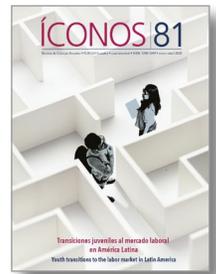


Outsider-insider: una experiencia identitaria de los feminismos latinoamericanos

Outsider-insider: An identity experience of Latin American feminisms



 Dra. Sandra Villanueva-Gallardo. Investigadora posdoctoral. Pontificia Universidad Católica de Chile y Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Chile). (svillanuevagallardo@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0001-5594-7216>)

Recibido: 19/04/2024 • Revisado: 27/06/2024
Aceptado: 24/09/2024 • Publicado: 01/01/2025

Resumen

En el presente artículo se aborda cuál es el lugar de enunciación de las feministas mestizas que no pertenecen a los movimientos identitarios actuales. Esta interrogante se expresa en la noción de *outsider-insider*, la cual es el reflejo de sujetas que están simultáneamente dentro y fuera de las luchas feministas, controversia que se manifiesta en una discusión pendiente en los feminismos latinoamericanos. Bajo esta interpelación, se ha colocado en perspectivas de diálogo dos voces feministas mexicanas, la escritora Dahlia De La Cerda y la antropóloga Mariana Mora, quienes exponen líneas de pensamiento que conforman modos particulares y complementarios de comprender las relaciones identitarias del sujeto feminista. La metodología de análisis considera la interpretación hermenéutica del discurso en conjunto con las herramientas teóricas de los feminismos interseccionales, y se aplican a dos textos de las autoras mencionadas. Los resultados de esta interpretación discursiva muestran al territorio y al ser mestiza como dos categorías imbricadas en los feminismos periféricos. Además, se demuestra que los afectos y la capacidad de escucha constituyen dos elementos claves que concluyen en un posicionamiento político indispensable para lograr subvertir las valoraciones epistémicas que el feminismo otorga a los privilegios de raza y clase, y para cuestionar las definiciones actuales sobre el mestizaje en América Latina.

Descriptores: feminismos; identidad; Latinoamérica; lugar de enunciación; mestizaje; territorio.

Abstract

This article addresses the place of enunciation of mestizo feminists who do not belong to current identity movements. This question is expressed in the notion of *outsider-insider*, which is the reflection of subjects who are simultaneously inside and outside feminist struggles, a tension that manifests itself in a pending debate in Latin American feminisms. Under this interpellation, two Mexican feminist voices, the writer Dahlia De La Cerda and the anthropologist Mariana Mora, have been placed in dialogue, exposing lines of thought that conform particular and complementary ways of understanding the identity relations of the feminist subject. The methodology of analysis considers the hermeneutic interpretation of discourse, in conjunction with the theoretical tools of intersectional feminisms, and is applied to two texts by the aforementioned authors. The results of this discursive interpretation show territory and mestizanness as two categories imbricated in peripheral feminisms. In addition, it is shown that affects and the capacity to listen constitute two key elements that conclude in an indispensable political positioning to subvert the epistemic valuations that feminism grants to the privileges of race and class and to question the current definitions of mestizaje in Latin America.

Keywords: feminisms; identity; Latin America; place of enunciation; *mestizaje*; territory.



1. Introducción

Patricia Hill Collins establece el término *outsider-insider* para describir la condición de estar y de sentirse atrapada entre diversos grupos desiguales de poder, haciendo referencia a su propia identidad de mujer negra y a la intersección que se produce entre el racismo y las relaciones patriarcales (Hill Collins 1999). Por tanto, ser *outsider-insider* corresponde a un lugar de enunciación, a una forma de sentirse fuera y dentro de las luchas feministas que se proponen dismantelar los sistemas de opresiones y de poder; además, constituye también un lugar de intersticio que se encuentra latente en las experiencias feministas latinoamericanas.

Siguiendo la línea que propongo en el presente artículo en torno a la importancia de entender y develar el locus enunciativo del sujeto, quisiera transparentar el lugar de enunciación desde el cual se van a desarrollar los argumentos. La posición del análisis parte desde una postura feminista, interseccional y transincluyente. Hago esta aclaración porque el feminismo, en su natural diversidad y complejidad, ha derivado en múltiples apellidos: poscolonial, descolonial, marxista, comunitario, entre otras formas activas del conocimiento y de la movilización política que –algunas veces– terminan distanciándose fuertemente entre sí.

Ante ello, es preciso añadir que la perspectiva de interpretación que empleo se basa en el cuestionamiento de los sistemas coloniales y heteropatriarcales, donde se encuentran las categorías de género y sexo, las cuales se entienden –al igual que la raza– en cuanto dispositivos arbitrarios no naturales (Segato 2014) para jerarquizar y beneficiar a unos seres humanos sobre otros. En este sentido, la utilización del feminismo será más bien una herramienta de análisis y no de activismo político. Asimismo, es pertinente aclarar que el feminismo no identitario, el cual menciono en el artículo, se refiere a las personas que no conocen las diversas especificidades que conforman los feminismos o que no se sienten parte de las definiciones teóricas o identitarias que componen a sus diferentes ramas, ya sea lésbico, trans, de color, negro, indígena, radical, institucional, poscolonial, islámico, etc.

La pregunta central que aquí discuto es desde qué lugar enunciativo se pueden ubicar quienes comparten las ideas centrales del feminismo,¹ pero que al mismo tiempo no pertenecen a las ramificaciones teóricas-identitarias de los movimientos actuales. Abordo la interrogante desde un marco interpretativo feminista-interseccional, valiéndome de la hermenéutica para el análisis (Ricoeur 2001) de los textos de las autoras mexicanas Dahlia De La Cerda y Mariana Mora.

1 Una de las ideas centrales del feminismo se puede sintetizar en bell hooks cuando afirmaba que “el feminismo es un movimiento para acabar con el sexismo, la explotación sexista y la opresión” (hooks 2017, 21).

