

## Capítulo 4

### **El feminismo negro de América Latina y el Caribe: construcción de una amefricanidad crítica**

En este capítulo veremos que el feminismo negro no se reduce a las reflexiones producidas en los Estados Unidos. Los feminismos negros del resto del continente, aunque menos conocidos, son apasionantes en más de un sentido. En primer lugar, recordemos que conciernen a muchas más personas. Si se estima que once millones de personas fueron llevadas por la fuerza de África hacia al continente “americano” (algunas estimaciones hablan hasta de veinte millones), aproximadamente cinco millones fueron llevadas a Brasil y más de tres a la región Caribe, mientras que a los Estados Unidos llegaron menos de dos millones<sup>1</sup>.

En segundo lugar, se enraízan en otras realidades geopolíticas globales y otras lógicas de comprensión de la raza. De hecho, como recuerda la antropóloga brasileña Laura Moutinho (2004), si hoy en los Estados Unidos, la unión de una persona blanca con otra persona negra da luz a niñxs consideradx, sin lugar a dudas, como negrxs según la lógica de “la gota de sangre (negra)”, en Brasil y en los demás países de Abya Yala, el mestizaje es valorado porque se considera “blanqueador”<sup>2</sup>. Más concretamente, se estima

---

1 Estas estimaciones no obvian el hecho de que hubo población negra esclavizada en todo el continente. También la cantidad de personas que nacieron en el continente fue muy variada según los periodos y las regiones.

2 El caso de Brasil resulta especialmente importante y específico, ya que se trata: (1) del único gran país colonizado por Portugal (que el relato dominante presenta como carente de prejuicios raciales y acostumbrado a mezclarse con otras poblaciones), (2) que importó el mayor número de africanxs, y (3) donde las mujeres europeas fueron muy pocas, al menos hasta 1720-1730. Así, una parte considerable de la población nació de uniones o violaciones de mujeres indígenas y negras por hombres blancos. Con la abolición de la esclavitud en 1888, el país empezó a favorecer la instalación masiva de población europea blanca. Sin embargo, en un

que, con el tiempo o el dinero, lxs descendientes de una o varias generaciones de personas blancas procreando con personas negras pueden convertirse prácticamente en blancxs. Como lo subraya la antropóloga italiana-brasileña Valeria Ribeiro Corrosacz (1998), en la famosa obra del antropólogo brasileño blanco Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala* (1933), la “mezcla” (*miscigenação*) entre los “patriarcas” blancos de la “casa del amo” y las esclavas negras es sumamente valorizada. Según él, las relaciones sexuales entre hombres blancos y mujeres negras “suavizarían” las relaciones de poder, mientras que la supuesta movilidad social ascendente, atribuida a los mulatos (varones), sería una muestra de la ausencia del racismo de la sociedad brasileña<sup>3</sup>.

Desde el inicio de la colonización hasta hoy, la ideología del mestizaje ha sido fuertemente criticada por feministas de todo el continente, ya que está relacionada con la normalización de las violaciones por parte de los colonizadores blancos-mestizos hacia las mujeres racializadas, seguida por la obligación a llevar a cabo un embarazo, parir, criar y luego entregar a lxs niñxs mestizxs a la voluntad del progenitor. También se basa en la heterosexualización radical de las mujeres racializadas, como lo destacó la grande filósofa argentina María Lugones (2019 [2007]) en su famoso trabajo sobre la colonialidad del género. Veremos aquí cómo esas otras lógicas del racismo y del sexismo han contribuido a dar forma a respuestas particularmente interesantes.

Evidentemente, no pretendo abordar más que un fragmento del feminismo negro de Abya Yala, particularmente diverso y complejo. Asimismo, ese movimiento ha crecido considerablemente en los últimos años, particularmente en Brasil, en parte gracias a

---

período en el que la mayoría los países europeos consideraban el mestizaje como problemático, por debilitar a la “raza blanca”, empezaron a trasladar mujeres blancas a sus colonias para que procrearan niñxs blancxs con hombres blancos con el fin de «preservar la pureza de la ‘raza’», tal como analiza Ann Stoler para la Asia (1991), Brasil siguió favoreciendo el mestizaje.

3 Las niñas nacidas de estas uniones, tanto como los hombres negros y las mujeres blancas desaparecen completamente de esta narrativa, al igual que la homosexualidad, el lesbianismo y, por supuesto, el acoso sexual y la violación. Por otra parte, el acoso sexual y la violación de mujeres negras trabajadoras domésticas por parte de empleadores blancos o de sus hijos continúan en forma masiva hasta la actualidad, como lo evidencia precisamente Ribeiro Corrosacz en otras publicaciones (2019).

las políticas favorables de los gobiernos de Lula da Silva y luego de Dilma Rousseff, en especial el establecimiento progresivo de cuotas y becas de acción afirmativa en la Universidad, que están permitiendo a toda una generación de mujeres negras de orígenes modestos acceder a buenos estudios<sup>4</sup>.

Pondré el enfoque en las décadas de los 80 y los 90, durante las cuales surgieron los primeros grupos feministas negros. Se vuelven más visibles a partir de 1992, a raíz del I Encuentro Continental de Mujeres Negras, que reúne cerca de 200 mujeres negras en República Dominicana, en el marco de los “500 años de resistencia negra, indígena y popular” frente a la celebración de 1492 y, luego, del VI Encuentro Lésbico-feminista Continental, organizado en 1998 en Río de Janeiro por un grupo coordinador exclusivamente negro que había garantizado una inclusión máxima de lesbianas negras y, por último, del VIII Encuentro Feminista Continental realizado al año siguiente en República Dominicana, organizado por la más negra de las comisiones organizadoras de la historia de esos encuentros. En especial, me apoyaré en varias entrevistas<sup>5</sup> y artículos<sup>6</sup> de diferentes organizadoras clave de estos eventos, que he realizado publicado en francés y en español.

Destacaré primero la considerable diversidad de las realidades negras dentro mismo de Abya Yala: orígenes y situación actual de

4 Obviamente, el gobierno de Bolsonaro causó un retroceso considerable en esas políticas.

5 Das Dores Pereira, Neusa, Calvet, Elizabet, «Autour de la 5.° Rencontre lesbienne féministe latino-américaine et des Caraïbes (Rio de Janeiro, mars 1999). Lesbianisme Noir au Brésil». *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 21, n.°1, pp. 110-124. Curiel, Ochy, 2002, «La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies», *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 21, n.°3, pp. 84-103.

6 Curiel, Ochy, 1999, «Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n.°3, p. 49-62.

Carneiro, Sueli, 2005, «Ennegrecer el feminismo». *Nouvelles Questions Féministes*, *Feminismos disidentes en América latina y el Caribe*, Vol. 24, n.° 2. pp. 21-26.

Werneck, Jurema, 2005, «Ialodês y feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América latina y el Caribe ». *Nouvelles Questions Féministes*, *Feminismos disidentes en América latina y el Caribe*, Vol. 24, n.° 2. pp. 27-40.

González, Lélia, «La catégorie politico-culturelle d'américanité», *Les Cahiers du CEDREF* [en línea], n.° 20.

la población, formas de racismo y prioridades de lucha varían según las regiones. Luego veremos cómo las mujeres negras actúan en los diferentes movimientos sociales, analizando sus lógicas de participación, de autonomización y de búsqueda de alianzas.

A continuación, destacaré varias aportaciones fundamentales del feminismo negro del continente. En primer lugar, la sutileza y precocidad de sus conceptualizaciones sobre las identidades y la imbricación de las relaciones sociales, que incluyen el sexo y la raza, pero también la clase y la sexualidad. Luego, su insistencia en los vínculos entre espiritualidad y política, así como sobre el hecho de que la resistencia de las mujeres afrodescendientes contra la opresión fue muy anterior al feminismo llamado occidental. Por último, presentaré su invitación a “ennegrecer”, individual y, sobre todo, colectivamente al movimiento feminista.

Para concluir, mostraré cómo algunas han pasado de las luchas locales contra la discriminación, basadas en una primera comprensión de la identidad, a un análisis global y estructural particularmente potente de la reorganización de las opresiones en la globalización neoliberal, orientándose hacia la definición de un proyecto político amplio.

## **Diversidad de las situaciones nacionales, unidad de la diáspora post-esclavista**

### *Realidades contrastadas*

Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe, descendientes de la trata transatlántica, son numerosas y diversas. Una minoría llegó libre al continente, después de sublevarse en los barcos negreros, como es el caso de lxs garífunas de la costa caribeña centroamericana<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Desembarcando inicialmente en una isla poblada de indígenas caribes con quienes se mezclaron, estxs “caribes negrxs” abandonaron el archipiélago bajo la presión de los colonizadores, para establecerse en la costa de lo que hoy es Honduras, Guatemala y Belice.

Tras un primer período en el que la trata de personas llegaba principalmente al Caribe insular, un segundo período se caracteriza por la utilización en las minas del continente de las personas africanas esclavizadas, lo que explica la presencia de poblaciones afrodescendientes en alta montaña, incluso en los Andes peruanos (donde la población afro permaneció muy visible) o en el altiplano del interior de México (donde se “fundió” casi por completo con el resto de la población).

Un tercer período, relacionado con el auge de los monocultivos tropicales de exportación, especialmente la caña de azúcar, dio lugar a una segunda oleada de poblamiento negro en las regiones tropicales, a menudo costeras, de la región del Caribe<sup>8</sup> y Brasil<sup>9</sup>, la principal ola de trata esclavista extendiéndose de 1750 a 1850 aproximadamente. Por último, a lo largo del período, las revueltas y las fugas permanentes crearon paulatinamente islotes de población negra, en regiones particularmente difíciles de acceder hasta la fecha (costa pacífica colombiana y selva amazónica de Colombia, Brasil o Guayana) o por lo menos relativamente alejadas de las grandes ciudades, donde se encuentran hoy muchos de los *remanentes de quilombos*<sup>10</sup> de Brasil.

