

VOCES DEL SUR

QUE HACEN EXPERIENCIA DE FRONTERA

Mariana Alvarado*
unodeloscuartos@gmail.com

*Me niego rotundamente
A negar mi voz
Mi sangre y mi piel.*

*Y me niego rotundamente
A dejar de ser yo
(Rotundamente Negra de Shirley Campbell)*

1.

Hace algún tiempo leo escritos de mujeres. Mujeres que escriben sobre mujeres. Mujeres de Latinoamérica que se empeñan en nombrar a cada una de las que han sido como ellas. En estos últimos meses pude detenerme en dos textos de fines del siglo XIX y principios del XX. *Cocina ecléctica* (1880) y *Las obreras del pensamiento* (1902). Escribe una mujer peruana. Compila una mujer argentina. Ambas exiliadas. Me detuve ahí justo donde es posible leer las construcciones sobre sí mismas y sobre las otras¹. ¿Qué hay en esos textos que me provoca nombrar a estas mujeres? Clorinda Mato de Turner y Juana

* Doctora en filosofía en la FFyL-UNCuyo, asociada del Programa Interdisciplinario de Estudios Descoloniales (Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Educación / UNMdP / Bs. As. Argentina) e investigadora adjunta en INCIHUSA-CCT-Mendoza.

¹ En línea con la opción decolonial cabe elegir fuentes otras y enfatizar esa elección como una opción política que quiere no sólo descentrar la hegemonía del locus eurocentrado sino también romper con el archivo que pre(con)figura nuestras lecturas-escrituras e inventariar otras formas de lectura-escritura cuyo efecto sea un archivo situado. Ciertas fuentes que escapan al género académico y que se acercan a los relatos de viaje o las memorias/historias de vida han sido el tono de la pluma de algunas mujeres en determinado momento y lugar. Seudos biografías en contexto para hablar de sí mismas en el exilio, las lleva a hablar de las otras. Con ellas hacen del espacio de enunciación que habitaron (aquellas letradas reconocidas) un espacio colectivo para quienes no gozaron de ciertos privilegios de raza y clase. En ese brete asumo a la vez que ciertas claves epistemológicas constituyen un punto de vista en el modo en el que se producen saberes y subjetividades a fines del siglo XIX en Latinoamérica. Allí cabe una línea de investigación aún pendiente, que daría lugar a una epistemología feminista latinoamericana.

Manuela Gorriti.

Estos escritos que a primera vista parecerían anecdóticos, memorias, textos pequeños, historias mínimas, literatura menor me/nos dan a pensar y, no es poca cosa. Sobre todo porque estos textos escritos por mujeres que escriben sobre mujeres que dicen de prácticas y de subjetividades son parte de (in)ciertos feminismos².

2.

Las feministas. El feminismo. Los feminismos... chicano, negro, indígena, asiático, americano... *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* aglutina voces venidas de la experiencia de la migración. Todas ellas pertenecientes a grupos racializados en EEUU. La mayoría de ellas nacidas en el norte. Norteamericanas casi a penas por su origen no-blanco. Sus miradas son representativas de un feminismo diferente a aquel que tuvo lugar en la tierra de sus madres/padres/abuelxs. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos como antecedente del feminismo descolonial y poscolonial³. ¿Qué hay en estas voces bajas -antes fagocitadas, traducidas- que ahora nombran lo que el feminismo blanco no supo/quiso ver? ¿Qué hay en ellas de "testigos sospechosos"? ¿Cuáles de estas voces se articulan desde las "contrabandistas"?⁴

3.

Explico a mi madre a mi padre a mi hermanita
mi hermanita a mi hermano mi hermano a las feministas blancas

² Gilda Luongo refiere a la conexión entre la experiencia de nomadear en ámbitos intelectuales y culturales y las posibilidades de conformar redes de complicidad entre mujeres que quieren construir equipos laboriosos, colectivos y dialógicos de trabajo. Estos (in)ciertos feminismos hacen frente a los tonos hegemónicos y jerárquicos institucionales.

³ Moraga, C., Castillo A. (1988), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercer mundistas en Estados Unidos*, ISM, San Francisco.

