

NARRATIVAS, DISCURSOS Y *DECIRES* SITUADOS ACERCA DE LA PREGUNTA “¿QUÉ ES UNA MUJER?”

Notas desde los feminismos del sur

SITUATED NARRATIVES, SPEECHES AND *SAYINGS* ABOUT THE QUESTION “WHAT IS A WOMAN?”

Notes from southern feminisms

Valeria Fernández Hasan y Ana S. Gil¹

Resumen

La pregunta acerca de qué es una mujer atraviesa la filosofía y el pensamiento feministas. Es un nudo que (des)ata las diversas tradiciones: liberales, socialistas y anarquistas intentaron una respuesta que resquebrajara el logos androeurocentrista. Aquí, buscamos rastrear discursos, decires y narrativas de pensadoras que, en la genealogía de los feminismos del sur, argumentan desde una posición situada, marcada por la geografía, el género, la racialidad y la clase, atendiendo a la determinación de los cuerpos. Se trata de un análisis documental que recupera las narrativas de negras, chicanas, lesbianas y travestis a través de categorías comunes como experiencia, violencias, corporalidades, heterosexualidad obligatoria, lesbianismo, racismo, clase, política de deseo; sistematizadas, luego, en notas de cierre que ponen en relación esta pregunta fundamental para el pensamiento feminista y la práctica política con nuevos interrogantes de cara a experiencias colectivas actuales.

Palabras clave: filosofía y pensamiento feministas, narrativas, discursos, feminismos del sur

Abstract

The question of what a woman is runs through thought and feminist philosophy. It is a knot that (un)leashes the various traditions: liberals, socialists and anarchists attempted a response that would break the andro-Eurocentrist logos. Here, we seek to trace discourses, sayings and narratives of thinkers who, in the genealogy of southern feminisms, argue from a situated position, marked by geography, gender, raciality and class, paying attention to the determination of bodies. It is a documentary analysis that recovers the narratives of blacks, Chicanas, lesbians and transvestites through common categories such as experience, violence, corporality, compulsory heterosexuality, lesbianism, racism, class, politics of desire; systematized, then, in closing notes that relate this fundamental question for feminist thought and political practice with new questions regarding current collective experiences.

Key words: philosophy and feminist thought, narratives, discourses, southern feminisms

¹ INCIHUSA-CONICET/UNCUYO. Ambas autoras contribuyeron en igual medida en la producción de este trabajo y el orden de aparición se corresponde con el arbitrio alfabético, por tanto ambas deben ser consideradas como primeras autoras al momento de difundir y/o citar el mismo.

1. NOTA DE ENTRADA: DISPERSAS. LA UBICACIÓN DE LA MIRADA

La pregunta acerca de qué es una mujer atraviesa la filosofía y el pensamiento feminista convirtiéndose quizá en el nudo que (des)ata las diversas tradiciones: tanto las liberales (Wollstonecraft, 1792; Seneca Falls, 1848) como las marxistas (Kollontai, 1911; Luxemburgo, 1914) y las anarquistas (Goldman, 1906) intentaron a lo largo de los siglos XVIII, XIX y principios del XX una respuesta que discutiera e, incluso, resquebrajara distintos aspectos del logos androcentrista a partir de sus intervenciones. Desde los feminismos del sur, en una genealogía que contiene los aportes de las pensadoras que hemos ido recuperando en hebras a través del tiempo, el interrogante atiende, diferencialmente, a las marcas de la ubicación geográfica, el género, la racialidad, la clase y la determinación de los cuerpos.

Desde la ya célebre interpelación de Sojourner Truth, en el siglo XIX, con su “¿Soy acaso una mujer?” (1871) hasta las preguntas desafiantes de Hija de Perra “¿seré una tecnomujer anormal con caprichos ninfómanos multisexuales carnales?, ¿seré un monstruo sexual normalizado por la academia dentro de la selva de cemento?” (2014), los discursos y decires del pensamiento feminista han trastocado las formas establecidas de la construcción de conocimiento que indicaban que hombre equivalía a humanidad y que la biología era destino para las mujeres. En este sentido, entendemos que la presencia de mujeres, personas feminizadas y diversidades en los espacios públicos y del saber ha producido transformaciones como sujetas dispuestas a demandar por derechos en el campo de la política y, también como sujetas en uso de la palabra, dispuestas a hacer de la diferencia corporal un asunto de diálogo y debate que resiste el largo soliloquio del sujeto masculino y singular (Ciriza, 2016, p.134).