Muchas de esas poblaciones viven de agricultura forestal, campesina y de pesca, a menudo en casi autarquía, aunque otra parte sea urbana desde hace tiempo —la ciudad negra más grande del mundo fuera de África es Salvador de Bahía, en Brasil. Con frecuencia, la

8 Incluyendo tanto a las islas del archipiélago como a las costas de la cuenca del Caribe.

9 En 2016, son más de 205 millones de personas, de las cuales el 46,7% se declara *pardas* (una categoría compleja que se puede traducir aproximadamente por *mestizxs*), el 8,2% de *negrxs*, el 44,2% de *blancxs*, el 1% de “*amarillxs*” y en torno del 0,4% de *indígenxs* (este último grupo está en aumento, al igual que *lxs negrxs*). El censo contabiliza la «raza» en base a la autodeclaración, con 6 opciones posibles: blanco, negro, *pardo*, amarillo, indio, sin declarar. Podemos notar entonces que la población es mayoritariamente no-blanca, aunque, como veremos, esas auto-denominaciones son extremadamente complejas. Campos, Ana Cristina, 24/11/2017, “População brasileira é formada basicamente de pardos e brancos, mostra IBGE” <http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2017-11/populacao-brasileira-e-formada-basicamente-de-pardos-e-brancos-mostra-ibge>.

10 «Restos de quilombos», en otras palabras, núcleos de población de cultura afro directamente procedentes de antiguas poblaciones huidas de la esclavitud y de sus posibles aliadxs indígenas y a veces *blancxs-mestizxs*.

población afrodescendiente es mestizada, ya sea con poblaciones indígenas u europeas: ostenta una gran diversidad fenotípica y cultural. Los idiomas son diversos, pero la mayoría de las personas hablan el idioma nacional de su país de nacimiento y, si algunos también se expresan en diferentes criollos, a veces incluso exclusivamente, éstos son relativamente cercanos a las lenguas nacionales, a diferencia de las lenguas indígenas. Las religiones y espiritualidades son también diversas. Una mayoría pertenece a diferentes denominaciones cristianas (mayoritariamente católicas, pero con un notable aumento de las nuevas iglesias protestantes). También se encuentran algunos musulmanes, procedentes principalmente de regiones africanas donde el Islam se asentó en la época de la captura de sus antepasados (en particular en el Brasil y el Caribe).

Sobre todo, las espiritualidades llamadas de matriz africana (Vudú, Candomblé, Santería, Gagá, Umbanda) desempeñan un gran papel en el imaginario colectivo y en la práctica cotidiana de numerosas poblaciones<sup>11</sup>, aunque sean difíciles de cuantificar debido a su carácter parcialmente clandestino. Prohibidas durante mucho tiempo, incluso en Brasil durante la dictadura (1964-1985), es sabido que se desarrollaron escudándose detrás de varios sincretismos con el catolicismo. Cabe señalar, sin embargo, que no toda la diáspora negra del continente está vinculada con estas religiones y espiritualidades: por ejemplo, Colombia o los Estados Unidos, donde las poblaciones esclavizadas procedían mayoritariamente de otras regiones y otras épocas, fueron muy poco impregnadas de ellas. En general, ya sean campesinas, proletarias agrícolas, habitantes de tugurios o provenientes de la clase media baja, las poblaciones negras se encuentran entre los grupos más marginados de sus respectivos países, aunque en algunos lugares puede existir una pequeña élite negra de clase media-alta.

Por último, cabe señalar que, aunque la mayor parte de las independencias tuvieron lugar a principios del siglo XIX, en muchos casos la trata y la esclavitud persistieron hasta períodos tardíos del siglo XIX. Por ejemplo, Dinamarca fue el primer país europeo en

11 Así, los lugares de culto (*terreiros*) constituyen simultáneamente lugares de residencia, de hospitalidad y de encuentros sociales, políticos y religiosos, donde se realizan tanto actividades musicales, religiosas, espirituales, de samba, como la preparación de alimentos o diversas actividades de subsistencia.

abolir la trata en 1803, seguido por los Estados Unidos en 1807, y sobre todo por Inglaterra, que luego se encargaría de impedir que sus competidores europeos se dedicaran a ese jugoso tráfico. Aquella abolición tuvo consecuencias complejas. Por un lado, la trata, debido a su carácter ilegal, se volvió más rentable pero también más problemática para las personas secuestradas: para escapar a los controles, algunos negreros no dudaban en arrojar su cargamento humano al mar. Por otro lado, el valor económico de las personas capturadas creció, lo que pudo llevar a sus compradorxs a tratarlxs con más consideración y, sobre todo, pudo llevar algunxs dueñxs a empujar las mujeres a la procreación.

Así, en particular en los Estados Unidos, parte de las mujeres negras serán tratadas, en adelante, no tanto como mano de obra sino como fuerza procreativa, en una dinámica de explotación intensiva que implicaría aún más embarazos forzados y sustracción de sus hijxs. Sin embargo, en otros casos, lxs esclavizadxs eran empujadxs (pero, por tanto, también autorizadxs) a formar familias y sus condiciones de vida mejoraron algo, siempre con el fin de maximizar su procreación. En cuanto a la abolición de la esclavitud, también se da en forma progresiva a lo largo de todo el siglo XIX, dependiendo de los países e incluso de las regiones. Haití abre el camino al ser el primer y único país donde lxs esclavizadxs se liberan a sí mismxs ya en 1791<sup>12</sup>. El último país en abolir la esclavitud es aquel en el que la población negra era la más numerosa: Brasil, en el 1888, aunque por esa fecha la mayoría de la población negra en realidad ya había recuperado la libertad de una u otra manera (rebelión o huida, auto-compra, liberación).

Si bien el conjunto de la diáspora negra del continente afronta cotidianamente la discriminación y la violencia, es importante subrayar de nuevo la diversidad de las formas de racismo en acción. A diferencia de Estados Unidos, la segregación espacial, aunque comúnmente marcada en los hechos, nunca ha constituido una polí-

12 La parte francesa de la isla, llamada entonces Santo Domingo, era en aquel entonces el primer productor mundial de azúcar y café (con la mitad de la producción mundial). Su población contaba, aproximadamente, 30.000 blancxs, 30.000 libres de color y 450.000 negrxs esclavizadxs, en su gran mayoría *bossales* (es decir, nacidxs en África). Acerca de 30.000 personas llegaban cada año en cautiverio a la isla (Barthélémy, 1997).

tica de Estado. Y como se ha dicho, no es por una simple “gota de sangre negra” que se es negrx. Por el contrario, domina la ideología del blanqueamiento, del mestizaje como posibilidad de “mejorar la raza”. Esa ideología desemboca en lo que la precursora del feminismo negro brasileño, la antropóloga Lélia González<sup>13</sup>, calificó desde los años 80 de *racismo por denegación*. El continente está, pues, marcado por dos tendencias que a veces se combinan entre sí.

Por un lado, la negación masiva de la identidad negra y de personas negras, tal como sucede en México, en donde la población negra es casi inexistente en el imaginario nacional, o en República Dominicana donde la casi totalidad de la población podría ser considerada negra, pero se presenta como blanca, volveremos a ello. Por otra parte, un colorismo orientado hacia el blanqueamiento, donde cada matiz de “color” es nombrado, disecado y sopesado, construyendo una escala social rígida en la que la mayoría de la gente intenta blanquearse o blanquear a sus hijxs para progresar socialmente, como en Haití o en Brasil, por ejemplo. En cualquier caso, existe una fuerte congruencia entre posición dominada en las relaciones sociales de raza y posición dominada también en las relaciones de clase (ya se trate de proletariado urbano o de población rural), que se podría resumir por la doble inferencia: cuanto más negrx, más pobre y viceversa.

Frente a estos diferentes racismos, la feminista lesbiana afrodominicana Ochy Curiel<sup>14</sup> hace hincapié en la diversidad de las

13 Hablaremos más de su trabajo a continuación.

14 Procedente del movimiento negro, cooperativista y del trabajo social, autora-compositora, militante feminista y luego lesbiana-feminista antirracista, nacida en 1963, Ochy Curiel cofundó el primer grupo de mujeres negras de República Dominicana (*Identidad*), coorganizó el I Encuentro Continental de Mujeres Negras del 1992 y coordinó durante varios años la Red continental resultante. Fue también cofundadora del colectivo las *Chinchetas*, y participó en la organización del VIII Encuentro Feminista Continental del 1999 en República Dominicana. En 2001 se trasladó a México, donde fundó el colectivo transnacional lésbico *Brecha Lésbica* en 2002, participó en las reuniones de las *Próximas* y creó las *Lesbianas feministas en colectivo*. Después se trasladó a la Argentina y luego a Brasil antes de establecerse en Colombia, donde reside desde hace más de quince años. Fundó dos batucadas (una lesbiana y otra feminista) y luego otro colectivo transnacional precursor en la difusión de las perspectivas feministas decoloniales en el continente, el *Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista* (GLEFAS, desde 2008). Participó activamente en el festival de documentales alternativos *La Globale* y fue una de las organizadoras

estrategias de lucha. Recalca que en los Estados Unidos “la lucha para erradicar el racismo, debido al nivel de segregación que existe, adopta la forma de luchas por los derechos civiles y cívicos negados a la población negra” (Curiel, 1999). El Caribe anglófono estaría más orientado hacia la utopía del regreso a África<sup>15</sup>.

Finalmente, en el resto del continente donde domina el racismo por denegación, Curiel valida por completo la afirmación de Lélia González, según la cual “la fuerza de la cultura [...] aparece como la mejor forma de resistencia”. Por consiguiente, las luchas pasan, sobre todo, por la reivindicación cultural de los orígenes africanos largamente reprimidos, por una parte, y por la otra, por la afirmación de una identidad negra tan tabú que a veces ni siquiera existe oficialmente. Así, a finales de los años 80, en la República Dominicana, donde era obligatorio indicar su “color” en los documentos de identidad, una de las primeras luchas del grupo *Identidad*, cofundado por Curiel, consistió precisamente en reivindicar la adición en los documentos de identidad, de una casilla: “Negrx”<sup>16</sup>. Como subraya, el objetivo principal de la lucha es:

*el reconocimiento de la herencia africana en nuestra cultura, negada durante siglos, y de ahí el reconocimiento de la negritud como parte esencial de la identidad y como elemento de resistencia política. [...Nuestros] movimientos realizan muy pocas acciones de movilización o de denuncia de las discriminaciones racistas (Curiel, 1999).*

del X Encuentro Lesbiana-Feminista Continental (2014). También impartió clases en la Maestría de Género de la Universidad Nacional de Colombia, cuyo currículo contribuyó a reorientar hacia los feminismos del continente y desde la cual coorganizó la primera estancia de Angela Davis y Gina Dent en un país de Abya Yala.