2. Marco teórico-metodológico

Con este telón de fondo es indiscutible admitir que las identidades son y han sido un tema complejo de abordar para las ciencias sociales, pues se trata de un tópico nunca acabado y siempre en disputa. A pesar de ello, desde las epistemologías feministas se puede llegar a cierto consenso de que las identidades no son estáticas, sino que están en constante conformación y movimiento (Anzaldúa 2021; Espinosa 2022).

Han pasado décadas desde que los estudios de la subalternidad, la teoría descolonial y los feminismos de color advirtieron acerca de la dificultad de encontrar identidades puras, cien por ciento definidas por las imposiciones neoliberales, pues estas no calzan con las trayectorias identitarias que se han experimentado en América Latina, en el Caribe, en la India y en otros espacios geopolíticos colonizados. Esto debido principalmente a que el colonialismo es una fractura material y simbólica en los sujetos que propicia eventos identitarios complejos, llenos de dolores históricos, de resistencias culturales, de contradicciones emocionales, lo que trae consigo nuevas formas de ser y de estar en el mundo. Por ello, se reconoce que a partir de la cuestión colonial era muy difícil encontrar identidades que congeniaran perfectamente con las nociones de raza, clase, género y sexo, en las que estos componentes estén armonizados en factores de pertenencia identitaria o territorial.

Pues bien, mucho antes de que la academia y las ciencias sociales en su conjunto dieran cuenta de la imposibilidad de encapsular las identidades en cajones aislados, existían voces de mujeres racializadas, entre ellas Sojourner Truth, quien expuso en 1851 la multiplicidad de opresiones que vivía una mujer negra, pobre y esclavizada, contraponiendo su realidad a la de otras mujeres blancas de la época. Del mismo modo, el Combahee River Collective (1977) teorizó en torno a la necesidad de incorporar una mirada conjunta que interconectara los distintos elementos que operan en la matriz de poder colonial (Hill Collins 1998), surgiendo así por primera vez el concepto de simultaneidad de opresiones, expresión que abrió los caminos a la noción de interseccionalidad, término acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1989.

Bajo este escenario, es justo afirmar que los feminismos negros y de color han producido estructuras analíticas mucho más complejas y asertivas sobre los sistemas de dominación que las problematizaciones y las teorías provenientes del feminismo blanco. Generalmente a través de los estallidos feministas y del incesante trabajo de muchas autoras y pensadoras entre las que se encuentran Angela Davis, Patricia Hill Collins, bell hooks, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, por nombrar solo algunas. Por consiguiente, son estos feminismos de color –llamados así porque incluyen una variedad de marcas identitarias oprimidas: lo negro, lo latino, lo lésbico, lo chicano– (Moraga y Castillo 1988) quienes cuestionan las argumentaciones del feminismo blanco, el cual, mayoritariamente sesgado por sus privilegios, no incorpora en sus análisis las distintas aristas que tiene el ejercicio del poder y las inherentes resistencias que este conlleva (Espinosa 2009).

Lo anterior se puede ejemplificar en la reflexión de Audre Lorde cuando señala que “quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos negras, quienes somos viejas, sabemos que la supervivencia no es una asignatura académica” (Lorde 2003, 118), haciendo referencia a la manera en que el feminismo no puede olvidar que la opresión no se vive teóricamente y que por ende hay una necesaria puesta en valor de la acción del cuerpo y de la movilización política de oprimidos y oprimidas. Este hecho no niega el aporte del feminismo blanco, pues la historia de este tiene una línea narrativa en diversas autoras: Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Kate Millett, Shulamith Firestone, por señalar las más importantes.

No obstante, la idea de fondo expresada y expandida por medio de los feminismos periféricos (Rodríguez 2011) es que el feminismo blanco ha detentado los espacios de producción discursiva y de conocimiento (Mohanty 1988), donde ciertas voces, generalmente blancas de clase media alta y ciertas problemáticas, –la domesticidad obligatoria o el aborto– han sido consideradas más relevantes que otras, entre las que destacan las opresiones raciales que se experimentan en espacios constituidos por mujeres o las discriminaciones que viven las disidencias sexuales, las cuales indudablemente no han tomado la misma fuerza.

Sara Ahmed (2021) plantea que el conflicto con las máximas feministas blancas es que no consideran que su liberación dependa del trabajo de otras personas, habitualmente mujeres pobres y racializadas. Por su parte, Sonia Álvarez (1998) problematiza el feminismo colocando el acento en el movimiento social, más que en el sujeto político que lo integra, proponiendo pensar el feminismo como un campo heterogéneo constituido por correlaciones de fuerzas en constante disputa. Así, las articulaciones, desarticulaciones, tensiones y controversias que se han vivido a lo largo de la historia del feminismo en América Latina serían la dimensión constitutiva del campo feminista, aquello que lo alimenta y lo sostiene (Cadahia 2020).

Esta forma de entender las tensiones feministas se conecta implícitamente con las diferencias comunes, concepto desarrollado por la teórica Chandra Mohanty (2003). El planteamiento de la autora es que para que estas diferencias comunes emerjan es preciso el análisis de los intersticios, de las conexiones y desconexiones, de las semejanzas y diferencias entre sujetos diversos, de manera que permitan entender y teorizar en un sentido amplio los aspectos transfronterizos donde se sitúan múltiples identidades (Eskalera Karakola 2004).

Este razonamiento recursivo (Morin 1996), es decir, que el feminismo no es una cosa o la otra, sino ambas al mismo tiempo, es el que se pondrá en práctica en la interpretación de los textos de las autoras seleccionadas. Esta lógica, a su vez, está estrechamente vinculada con la categoría mujer en su constitución compleja, formada por experiencias diversas que incluyen una heterogeneidad de exclusiones (Facio 1993), representando diferentes procesos de vida y de desarrollo. De esta manera, parece pertinente ubicar el análisis de los feminismos en condiciones situadas territorialmente (Curiel 2008), ya

que no es lo mismo analizar discursos feministas provenientes de Estados Unidos que de África. Tampoco son semejantes las experiencias y los discursos de mujeres islámicas en relación con mujeres chicanas, con mujeres bolivianas o con mujeres provenientes de la India. Por tanto, es crucial para esta interpretación indagar en las características discursivas que se implementan desde la visión de las autoras Dahlia De La Cerda y Mariana Mora, ambas exponentes del feminismo latinoamericano, pues se supone que en ellas hay una construcción identitaria particular que se relaciona con este territorio geopolítico.