⁴ Alvarado, M. (2010), "Contrabandistas entre testigos sospechosos y autómatas parlantes", *Revista Sul Americana de Filosofía y Educação*, Brasília D F, n. 14, Brasília, publicado en <http://filoesco.unb.br/resafe/numero014/>.

las feministas blancas a la gente de la Iglesia Negra
la gente de la Iglesia Negra a los ex jipis
los ex jipis a los separatistas negros
los separatistas negros a los artistas
los artistas a los padres de mis amigos
después tengo que explicarme
a mí misma
a todos
(Kate Rushin, *El poema de la puente*)

Y entonces en las III Jornadas de Feminismo Poscolonial que tuvieron lugar hacia el 2014 en Buenos Aires, “ella habló de sí. Dijo su nombre, su origen, su clase, su etnia, su sexo–género. Ella no expuso lo escrito, ella se expuso. Visibilizó el lugar desde donde profería su discurso que engarzó la contradicción universal/particular haciéndola posible. Más aún, dijo: “soy mujer mestiza, feminista, lesbiana y activista”. Yo, debí hablar después. Y si bien había decidido no hablar de lo escrito en mi trabajo y referirme a mis anotaciones al margen, no pude no–escuchar. No pude no–responder a su (ex)posición. Debí decir(le) algo. Elegí formar parte de ese espacio común que entre todas estábamos construyendo en el que no cabía invisibilizar las diferencias sino antes bien radicalizarlas ¿Qué pude decir(le)? Le conté quién soy⁵.

Esa experiencia que me dio la escucha y el des(re)encuentro me permitió nombrar un problema y formularlo con preguntas: ¿qué puede decirle una mujer no–negra, no-madre, no-lesbiana, no-pobre, que ejerce los privilegios de la clase intelectual académica a una mujer feminista lesbiana activista? Es decir yo, la que escribe, la que entonces estuvo ahí conversando con ella, o sea “yo”, aunque no ya, la misma⁶. Reformulé la pregunta en otros términos, mientras

⁵ “Mestiza” apunté. ¿Mestiza? Me pregunté. Mujer no-blanca. Mujer no-india. Mujer producto del mito civilizatorio latinoamericano. ¿Cuál es el lugar de la mujer mestiza? La idea romántica de la mezcla salvadora del cruce de razas que sostiene la posibilidad de salir material y discursivamente del cuerpo bárbaro. El imaginario colonial europeo de la blancura aun operando. Los efectos de la colonialidad del poder como producción de subjetividad” (Alvarado, M. (2014), “Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción”, Revista Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, vol.16, n.1, Mendoza. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185194902014000100002&script=sci_arttext.

⁶ En este momento algunas feministas latinoamericanas nos hemos encontrado en un problema que parecía agotado. Estamos dialogando sobre una disputa que convoca a ciertas categorías tales como pensadoras-intelectuales-académicas, pero en sus tensiones con las activistas, las autónomas, las radicales. Lo refiero aquí puesto que pensar lo político implica ineludiblemente

ella hablaba yo -es decir, aquella- iba traduciendo–punteando–interpretando al margen: ¿quién está autorizado a hablar? ¿Cuáles son las estrategias de autorización de la palabra? ¿En qué medida la visibilización de quién profiere el discurso habilita a decir algo que en otras condiciones no podría? ¿Qué impacto tiene en la producción de conocimiento la visibilización del sujeto de enunciación? ¿Cómo ese modo de proferir rompe con los cánones epistemológicos tradicionales? ¿Por qué la interpelación del sujeto exige una respuesta? ¿Cuáles son las formas en las que las mujeres deseamos/podemos responder a las interpelaciones de nuestras compañeras? ¿En qué medida esta pregunta radicaliza posiciones universalistas/esencialistas de las que el feminismo descolonial ha preferido desentenderse? ¿Por qué la experiencia es el lugar, el desde donde, para un devenir feminista? ¿Cuál experiencia es el desde dónde? ¿Cómo algunas respuestas han sido históricamente más solidarias que otras? ¿Sería posible emprender una *praxis* investigativa como un trabajo crítico y cuidadoso sobre una misma y solidario con otras anclado en la experiencia? ¿En qué medida esa opción constituye un des–centramiento del discurso patriarcal para la que cabe pensar a la mujer por fuera de su inventor, el patriarcado? Más aún ¿en qué medida esa opción implica el gesto de licuar la pregunta por “la mujer”⁷ y de pensar al patriarcado como procesos de patriarcalización impuestos con la modernidad-colonialidad? Allí vuelvo a los textos de fines del XIX y principios del XX, donde es posible ver que “ella” es producto de ciertas prácticas y ciertos discursos y que las otras son efectos de esos haceres y decires modernos-coloniales-patriarcales en los que se impone la mirada dicotómica del cuerpo sexuado, y que incluso, las hay otras más, como resto de lo no-dicho en los procesos de feminización.