15 Recordemos que la *United Negro Improvement Association*, UNIA, fundada en Nueva York en 1917 por el migrante jamaicano Marcus Garvey, que trabajó (sin éxito) a la «vuelta a África», constituyó el movimiento negro más masivo e internacional de toda la primera mitad del siglo XX. También se sabe que el rastafarismo, asociado al reggae jamaicano, ha desarrollado un fuerte tropismo hacia Etiopía.

16 Junto a las casillas: blanco, indígena y *trigueño*. El sentido literal de *trigueño* es «color trigo». Diversos diccionarios proponen: marrón, castaño, castaño claro, etc. El término es, pues, vago y muy contextual. Cabe señalar también que indígena no es un «color», y dado que la población indígena de la isla fue completamente masacrada en los primeros 20 años de la invasión, calificarse de indígena resulta, por lo menos, extraño.

Se trata, por lo tanto, de hacer visibles la existencia, la presencia y las aportaciones de todo tipo de las personas negras y de las raíces africanas en este continente que, pese a la evidencia, las niega.

### *Efectos de las recientes migraciones internacionales*

En los últimos decenios, diferentes oleadas de migración económica han añadido un nivel adicional de complejidad al racismo. En el Caribe, esta migración es mayoritariamente femenina y parte de ella se dirige hacia los Estados Unidos (se habla por ejemplo de “Dominicanyork” para designar Nueva York, mientras que Florida tiene una importante población cubana), hacia Canadá (con una fuerte presencia haitiana en Quebec, por ejemplo) o hacia Europa. Sin embargo, gran parte de las migraciones se dan dentro del continente y son más bien locales, especialmente de las islas del Caribe a Panamá en la época de la construcción del canal, o de Haití a República Dominicana (es decir, en la misma isla).

Así es como, paradójicamente, el conflicto racista más visible durante el VIII Encuentro Feminista Continental del 1998 en República Dominicana enfrentó entre sí a feministas negras. Desde hace décadas, dominicanas y haitianas están atrapadas en un conflicto histórico entre sus respectivos países: el Estado dominicano ha fomentado durante mucho tiempo, de manera muy oficial, una importante migración estacional haitiana para cortar la caña de azúcar en las plantaciones, que durante mucho tiempo fueron mayoritariamente públicas (Jansen & Millían, 1991).

También existe una migración ilegal muy fuerte, incrementándose proporcionalmente al empobrecimiento de Haití. La gestión estatal de esta mano de obra es particularmente racista, ya que ni Haití ni República Dominicana reconocen a las decenas de miles de niñxs nacidxs en los *bateyes* donde trabajan sus madres y padres. También se dan, masivamente, expulsiones brutales y reiteradas:

*Justo antes del encuentro, el gobierno [dominicano] acababa de expulsar brutalmente a más de 10.000 haitianxs, por lo que las feministas haitianas hicieron circular una petición denunciando enérgicamente esta*

*política<sup>17</sup>, y sobre todo, apuntando al racismo dentro del movimiento feminista. Durante la primera sesión plenaria, se indignaron por la falta de traducción de los debates al francés o al criollo<sup>18</sup> y declararon su intención de retirarse en señal de protesta. (Falquet, 1998)*

Asimismo, el VIII Encuentro revela con fuerza el “nuevo” racismo que rodea las diferentes migraciones según sean regionales o hacia el Norte:

*República Dominicana era sin duda un lugar estratégico para abordar la cuestión: no solo es tierra de inmigración para la población haitiana, sino que también es un país de fuerte emigración, en particular, femenina. Entre las participantes al encuentro había al menos 80 latinas venidas desde Nueva York, de las cuales 55 eran dominicanas. [Su] presencia [...] permitió abrir una reflexión muy importante acerca de la articulación de la lucha contra el racismo y de la problemática de la migración internacional de mujeres. (Ídem)*

El desarrollo acelerado de las migraciones en el marco neoliberal vuelve más necesario aún, plantear nuevos análisis, nuevas alianzas y nuevos medios de lucha:

*En los últimos años, ha sido necesario crear más espacios de articulación entre los diferentes países, no solo dentro de la región, sino también entre los continentes: el fenómeno de la migración internacional también hace que cada día, la cuestión del racismo y la identidad se vuelva más compleja. Por un lado, a través del mestizaje, la diversidad identitaria de las personas y de los grupos crece, por otro, el racismo se expresa de una manera desastrosa para los mismos grupos. (Curiel, 1999)*

17 Desde entonces, la situación se ha agravado tremendamente con la Sentencia 168, dictada en el 2013 por el Tribunal Constitucional, que prevé la *desnacionalización retrospectiva hasta 1927* (y, por consiguiente, la pérdida de todo derecho ciudadano), de las personas de origen haitiano, causando situaciones dramáticas para centenares de miles de personas dominicanas de origen haitiano amenazadas con perder su nacionalidad o impedidas de adquirirla. Miles ya han sido deportadas a Haití, cuando en su mayoría nunca habían estado allí ni hablan el idioma. Sobre esta medida de una gravedad extrema y que parece constituir un precedente de escala mundial, por la amplitud de su retroactividad y la cantidad de personas afectadas, así como por las luchas que generó, véase la tesis de Curiel (2019), transformada en libro en 2021.

18 La cuestión de la traducción, como símbolo de la inclusión o de la exclusión, siempre aparece en los encuentros feministas continentales. La comisión organizadora de la VIII RFLAC había realizado esfuerzos considerables hacia las demás mujeres caribeñas, traduciendo al inglés y al francés todos los textos enviados durante los tres años del proceso de preparación del encuentro.

## *Brasil y República Dominicana, primeras luchas y análisis*

El movimiento negro de Brasil, el primero y más grande del continente, constituye indudablemente una fuente de inspiración para todos los demás países. Y Lélia de Almeida Gonzalez es, sin lugar a dudas, la precursora del feminismo negro de Abya Yala, como lo recuerda otra gran feminista brasileña, Luiza Bairros<sup>19</sup>, en uno de los primeros homenajes que le fue consagrado (2000). Nacida en 1935 en Minas Gerais y fallecida en 1994 en Río de Janeiro, duodécima y penúltima hija de una trabajadora doméstica indígena y de un padre negro que trabajaba en los ferrocarriles, estudió primero Filosofía e Historia, luego Comunicación Social, consiguiendo finalmente un doctorado en Antropología Política, hechos extremadamente inusuales para una mujer negra en los años 50. Al mismo tiempo, daba clases en secundaria, luego en la Pontificia Universidad de Río y, por último, en la actual Universidad estatal de Río. A partir de 1978, en plena dictadura, participó en la fundación del Movimiento Negro Unificado (MNU) y, más adelante, de la escuela de samba Quilombo, del Instituto de Investigación sobre las Culturas Negras y del colectivo cultural Afro Olodum en Salvador de Bahía en 1979.

Fue, sobre todo, una de las fundadoras, en 1983, del colectivo de mujeres negras N'Zinga<sup>20</sup> (Instituto de Mujeres Negras de Río de Janeiro), afincado en un barrio popular y reuniendo a universitarias y a trabajadoras manuales de escasa formación escolar. Entre otras actividades, el grupo publicó entre 1985 y 1988 cinco números de un

---

19 Luiza Helena de Bairros, nacida en país gaucho al sur de Brasil, en Porto Alegre, en 1953, afincada en Salvador, donde falleció en 2016, es una de las feministas negras brasileñas más conocidas. Después de estudiar administración en Porto Alegre, Ciencias Sociales en Salvador, y tras obtener un doctorado en Sociología en la Universidad de Michigan, luchó contra el racismo desde el PNUD y luego desde la Secretaría para la Promoción de la Igualdad Racial del Estado de Bahía, antes de ser llamada por Dilma Rousseff a la Secretaría Nacional del mismo nombre en 2011.

20 Hoy convertida en una verdadera heroína nacional en Angola, la reina Nzinga, N'Zinga o Njinga (1583-1663) luchó con ardor, ferocidad y astucia contra los colonizadores portugueses y muchos otros adversarios. En los momentos en que no combatía, reinó con el mayor fasto sobre el Ndongo y el Matamba (que ahora son parte de Angola).

periódico de unas ocho páginas, incluyendo una columna titulada “Mujeres negras y guerreras”. Los textos no estaban firmados, pero eran escritos en primera persona. Reflejaban un trabajo colectivo destinado a romper el silencio secular impuesto a las poblaciones negras, y muy especialmente a las mujeres negras (Gonçalves, 2016). Tras la vuelta de la democracia, participó en el Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer (entre 1985 y 1989) y militó activamente en varios partidos de izquierda —llegó incluso a participar en la Dirección Nacional del Partido de los Trabajadores (PT)—. Se presentó a diputada federal por este partido y luego para el PDT (Partido Demócrata Laborista), y fue elegida suplente en ambos casos.

Como señala Jurema Werneck<sup>21</sup> (2005), su trayectoria, así como su papel de dirección política en diferentes espacios femeninos y mixtos, ilustran una práctica común en muchas mujeres negras involucradas en el activismo desde los años 70<sup>22</sup>. Cláudia Pons Cardoso<sup>23</sup> destaca, por su parte, el carácter precursor de su trabajo de visibilización de

*las historias de las mujeres negras e indígenas de Brasil, América Latina y el Caribe. Analizó en innumerables escritos la situación de ex-*

21 Nacida en 1962 en una familia proletaria, única estudiante negra de su universidad durante varios años, cuando cursaba medicina, Jurema Werneck fundó en 1992 una de las primeras asociaciones de mujeres negras de Río, *Criola*, que se dedica principalmente a cuestiones de salud, capacitación y publicación de investigaciones en relación con mujeres negras brasileñas. Es cofundadora de la Articulación de Organizaciones de Mujeres Negras de Brasil. También está afiliada a la Universidad Federal de Río, es integrante del grupo de asesores de la sociedad civil de la ONU Brasil, de la oficina de los Consejeros del Fondo Brasileño para los Derechos humanos, y del Instituto de estudios socioeconómicos de Brasilia. Desde 2017, es directora ejecutiva de Amnistía internacional, un puesto particularmente expuesto desde la elección de Bolsonaro.