Desde la cátedra *Introducción a la Filosofía y el Pensamiento Feminista*, en la Carrera de Comunicación Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Argentina, creada formalmente en 2014, proponemos un recorrido por los principales temas abiertos por los estudios de mujeres, de género, feministas, queer, y que permita, al mismo tiempo, conocer a pensadoras y pensadores que abordaron el asunto de las consecuencias políticas de las diferencias entre los sexos, así como a quienes se ocuparon de conceptualizar el asunto del binarismo corporal y la heterosexualidad obligatoria. En este ensayo nos proponemos revisar algunos de los planteos en torno de la cuestión acerca de *qué es ser una mujer* en el marco de la filosofía y el pensamiento feminista con el fin de sistematizar algunas notas que discutan nociones básicas del pensamiento feminista local en relación a discursos y decires sobre este tema. Se trata de poner en diálogo las voces de las pensadoras de los feminismos negros que se interrogan por la experiencia de la racialización, la colonización, el mestizaje, la raza y la sexualidad (Truth, 1871; Curiel, 2008; González, 1988) con las chicanas, preocupadas por el mestizaje y las violencias (Anzaldúa, 2001, 2016, 2021). Por otro lado, de poner en conversación algunas nociones de la crítica a la heterosexualidad obligatoria (Guerra, 2019) y los debates acerca de las personas trans/travestis desde el sur (Berkins, 2003; Hija de Perra, 2014; Sosa Villada, 2022). Con la mirada histórica de telón de fondo y contextualizando las narrativas de negras, chicanas, lesbianas, travestis traemos aquí algunos de los principales nudos conceptuales de sus aportes a través de categorías comunes como experiencia, violencia(s), corporalidades, heterosexualidad obligatoria, lesbianismo, racialidad, racismo, clase, política de deseo- con las que nos proponemos sistematizar algunas notas en relación a esta pregunta que ha sido respondida de diversas formas de acuerdo a tradiciones, perspectivas teóricas, momentos históricos y que permanece vigente como nudo teórico y político de los feminismos.

Tal como indica Alejandra Ciriza (2015), iniciamos el recorrido siguiendo la pista de nuestras predecesoras que, desde posiciones subalternas, antirracistas, feministas y anticolonialistas en la producción de conocimiento, muestran las dificultades que implica portar cuerpos marcados y llevar adelante la tarea intelectual de desnaturalizar una forma de ver el mundo que ha supuesto neutralidad, ubicuidad y universalidad en el campo de la filosofía. Los feminismos al sur del sur resultan de la confluencia de genealogías múltiples cuyas raíces se pueden rastrear en el terreno de una historia compleja, en experiencias diversas de explotación y resistencia. La reconstrucción de esas genealogías requiere de una tarea de búsqueda de las huellas dispersas, cercanas y lejanas en el tiempo y en el ancho territorio de nuestra región, nuestros colores de piel y nuestras desigualdades estructurales. Como señala Ciriza (2015, p.85), “las relaciones con quienes nos antecedieron en la crítica del orden patriarcal son discontinuas”, se pierden en momentos de reflujos de los movimientos colectivos y reaparecen en épocas donde se goza de mayores

libertades civiles y políticas. Yuderkys Espinosa Miñoso, a su vez, ha sido enfática al insistir en que las diferencias de raza y clase no son diferencias menores entre nosotras sino que son producidas por “sistemas estructurales de dominación que han organizado el mundo y que colocan a las mujeres en espacios a menudo antagónicos” (2014). En esta compleja reconstrucción genealógica, como explica Ochy Curiel (2003), las feministas afrodescendientes ubican sus experiencias en las coordenadas históricas de la colonización y la esclavización de sus ancestras en tanto para los cuerpos feminizados lo fundamental es dar cuenta de sus propias experiencias identitarias poniendo en cuestión la heterosexualidad obligatoria y el binarismo como orden natural del mundo (Rich, 1996; Wittig, 2005; Fausto Sterling, 2006). En este marco, donde, como sostiene Ciriza (2015, p.94), “los feminismos han sido una práctica de transgresión o resistencia ante los dispositivos y reglas patriarcales, heterosexistas, racistas y capitalistas y se han articulado de diversas maneras a las experiencias de mujeres y disidentes sexuales” lo que sirve de hilo conductor de nuestra pregunta es la pertenencia a una genealogía común: los feminismos del sur y la búsqueda de una respuesta para la pregunta *qué es una mujer*, aún en medio de contradicciones y experiencias disímiles, que nos hacen compartir puntos de vista políticos, luchas colectivas, legados y herencias. Dispersas entre los hombres, discontinuadas en los relatos, silenciadas de la historia oficial, se trata de recuperar discursos y decires de algunas narrativas que intentan, en diferentes momentos y en diversos lugares de nuestra región, responder este interrogante de manera situada y siempre provisoria.

2. METODOLOGÍA: UNA PREGUNTA, UNA LECTURA, NUEVOS INTERROGANTES

Acercarnos a una respuesta al interrogante acerca de *qué es una mujer* en el marco de los feminismos del sur supone, como dijimos, la inscripción en genealogías situadas que recuperan las tramas de las voces menos escuchadas, esas voces *otras* que la filosofía no ha reconocido dentro del canon, por laterales, por impuras, por subyugadas, por desobedientes. En ese marco, seleccionamos un corpus de textos filosóficos y ensayos a filosofados, al decir de Arturo Roig, que nos permiten una lectura de conjunto de discursos y *decires* de pensadoras que debaten en torno de esta pregunta en momentos históricos distintos y desde tradiciones feministas dispares. La inclusión de pensadoras y textos en el corpus seleccionado responde a un criterio temático: *qué es una mujer*. En este sentido, revisitamos producción bibliográfica que abarca un amplio arco temporal (desde mediados del siglo XIX hasta el siglo XXI) donde lo que prevalece es el foco puesto en los aportes al debate por parte de los diferentes feminismos y la construcción de genealogías.

El corpus está conformado por representantes de esos feminismos que desde diversos lugares de nuestra región y en momentos diferentes se interrogan por tipos de opresiones variadas:

- experiencias de racialización, colonización, sexualidad (Truth, 1871; Curiel, 2003, 2008; González, 1988).
- mestizaje y violencias (Anzaldúa, 2001, 2016, 2021).
- heterosexualidad obligatoria (Guerra, 2019).
- personas trans/travestis (Berkins, 2003; Hija de Perra, 2014; Sosa Villada, 2020).