4.

la intervención concreta que para muchas es inescindible de la producción discursiva puesto que los discursos son políticos o bien esto es uno de los modos de hacer activismo.

⁷ Witting, M. (1992), “No se nace mujer” en Wittin, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Editorial Egales, Madrid.

Ahora que conoces
esta historia personal
te pido:
no apresures tu reacción
o tu discurso
détente
escucha
(*Razones*, por MAYA CU. Poeta Maya)

La distancia física entre cuerpos silencia las voces y enfatiza la sordera. Obstáculos epistemológicos que reducen la experiencia de los cuerpos y las posibilidades de narrarla. La metódica epistémicamente feminista propone acercarse, hablar, escuchar, entrar en diálogo entre ideas. Francesca Gargallo en Nuestra América apela a otras formas de producción de conocimiento que ponen en crisis la hegemonía cultural de la colonialidad del poder y la de sus supuestos epistemológicos que enfatizan el modelo ilustrado/positivista.⁸ De lo que se trata para ella es de hacer espacio a visiones de mujeres en las que ninguna mujer se quede "sin realidad" -en los términos de Breny Mendoza- es decir, desrealizada, invisible, inexistente⁹. O como diría Boaventura de Sousa Santos en el marco de su *Sociología de las ausencias* sin "experiencia".

Francesca, explicita su propio proceso de producción. Un aprendizaje en el que leo un impulso, un gesto que podría analogarse a la opción por el desprendimiento como *locus de enunciación*. La opción decolonial¹⁰ implica un

⁸ No tenemos registros de que Francesca Gargallo haya sido (auto)referenciada como parte de la opción feminista descolonial. Incluso muchas de las mujeres que tienen voz en su antología de origen indígena y afro piensan su lugar en el sistema moderno-colonial-generizado sin (auto)nombrarse como feministas. Identificar a Francesca con el feminismo descolonial o asumir que aquellas mujeres entrevistadas son parte de algún feminismo implicaría violencia epistémica. No es casual ni en vano que algunas de nosotras desistamos de ciertos nombres aunque nos solidaricemos con ciertas luchas. Se vea Gargallo, F. (2009), "Ideas feministas latinoamericanas", Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas, vol. 11, n. 2.

⁹ Mendoza, B. (2014), "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Corral, C. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

¹⁰ El pensamiento decolonial es una crítica a la modernidad/colonización. Por un lado, supone los legados y perspectivas de pensadores anticoloniales a las diversas formas de colonialismo. Por otro, refiere a la producción discursiva que recupera el legado anticolonial. La opción decolonial -programa modernidad/colonialidad- profundiza la crítica en torno a las premisas epistémicas que han sostenido la autoridad política y la organización económica y las concepciones de sujeto. En este sentido, el giro epistémico que propone va más allá de las

giro epistémico que avanza sobre las reivindicaciones políticas -prioritarias para la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación- y cuestiona enfáticamente las pretensiones de objetividad y neutralidad del pensamiento neoliberal y de sus instrumentos de naturalización y de legitimación de producción de conocimiento como la forma más avanzada de experiencia humana. Más que presentar los resultados, Francesca propone interrogantes, indaga, sugiere búsquedas, abre puertas a pensarse desde la realidad material mentada por quienes se resisten a llamar a su territorio con el nombre de América. Muestra y reconoce, en la historia de las ideas de *Nuestra América*, pensamientos y que-haceres feministas de mujeres indígenas de 607 naciones originarias que viven en el continente. Algo similar a lo que hicieron otras, digo, para volver, otra vez, casi al final, a Juana Manuela y Clorinda.