22 El alcance de las aportaciones de Lélia González no debe obviar la participación permanente de innumerables mujeres negras en las luchas populares, notadamente en la izquierda partidaria e incluso en la izquierda armada, desde finales del siglo XIX, como lo demuestra la tesis doctoral reciente de Tauana Olivia Gomes Silva (2019).

23 Importante feminista afrobrasileña del estado de Rio Grande do Sur, Cláudia Pons Cardoso realizó la primera tesis doctoral sobre el feminismo negro en Brasil (2012). En la actualidad, es profesora en la Universidad Estatal de Salvador de Bahía y, desde hace varios años, es coanimadora de un grupo de trabajo sobre el feminismo negro que se reúne durante el Coloquio internacional *Fazendo Gênero*, el cual se celebra cada tres años en la Universidad Federal de Santa Catarina.

*clusión y discriminación a la que estaban sometidas las mujeres negras, tanto en el contexto brasileño como en el continente latinoamericano.* (Cardoso, 2015)

Desde los años 80, Lélia González escribió y publicó en portugués, español, inglés y francés (Carneiro, 2015), proponiendo varios conceptos innovadores (volveremos a ello) y fue autora de dos libros: *O lugar do Negro*, en 1982 (junto al sociólogo argentino Carlos Hasenbalg) y *Festas populares*, en 1989. Es especialmente conocida por su propuesta de “volverse negrx”, que pone de relieve la profundidad y la fuerza del deseo de ser blancx y de la creencia en la posibilidad de serlo, incluso cuando se procede de padres que no lo son, en el Brasil de aquel entonces y aún hoy. Según Cardoso, Lélia González fue también la primera en articular “las categorías de raza, clase, sexo y poder”. Así, al igual que en los Estados Unidos, una de las características tempranas, sobresalientes y recurrentes del feminismo negro del continente radica en abordar inmediatamente y en forma simultánea la imbricación entre el sexo, la raza y la clase. Las últimas dos dimensiones son inseparables en la experiencia cotidiana de la mayoría de las interesadas, ya que ser negra significa, casi con toda seguridad, no poseer ni patrimonio ni apellido generadores de privilegios, y tener apenas un acceso limitado a la educación, a la formación y al empleo.

República Dominicana también desempeñó un papel pionero en el feminismo negro del continente. Tan precozmente como en 1989, una decena de jóvenes mujeres y feministas negras fundaron en Santo Domingo el “Movimiento por la Identidad de las Mujeres Negras” o *Identidad*. Serán ellas quienes organicen el I Encuentro de Mujeres Negras Latinoamericanas y del Caribe de 1992, mencionado en la introducción de este libro.

Mientras que la Iglesia católica y los gobiernos planeaban celebraciones fastuosas en la República Dominicana, primera isla abordada por Colón, apoyándose en *Identidad*, mujeres negras de todo el continente decidieron reunirse para analizar los efectos del racismo en su situación socioeconómica, cultural y política. Ese encuentro inédito suscitó numerosos debates, sobre todo en la prensa, y desembocó en la formación de diferentes grupos y colectivos de mujeres negras en Puerto Rico, Honduras, Nicaragua y Panamá. También nació una red continental que tuvo su primera sede en la

República Dominicana y logró mantener (sin recursos y durante varios años) un boletín de información y enlace, *Cimarrona*<sup>24</sup>. Con Ochy Curiel como primera coordinadora, la Red organizó diferentes campañas, debates y movilizaciones regionales, incluyendo dos actividades internacionales en cooperación con mujeres indígenas<sup>25</sup>, para definir un plan de acción general y movilizaciones nacionales sobre la base de la experiencia de cada país.<sup>26</sup>

El grupo *Identidad*, por su parte, trata ante todo de combatir el racismo dominicano, cuya existencia es negada por la ideología nacional oficial: según el Estado y a pesar de todas las evidencias más flagrantes, no hay dominicanxs negrxs, por tanto, no hay racismo “interno”. Las únicas personas negras son, en el imaginario oficial, la población haitiana migrante o descendiente de migrantes de Haíti, contra quienes existe un racismo sumamente marcado y naturalizado. Hemos visto que, desde 2013, existe una ley cuyo objetivo es deportar no solo a las personas haitianas, sino también a las personas

24 El *cimarronaje* se refiere a las prácticas de las personas esclavizadas que se escapaban o resistían de diversas maneras. Tanto mujeres como hombres han practicado la lucha armada, la huida y la creación de comunidades en zonas montañosas (palencos en Colombia y quilombos en el Brasil). En República Dominicana, “Juana la loca”, o «Juana sin camisa», dirigió operaciones armadas. Sin embargo, las prácticas de mujeres han sido menos estudiadas y a veces reducidas a prácticas «domésticas», como los intentos de envenenar la comida de lxs amxs por ejemplo (Albert Batista, 1990; Giacomini, 2016).

25 No es un hecho excepcional. Por ejemplo, en 1993, durante el VI Encuentro Feminista Continental, en El Salvador, en un taller espontáneo, las mujeres indígenas y negras se reunieron primero por separado, luego juntas, para luego proponer a las feministas blancas-mestizas interesadas en abordar la cuestión del racismo, una reunión abierta a todas.

26 Un segundo encuentro continental de mujeres negras tuvo lugar en San José, Costa Rica, en 1996. Es notable la multiplicación de las organizaciones de mujeres negras, pero también, según Ochy Curiel, su bajo nivel político, evidenciado por la insuficiencia de sus propuestas y por su alto grado de institucionalización. En su opinión, «*En la práctica, muchas de sus prioridades están vinculadas a ciertas imposiciones sutiles de las agencias de cooperación que las financian. Su capacidad política para hacer propuestas autónomas deja que desear. Por último, gran parte de su acción política sigue teniendo como marco los resultados [y el seguimiento] de la Conferencia de Pekín, [...] esta Conferencia, en lugar de reforzar políticamente a los grupos, los ha desmovilizado. La mayoría de ellos se han envuelto en un proceso de burocratización, de lobbying ante los gobiernos (en su mayoría sin mucho éxito) y de ONGización, que ha absorbido los escasos recursos de que disponíamos*» (Curiel, 1999).

dominico-haitianas, quienes han nacido en República Dominicana. En cualquier caso, el racismo antinegrxs es potente en el país y alcanza a cualquier persona de piel oscura (aunque sea dominicana), que es asimilada a Haití. El grupo *Identidad* también busca:

*mostrar cómo el racismo se manifiesta diferentemente para mujeres y hombres, siendo las mujeres las más afectadas. En este plano, el feminismo nos ha aportado mucho para entender que nuestras existencias están atravesadas por múltiples contradicciones, ligadas a varias condiciones. El sexismo, el racismo y el clasismo aparecen entonces como tres ejes de dominación que no se excluyen uno al otro, ni en términos analíticos, ni en términos de vivencia.* (Curiel, 1999)

Curiel no solo se niega a separar clasismo, sexismo y racismo, sino que, igual que las activistas del *Combahee* en otros tiempos, no esquiva la cuestión lesbiana. Se niega a jerarquizar las prioridades y subraya el papel muy activo de varias lesbianas en el movimiento, sin ocultar las tensiones que rodean el tema:

*Dentro del mismo movimiento de mujeres negras, [...] el lesbianismo [...] se ha abordado muy poco, y cuando logramos hacerlo, siempre se trata de un elemento de tensión entre nosotras, aunque en nuestro movimiento existan muchas lesbianas, incluso con una posición de liderazgo en las luchas. Peor aún: cuando surge la resistencia en abordar esa forma de subordinación, en relación con el elemento “racial” y de género, la discusión gira en torno a la cuestión de saber si somos primero negras, mujeres o lesbianas. Es difícil hacer entender que esas diversas identidades forman parte de un continuo en el que no se sabe dónde comienza una identidad y dónde termina la otra.* (Curiel, 1999)

Volviendo sobre la experiencia específica de las dominicanas negras en su conjunto, Curiel nos recuerda con pragmatismo la situación concreta:

*desde la esclavitud fuimos vistas como entes reproductoras de más esclavxs. Luego, fuimos confinadas a los espacios pocos remunerados y poco valorizados, entre otros en el trabajo doméstico, que prolonga la esclavitud. No tenemos acceso a los servicios públicos. Para la gran mayoría de la población que no lleva “apellidos” sinónimos de solvencia económica, las necesidades fundamentales —vivienda, agua, alimentación, educación— no son satisfechas. Aquí, entre más oscura tienes la piel, más pobre eres, y las mujeres son las más afectadas.* (Curiel, 1999)

Uno de los problemas centrales identificados por *Identidad* es la

restricción del acceso al empleo, debido a la lógica de racialización y sexualización específica de las mujeres negras. Su cabello, su piel, todo su cuerpo y su ropa son escrutados y descalificados si no se asemejan a los estándares “blancos-mestizos”:

*Ser negra o de descendencia africana significa no tener “buena presentación”, siendo el modelo legitimado el que más se acerca de lo que es occidental-blanco. Y esta “buena presentación” condiciona el acceso al trabajo. Sabemos lo que quiere decir, en términos simbólicos, en el marco del sexismo, tener o no tener “buena presentación”. Se trata de toda una imagen de las mujeres que afecta enormemente nuestra autoestima y la forma en la que la sociedad nos considera. En lo que a las mujeres negras se refiere, la única imagen valorizada es la del cuerpo, un cuerpo que puede ser objeto de tráfico nacional e internacional. A tal grado que República Dominicana es hoy el cuarto país del mundo en cuanto al tráfico de mujeres. (Curiel, 1999)*

Así pues, el grupo trata de sensibilizar a las mujeres negras sobre la necesidad de orientar su lucha étnico-política en una perspectiva feminista, de desmitificar los estereotipos, de reafirmar la identidad de las mujeres negras y de reforzar su autodeterminación, y de contribuir a su desmarginalización socioeconómica. *Identidad* realiza en este sentido un importante trabajo de formación y educación (tanto en el ámbito escolar y universitario, como en el movimiento feminista), desarrolla la comunicación a través de publicaciones y campañas, y valoriza la acción cultural para visibilizar “los aportes de la cultura africana”.