Lo que traemos es una lectura de los principales nudos conceptuales de los aportes de las distintas tradiciones y perspectivas teóricas que suman a la discusión teórica y política del asunto. Se trata de un análisis documental que recupera centralmente las narrativas de negras, chicanas, lesbianas y travestis a través de categorías comunes como experiencia, violencia(s), corporalidades, heterosexualidad obligatoria, lesbianismo, racialidad, racismo, clase, política de deseo; sistematizadas, luego, en notas de cierre que ponen en relación esta pregunta fundamental para el pensamiento feminista y la práctica política con nuevos interrogantes de cara a experiencias colectivas actuales.

3. ¿QUÉ ES UNA MUJER? DECIRES Y DISCURSOS ACERCA DE UNA NARRATIVA

En 1871 Sojourner Truth (nacida Isabella Baumfree) se hizo presente en la Convención de los derechos de la Mujer en Akron, Ohio, centrando su discurso en torno a la pregunta qué era ser una mujer. Su alocución, encarnada, situada en la problemática de las mujeres negras, se ubicó en el hecho de ser mujer y de atender a la raza. Pero no solamente, la experiencia de la maternidad, de portar un cuerpo sexuado, biológicamente marcado y no por eso disminuido ni limitado, es señalado por Sojourner.

¿Y acaso no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! He arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme. ¿Y acaso no soy yo una mujer? (...) He tenido trece hijos, los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, Ustedes hablan de esa cosa en la cabeza. ¿Cómo es que le dicen? ¡Eso es, cielo! INTELLECTO. ¿Qué tiene que ver eso con los derechos de las mujeres o de los negros? (Truth, 1871).

Sojourner no sólo se refirió a los estereotipos de feminidad que establecían qué era una mujer (la maternidad, la debilidad física, la emocionalidad). Además, con impactante lucidez señaló, en la línea de Wollstonecraft (1792), que era el intelecto lo que hacía iguales a hombres y mujeres y que de la igualdad entre los seres humanos nacía la legitimidad de la igualdad de derechos, dejando claro que el principal problema, para ella, no estaba en la cuestión de género (la puesta en cuestión de la equivalencia entre mujer y mujer blanca) sino en la esclavitud de las personas negras (la igualdad intelectual entre los seres humanos, incluidos negros y mujeres). La pregunta “¿acaso no soy una mujer?” tiene que ver con la constatación de las marcas corporales, no únicamente aquellas que definían que mujer era quien estaba destinada a parir sino también que mujeres eran las negras, esclavas, que hacían trabajos de hombres y, sobre todo, que pensaban y podían argumentar para cambiar el orden de las cosas: “Las mujeres juntas deben ser capaces de ponerlo del lado correcto... ¡los hombres mejor las dejan!” (Truth, 1871).

Más de 150 años después, Ochy Curiel (2007) sostiene que las afrofeministas cuestionan la categoría *género* porque asume a las mujeres como grupo homogéneo sin tener en cuenta contextos diferenciales y sin atender la relación con la raza. Su propuesta tiene que ver con un proceso de descolonización del pensamiento y de las formas de actuar y de ser en el mundo, desde una perspectiva crítica que articula la raza, la etnia, la clase y la sexualidad en pos de la construcción de un cimarronaje intelectual. Curiel rescata el valor epistémico y político de las experiencias situadas como punto de anclaje para la creación de una práctica política transformadora radical que considere la imbricación de los múltiples sistemas de dominación (Guerra, 2019, p.190). Sus desarrollos sostienen que las afrofeministas aportan significativamente a desuniversalizar el concepto de mujer, atravesado por otras relaciones de poder, como la raza y la sexualidad, evidenciando que la mujer no existe, que es un mito también eurocentrado (Curiel, 2007).

Si la inquietud original de estas notas era por los discursos y las narrativas acerca de la pregunta *¿qué es una mujer?*, cabe ahora preguntarnos: ¿qué *se dice*, cuando desde estas tradiciones, se dice “la mujer no existe”?

La brasileña Lélia González prefiere reflexionar sobre “el desarrollo de una nueva forma de ser mujer” (2011). Se centra, fundamentalmente, en el carácter político del mundo privado y en la tematización, por ejemplo, de la sexualidad, la violencia y los derechos reproductivos además de la construcción de la imagen de las mujeres negras como sirvientas, expertas sexuales y despreciables. Para ella, el feminismo latinoamericano pierde fuerza al abstraer el hecho real del carácter multirracial y pluricultural de nuestra región. Su propuesta de una *América Ladina* tiene que ver con una crítica al nombre de un continente que invisibiliza a indígenas y afrodescendientes. Según González, hablar de división sexual del trabajo sin articularlo con la problemática racial es una abstracción propia del discurso androeurocentrado. En el mismo sentido, hablar de la “opresión de las mujeres latinoamericanas” oculta las experiencias vitales de las mujeres que no son blancas. La autora sostiene que el racismo latinoamericano es suficientemente sofisticado como para mantener a personas negras e indígenas en condiciones de segmentos subordinados al interior de las clases más explotadas gracias a la ideología del blanqueamiento que reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores de la cultura occidental blanca son los únicos verdaderos y universales. Al mismo tiempo, se produce la negación de la discriminación sexual en los movimientos raciales y la desracialización de los movimientos de mujeres y feministas. Su propuesta tiene que ver con una necesaria

reflexión sobre el sujeto colonizado, racializado, feminizado, un sujeto que es hablado por otros a través de discursos pretendidamente emancipatorios.