Actualmente, desde los feminismos latinoamericanos surgen una heterogeneidad de pensadoras que analizan en profundidad las diversas aristas que tienen el colonialismo, las relaciones patriarcales, la heteronormatividad y el capitalismo en los cuerpos marcados por la tradición multicultural. Desde ese lugar se interpretarán dos miradas distintas y complementarias acerca del feminismo latinoamericano y del rol que pueden cumplir las mujeres blancas y mestizas que se identifican con este posicionamiento político. Me refiero a Dahlia de La Cerda y a Mariana Mora, ambas feministas mexicanas poseedoras de formas de teorizar y enunciar muy diferentes, pero que se complementan al punto de convertirse en cuestionamientos imprescindibles para todas aquellas personas interesadas en contribuir desde las epistemologías feministas.

El análisis comienza con una interpretación segmentada de los textos seleccionados de ambas teóricas. El primero de ellos, perteneciente a Dahlia De La Cerda, se emplea como examen basal gatillante de los cuestionamientos en torno a los privilegios de raza y clase de las mujeres feministas blancas. Luego, el artículo de Mariana Mora es el mecanismo de respuestas a las interrogantes que deja el texto de Dahlia De La Cerda, sumando nuevas preguntas sobre la subjetividad mestiza que acontece en el feminismo. Finalmente, se identifican entre ambas autoras “diferencias comunes” o búsqueda de puntos de encuentro en las divergencias (Mohanty 2003), con respecto a la pregunta formulada en el presente artículo.

3. Las autoras y sus textos

Dahlia De La Cerda es una escritora feminista mexicana reconocida por su discurso contestatario y crítico hacia los feminismos blancos. Es cofundadora de la colectiva feminista *Morras Help Morras* donde trabaja temas relacionados con la justicia reproductiva, la crítica al sistema penitenciario, los fundamentalismos y la reducción de daños. Por su parte, Mariana Mora, también mexicana, es una antropóloga feminista que ha desarrollado importantes reflexiones críticas a partir del espacio político zapatista en México, planteando una postura crítica en torno al lugar de enunciación de un sector del feminismo antirracista y descolonial.

3.1. Dahlia De La Cerda: el zulo como proyecto de una narrativa transformadora

El texto de Dahlia De La Cerda escogido para el análisis se titula “Feminismo sin cuarto propio” y se trata de un ensayo que aparece en la antología *Tsunami 2* (Jauregui 2020). En él la autora indaga acerca de las características que componen el feminismo marginal, proveniente de los zulos. El zulo es “un agujero, un escondite, un recinto clandestino” (De La Cerda 2020, 64). Este sería el espacio político desde el cual se posiciona para contraponer la idea expuesta por Virginia Woolf (2004) y ampliamente adoptada por el feminismo blanco, de que toda mujer debería ser poseedora de un cuarto propio para convertirse en escritora. En primera instancia, siguiendo a Woolf, el cuarto propio es un lugar físico donde una mujer puede desarrollar la escritura, respondiendo a niveles de independencia material y simbólica. Además, es el reflejo de una alegoría del feminismo para representar la necesaria autonomía económica y emocional que cada mujer debería aspirar a tener.

Dahlia De La Cerda –retomando la crítica de Gloria Anzaldúa (1988)–, quien planteaba que no importaban el lugar ni los recursos, que las mujeres debían escribir donde encontrarán la inspiración profundiza en la invisibilización que realiza esta metáfora con mujeres precarizadas que sencillamente no pueden optar a tener un cuarto propio, ya sea porque son madres de varios hijos e hijas, porque el marido no las deja, porque la jornada laboral es demasiado extensa o porque no tienen la opción de elegir. Continuando con esta línea argumental, ninguna de las mujeres, en su mayoría pertenecientes al Sur Global, podría aspirar a convertirse en escritoras ya que no contaban con un espacio propio únicamente destinado a este propósito.

Pues bien, De La Cerda cuestiona esta realidad dicotómica a través de su propia historia de vida. Ella instala varios de los hitos de precarización que la han marcado cuando era niña, adolescente y ahora mujer, no obstante, da a entender que estos acontecimientos no han sido un impedimento para convertirse en la escritora que es, todo lo contrario, son una especie de huella identitaria en su particular cosmovisión. Es preciso señalar que la autora recalca, en más de una oportunidad, que su relato no es anecdótico, sino político, parafraseando la famosa sentencia del feminismo radical “lo personal es político”, lo cual quiere decir que la ausencia de recursos económicos y los procesos que ello conlleva no se narran para generar empatía ni para establecer datos de contexto, sino que se presentan en razón de su profundo significado político y epistemológico.

Una analogía que se emplea para explicar la imbricación entre la vivencia personal y la reflexión crítica acerca de los sistemas de dominación es a través de la preparación de una sopa de fideos. De La Cerda señala que es posible describir y entender la desigualdad que se vive en México por medio de los diferentes ingredientes y por las formas de preparar esta comida. El análisis se sostiene en función de que un

mismo plato de fideos es consumido desigualmente de acuerdo con los recursos que las mujeres tienen en sus hogares, enfatizando que la precariedad obliga a inventar diversas maneras de darle contenido y sabor, situación que la autora experimentó presencialmente en distintas casas de familiares y amigas. Esta narración, que podría ser examinada desde un punto de vista referencial, Dahlia De La Cerda la carga de sentido para generar un marco de traducción que permite ir desvelando las jerarquías que operan en las matrices de opresión y de dominación.