El grupo busca también establecer vínculos internacionales con otras organizaciones con objetivos similares, especialmente en el continente, teniendo una proximidad especial con Brasil. Por último, trata de incidir en las instancias del Estado y en sus políticas. Con una veintena de militantes activas, la asociación ha conseguido convertirse en pocos años en una referencia importante en el país.

## Las feministas negras y los demás movimientos sociales

Frente a los demás movimientos sociales, destacaré dos temas. Primero, las relaciones con los movimientos en los que las mujeres

negras militaban inicialmente: ellas han aportado mucho a estos movimientos, aunque es menos evidente la aportación recíproca, y la mayoría de ellas se han distanciado para fundar grupos específicos. Solo después, se puede analizar la lógica de alianzas que ellas contemplan hoy con estos mismos movimientos, después de haberse fijado objetivos de lucha a partir de debates en autonomía.

Al igual que Bárbara Smith y el CRC, según quienes la organización “entre sí” no constituía un fin, sino una etapa necesaria para fortalecerse y construir análisis propios, la mayoría de las feministas negras del continente se esfuerzan constantemente por establecer una correlación de fuerzas favorable, pero ante todo por establecer alianzas, para alcanzar su objetivo central, que es *la transformación social global y la justicia*, más allá de su propia situación.

### *Hacer frente a la invisibilización y al racismo*

Muchas feministas negras del continente vienen de otros movimientos sociales: del “movimiento popular”, de la Iglesia marcada por la teología de la liberación, del movimiento negro o “cultural” cuando éste existe, y del movimiento de mujeres o feminista. En una entrevista realizada en marzo de 1999, después del V Encuentro Lésbico-Feminista Continental, con dos de sus principales organizadoras, Elizabeth Calvet y Neusa das Dores Pereira<sup>27</sup>, esta última explica que las mujeres negras tuvieron en todos estos movimientos experiencias ambivalentes, que las impulsaron a crear sus propias organizaciones:

*Tenemos aquí dos callejones sin salida: si estamos en el movimiento feminista, no somos tomadas en cuenta como negras. Si estamos en el*

---

27 Elizabeth y Neusa, activistas de largo recorrido, son integrantes del colectivo de lesbianas de Río de Janeiro (COLERJ), formado en 1995, del CEDOICOM, Centro de Información Coisa de Mulheres, constituido en 1994. Impulsaron el primer Seminario Nacional de Lesbianas, en 1996. Trabajan principalmente con mujeres negras y de los sectores populares. Figura del feminismo negro, Neusa das Dores Pereira, proveniente de los *morros* (barrios populares), fue militante estudiantil y luego sindicalista (como profesora), antes de formar parte del movimiento negro y luego del movimiento de las mujeres negras, a finales de los años 80. También es concejal (municipal) en Río. Elizabeth Calvet, también activista de muchos años, falleció en 2001.

*movimiento negro, no somos tomadas en cuenta como mujeres. Así que teníamos que hacer un movimiento de mujeres negras. Entonces, eso hicimos, pero usando los conocimientos de los dos movimientos que nos precedieron.* (das Dores Pereira, in Falquet 2002 a)

En relación con el movimiento feminista más específicamente, la fundadora de *Criola*, Jurema Werneck, destaca la complejidad de las relaciones:

*La teoría feminista incipiente ejercía un doble papel: de repulsión y de atracción, sobre las mujeres negras de Brasil. Repulsión por su contenido excluyente, atracción porque ofrecía nuevas herramientas de lucha para superar el cuadro de la subordinación, al mismo tiempo que usaba modelos performativos de acción que se parecían mucho a lo que nosotras vivíamos. Por ejemplo, el hecho que la práctica feminista cotidiana intentaba fundamentarse en una vivencia colectiva, en la apropiación y valorización del cuerpo, así como en la celebración de la sexualidad, se parecía a cosas que ya habíamos vivido. Sin embargo, los elementos de valorización de la racionalidad presentes también en estas prácticas, con su mirada inferiorizante sobre las prácticas no verbales y simbólicas que se encuentran en las prácticas negras e indígenas, crearon un clima poco propicio para la construcción de intercambios y de compañerismo en este nivel.* (Werneck, 2005)

En el plano teórico, Werneck encuentra elementos de convergencia, especialmente epistemológicos y políticos, pero también importantes divergencias con el feminismo de las mujeres de clase media y superior, cuya abrumadora mayoría es blanca. En la práctica, Werneck destaca los vínculos entre la composición social del feminismo dominante, su funcionamiento concreto y algunas de sus afirmaciones políticas centrales, a las que considera problemáticas:

*En el día a día, el racismo y las diferencias de clase social también constituyeron barreras importantes contra la participación de las mujeres negras que no cumplían con los requisitos de escolaridad y de proximidad con los valores burgueses y universitarios. Más centralmente aún, la denuncia sistemática del hecho que el racismo estructura a todas las relaciones, incluso entre mujeres, entraba directamente en contradicción con la perspectiva de sororidad entre mujeres que el feminismo buscaba afirmar en estos tiempos.* (Werneck, 2005)

Das Dores también señala diferentes fuentes de fricción, añadiendo el heterosexismo al clasismo destacado por Werneck:

*La relación con el movimiento feminista es [...] bastante difícil. No sé por qué, siempre fue así. El movimiento feminista en general es muy cerrado y siempre lo ha sido en relación a la cuestión racial y a la cuestión lésbica. Hoy, incorporó a la cuestión racial, pero ha sido doloroso [...] todavía hoy [...], resulta complicado cuando hay que discutir de la cuestión racial. “Ah, las negras hablan de algo [...]”. Es un problema que afecta a las negras, que las negras vayan a discutirlo”, y mientras tanto las blancas siguen discutiendo sobre otros temas. Las cosas no están integradas. Y del mismo modo: taller de lesbianas, solo para lesbianas... Y el movimiento feminista nunca se integra. (das Dores Pereira, in Falquet 2002 a)*

Para ella, una dimensión importante del racismo consiste en invisibilizar las contribuciones de las feministas y de las lesbianas negras, por ejemplo, en el movimiento feminista continental, idea compartida por Elizabeth Calvet:

*en la Argentina [durante el V Encuentro Feminista Continental, en 1990] el mayor movimiento fue el de las mujeres negras y el de las mujeres lesbianas. Sin embargo, en las Memorias, no hay ni una palabra sobre los talleres más importantes que se realizaron, el de las negras, impulsado por Sergia Galván<sup>28</sup>, de República Dominicana, y los de las lesbianas. De nuevo, es la invisibilidad. Somos invisibles de todas las maneras: las*

---

28 Se trata de una importante activista feminista afrodominicana, cofundadora de *Identidad*. Nacida en 1955, procedente de la izquierda cercana a la teología de la liberación, luego socialista, y feminista desde principios de los años 80, Sergia Galván forma parte de la delegación dominicana en el Primer Encuentro Feminista Continental del 1981 en Colombia. Cofundó la *Colectiva Mujer y Salud*, después de trabajar en una de las principales ONG del país, el *Programa de la Mujer*. Vivió en México entre 1989 y 1992, estudió la cuestión de las mujeres en la Universidad Metropolitana y trabajó en el CIDHAL, una de las organizaciones no gubernamentales feministas más antiguas de México. Participe de numerosas redes internacionales, entre ellas, la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, la Red Feminista de Investigación y Acción del Caribe, CAFRA y el Comité Latinoamericano para los Derechos de las Mujeres CLADEM, también es la primera dominicana en integrar el comité de expertos para el seguimiento de la Convención de Belém do Pará. Fue delegada alternativa en la Comisión Interamericana de Mujeres de la OEA, integrante del Comité Preparatorio de Mujeres Latinoamericanas y del Caribe para la Conferencia de la ONU sobre Derechos humanos en Viena en 1993, y luego de la de Pekín, y del Comité Internacional de Seguimiento de la Conferencia de Durban contra el Racismo (2001). Desde 2015, se ha unido a Minou Tavárez Mirabal (la cuarta hermana Miraval, sobreviviente del asesinato de sus tres hermanas en 1961) para crear el partido Opción Democrática.

*mujeres negras y lesbianas somos invisibilizadas, incluso por las mujeres con las que trabajamos. ¡Es increíble!* (Calvet, in Falquet 2002 a)

En otro análisis, haciéndose eco de las palabras de Audre Lorde, Werneck nombra muy directamente el conflicto que existe con las mujeres de clase media y superior blancas-mestizas, al tiempo que muestra su dimensión constructiva:

*Realmente atraídas por los nuevos discursos feministas, las mujeres negras paulatinamente van a acercarse a las prácticas feministas [...] en medio de conflictos importantes, de raza y clase, principalmente. Al mismo tiempo, [la presencia activa y denunciadora de las mujeres negras] hace visibles otros conflictos dentro del feminismo emergente, incluso con el desarrollo de la palabra de las lesbianas, de las trabajadoras urbanas y rurales, de las indígenas, de las prostitutas y de muchas otras. Con el tiempo, la vivencia de estos conflictos termina produciendo un feminismo con nuevos rasgos, con un rostro múltiple, diverso, lo que crea un ambiente atractivo, o al menos lo suficiente, para el surgimiento de organizaciones de mujeres negras que se reivindicuen del feminismo.* (Werneck, 2005)

Por último, Ochy Curiel subraya también la tibieza por parte de las feministas y de las lesbianas que prefiere llamar “no-negras”, acerca de la cuestión del racismo, a la hora de transformar las palabras en actos:

*A pesar de ello, el feminismo —como propuesta de vida teórica y política— abrió varias puertas y ofreció espacios de debate en este ámbito. De hecho, son esencialmente las feministas negras lesbianas que abrieron esas puertas, y no las feministas lesbianas no-negras, para estas últimas, el tema está ausente. Esto muestra claramente el racismo que existe en el movimiento feminista a la hora de abordar la diversidad de manera práctica y no solo discursiva.* (Curiel, 1999)

### *Las alianzas por construir*

Crear organizaciones autónomas permite afirmar una palabra propia —por ejemplo, como lesbianas negras— tal como señala Das Dores:

*Por ahora, el objetivo principal es forjar este conjunto de ideas, esta voz de lesbianas y de lesbianas negras, que siempre han sido calladas. Calladas en el movimiento feminista, calladas en el movimiento negro, calladas en el movimiento sindical. Para mí, el objetivo principal*

*es hacer que estas mujeres hablen y digan lo que tienen que decir. Todavía no tengo esta voz, pero quiero construirla.* (Das Dores Pereira, in Falquet, 2002 a)

Las primeras alianzas que forjan son con otras mujeres negras, especialmente con categorías de mujeres que, para mucha gente, son poco recomendables, pero que ellas ven con la complicidad que propicia una situación material muy cercana y a menudo, vínculos de vecindad, de amistad o de parentesco. Las mujeres, incluso trans, que ejercen el trabajo sexual, son numerosas en las *favelas* y muchas son negras: ¿cómo ignorarlas cuando se trata de hermanas, de madres, de novias? Das Dores reivindica con orgullo otros tipos de “marginales”:

*Al principio, la gente decía de nosotras: “¡Ah, es un movimiento de marimachas, de fumadoras de porros, de alcohólicas!”. Al principio nos defendíamos. [...] Pero después de un tiempo, nos paramos allí y dijimos: “¡Sí, somos todo eso! [...] somos el reflejo de la sociedad en la que vivimos. Dentro, hay lesbianas, fumadoras de porros, alcohólicas, presas, ¡hay de todo! Igual que en el movimiento feminista, igual que en el movimiento negro.* (Ídem)

Las feministas negras no se olvidan de las demás mujeres que son objeto del racismo (indígenas, de origen asiático o, incluso, gitanas), y realizan a veces actividades conjuntas. Al igual que Lélia Gonzales, parte de la población negra de Brasil también tiene ancestros indígenas. No obstante, la mayoría lucha en el movimiento negro: de hecho, la vida cotidiana de las poblaciones indígenas, tanto si viven en comunidades rurales o en los escasos territorios forestales que les han sido reconocidos, resulta por lo general demasiado diferente de aquella de las feministas negras urbanas que forman la parte más visiblemente activa del movimiento, al menos en el centro y en el sur del país<sup>29</sup>. Sin embargo, en otras partes del continente, alianzas con otros sectores dominados del movimiento de mujeres y del feminismo parecen posibles e incluso necesarias, como subraya Ochy Curriel:

---

29 En cuanto al Nordeste, históricamente mucho más negro que el Sur del país, es más recientemente que se han multiplicado las mujeres negras rurales y campesinas reivindicándose del feminismo. En particular, en torno a las luchas agroecológicas del Movimiento de Mujeres Trabajadoras Rurales del Nordeste (MMTR-NE), apoyado por la muy antigua asociación SOS-Corpo (Prévost, 2019).

*Como mujeres negras, tenemos que definir nuestras alianzas con el resto del movimiento de mujeres y del feminismo, y en particular con los grupos de mujeres más subordinadas y discriminadas, especialmente las mujeres indígenas y lesbianas. Debemos reflexionar muy seriamente sobre cómo establecer relaciones entre mujeres, en qué perspectiva y en base a qué posiciones políticas.* (Curiel, 1999)

Las demás alianzas se refieren a lxs miembrxs de grupos (relativamente) dominantes: hombres gays, feministas, lesbianas blancas y hombres negros. Quedarse o trabajar juntxs implica una lucha constante, como recuerda das Dores con respecto al movimiento gay:

*Los gays son hombres. Así que las relaciones son las mismas que con los hombres, creo que no es necesario dar más detalles. Algunas mujeres se sienten mejor en los grupos mixtos, no quieren salir de ellos, pero allá adentro tienen muchas dificultades. [...] Como lesbianas, siempre son invisibles. Son ellas las que realizan todas las tareas materiales [...]. Pero a la hora de decidir, ya no están. No tienen ni idea del estado de las finanzas, del número de cuenta, no pueden firmar los cheques. ¡Ab! ¿Eres directora? ¿Puedes firmarme un cheque? ¿No? Entonces no eres directora de nada. Eres directora para poder decirle al movimiento que hay directoras, pero no eres directora.* (das Dores Pereira, in Falquet, 2002 a)

Una característica de muchas feministas negras también es su pragmatismo. Abordando el tema de los recursos, Das Dores cuestiona, primero, los criterios de financiación de la cooperación internacional, en particular la “ingenuidad” de las agencias cuando tratan de financiar “mujeres negras”:

*Generalmente, las agencias financieras son europeas o norteamericanas. Cuando financian mujeres brasileñas, ellas piensan que están financiando mujeres negras. [...] Pero eso no es cierto. [...] Mujeres que pueden ser vistas como negras en los Estados Unidos o en Europa, en Brasil son blancas, adoptan posturas de blancas, a veces peor que las europeas y mucho peor que las norteamericanas. Por lo tanto, es preciso que las agencias de financiación hagan esta distinción, entre grupos de mujeres populares, de mujeres negras, y grupos de mujeres blancas.* (Ídem)

Luego, vuelve a dar su sentido real a la “alianza” y a la solidaridad de las agencias financieras con las pobres del Sur, al invertir la mirada:

*Hemos cuestionado los criterios de las agencias financieras. No aceptamos el dinero así nomás: hablamos con las agencias sobre la relación que*

*queremos establecer. Nunca olvidamos que las agencias financieras no nos hacen ningún favor. Mantenemos con ellas una relación de intercambio: después de todo, le damos trabajo a muchas mujeres, en todo el mundo, en las agencias financieras, así que no tenemos con ellas ninguna actitud de sumisión. (Idem)*

Por último, en cuanto a las alianzas con el movimiento feminista, Ochy Curiel destaca las preguntas que plantea la construcción de la unidad en la diversidad, sabiendo que las relaciones de poder pueden surgir en diferentes direcciones:

*¿Cómo integrar a las feministas no-negras [...] sin que nosotras, las negras, perdamos nuestra autonomía para abordar en la práctica y en nuestras estrategias nuestras propias problemáticas? ¿Cómo evitar que se establezcan relaciones de poder en esta solidaridad? ¿Cómo articular las diferentes visiones de los diferentes grupos? ¿Cómo abordar el problema sin convertirnos en víctimas o en opresoras? ¿Cómo crear, sin equivocarnos, esta unidad en la diversidad a la que apostamos tanto? (Curiel, 1999)*

La imbricación de las relaciones sociales complejiza la cuestión de las alianzas, porque mucho más allá de sus críticas hacia el feminismo dominante (blanco-mestizo), las feministas negras cuestionan la burguesía en toda su diversidad de sexo, de nacionalidad e, incluso, de raza:

*las formas organizativas contemporáneas que las mujeres negras se han dado, cuestionan a lxs burgueses en todos los campos: cuando liberan monóxido de carbono u otros gases venenosos en la atmósfera, cuando aumentan la carga de basura tóxica que es depositada en las comunidades negras e indígenas, cuando viven confortablemente gracias a la sobreexplotación capitalista y al trabajo esclavizado de mujeres, hombres y niños [...] Cuestionan las nociones de centro y periferia. (Werneck, 2005)*

Así, concerniente a las luchas mixtas en términos de sexo y raza, que las feministas negras consideran necesarias, hace falta articular alianzas. ¿Pero cómo mantener la autonomía?

*Por lo que a nosotras respecta, como mujeres, ¿cómo abordar la lucha contra el racismo y contra el sexismo en forma articulada, que no nos limite ni por un lado ni por el otro? ¿Cuáles son las alianzas importantes para nosotras con los espacios mixtos y cómo lograr nuestra autonomía como mujeres negras? (Curiel, 1999)*

### *Una epistemología alternativa*

Prolongando la discusión sobre las alianzas, Werneck proporciona un esbozo de respuesta que consiste en trabajar junto a la vez que en contra, en el marco de una forma diferente de pensar las luchas:

*Estas formas organizacionales de mujeres negras afirman sus propias bases no dialécticas, su enraizamiento en las culturas del *arkhè*<sup>30</sup>, en concepciones cíclicas del tiempo y modos de ritualización que penetran el Occidente y su racionalidad, y trabajan con él, al mismo tiempo que buscan fragilizarlo, en una perspectiva de juegos de fuerza. (Werneck, 2005)*

Sin embargo, insiste en un punto capital y dialéctico: no se trata ni de culpar a lxs mayoritarixs para imponerles sus puntos de vista, ni (dejarse) ubicar(se) como víctimas:

*Por otro lado, no nos parece adecuado [...] jugar sobre consideraciones psicológicas o morales, en el sentido de movilizar sentimientos de culpa anclados en los mecanismos de afirmación identitaria de las que pueden ser definidas como dominantes, ni articular estas consideraciones para apoyar los argumentos de aquellas que podrían ser calificadas como dominadas. Esta perspectiva [...] es reduccionista, implica tomar el discurso de las feministas negras como un discurso de víctimas, lo que es inaceptable. (Werneck, 2005)*

Werneck combate aquí el ataque frecuente de “victimismo” que, demasiado a menudo, se esgrime a lxs oprimidxs. También se hace eco de una afirmación central de Patricia Hill Collins (1990) en relación a la epistemología feminista negra, según la cual esa epistemología no pretende decir una verdad más verdadera sobre el mundo, porque quienes la producen serían “las más dominadas”.

Llegamos aquí a un debate central, alejándonos de ciertas comprensiones de la ‘teoría del punto de vista’ [*standpoint theory*] de algunas feministas marxistas blancas y de cierto sentido común, según las cuales la “calidad” de la perspectiva simplemente aumentaría con la opresión vivida. Ahora bien, esto no es lo que

30 Las culturas del *arkhè*, a diferencia de aquellas fundadas por el *logos*, se remiten a un tiempo cíclico y a formas de existencia vinculadas con lo sagrado. Reconocen y comparten el misterio de los fenómenos de la existencia y comprenden al individuo como parte de una comunidad mayor, como una representación singular de las fuerzas generales que constituyen la existencia y le dan sentido.

indica la lógica de Marx, sobre todo en la comprensión que de ella desarrolla Gramsci. Para esos dos hombres, el carácter “más justo” y “más útil” del punto de vista de la clase proletaria está vinculado, no a su explotación (la que produciría sufrimiento o mérito, en un sentido bastante cristiano), sino al lugar específico que ocupa en las relaciones de producción y a su papel determinante en el proceso de producción.