Qué lástima que nació m'ijita morena, muy prieta, tan morena (...)/ "No salgas al sol"/ "Si te pones más oscura pensarán que eres una india. Y no te ensucies la ropa. No quieres que la gente diga que eres una mexicana puerca" (Anzaldúa, 2001, p.129).

Gloria Anzaldúa muestra a cabalidad la experiencia de ser chicana, de ser mestiza, de ser mujer al sur del Río Bravo, de portar las marcas de un cuerpo que *dice* y de lo que *decir* ha implicado para las mujeres, sobre todo para las mujeres no blancas de Nuestra América. “A los siete años me empezaron a crecer los senos. Mi mamá me los amarraba con una faja de algodón ajustada (...) “Mantén las piernas cerradas, Prieta” (Anzaldúa, 2001, p.131). El vínculo con su madre, las vivencias escolares y la marca de la diferencia (corporalidad y clase) van haciendo de la vergüenza por la propia procedencia una experiencia densa en Gloria que devendrá en una profunda extrañeza ante el mundo y ante sí misma. Se trata, en su caso, de percibir no sólo el racismo y la opresión de clase sino, además, las complicidades de las culturas subalternas. Ese es uno de sus aportes fundamentales: advertir, a través de la relación con su madre, la importancia de mostrar en quienes son subalternos/as y subalternizados/as, la sumisión, la obediencia, el sometimiento a los mandatos culturales.

Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la facilitadora, Gloria, la mediadora, montada a borcajadas en el abismo (...) ¿qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo (...) mi identidad es de mujer. Quien ultraja a las mujeres me insulta a mí. Mi identidad es de lesbiana. Quien insulta a las lesbianas me ultraja a mí (Anzaldúa, 2001, pp.137-138).

Anzaldúa está cruzada por una experiencia que tiene que ver con la racialización y también con su condición lesbiana. Una lesbiana, de clase obrera, feminista. *No ser de ningún lugar* es parte de su identidad de mujer racializada que se ubica en la frontera: lo que al mismo tiempo une y separa.

*Vivir en las Bonderlands (Frontera) significa que tú
no eres hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, media casta
atrapada en el fuego cruzado entre los bandos
mientras llevas las cinco razas a tu espalda
sin saber a qué lado volverte, de cuál huir;*

*Vivir en las Bonderlands (Frontera) significa saber
que la india en ti, traicionada por 500 años
ya no te habla
que las mexicanas te llaman rajetas,
que negar lo anglo en tu interior
es tan malo como haber negado lo indio o lo negro (Anzaldúa, 2016, p.261).*

Se nombra como una *chicana tejana* metida una cultura indígena mexicana de símbolos y metáforas. “Mi lucha, como la de ustedes, es una lucha anticolonial contra el imperialismo cultural, la piratería cultural y el colonialismo mental” (Anzaldúa, 2021, p.273). Se define entonces como una *other-sider* que lidia con los traumas del racismo que le han aparejado marginalización, deslegitimización, privación de derechos y diferentes tipos de abusos.

*He sido abierta de par en par
Por una palabra, una mirada, un gesto-
De mí misma, pariente y extraña.
Mi alma salta,
Se escabulle, se esconde*

*Rengueo aquí y allá
Buscando consuelo
Tratando de convencerla de que vuelva a casa
Pero la mí que es casa
Se ha vuelto una extraña sin ella (Anzaldúa, 2021, p.260).*

Desde los estudios feministas se ha mostrado la potencia que la categoría de experiencia porta para dar cuenta de lo ambiguo, lo subjetivo, lo corporal, lo ubicado, lo oprimido (Fernández Hasan, Salvarredi, Gil, 2023). Esa fuerza nominativa para crear un lenguaje *otro* que produce palabra colectiva para el reconocimiento de las violencias se articula con el devenir histórico haciendo de ese lazo entre experiencia y lenguaje de subalternos/as un hecho político que en el caso de Anzaldúa interroga desde perspectivas feministas y culturales, la ideología de feminidad, mujer, lesbiana, mestiza y chicana (Anzaldúa, 2021, p.254).

El cuestionamiento a la heterosexualidad obligatoria como “institución política vertebral” (Guerra, 2019, p.188) de nuestras sociedades patriarcales se abre paso en los argumentos de las diferentes pensadoras retomando un hilo que puede rastrearse ya en Simone De Beauvoir en el capítulo La Lesbiana, en *El Segundo Sexo* (1949), pero que, sin dudas, cobra impulso a ambos lados del Atlántico a partir de los años ‘60. Las nociones de *existencia lesbiana* y *heterosexualidad obligatoria* de Adrienne Rich (1996) son trabajadas en las décadas siguientes por las teóricas feministas para explicar tanto las relaciones de alianza y solidaridad entre mujeres como las diferentes instancias que conforman la institución que denominamos “heterosexualidad obligatoria”: una economía heterosexual donde las relaciones de explotación se hallan naturalizadas. Para Rich es imprescindible poner en cuestión la naturalización de la heterosexualidad como preferencia sexual de la mayoría de las mujeres. La heterosexualidad, del mismo modo que la maternidad, debe ser estudiada en tanto que *institución política*.