Otro de los recursos desplegados por la autora es la crítica directa a quienes niegan la importancia de los movimientos identitarios dentro del feminismo. Esto se hace mediante la descripción de la tercera ola feminista, época en la que estallan una multiplicidad de cuerpos invisibilizados y oprimidos –lesbianas, *queer*, indígenas, chicanas– reivindicando lo considerado abyecto y la poderosa estrategia de reapropiación del insulto (Preciado 2011). Esto último consiste en quitarle el estigma a lo que ha sido utilizado con el objetivo de humillar, surgiendo así las reivindicaciones del feminismo en tanto actos de valoración hacia todo aquello que el discurso heteropatriarcal ha dicho que es motivo de vergüenza y de denostación, por ejemplo, hablar abiertamente de menstruación, de derechos reproductivos, de aborto, de estrías, de cuerpos no perfectos.

La reflexión acerca de la manera en que se lee y se vive el mundo con base en los privilegios de raza y clase tendrían una marca diferenciadora en el feminismo, la que la autora sintetiza en la siguiente pregunta: “¿quién barre los trozos de cristal de los techos que rompen las mujeres blancas?” (De La Cerda 2020, 84). Esta interrogante se complementa directamente con los análisis que han desarrollado feministas descoloniales afrocaribeñas entre las que se encuentran Ochy Curiel (2007) y Yuderlys Espinosa (2022), quienes han teorizado la crítica al feminismo blanco a partir de la praxis de habitar cuerpos racializados. La principal interpelación que se hace desde estas fronteras es en torno a la relación colonial que ejercen mujeres blancas de clase media y alta hacia mujeres pobres y racializadas.

Un punto controversial expuesto por Dahlia De La Cerda es cuando establece que la pulcritud de pensamiento y la claridad mental en sus teorías corresponderían al resultado de habitar y conocer la calle. Ella dice “me sobra barrio” (2020, 68) para responder a quienes le preguntan la forma en que llega a sus conclusiones. Lo problemático de esta aseveración es que esboza una cierta imposibilidad de teorizar con asertividad si se tiene una posición de privilegio. Así, afirma que si eres una mujer con opciones puedes vivir cierta discriminación sexista y machista, pero no opresión (hooks 2017). En consecuencia, se infiere que las feministas blancas viven en una situación de privilegio, hecho que sería el detonante para producir teoría éticamente sesgada, ya que invisibiliza las realidades de otras mujeres pertenecientes a grupos menos favorecidos.

Este análisis no es nuevo, puesto que sigue la importante tradición expuesta por los feminismos negros, lésbicos y chicanos con autoras que en la década de

los 80 ya exhibían las debilidades teóricas, éticas y cognitivas de los feminismos blancos (Moraga y Castillo 1988). Sin embargo, De La Cerda va más allá al señalar que

Las que emergemos de los zulos, las que sabemos que la desigualdad se puede analogar con una sopa de fideos tenemos la claridad mental que no dan los libros. Tenemos la claridad mental que da rifártela en la vida loca. Jamás será lo mismo aprender de desigualdad social leyendo a Marx mientras comes tres veces al día, que trabajando doce horas para comer dos (De La Cerda 2020, 68).

Lo problemático aquí es que se va hilando una cierta romantización de la pobreza, donde mientras más precaria y desigual sea la vivencia mejor va a resultar tu visión del mundo. De cierta forma, el sufrimiento y la experiencia orgánica de vivir en la fragilidad laboral, económica y social serían indispensables para lograr la agudeza teórica. De hecho, la misma noción del zulo viene a revestir de sentimentalismo la inequidad social, pues pareciera ser deseable provenir de uno.

La interpretación sobre este punto es que, en América Latina, continente en el cual se experimenta una de las economías con mayor inequidad (Lissardy 2020), igualmente hay movimientos colectivos y posiciones individuales de personas que probablemente tienen privilegios raciales, pero que al mismo tiempo son sujetos que comprenden, luchan y resisten dentro de todo este flagelo. Las expresiones artísticas son un espejo de esto. Por ejemplo, el colectivo Lastesis, en ocasiones tildado de ser un grupo de feministas blanco-mestizas con acceso a ciertos privilegios, es capaz de crear una performance mundialmente reproducida a partir de las violaciones ejercidas en tanto dispositivos de dominación hacia los cuerpos feminizados e identificados como mujeres.

Bajo esta perspectiva, el punto de inflexión está en la posibilidad de articular con otras afectividades por medio de la empatía y de la capacidad de escucha. Esto significa ser capaces de aprender de las experiencias de los otros y de las otras y de actuar desde el lugar que cada cual habita. Esta una de las claves que utilizan feministas blancas para producir teoría y textos académicos de gran valor para el conocimiento latinoamericano, entre ellas Diana Maffía, María Luisa Femenías, Alia Trabucco, Karina Bidaseca o Kemy Oyarzún, por señalar algunos nombres de pensadoras feministas que pueden responder a un fenotipo blanco-mestizo, pero que a la par son capaces de gestionar sus privilegios de raza y de clase, identificando sus propias marcas de discriminación y construyendo una narrativa contrahegemónica situada e interseccional.

Dicho con otras palabras, el punto de vista feminista (Harding 1987; Haraway 1995) es una teoría extremadamente certera y lúcida sobre la potencia analítica del sujeto subalternizado, la cual evidencia la importancia de tomar conciencia sobre el

lugar enunciativo, puesto que no todas las mujeres racializadas utilizan su lugar de enunciación dentro del sistema moderno-colonial de género (Lugones 2008) para hacer sus interpretaciones del mundo y tampoco todas las mujeres blancas están sesgadas por sus privilegios.

Se hace esta distinción, ya que Dahlia De La Cerda propone inferir como posición de privilegio una realidad que no es tal, porque ser discriminada y no ser oprimida es una diferencia en el lugar de enunciación (Bairros 1995) que marca sin duda las distancias y las controversias en las luchas antirracistas y descoloniales, pero no creo que se trate de un privilegio sin más. De hecho, la sola ecuación matemática que propone para categorizar a alguien si vive opresión o discriminación es un tanto deshumanizante. Ella señala que “si eres blanca y mujer y de clase media, vives discriminación y sexismo. Si eres negra y empobrecida, vives opresión” (De La Cerda 2020, 93).