Para las feministas negras del *Combahee River Collective*, se trata de otra cosa: puesto que son minoritarias en el conjunto de las relaciones sociales, su liberación implica la destrucción de todas aquellas relaciones sociales y por lo tanto la liberación (como un efecto secundario automático) de todos los demás grupos (incluso la liberación de los grupos mayoritarios de la alienación que resulta de su posición). Para Werneck, en cambio, si bien las mujeres negras de la diáspora se encuentran actualmente en una pésima posición social, económica y política, como consecuencia de la trata y la esclavitud de sus antepasados, y más en general, por la persistencia de las lógicas coloniales, su epistemología es diferente. Esa epistemología, enraizada en una cultura alternativa de raíces muy antiguas, les permite escapar parcialmente de la opresión que viven las demás mujeres, especialmente blancas mestizas, y les da pie no solo para imaginar futuros muy diferentes, sino también para vivir el presente a través de una comprensión diferente de la realidad, que les confiere una dignidad y unas ventajas reales frente a la opresión de sexo que viven las demás mujeres.

## Algunos aportes del feminismo negro de Abya Yala

Las contribuciones de las feministas y lesbianas feministas negras del continente son demasiado numerosas para ser mencionadas todas. Me centraré en tres aportes colectivos particularmente relevantes: la puesta en debate de los conceptos usados para nombrar la identidad, la inclusión en el feminismo y en el conjunto de las luchas de una dimensión espiritual-política-ética, y finalmente los múltiples significados del proyecto de “ennegrecer el feminismo”.

### *Un análisis complejo de la identidad “étnico-racial”*

Uno de los aportes centrales de las feministas negras de Abya Yala se refiere a la cuestión de la identidad. Muestran que nada es sencillo y que no se puede confundir la raza con la biología (cariotipo) ni con el color (fenotipo), ni limitarla a una cultura sin sustrato. Desafiando el pensamiento dicotómico, proponen en su vez un conjunto de conceptos innovadores.

Desde finales de los años 80, Lélia González aporta a la discusión una primera contribución, particularmente original. En primer lugar, pone en tela de juicio la lógica según la cual lxs negrxs de los Estados Unidos representan al conjunto de lxs negrxs del continente:

*Los términos “afroamericano” y africano-americano hacen pensar, primero, que solo habría negros en los Estados Unidos y no en todo el continente. Reproducen, de manera inconsciente, la posición imperialista de los Estados Unidos que afirma ser “América”. ¿Qué decir entonces de los otros países de América del Sur, América Central, las Islas y el Norte? ¿Por qué considerar el Caribe como una parte separada, cuando es justamente allí donde comenzó la historia de esta América? Es interesante que un brasileño saliendo de su país diga que va a “América”. Todos nosotros, da igual de qué parte del continente venimos, contribuimos a la reproducción y a la perpetuación del imperialismo de los Estados Unidos, nombrando “americanos” a quienes viven allá. Y nosotros, ¿qué somos, asiáticos? (González, 2015 [1988])*

Para superar este problema, propone un concepto más amplio:

*En cuanto a nosotros, los negros, ¿cómo alcanzar una verdadera conciencia de nosotros mismos, como descendientes de africanos, si permanecemos prisioneros, “cautivos de un lenguaje racista”? Precisamente por esta razón, como contrapunto a estos términos, propongo el de amefricanos (amefricans) para designarnos a todos. (González, 2015 [1988])*

El concepto de *amefricanidad* permite tres operaciones: avanzar hacia una visión unificada del continente, poner de relieve el proceso histórico de construcción cultural que acompañó el proceso colonial de trata-esclavista y, por último, permitir un proceso de construcción de identidad étnica:

*Las implicaciones políticas y culturales de la categoría de amefricanidad (“Amefricanity”) [...permiten] superar las limitaciones de carácter territorial, lingüístico e ideológico y abrir nuevas perspectivas que favorezcan una comprensión más profunda de la parte del mundo en cuestión*

[... Además] la categoría de amefricanidad incorpora todo un proceso histórico de intensa actividad cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocentrada, es decir, basada en modelos como el de Jamaica y su modelo dominante, el akan, y el de Brasil con sus modelos yoruba, bantu y ewe-fon. Es una categoría que nos lleva por tanto a la construcción de toda una identidad étnica. Está íntimamente ligada, obviamente, al panafricanismo, a la negritud, a la afrocentricidad. (González, 2015 [1988])

Además, sin dejar de visibilizar África, el concepto de amefricanidad permite diferenciarse de ella y sacar a la luz el inmenso trabajo cultural realizado por lxs deportadxs y sus descendientes:

*Partiendo de una perspectiva histórica y cultural, es importante reconocer que la experiencia amefricana se diferencia de la de los africanos que siguen viviendo en su propio continente. Nuestros hermanos de los Estados Unidos, que se autodenominan afroamericanos / africanoamericanos, ilustran la negación de toda esta amplia experiencia vivida en el Nuevo Mundo y de la creación que le siguió de la Améfrica.* (González, 2015 [1988])

Aunque el concepto de amefricanidad no haya sido retomado tanto como hubiera podido ser, quizás por su carácter demasiado innovador, está abriéndose un camino en el continente para la reivindicación de los *orígenes* africanos y de la triple especificidad cultural, en relación con el continente africano actual, con los Estados Unidos y con la latinidad. Diez años más tarde, Ochy Curiel explica por qué, al cabo de cinco años, su propio grupo decidió cambiarse de nombre, pasando de “Casa para la identidad de las mujeres negras” a “Casa para la identidad de las mujeres afros”. Se trataba de:

*seducir a una mayor cantidad de mujeres para entrar al colectivo y se entendía que la denominación de “negras” no era asumida por las mujeres dominicanas, fruto del mismo racismo institucionalizado y la indefinición de nuestra identidad cultural.* (Curiel, 1999)

De hecho, *Identidad* puso en debate el concepto de “negrxs” y criticó la dimensión dicotómica de la oposición negrx / blancx. De hecho, esta dicotomía es especialmente poco adecuada para pensar la situación dominicana (y de muchos países del continente), donde el mestizaje es importante. Además, repite la dicotomía de sexo patriarcal. Y, por último, resulta a la vez estática y excluyente:

*en el proceso de búsqueda de nuevas categorías que puedan explicar la diversidad identitaria de poblaciones como la dominicana, mujeres feministas ligadas a Identidad han generado un interesante debate en torno al concepto de “negras”. ¿Cómo eliminar la dicotomía negro / blanco, impuesta por un sistema patriarcal racista que solo ofrece clasificaciones estáticas? Al igual que para otras categorías como mujeres y hombres, esta dicotomía no deja lugar a las demás condiciones de por sí existentes en nuestras sociedades. (Curiel, 1999)*

Curiel destaca la complejidad del mestizaje. Es extremadamente difícil —y muy político— definir y nombrar sus resultados:

*Otro tema que en los últimos tiempos ha hecho correr mucha tinta es ¿cómo definir la identidad misma de lxs latinoamericanxs y caribeñxs en términos de “raza” o en términos étnicos? ¿Mulatxs? ¿Mestizxs? ¿Indixs? ¿Negrxs? ¿Afrocaribeñxs? ¿Qué somos en este océano de diversidad que ha provocado el proceso de mestizaje? ¿Y quién define lo que somos, cómo sería más correcto llamarnos, políticamente? (Curiel, 1999)*

*Identidad* adoptó una posición muy crítica frente a la tendencia dominante en República Dominicana, que consiste en utilizar el término “mulatx”. En efecto, este alude a una dimensión puramente biológica. Es más: evoca la animalidad (la mula) y, además, la esterilidad. Considerando insatisfactorias tanto la dicotomía negrx / blancx como la idea de la mezcla “biológica”, la propuesta del grupo coincide con la de Lélia Gonzalez:

*nuestra sociedad, [...] es un continuo multicultural fruto de la mezcla de muchas culturas a través del tiempo. Es en ese sentido que, para algunas feministas, es más apropiado denominarse afrodominicanas, ya que esta categoría expresa la síntesis cultural que es la “dominicanidad”, a la vez que resalta la preponderancia de la cultura africana. (Curiel, 1999)*

Sin embargo, para Curiel, el concepto de afrodominicanidad no debe impedir la reivindicación simultánea del término negrx, que de por sí es devaluado y a través del cual precisamente se realiza la desvalorización racista. Más que un simple darle la vuelta al estigma, se trata de subvertir el sistema modificando todos los parámetros de referencia:

*en un mundo donde lo que es “negro” no es validado ni cultural ni socialmente, asumir el término negrx como un elemento de resistencia es estratégico y político. Revalorizar “lo negro” significa, por ejemplo, asumir como positivo aquello que por siglos ha sido discriminado y subvalorado.*

*Implica crear otros parámetros de belleza, legitimar todas las expresiones de la herencia africana —hacerlas visibles en la historia, saber quiénes fueron nuestros antepasados, destacar las luchas de resistencia llevadas a cabo durante la esclavización—, pero también hacerlas visibles en nuestras formas de vestir, de peinarnos, de alimentarnos, de imaginarnos, en la espiritualidad, en las tradiciones. Es decir, practicar una resistencia cotidiana y autodenominarnos como negrxs. Pues solo el hecho de autonombrarnos de esta forma produce un sentido de identidad asumida positivamente, y se trata de una forma válida para subvertir el sistema. (Curiel, 1999)*

## *De la cultura a la espiritualidad, de la espiritualidad a la política*

Aunque entre las mujeres negras del continente haya muchas católicas, protestantes y neo protestantes, algunas musulmanas y muchas ateas, la importancia de la espiritualidad no monoteísta en el feminismo negro de la región es considerable, especialmente en Brasil en las últimas dos décadas (Lemos Pacheco, 201; Claudia, 2018). Coincide con la valorización de las raíces africanas y del trabajo de elaboración de una nueva síntesis cultural, pero también con la afirmación de modelos de justicia o “feministas” anteriores a los que Occidente alaba hoy en día.