Entre quienes profundizan la idea de heterosexualidad obligatoria, Monique Wittig (2005), imprime un giro lésbico al feminismo materialista francés realizando reflexiones respecto de la heterosexualidad como régimen político. Desde ese lugar propone una nueva conceptualización de la identidad lesbiana al afirmar que una lesbiana no es una mujer. En este sentido, para Wittig, lo que define a una mujer es una relación social específica con un varón, de servidumbre emocional, económica y sexual. Así, las mujeres no son una categoría natural. Las relaciones de producción determinan la ubicación de mujeres y varones en lugares diferenciales. El trabajo y el cuerpo de las mujeres es apropiado por los varones a través del modo de producción doméstico. En este orden, las mujeres constituyen una clase destinada a la extinción. Las lesbianas, al estar por fuera de este sistema y rechazar la heterosexualidad, escapan a la relación de subordinación. Así, según la autora, las lesbianas no son mujeres sino, en algún sentido, desertoras de su clase.

Desde nuestros feminismos del sur, heredera desde Abya Yala, Karina Vergara Sánchez (2023), se ubica en lo que denomina *separatismo* como una propuesta política de independencia del régimen de la heterosexualidad obligatoria:

...independencia del “régimen político de la relacionalidad socioeconómica sustentada en la obligación sexoafectiva y parental entre los hombres y las mujeres la propuesta (lesbofeminista) separatista construye ideas, artes, espacios físicos, virtuales y simbólicos de mujeres que han dado la vuelta a esa construcción de “mujer” sobre el cuerpo en donde se ha prospectado la capacidad de parir y la obligatoriedad de servir, para reivindicarlo en el lugar de esta historia de resistencia política. Desde aquellas que fueron asignadas servidoras en el patriarcado, que han resistido y, finalmente, le han disputado su cuerpo –su cuerpo ya- y desde la autodeterminación han creado otras subjetividades para encontrarse, acompañarse y aliarse entre ellas, entre nosotras” (Guerra, 2019, pp.189-190).

Vergara Sánchez sostiene que la heterosexualidad es un régimen político poderoso que fiscaliza todos nuestros gestos, afectos y emociones para no permitir que huyamos, para que creamos que no se puede, para mantenernos sosteniendo al mundo tal cual está. La autora profundiza y señala que escapar de la heterosexualidad es difícil: requiere interlocutoras que nos hagan saber que es posible. Precisa también de procesos personales complejos y alcanzar las condiciones materiales para irse y sostenerse. Exige, finalmente, enfrentar el miedo

fundado de dejar de ser amadas por nuestras madres y otras personas importantes para nosotras, el miedo a defraudarlas, a ser desterradas también (Vergara Sánchez, 2023).

*¿Cómo te atreves?/Insolente.
Pretendes calificarme/sin saber cómo se vive
desde la orilla del acantilado.
...
que me he negado/a ser tu musa
o la imagen étnica/que te justifica.

Que me he cansado/de la servidumbre.
Que estoy harta/de la incondicionalidad absurda.
...
Me llamas infiel./Otra vez soy la hereje.
Nuevamente, la pecadora./Tú, desde la altura iluminada,
sentencias, como si pudieras,/sobre el alma mía,
y me llamas mujer de oscuridad
(Vergara Sánchez, 2013).*

Hija de Perra, *performer*, transformista y activista chilena, desafiante y lúcida, se autodefine como “nueva mestiza latina del cono sur” (2014). Dice que nunca pretendió ser identificada taxonómicamente como *queer* y reniega de las etiquetas académicas del norte: “encajo perfecto para los teóricos de género en esa clasificación que me propone aquel nombre botánico para mi estrafalaria especie bullada como minoritaria” (Hija de Perra, 2014). Sus alocuciones discuten con Judith Butler y su popular noción acerca de que la identidad se constituye performativamente por medio de las mismas “expresiones” que se supone como sus resultados. Para Butler, la proliferación de géneros paródicos a través de la repetición de actos estilizados es concebida en términos de agenciamiento y resignificación (Guerra, 2019, p.189).

Hoy hablo situada geográficamente desde el Sur pero muchas veces pareciera que me valido hablando desde el Norte, como siguiendo el pensamiento que nos guía la matriz del dominador. Me refiero con esto a cómo los nuevos saberes del Género se agolpan en nuestros límites territoriales y nos encasillan con nuevas etiquetas para fomentar y entender el ejercicio de la existencia y sus diferencias sexuales (...) Parece que todo lo que habíamos hecho en el pasado, actualmente se amotina y armoniza dentro de lo que San Foucault describía en sus años en la Historia de la sexualidad y que mezclado con los años de feminismo maravilloso finalmente acaban en lo que la Santa Butther inscribió como queer (Hija de Perra, 2014, p.9).

Según Venegas, Cabello y Díaz (2014) se hace evidente, en sus escritos, la crítica a las prácticas colonialistas que impiden ver las particularidades de nuestro sur. Hija de Perra disloca con preguntas incómodas y disonantes mientras que muestra los límites de una política gay que no deja de ser higiénica y de esconder el sexo. Hija de Perra era “el deseo de shock, de anarquía escénica, esa interrupción que asusta (...) interrupción a la heteronorma que para algunas podía ser pura violencia, algo inimaginable, aberrante (...) devenir perra se convertía en un llamado a la revolución de los cuerpos” (2014, p.20).