El cuestionamiento aquí es con base en uno de los planteamientos del feminismo chicano que señala que la academia y la teoría cumplen su función, pero que el machismo, el racismo y la discriminación no se viven teóricamente. En consecuencia, la teoría y las diferenciaciones conceptuales no son la explicación para todo fenómeno emocional y transgeneracional que se despliega en los cuerpos racializados y discriminados. Frente a este cuestionamiento De La Cerda tendría una respuesta, citando una célebre frase de Celia Amorós, “si conceptualizamos mal, politizamos mal” (Amorós en De La Cerda 2020, 85). Por tanto, habría una intrínseca responsabilidad de la teoría y de la academia para un efectivo ejercicio político y transformador del feminismo. Me parece que el desafío entre estos dos planteamientos estaría en visibilizar, en traducir y en traer a presencia lo que está entre ambas posturas situadas y lo que hace Dahlia De La Cerda con su ensayo es contribuir a este ejercicio, cuestionando las imágenes preconcebidas e interpelando desde el feminismo a la clase, al género y a la raza.

“Feminismo sin cuarto propio” es una declaración de principios, es un posicionamiento político que marca transversalmente la trayectoria narrativa de su autora y su lugar dentro del feminismo latinoamericano. La principal discrepancia que se instala en el texto corresponde a las diferencias entre el feminismo blanco y el de los zulos. Este último es el lugar de enunciación de Dahlia De La Cerda, un escondite revestido de barrio, de conocimientos callejeros, de precariedad y de resistencia. Asimismo, la autora identifica el espacio discursivo de los feminismos blancos criticando cómo estos sectores no reconocen ni cuestionan la manera en que se les beneficia de facto por su blanquitud. En consecuencia, proyecta la necesidad de “reconocer los privilegios, asumirlos, entender cómo nos beneficiamos y cómo nos beneficia el sistema, esto para gestionar ese privilegio de la forma más ética posible” (De La Cerda 2020, 71).

Compartiendo la necesidad de dar respuestas a esta interrogante, la discusión que me interesa profundizar es la siguiente: ¿qué más pueden hacer quienes no pertenecen a los movimientos identitarios dentro del feminismo? Además de reconocer los

privilegios y gestionarlos de la manera más ética posible, de escuchar y aprender de las voces marginalizadas, de los textos fronterizos y de los feminismos periféricos, ¿qué otras opciones tienen?

3.2. Mariana Mora: cuestionamientos para una ética feminista

Una respuesta a esta pregunta se encuentra en la antropóloga feminista mexicana Mariana Mora, especialmente en su artículo “Agendas feministas antirracistas y descoloniales, la búsqueda del locus de enunciación del ser mestiza” (2022). En el texto la autora problematiza la marca del mestizaje en un ejercicio identitario que acontece en el cuerpo y en el territorio. Mora sigue la línea reivindicativa de la condición mestiza propuesta por los feminismos chicanos, sin desconocer, a su vez, la connotación negativa que recibe desde los feminismos indígenas (Guzmán 2021).

La autora plantea que las feministas mestizas y blanco-mestizas, es decir, quienes podrían ser definidas preliminarmente como todas aquellas mujeres que no responden al fenotipo negro ni al de los movimientos identitarios de color, tendrían una labor inconclusa. Esta sería la de encontrar el lugar de enunciación que les correspondería desde los feminismos descoloniales, ya que no es posible que la misión de dichas feministas privilegiadas sea exclusivamente escuchar a las feministas de color sin propiciar una agenda colectiva que contribuya a desbaratar los sistemas de dominación colonial.

Mora hace una mención directa a la noción de privilegio, asumiendo que hay un indiscutible consenso teórico-práctico de que estos acontecen en los cuerpos mestizos que no responden a las características de mujeres afrodescendientes y de pueblos originarios de Abya Yala. En este sentido, existiría una responsabilidad ética-política por cuestionar y propiciar luchas amplias que hagan explícitos los sitios desde los cuales las feministas mestizas y blanco-mestizas hablan, escuchan y teorizan.

El zapatismo es el espacio político desde el cual Mariana Mora ha desarrollado gran parte de su producción académica, por ello recoge una crítica que realiza el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) al concepto de solidaridad para diseñar un camino hacia la conformación del locus enunciativo del ser mestiza. Ella señala que no es conveniente ni esperable la solidaridad de otros actores políticos implicados para generar cambios profundos en las estructuras de dominación, sino que la invitación es a actuar desde las trincheras propias de cada individuo. Esta reflexión zapatista es refrendada por Mora para cuestionar la labor de las feministas blancas, pues recalca que la mera solidaridad permite enajenarse del compromiso real con las luchas anticoloniales, impidiendo sentir las y hacerlas propias.

La superposición entre los cuerpos y el territorio surge a través del proceso de escucha que la autora realiza a distintos tipos de discursos de mujeres. La escucha es una estrategia metodológica que pone en continua práctica en su trabajo de antropóloga,

acción que reveló la estrecha relación que efectúan las mujeres activas en las luchas anti-coloniales entre feminicidios y despojos territoriales. El compromiso que se adquiere en este punto es mediante el genuino esfuerzo por exponer las interdependencias mutuas entre la violación a la corporalidad de las mujeres y la violación al territorio, lo cual forma parte del continuo proceso colonial.

Una práctica anticolonial que se expone de manera implícita en el texto es hacer efectivo el actuar desde la propia trinchera, ya que Mariana Mora mediante la metodología de la escucha no se solidariza con las mujeres mexicanas, sino que se implica desde el feminismo descolonial, utilizando su plataforma de análisis para describir las complejas relaciones existentes entre la impunidad de la práctica feminicida en contra de los cuerpos de las mujeres y la impunidad de la muerte de los territorios por medio del descontrolado extractivismo capitalista. Este asunto, que podría ser comprendido desde una visión occidental como una metáfora, Mora le otorga la veracidad cosmológica que tiene para las mujeres que han dilucidado esta injusta y dolorosa realidad.