Las posibilidades de una antología del pensamiento feminista no pueden limitarse al catálogo de lecturas seleccionadas por una pensadora. Gorriti, Turner y Gargallo no sólo permiten visibilizar criterios de compilación desde la diferencia que postulan las mujeres que escriben sobre mujeres sino además una estrategia que replican sin explicitar. Se trata de construcciones colectivas tanto por la intertextualidad referida como por las redes entre mujeres conocidas que se cruzan e intervienen en la producción. El gesto que en ellas tiene la forma de una genealogía del pensamiento y la acción feminista que reivindica (in)ciertos feminismos como práctica política de la diferencia cada vez que cita, puesto que "citar es un hecho político", como afirma la panameña Urania Ungo, tanto como nombrar.

La historiadora de las ideas anuda desde Abya Yala el pensamiento

reivindicaciones políticas y cuestiona la *hibrys del punto cero*, la hegemonía y supremacía del conocimiento eurocentrado. Poscolonial remite a la experiencia de los países colonizados en la llamada segunda modernidad (Cfr. Castro Gómez, S. (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Popayán; Lander, E. (2002), "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires;). Es el nombre específico de una teoría -producida por teóricos de la India en países del Norte: Inglaterra y EEUU y luego exportada a Latinoamérica en la década del '90- de la que el proyecto modernidad/colonialidad presenta diferencias.

nuestroamericano y los feminismos¹¹. Quizás quepa aquí reparar en las implicaciones que supone el giro decolonial para el feminismo a fin de desmontar las posibilidades epistémicas implicadas en el ejercicio que Francesca emprende con su *Los feminismos desde Abya Yala*.

Ejercicios -descoloniales- resultados de viajes, de transcurrir(es) y devenir(es). Los de Francesca diferentes a los que hiciera Clorinda como viajera, proscrita, operaria con su *Boreales, Miniaturas y Porcelanas*. Francesca ingresa en los escondites de *Nuestra América*. Hace audible lo que en *Ideas feministas latinoamericanas* no pudo/supo escuchar. Interpelada por las intelectuales indígenas, Francesca se acerca a ellas, va a leer(las) y pone en circulación la voz de mujeres que le abrieron las puertas de sus casas. La literalidad del gesto supuso un giro epistémico que requirió de otros vínculos con las productoras de conocimiento, de otros modos de relacionarse con las voces que ahora escuchaba, de otras formas de producir ciertas ideas, de otros modos de conocer y afectar(se). Ejercicios -descoloniales- que implican un ponerse en movimiento, un salir del lugar, un ir hacia formas de establecer vínculos otros, desde y hacia amorosidades disidentes.

5.

Archipiélago velado por una historia donde dicen mi nombre
pero hablan no de mi
(*Los trozos del fuego* de Gabriela Contreras)

Narrativas de mujeres las ha habido. Narrativas que restituyen espacios de

¹¹ Nudos que permiten pensar el lugar de las mujeres entrevistadas por Francesca y de muchas otras pensadoras de origen indígena y afrodescendiente del mundo moderno colonial generizado. Algunas se niegan a sí mismas como feministas. ¿Qué implicancias tiene nombrarlas como no se nombran? ¿Incluirlas allí donde no se asumen? No es menor. El gesto implica violencia epistémica. El locus de enunciación supone la visibilización del desde donde. Ese *topos* cuenta con genealogías, herencias, historias, cuentos que nos contaron y que nos contamos, relatos que nos (de)forman como parte de experiencias y resistencias. Nombrar, citar, visibilizar(nos) nos presenta el problema de tener que vérnosla con las formas convencionales en las que se elaboran los conocimientos y abre el espacio (lo vemos en las voces de las mujeres que este escrito quiere abrigar) al habla directa, sin mediación o representación por la sujeto que ejerce sus privilegios de la académica y hace la diferencia entre la intelectualidad colonialista (Paredes) y la pensadora comprometida (Spivak).