Ya Lohana Berkens había dicho que el patriarcado castiga a las travestis por renegar de los privilegios de la dominación que adjudican los genitales (2003) y había detallado las violencias institucionales y sociales que se infligen sobre ellas para preservar la moral, la familia, las buenas costumbres y por desafiar los mandatos sociales. “Si para ser varones había que ser masculinos, al no querer adoptar las características masculinas como propias, la única opción era ser mujer femenina” (2003).

Tanto une como otre advierten de la pérdida de tensiones, de la falta de porosidad, la mera adscripción a un rótulo, de la importación de un nombre que no da cuenta de las huellas propias, las cicatrices en el cuerpo, de biografías marcadas por ubicaciones que al sur del sur *dicen* de historias inefables y de vidas borradas.

Ahora vemos a Flor de Ceibo saliendo del baño. Va en zigzag (...) allí va esta mujerota esplendorosa con su minifalda de lúrex plateado, tan corta como solo ella puede usarla, y con esas botas desconchadas y con el taco vencido hacia atrás, y sin embargo dignas y hasta elegantes. Debajo de la camperita de jean que ella mismo acortó y desflecó, lleva un top que apenas cubre sus tetitas de hormona (...) Te vestís para vos misma, esto es así, por eso sos travesti, le dijo hace unos años una travesti vieja de La Piaf, el antro gay que fue su escuela y paraíso (Sosa Villada, 2022, p.132).

Camila Sosa Villada, da cuenta en *Soy una tonta por quererte* (2022), a través de un registro escritural que cobra la forma de testimonio biográfico, la experiencia de ser travesti, de tener cuerpos que gozan y que perturban, que contradicen, que horadan; de la violencia machista; de la feminidad exacerbada, de la desigualdad, la prostitución y también de lo ominoso, lo que no se dice o apenas se entrevé.

-Hablo en serio. Necesito que me bagas el amor, que me abracés, que te desnudes junto a mí (...) sus manos siguieron acariciándome, enredándose en mi pelo, mi poco pelo de varón (...) me besó en la boca y yo sentí el olor de su sangre y tuve náuseas.

-Hablo en serio.

-Pero no soy un hombre, cómo puedo hacer eso.

-No necesito un hombre. Necesito a mi amiga, a María... que me acaricie María.

(...) luego metió su mano dentro de mis pantalones y se me cayeron las lágrimas, y me dijo que me tranquilizara, que no estábamos haciendo nada malo. Y sin darme cuenta estaba desnuda junto a ella, con mis pezones sin depilar y encuerada (...) Ella seguía susurrándome cerca de la boca cosas que no entendía pero que me mareaban por el olor de sus palabras, y de repente estaba dentro de ella, penetrándola, queriéndola, acariciándola con sumo cuidado para no hacerle doler (...) Todo olía mal en la habitación, incluso mi vergüenza tenía un hedor particular (...) Y yo no entendía que pasaba con mi cuerpo, por qué esa rebeldía de tener un pito duro justo ahora y con ella (Sosa Villada, 2022, p.99-100).

En síntesis, el travestismo se erige, como ha afirmado Lohana Berkins, como un giro hacia el no identitarismo, justamente porque las identidades se vuelven fácilmente separatistas y excluyentes. Su horizonte de pensamiento está por fuera del sentido dicotómico o binario: un género autoconstruido, no ser varón ni mujer, ser travesti.

4. NOTAS CONCLUSIVAS

La construcción de estas notas que revisan algunas nociones básicas en relación a discursos y *decires* de tradiciones diversas de la filosofía y el pensamiento feminista, con énfasis en los desarrollos locales, parte de algunos supuestos previos y finaliza con interrogantes que proponemos *por fuera*, del recorrido, de los textos, de lo dicho, quizá de la corrección académica.

Los supuestos al inicio tenían que ver, como dijimos, con que las pensadoras feministas cambiaron formas establecidas de construir conocimiento, visibilizando objetos, temas, problemas; fundamentalmente, proponiendo una forma de mirar el mundo donde ser mujer no significaba inmediatamente la maternidad, la domesticidad ni la pasividad erótica; mucho menos la irracionalidad o la incapacidad política. Sin embargo, permanecieron ausentes de los relatos históricos y fueron excepciones quienes accedieron al espacio público o al campo del saber. Aún cuando fuesen consideradas como neutrales, las ciencias, del mismo modo que la filosofía, estaban marcadas por sesgos androcéntricos y eurocéntricos.

En nuestro recorrido ensayamos una lectura a contrapelo, desde esta perspectiva de frontera que significa la teoría feminista y que implica corroer los modos naturalizados de ver los objetos produciendo una mirada diferente. Desde este punto de vista, se trata de observar bajo una lente que enfoca a la búsqueda, el rastreo, el agudizamiento de las preguntas, los desvíos, los detenimientos, en los problemas que atañen a la desigual distribución de poder entre los géneros en nuestras sociedades; a la visibilización de la problemática y al cuestionamiento de los problemas que esto trae aparejado para los sujetos involucrados, subordinados y subalternizados (Fernández Hasan, 2017).