Una parte fundamental del texto son las ideas en torno al mestizaje en tanto expresión identitaria. Aquí se realiza una revisión teórica sobre las interacciones que ha tenido la identidad mestiza (Anzaldúa 1987), destacando las diversas maneras en que se ha ido expresando en los cuerpos y en las trayectorias de sus integrantes, delineando preguntas hacia el rol de esta categoría en actos de borramiento, en el reemplazo y en la apropiación cultural de los pueblos originarios (Rivera Cusicanqui 2015). La autora deja en evidencia que la carencia de una definición política y enunciativa del ser mestiza tiene consecuencias en las relaciones coloniales, mencionando algunas de las características del mestizaje, entre ellas la pigmentocracia, el racismo y el clasismo que prevalecerían en estos espacios identitarios (Fregoso 2021).

Además, subraya los relevantes aportes de los estudios latinoamericanos que han indagado en estas realidades desde las propias experiencias territoriales: la vivencia latina en Estados Unidos y en Europa. La idea principal que señala la autora en torno al mestizaje es su comprensión como un dispositivo en continuo proceso de construcción, el cual no está únicamente anclado al pasado, sino que tiene importantes ribetes direccionales en el presente y en las proyecciones de futuro (Catelli 2020). Por esta razón, Mora propone inspeccionar esta categoría para desprenderla de las estructuras coloniales, alejándola del blanqueamiento y de otras expresiones racistas, pues afirma que el mestizaje siempre mantendría de referente a lo blanco.

Mariana Mora perfila un camino de trabajo colectivo para una articulación feminista descolonial que aglutine a quienes no han encontrado su locus de enunciación o su lugar particular de posicionarse en el mundo. Lo interesante de ello es que la autora hace su invitación en primera persona, ubicándose dentro de la categoría social de mestiza-blanca para realizar las interrogaciones. Esta estrategia discursiva es parte del valor de la ética de la investigación que Mora ha puesto en práctica durante toda su

carrera, donde el otro o la otra nunca es realmente una alteridad ajena, sino un sujeto integrado y validado en todos sus marcos de referencia.

Además, en el texto se critica a las mujeres mestizas por su actuar poco comprometido con las resistencias indígenas y afrodescendientes, no obstante, en este punto la categoría mestiza acentúa su ambigüedad, ya que parece ser el reflejo de una condición decodificada desde afuera y no de una identidad autorreconocida por las aludidas. En esta reflexión Mora asume las contradicciones del ser mestiza, argumentando que esto se debe justamente a la falta de apropiación colectiva de esta identidad. Ello guarda relación con que el mestizaje no ha sido parte de una reivindicación preponderante dentro de las luchas sociales y feministas debido a las dificultades que se ha tenido para reconocer el racismo que habita en los sujetos políticos que son parte de la búsqueda de la emancipación.

Estos lineamientos se conectan con las discusiones desarrolladas por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) en torno a lo abigarrado de las culturas americanas, y a las complejidades que tienen las identidades latinas para reconocer los rasgos indígenas a causa del blanqueamiento que predomina y al peso colonial que cargan. Así también, se puede afirmar que las mujeres mestizas son una identidad en construcción y en contradicción, y aunque ha habido reflexiones críticas al respecto, aún es un nombre borroso que extrañamente –asevera Mora– no se ha posicionado con un discurso propio y con un despliegue claro acerca de las responsabilidades que les competen como sujetas afectadas dentro de las matrices de dominación.

4. Diferencias comunes

Los privilegios de raza y de clase, retomados críticamente por Dahlia De La Cerda y el cuestionamiento al ser mestiza de Mariana Mora, indudablemente marcan diferencias en distintos ámbitos dentro del feminismo, por ejemplo, en las inequidades en la producción discursiva y en la valoración epistémica de estos discursos. A pesar de ello, una tesis que mantengo en este artículo es que estos privilegios no son siempre un obstáculo para comprender y vivir en carne propia la desigualdad porque la modernidad y el sistema colonial-patriarcal tampoco ha funcionado para todas las mujeres con privilegios de raza y de clase.

Esto se debe a que la pertenencia a una norma blanco-mestiza de clase media o acomodada no salva del abuso y de la discriminación que se vive en gran parte de las sociedades modernas. Sin embargo, es imposible desatender que la blanquitud (Cardoso 2010) ha sido una piedra de toque para una comprensión no monolítica de algunos feminismos blanco-mestizos, pues ha hegemonizado la palabra y ha decidido las pautas de qué luchas políticas deberían ser universales, con lo cual ha borrado voces y discursos que son parte de la construcción colectiva del conocimiento (Espinosa 2007).

Desde el surgimiento de la teoría interseccional, Kimberlé Crenshaw (1989) ha señalado la importancia de crear marcos teóricos interrelacionados para comprender que la raza, la clase, el género, el sexo, la edad o la religión no actúan de forma separada en los sistemas de dominación. A su vez, la misma autora propicia la idea de que no se trata de crear una olimpiada de opresiones para descubrir quién es la más oprimida de todas, ya que este fue uno de los riesgos que quedó en evidencia con la adopción del enfoque interseccional en el mundo. A pesar de estas advertencias, igualmente desde sectores feministas se problematizan jerarquías para determinar cuán oprimida o privilegiada eres.

Un argumento relevante sobre este punto es que no se puede obviar la existencia de diversas formas de violencia en espacios de interacción entre mujeres (Bidaseca 2011), por ejemplo, las discriminaciones raciales, el eurocentrismo o el paternalismo (Tennina 2020), por lo que el hastío de parte de los feminismos periféricos con sujetas privilegiadas es absolutamente comprensible. Así y todo, esta interpretación apunta a que no podemos deshumanizar el debate. Estar en una permanente diferenciación de clase y raza, si bien ayuda a dismantelar una cruda realidad que acontece dentro del sistema capitalista, no resulta una estrategia del todo útil para comprenderse desde las afectividades que acontecen en los cuerpos, más allá del color de la piel y del dinero que haya en los bolsillos.

Gabriela Jauregui, escritora feminista mexicana, reflexiona sobre la importancia de la acción feminista situada en cada territorio para responder a la pregunta de qué más pueden hacer las mujeres mestizas para impulsar procesos de transformación social.