enunciación. Ahí está la pregunta que vino después, porque antes estuvo la respuesta, pero no hubieron ojos para verlas, ni oídos para escucharlas. Desde fines del siglo XIX aquella "mujer" con su catálogo de recetas o aquella otra con su cartografía de escritoras latinoamericanas restituyeron espacios de enunciación para la mujer efecto de sus discursos. La falta, la ausencia de voces de las subalternas no respondía a una afasia sino efectivamente a la carencia de espacios de enunciación. Las voces han estado ahí. Acalladas, olvidadas, invisibilizadas, fagocitadas, reprimidas, silenciadas. Es la enunciación la que transforma las voces subalternadas. Poder hablar es poder salir del estado de subalternidad. La opción política exige intensificar la voz. Ciertas mujeres blancas, burguesas, heterormadas gozamos de los privilegios de raza, clase y sexualidad cada vez que levantamos la voz porque contamos de hecho con un lugar de enunciación visibilizado, legitimado -querámoslo o no- por nuestra condición de mujer-blanca (auto)legitimadas en/desde la academia para hablar por otras, en su nombre, nombrándolas, pensándonos capaces y con derecho de representación. Cuando la pretensión ha sido mover(se) para ir a escuchar la voz de las otras, aparecen traducciones en las que decimos lo que las otras dicen. Allí se juegan los (des)usos y de(s)nudos de nuestros privilegios. Allí nos vivimos gracias a los decires de otras. Nos vivimos en sus voces y sus voces nos dan vida.

Ese moverse supone circulaciones en varios sentidos. No sólo son los decires los que circulan, también los cuerpos. Con Clorinda y Juana las formas del exilio implicaron traspaso de fronteras y traducciones. Situarse en la piel y anclar la palabra en el cuerpo imprime en las voces las marcas del sexo, la raza, la clase, la sexualidad. Es en la interseccionalidad de raza, género y clase donde puede contemplarse el pacto social de género y el pacto sexual. Porque es ahí donde las mujeres-blancas pueden llevar la vida que llevan a costa de la vida de las mujeres negras y, más aún, aquí en Latinoamérica, ciertas mujeres podemos llevar la vida que llevamos a costa de las mujeres-bolivianas y de las mujeres-peruanas en quienes delegamos la opresión del patriarcado situado en prácticas domésticas concretas.

6.

En la Frontera
tú eres el campo de batalla
donde los enemigos están emparentados entre sí;
tú estás en casa, una extraña,
las disputas de límites han sido dirimidas
el estampido de los disparos ha hecho trizas la tregua
estás herida, perdida en acción
muerta, resistiendo (...)
(*Borderlands* de Anzaldúa traducido por María Luisa Peralta)

Clorinda, Juana y Francesca -a distancia de las mujeres migrantes que circulan del Sur asiático, africano, americano al Norte europeo- seguramente estén más cerca de las mujeres en tránsito como sujetos nómades que conocen algo más que la lengua materna y que hablan algo más que un dialecto¹². El tráfico de pensares y haceres al que estas mujeres hicieron lugar es un "cruce en el camino" que como (in)ciertos feminismos escapan a la/s frontera/s en la experiencia fronteriza puesto que licúan los bordes en el andar que proponen haciendo espacio a aquellas otras, las migrantes, las hablantes de dialectos quizás, tal vez a las indocumentadas, precarizadas en el mercado (in)formal¹³. Con ellas los sentidos del nomadismo y del exilio mutan en la restitución de un espacio de enunciación que coloca el pacto sexual y el pacto social de género en discusión, es decir en la agenda, o de otro modo, en el orden de las prácticas discursivas.

¹² Se vea Braidotti, R. (1995), *Soggetto nomade, Feminismo e crisi della modernità*, (trad. Di Ana Maria Crispino e Tina D'Agostini), Donzelli editore, Roma.

¹³ Entiendo que radicalizo la idea, sobre todo atenta a *Cocina ecléctica*. Me interesa en cualquier caso enfatizar una idea simple: ciertas mujeres que escriben en distintos países de Nuestra América y en distintos momentos, hacen espacio a voces venidas de otras mujeres con las que nos compartan privilegios ni opresiones. La escritura restituye el espacio de enunciación para unas y otras, hace audible voces para quienes quieren/an escuchar.