La pregunta acerca de *qué es una mujer*, es más una interrogación política que una disquisición por el ser y ha sido respondida por la filosofía y el pensamiento feminista de diversas formas desde las diferentes tradiciones.

En el caso de nuestros feminismos del sur, es claro que la diferencia corporal no siempre ha sido el principal argumento para esgrimir una respuesta. En este análisis documental que recupera genealogías de los feminismos locales, el interrogante reaparece y es abordado de manera contextualizada en función de tradiciones teóricas, ubicaciones geográficas, momentos históricos y activismos feministas diversos.

Desde lo que hemos conocido como feminismos negros, Sojourner Truth, interroga a viva voz si no era ella acaso una mujer, enumerando sus posibilidades biológicas ante la maternidad y físicas para el trabajo duro, desnaturalizando los estereotipos más comunes en torno de la femineidad blanca. Lo que pone sobre el debate es la capacidad de pensar, el “intelecto” de las mujeres como una cualidad que las hace iguales ante los varones: “INTELECTO. ¿Qué tiene que ver eso con los derechos de las mujeres o de los negros?” (Truth, 1871).

Mucho más cerca en el tiempo, Ochy Curiel, en línea genealógica con Truth pero en intersección con otras opresiones además de la raza y la clase, suma etnia y sexualidad. De este modo, propone desuniversalizar el concepto mujer. Para ella la mujer no existe. En su caso, la determinación de los cuerpos prioriza, necesariamente, la raza y la sexualidad antes que el género.

Lélia González, desde el sur del sur, sostiene que el sujeto colonizado, racializado, feminizado, es un sujeto siempre hablado por otros. Su idea de una *América Ladina* supone superar las denominaciones que invisibilizan a indígenas y afrodescendientes. Toda su crítica se centra en el ocultamiento de las experiencias vitales de las mujeres que no son blancas.

Gloria Anzaldúa se define como una puente, una mujer, una lesbiana, una obrera. En ella, la frontera como ningún lugar reúne una identidad que se va conformando a través de sus experiencias de niña chicana, trabajadora del campo, subalternizada, violentada, deseante: “¿Qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista (...) mi identidad es de mujer. Quien ultraja a las mujeres me insulta a mí. Mi identidad es de lesbiana. Quien insulta a las lesbianas me ultraja a mí” (Anzaldúa, 2001, p.137-138).

Herederas de las feministas materialistas francesas, la poeta y activista lesbiofeminista, Karina Vergara Sánchez, brega por un separatismo que invierta la construcción de mujer. Se trata de una propuesta política de independencia del régimen de la heterosexualidad obligatoria que sigue la idea de que una lesbiana no es mujer sino una desertora de esa institución patriarcal: “Pretendes calificarme sin saber cómo se vive desde la orilla del acantilado” (Vergara Sánchez, 2023).

Finalmente, “mujeres” en el sentido beauvoriano del término, las que devienen mujeres para el patriarcado, tal como explica Lohana Berkins, fue el camino para las travestis: “La única opción era ser mujer femenina” (Berkins, 2003). Hija de Perra en una posición política desde el sur, coincide con Lohana al explicar que el travestismo propone un género autoconstruido por fuera del binarismo.

El análisis de los decires y discursos de estas pensadoras en torno de la pregunta *qué es ser una mujer* muestra una narrativa crítica donde ha predominado a lo largo del tiempo la puesta en cuestión de una visión del mundo androcentrada que ubicó a las mujeres y las identidades feminizadas en lugares subalternizados tanto en el mundo privado, de la reproducción de la vida, como en el mundo público, de la producción del trabajo (y el conocimiento). Cada una de las voces que conforman esta narrativa feminista del sur cuestiona, altera, transforma de una u otra manera, estereotipos sexuales, roles de género, distintos tipos de opresiones que superpuestas o articuladas (clase, raza, sexualidad, etnia) establecen lugares o definen funciones para las mujeres en nuestras sociedades suroccidentales. En un amplio abanico que va desde la puesta en cuestión de la biología, la capacidad física, las violencias sexuales, la invisibilidad indígena y afrodescendiente, la heterosexualidad obligatoria hasta el género autoconstruido del travestismo y la posibilidad de pensarse por fuera del binarismo; la narrativa feminista del sur aborda el interrogante acerca de *qué es una mujer* desde una posición situada y transitoria, recuperando las tramas de nuestras genealogías y las diferentes experiencias políticas que nos conforman. Dispersas en relatos, recuperando la voz, reescribiendo la historia.

5. PREGUNTAS PARA LA DISCUSIÓN

El desafío de volver sobre una pregunta sobre la que las condiciones de enunciación históricas, políticas, personales, colectivas, geográficas, de clase, de raza, de género, han determinado no solamente la provisoria de

las respuestas posibles sino los márgenes de audibilidad en relación a qué cosa implique la idea misma de mujer, conforman una lectura que *dice* de esta narrativa desde el sur. Las mujeres, dispersas entre los hombres, son diferentes y desiguales, tienen distintas experiencias vitales en relación a las violencias, la sexualidad, las formas de acceso al trabajo, la discriminación racial, etc. La trama de los hilos genealógicos de los feminismos del sur anudan experiencias a través de nuestras tradiciones y nuestros huecos.

Otras preguntas se abren hoy a la discusión iluminando categorías teóricas comunes y acompañando el paso de nuestros activismos en su potencia y su rebeldía.