Para mí tiene que ver con mi práctica personal de ese territorio, del feminismo con sus particularidades y de que creo que las grandes maestras de eso han sido las mujeres zapatistas que siempre han dicho: háganlo en sus formas, en sus tiempos, en sus lugares. Nosotras aquí lo hacemos así, ustedes, donde sea que vayan, háganlo en sus formas y en sus tiempos (entrevista a Gabriela Jauregui, 21 de octubre de 2022).

El sentido de este planteamiento es que no existen recetas universales para contrarrestar el racismo e identificar lugares comunes entre los feminismos. La única posibilidad es dejándose afectar por otros y por otras, escuchándose mutuamente y posibilitando un diálogo situado territorialmente. Itziar Gandarias Goikoetxea reconoce también esta controversia y propone una posible respuesta al señalar que “el desafío es generar una política interseccional de luchas amplias, pero lo suficientemente situada para reconocer las diversas formas de ser mujer” (Gandarias Goikoetxea 2017, 83). Por tanto, no se trata de reiterar los errores pasados invisibilizando la importancia que tienen las diferencias entre las mujeres, sino de descolonizar la valoración jerárquica que hacen los sistemas de opresión sobre cada individuo y proponer una nueva lectura feminista, antirracista, descolonial y comunitaria.

En estos sentidos, Dahlia De La Cerda y Mariana Mora apelan a la construcción de un espacio feminista, antirracista e identitario. De La Cerda lo hace desde los zulos y Mora desde el locus de enunciación de ser mestiza. A su vez, ambas autoras despliegan una estrategia de honestidad discursiva, exponiendo claramente desde qué lugar están teorizando y dando a conocer el posicionamiento político del cual forman parte.

Mora se considera una feminista mestiza descolonial y De La Cerda una proveniente desde los zulos. Las dos posiciones ostentan un potencial ontológico porque revisten una cosmovisión, una manera particular de ubicarse y de exponer sus discursos. Sin embargo, ambas también tienen interrogantes profundas por resolver. Si bien la narrativa de los zulos activa un pensamiento transformador de la política que habita en la precariedad (Ziga 2009), corre el riesgo de producir un lugar de resistencia que no sea capaz de mirar más allá de su propia creación.

Conectar los zulos principalmente con espacios que se viven desde la pobreza material o simbólica es un riesgo, ya que se naturaliza la resistencia al punto de pensarla como un ejercicio unilateral, sin posibilidad de diálogo con los otros y las otras, eternizando las luchas y pasando por alto los momentos de cambio estructural. De este modo, los zulos podrían convertirse en lugares precarios que no aspiran a dejar de serlo, ya sea porque no se cree que una verdadera transformación social sea posible o porque hay una intrínseca comodidad identitaria quedándose allí.

Por su parte, Mariana Mora desarrolla un reconocimiento político en torno al ser mestiza; materializa una apuesta teórico-programática acerca de los desafíos de un sector del feminismo descolonial-blanco-mestizo. El punto abierto queda en la falta de apropiación colectiva sobre una identidad que resulta distante y ajena. Por tanto, el texto de Mora se convierte en una invitación a reescribir la agenda feminista que emerge a partir de esta problemática.

Finalmente, los planteamientos de Dahlia De La Cerda tienen espacios de proyección pues colocan el foco en el territorio, creando un lugar auténtico y crítico de los aspectos de clase y de raza que requieren ser desmantelados. En este sentido, se podría decir que los zulos son la reconfiguración identitaria dignificada por Dahlia De La Cerda.

5. Conclusiones

En este camino de construcción de intersubjetividades, la problematización del ser mestiza expuesto por Mariana Mora y la territorialización del feminismo de Dahlia De La Cerda son posiciones que se reconocen en periferias que todavía están en estado de latencia, a la espera de la confluencia de sentidos comunes para ser transmutadas. Por ello, la respuesta a la pregunta de este artículo sobre cuál es el lugar de enunciación de las feministas que no pertenecen a los movimientos identitarios actuales corresponde a un proyecto abierto aún no materializado empíricamente.

Sin embargo, con este análisis se proponen tres sugerencias teórico-prácticas. La primera consiste en la aplicación de la escucha activa entre sujetos diversos ubicados en diferentes categorías dentro de los sistemas de dominación y de poder. La segunda es la necesaria subversión en la lectura de los privilegios de raza y de clase que se ostentan en distintos niveles de las relaciones feministas. Con la tercera se identifica una búsqueda identitaria amplia que trasciende a la epistemología y a la organización político-feminista, conectándose con el debate mestizo latinoamericano. Este último punto revela la importancia de atender las trayectorias territoriales e historiográficas que han permeado el concepto y la idea del ser mestiza en los distintos países de América Latina para comprender los silencios y las afirmaciones que se han ido generando. Para ello, se sigue lo planteado por Sonia Montecino en su libro *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, en el cual recorre y analiza los esquemas culturales que han rodeado a esta noción.

Desde aquí es posible mapear algunos conceptos claves que la cultura chilena ha asociado históricamente al mestizaje: lo bastardo, lo monstruoso, lo huacho, lo pobre, lo roto, entre otros adjetivos empleados para robustecer la idea de lo abyecto (Montecino 1991). Por consiguiente, asumirse mestiza o blanca-mestiza requiere de una descolonización de índole territorial, pues no es lo mismo ser feminista mestiza en México, lugar que interrelaciona lo mestizo con el legado proveniente desde la cultura chicana, que asumirse feminista mestiza en Chile, donde los componentes de clase y de raza no han sido subvertidos por lecturas que permitan reapropiarse del insulto. Por ende, es parte del desafío buscar, nombrar y redefinir colectivamente todo aquello ubicado entre el afuera y el adentro de los feminismos latinoamericanos con el fin de posibilitar espacios de encuentro para quienes han quedado invisibles y deslegitimadas o deslegitimados de los marcos identitarios actuales.

Apoyos

Este artículo es parte de los resultados de la investigación “Territorios discursivos de la academia feminista latinoamericana de comienzos del siglo XXI”, perteneciente al programa Fondecyt Postdoctorado Nro. 3220006, el cual fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile.