¿Qué política de deseo abre cada una de las narrativas acerca de qué sea ser una mujer en un territorio que hoy se presenta expuesto a nuevas derechas que agreden y violentan?

¿Cómo juega el intelecto por sobre los estereotipos de género que definen a varones y mujeres en escenarios que, todavía en la actualidad, presentan brechas de género que no permiten igualdad de acceso y de desarrollo?

¿Invertir la construcción de mujer obliga necesariamente a un separatismo?; ¿cómo puede imbricarse la condición de *lesbiana política* en nuestros feminismos del sur?

Por fuera del binarismo, ¿quiénes?, ¿de qué modo?, ¿qué viene luego?, ¿modifica las condiciones materiales de existencia de cada una?

Si sostenemos que la mujer no existe, ¿qué narrativa nos relata, con qué discursos, que diga de todas, todes? ¿De qué forma *devir* acerca de nuestras experiencias específicas y diferenciales?

A la manera de Lélia González, ¿qué sentidos *otros* podemos dar a la idea de mujer en el siglo XXI que partan de nuestras experiencias vitales situadas y contengan el encuentro de las opresiones que nos explican?

6. BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria. (2021). *Luz en lo oscuro*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- Anzaldúa, Gloria. (2016). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Anzaldúa, Gloria. (2001). La Prieta. *Debate Feminista*, 24, 129-141.
- Berkins, Lohana. (2003). Un itinerario político del travestismo. En Diana Mafía. (Comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (127-137). Buenos Aires: ScarlettPress.
- Ciriza, Alejandra. (2016). Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. *Solar*, 12(1), 121-140.
- Ciriza, Alejandra. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *MILLCAYAC-Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2(3), 83-104.
- Curiel, Ochy. (2008). *Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos*. http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819fdd05e5fed03c.pdf
- Curiel, Ochy (2003). *Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes*. http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf
- De Beauvoir, Simone. (1999 [1949]). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys. (2014). El feminismo descolonial como epistemología contra-hegemónica. En Bornéo Funck, Susana; Simoes Minella, Luzinete y de Oliveira Assis, Claudia (org.), *Linguagens y narrativas. Desafíos feministas*. Tubarão. Copiart.
- Fausto Sterling, Anne. (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Fernández Hasan, Valeria, Salvarredi, Federico, Gil, Ana Soledad. (2023). “Juntas rompemos en silencio”: narrativas feministas sobre violencias patriarcales y tareas de cuidado durante la emergencia por COVID-19. En Valeria Fernández Hasan. (Coord.), *Narrar la pandemia desde los feminismos al sur del sur. Vida cotidiana, violencia(s), cuidados* (13-34). Buenos Aires: SB.
- Fernández Hasan, Valeria. (2017). Comunicación y género. El devenir del campo en el entre/siendo comunicóloga feminista. Algunas herramientas para pensar objeto y métodos. En Mariana Alvarado y Alejandro de Oto (Eds.), *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/ latinoamericana* (105-123). Buenos Aires: CLACSO.

- Fraisse, Geneviève. (2007). A distancia del género. Dossier Sobre la noción de género. Usos, debates y perspectivas. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, 9, 30-43.
- Goldman, Emma. (1906). *La tragedia de la emancipación de la mujer*. <http://www.marxists.org/espanol/goldman/1906/001.htm>. 2014
- González, Lélia. (1988). Por um feminismo Afro-latino-Americano. *Isis*, 9, 133-141.
- Guerra, Luciana. (2019). Lesbianismo. En Susana B. Gamba (Coord.), *Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos*. La Plata: Pixel.
- Hija de Perra (2014). Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma. *Revista Punto Género*, 4, 9-16.
- Kollontai, Alexandra. (1911). *Las relaciones sexuales y la lucha de clases*. <http://www.marxists.org/Luxemburgo>
- Luxemburgo, Rosa. (1914). *La proletaria*. <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1914/3/5.htm>
- Rich, Adrienne. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980). *DUODA. Revista d'EstudisFeministes*, 10, 15-42.
- Seneca Falls (1848). *Declaración de sentimientos*. <https://www.mujiresenred.net/spip.php?article2260>
- Sosa Villada, Camila. (2022). *Soy una tonta por quererte*. Buenos Aires: Tusquets.
- Truth, Sojourner (1871). *Ain't I A Woman?* Delivered 1871 Women's Convention, Akron, Ohio.
- Venegas, Lucha, Cabello, Cristeva y Díaz, Jorge. (2014). Cuántas hijas de perras son necesarias para hacer estallar el mundo. Escrituras transgénicas en homenaje a Hija de Perra. *Revista Punto Género*, 4, 17-22.
- Vergara Sánchez, Karina (2023). Sobre la falsa lesbiana. <https://www.la-critica.org/sobre-la-falsa-lesbiana/>
- Vergara Sánchez, Karina (2013). Desde la insignificancia. *Trasversales*, 29. <https://www.trasversales.net/t29pkvs2.htm>
- Wittig, Monique. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. España: Egales.
- Wollstonecraft, Mary. 1977 (1792). *Vindicación de los derechos de la mujer* (trad. Charo, Ema y Mercedes Barat) Madrid: Debate.

Recibido: 6 de noviembre de 2023.

Aceptado: 31 de diciembre de 2023.

Publicado: 31 de diciembre de 2023.