Referencias

- Ahmed, Sara. 2021. *Vivir una vida feminista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Álvarez, Sonia. 1998. "Feminismos latinoamericanos". *Estudios Feministas* 6 (2): 265-284.
<http://www.jstor.org/stable/43904051>
- Anzaldúa, Gloria. 2021. *Luz en lo oscuro. Re-escribir identidad, espiritualidad, realidad*. Buenos Aires: Heknt.
- Anzaldúa, Gloria. 1988. "Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas". En *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, editado por Cherrie Moraga y Ana Castillo, 219-228. San Francisco: Ism Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinster / Aunt Lute.
- Bairros, Luiza. 1995. "Nossos feminismos revisitados". *Estudios Feministas* 3 (2): 458-463.
<https://lc.cx/cSQ2cU>
- Bidaseca, Karina. 2011. "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial". *Andamios* 8 (17): 61-89.
<https://doi.org/10.29092/uacm.v8i17.445>
- Cadahia, Luciana. 2020. "Feminismos, deseo y emancipación en Latinoamérica". Video de YouTube, 20 de julio. <https://lc.cx/N10Q-P>
- Cardoso, Lourenço. 2010. "Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 8 (1): 607-630.
<https://lc.cx/tBvKhF>
- Catelli, Laura. 2020. *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Temuco: UFRO / CLACSO.
- Combahee River Collective. 1977. *A Black feminist statement*. Nueva York: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 8: 139-167.
<http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Curiel, Ochy. 2008. "Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto política feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes". En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 461-484. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75233>
- Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas* 26: 92-101. <https://lc.cx/2ugmd0>
- De La Cerda, Dahlia. 2020. "Feminismo sin cuarto propio". En *Tsunami 2*, editado por Gabriela Jauregui, 59-98. Ciudad de México: Sexto Piso.
- Eskalera Karakola. 2004. "Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, editado por bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa, 9-32. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Espinosa, Yuderlys. 2022. *De por qué es necesario un feminismo descolonial*. Barcelona: Icaria.

- Espinosa, Yuderkys. 2009. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 14 (33): 37-54. <https://lc.cx/txir3u>
- Espinosa, Yuderkys. 2007. *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismos y políticas de identidad en América Latina*. Buenos Aires: En la Frontera.
- Facio, Alda. 1993. "El derecho como producto del patriarcado". En *Sobre patriarcas, jerarcas, patronos y otros varones*, editado por Rosalía Camacho y Alda Facio, 7-29. San José: Programa Mujer, Justicia y Género.
- Fregoso, Gisela Carlos. 2021. *Racismo antindígena y "privilegio" en una universidad convencional*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Gandarias Goikoetxea, Itziar. 2017. "¿Un neologismo a la moda?: repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista". *Revista de Investigaciones Feministas* 8 (1): 73-93. <https://doi.org/10.5209/INFE.54498>
- Guzmán, Adriana. 2021. "Feminismos, memoria, resistencia". Conferencia presentada en el Seminario sobre Feminismos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 12 de mayo.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra Feminismos.
- Harding, Sandra. 1987. "¿Is there a Feminist Method?". En *Feminism and Methodology*, editado por Sandra Harding, 1-14. Indianápolis: Indiana University Press.
- Hill Collins, Patricia. 1999. "Reflections on the outsider within". *Journal of Career Development* 26 (1): 85-88. <https://doi.org/10.1177/089484539902600107>
- Hill Collins, Patricia. 1998. "La política del pensamiento feminista negro". En *¿Qué son los estudios de mujeres?*, compilado por Marysa Navarro y Catharine Stimpson, 253-312. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- hooks, bell. 2017. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jauregui, Gabriela. 2020. *Tsunami 2*. Ciudad de México: Sexto Piso.
- Lissardy, Gerardo. 2020. "Por qué América Latina es 'la región más desigual del planeta'". *BBC News*, 6 de febrero. <https://lc.cx/mo7Fh4>
- Lorde, Audre. 2003. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Mohanty, Chandra. 2003. "Under western eyes' Revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles". *Journal of Women in Culture and Society* 28 (2): 499-535. <https://doi.org/10.1086/342914>
- Mohanty, Chandra. 1988. "Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses". *Feminist Review* 30 (1): 61-88. <https://doi.org/10.1057/fr.1988.42>
- Montecino, Sonia. 1991. *Madres y huachos. Alegoría del mestizaje chileno*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Mora, Mariana. 2022. "Agendas feministas antirracistas y descoloniales, la búsqueda del locus de enunciación del ser mestiza". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* 40: 179-210. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2082>
- Moraga, Cherrie, y Ana Castillo. 1988. *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Morin, Edgar. 1996. *Introducción al pensamiento complejo*. Madrid: Gedisa.

Sandra Villanueva-Gallardo

- Preciado, Beatriz. 2011. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Ricoeur, Paul. 2001. *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, Pilar. 2011. "Feminismos periféricos". *Revista Sociedad y Equidad* 2: 23-45.
<https://sye.uchile.cl/index.php/RSE/article/view/14426>
- Segato, Rita. 2014. "El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad". *Estudios Feministas* 22 (2): 593-616. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200012>
- Tennina, Lucía. 2020. "Tatiana Nascimento: 'pensar dissidências sexuais e de gênero como parte intrínseca da cultura da diáspora negra no Brasil, pra mim, tem a ver com esse exercício de pensar felicidade coletiva e exercício de liberdade'". *Amazonas*, 11 de marzo.
<https://lc.cx/Dx4oX4>
- Woolf, Virginia. 2004. *A room of one's own*. Londres: Penguin Books.
- Ziga, Itziar. 2009. *Un zulo propio*. Barcelona: Editorial Melusina.

Entrevistas

216

Entrevista a escritora feminista mexicana Gabriela Jauregui, 21 de octubre de 2022.

Cómo citar este artículo:

Villanueva-Gallardo, Sandra. 2025. "Outsider-insider: una experiencia identitaria de los feminismos latinoamericanos". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 81: 199-216.
<https://doi.org/10.17141/iconos.81.2025.6189>