Sabemos que las personas africanas arrancadas del continente se vinculaban a espiritualidades y religiones muy diversas (monoteístas o politeístas), que fueron negadas por la cristianización forzada a la que fueron sometidas durante su esclavización<sup>31</sup>. No obstante, algunos elementos fueron conservados, mezclados entre sí e hibridados con el catolicismo.

Coincidiendo con un giro histórico en la trata, cuando entre 1770 y 1850 se concentró sobre del Golfo de Benín, las espiritualidades Yoruba-Ewé-Fon, entonces mayoritarias entre las personas capturadas, adquirieron una importancia particular a partir de

---

31 Sin embargo, la conversión de poblaciones africanas al catolicismo empezó antes de la trata: en 1482, los primeros portugueses desembarcaron en la costa del Kongo de aquel entonces. En 1491 un primer rey Bakongo se convirtió al cristianismo y pronto fue formado un primer obispo negro en Portugal.

finales del siglo XVIII. Las creencias y la compleja organización ritual asociada fueron reprimidas durante mucho tiempo, incluso después del fin de la esclavitud, bajo las dictaduras militares en particular (en Brasil, República Dominicana o Haití) y, en menor medida, en Cuba socialista. Pero, incluso clandestinas, han irrigado profundamente las culturas del continente, difundiéndose incluso en la sociedad mayoritaria a través de la música, especialmente gracias a los tambores, y en algunos elementos del carnaval especialmente. Más visibles hoy en día, constituyen un notable fermento de organización social y de resistencia en los barrios populares<sup>32</sup>, y un punto de confluencia para muchas feministas y lesbianas negras en los diferentes países, especialmente en Brasil. Jurema Werneck insiste en la figura de las entidades y de las “madres de Santx” (*Orixá o Ialodê*) del Candomblé, una de las religiones de matriz africana muy presente en Río y cuyas ceremonias están especialmente dirigidas por mujeres u hombres “gays”:

*El concepto de Ialodê<sup>33</sup> como base cultural y política de la acción de las mujeres, aparece en Brasil en fecha imprecisa. Su origen es el continente africano, que pasa a inundar la cultura amerindia a partir del tráfico transatlántico de esclavos. [...] las Ialodês llegaron hasta aquí junto a los africanos esclavizados, más o menos al final del siglo XVIII. (Werneck, 2005)*

Werneck se refiere en particular a Oxum, una de las Orixas más conocidas en Brasil:

*Oxum, la Ialodê primordial según la tradición, es una orixá marcada tanto por la sensualidad como por la fuerza de voluntad y la capacidad de realización. [su historia] celebra la figura de las Ialodês, mujeres que se colocan como agentes políticos de cambios, detentoras principales de las riquezas conquistadas. De esta manera, vuelve a ubicar la dimensión activista que las mujeres negras han vivenciado desde su pasado (o presente) africano, hasta el cotidiano de la diáspora. (Werneck, 2005)*

Oxum es un modelo de identificación particularmente poderoso que ayuda a oponerse a lo que Patricia Hill Collins (1989) en los

32 Aunque son combatidas con una virulencia significativa y creciente por las sectas evangelistas. Sobre su evolución desde los años 70, y sus relaciones con el Estado, véase de Sousa (2007).

33 *Ialodê* es la forma brasilera para la palabra en lengua iorubá Ìyálòdè. Según algunas tradiciones africanas trasplantadas hacia Brasil, *Ialodê* es uno de los títulos dados a Oxum, divinidad que tiene origen en Nigeria, en Ijexá e Ijebu.

Estados Unidos ha denominado las “imágenes controladoras”, tal como la supuesta ausencia de belleza y feminidad de las mujeres negras o su pretendida pasividad. Además, esta figura permite a las mujeres negras ostentar un importante precedente de imagen de mujer fuerte y de resistencia de la que las blancas, en particular, están privadas:

*las luchas contra el patriarcado y la dominación política y económica asociadas a él, vienen de muy lejos para nosotras las mujeres negras [...] El feminismo, como teoría, vino después.* (Werneck, 2005)

Esa reivindicación de instituciones colectivas que apoyan a las mujeres negras también se hace eco de los análisis de Hill Collins (1990) sobre la importancia que tienen la Iglesia negra y la familia extendida para las mujeres negras estadounidenses. A través de las Ialodês en general, y de Oxum en particular, parte de las feministas y lesbianas negras de Brasil también proponen una *tradicón política* diferente y un modelo alternativo de ejercicio del poder:

*Ialodê se refiere también a la representante de las mujeres, a ciertos tipos de mujeres emblemáticas, lideresas políticas femeninas cuya acción es fundamentalmente urbana. Es, como decimos, la representante de las mujeres, aquella que habla por todas y participa en las instancias de poder. [...] También se buscaban nuevos modelos de ejercicios de poder que, en el caso de las mujeres brasileñas, remitían a los patrones de jerarquización y alianzas presentes en las comunidades religiosas, fundados en el aprendizaje continuo y en la capacidad de hacer crecer la fuerza del grupo, así como en la responsabilidad de cara a las diferentes dimensiones de la existencia.* (Werneck, 2005)

En resumen, el feminismo negro brasileño, enraizado en unas profundas tradiciones de África occidental correspondientes al Golfo de Benín de los siglos XVIII y XIX, reivindica una especie de anterioridad global, y una epistemología alternativa y anterior frente a la cultura “occidental”, como lo resume el subtítulo de una de las primeras publicaciones del grupo *Criola* sobre la salud de las mujeres negras (2000): *Nossos passos vem de lonje* (Nuestros pasos vienen de lejos).

Esa herencia se extiende a los grupos negros de la diáspora que reivindican espiritualidades de matriz africana (como Cuba, Haití o la República Dominicana). Sin embargo, está casi ausente en otros países como Colombia o los Estados Unidos, donde la población negra es ciertamente importante, pero procede de otras

regiones de África, afectadas por la trata en períodos más antiguos o que tienen referencias religiosas diferentes (cristianismo, islam, otras religiones no monoteístas).

### *Volverse negras y ennegrecer el feminismo*

Frente al racismo de denegación y a la ideología del mestizaje/blanqueamiento, *ennegrecer* los distintos espacios y luchas, el feminismo y el lesbianismo, tal como lo destaca también el título de un artículo de otra muy importante feminista brasileña, Sueli Carneiro (2015), ennegrecer el país y, sobre todo, ennegrecerse a sí misma son estrategias centrales de las feministas negras, especialmente en Brasil y en los países donde el racismo por denegación es más potente.

Así, la propia Lélia González pasó por un proceso conciente y progresivo para volverse *Negra*, como lo demuestran sus sucesivas fotos publicadas en el libro-homenaje que se le dedica (Carneiro, 2015). Ennegrecer(se) es una política deliberada que conlleva imponer en todos los espacios posibles la presencia física y espiritual de personas y culturas africanas y afrodescendientes. También se trata de reivindicar, muy cotidianamente, con palabras y actos, elementos afros a menudo desconsiderados o, en el mejor de los casos, folklorizados —desde el pelo “natural” no alisado, hasta vestidos con tejidos, formas y colores que evocan África, pasando por la comida o la lengua. De hecho, Lélia González señaló muy tempranamente que en Brasil el portugués se había convertido en un *pretuguês*, no solo en el modo de hablar, sino también por la incorporación de un importante léxico de origen africano (1988 [2015]). Del mismo modo, el uso de términos yorubas es un signo de complicidad entre personas que se reconocen en las religiones de matriz africana.

Más generalmente, la amerfricanidad se aplica virtualmente al conjunto de la población del continente, sea cual sea su “color” y su sentimiento de (no) ser negra. Todo el mundo puede (y debe) ennegrecer: la gente negra, la gente blanca y las demás personas, como explica Neusa das Dores al volver sobre el V Encuentro Lésbico-Feminista Continental:

*todo nuestro trabajo aquí en Río siempre está organizado desde la óptica negra, y no podría ser de otra manera, ya que las integrantes*

*del grupo son todas negras. Para mí, la discusión no se hace solo con palabras, sino también con hechos y con la presencia. Hubo una gran participación de mujeres negras en este encuentro. La fiesta de apertura fue una fiesta negra. Así, nuestra cultura fluye todo el tiempo. Ninguna mujer saldrá de este encuentro sin estar un poco más “ennegrecida”. Y es una actitud política: no solo la discusión, el bla-bla-bla, sino la presencia.* (das Dores Pereira, 1999)

Se trata también, por supuesto, de ennegrecer los temas del movimiento. En otras palabras, es necesario que todas las feministas y lesbianas tomen conciencia de su racismo y luchan contra él, trabajen sobre sus privilegios y piensen la organización racial de la sociedad como algo estructural. Pero, sobre todo, se trata de llevarlas a informarse sobre lo que afecta a las mujeres negras y a las poblaciones negras en general, para incluir en buen lugar las luchas correspondientes en la agenda del movimiento. Esto implica tanto tomar en serio nuevos temas como repensar en profundidad los ejes de lucha que no habían sido considerados en toda su complejidad.

La cuestión de la violencia en especial, que concentra muchas dimensiones capitales para las mujeres negras, debe entenderse de manera mucho más profunda. De hecho, es imprescindible introducir el concepto de violencia racial como un aspecto determinante de las violencias sufridas por las mujeres negras. Más aún, las violencias raciales tienen una larga historia que se remonta a más de cinco siglos de trata y de lógicas esclavistas, y se mezcla íntimamente con aquella de las violencias sexuales, heterosexistas y patriarcales.

Las mujeres negras enfrentan un conjunto de violencias ejercidas por los hombres negros, pero también directa o indirectamente por los hombres blancos, quienes al respecto gozan de una impunidad notoria, entre otros, contra las trabajadoras domésticas (Ribeiro Corossacz, 2014), por las mujeres blancas, y más allá, por la policía, por el sistema judicial y por muchas políticas públicas. Incluso en una cuestión relativamente específica, como el feminicidio y la violencia sexual propiamente dicha, su situación difiere cualitativa y cuantitativamente de aquella de las mujeres blancas: mientras que, en Brasil, la violencia contra las mujeres blancas parece haber disminuido ligeramente en los últimos años,

investigaciones realizadas por feministas negras muestran que la violencia contra las mujeres negras ha aumentado (Prado & Sanematsu, 2017).

El feminismo negro brasileño también destaca especialmente el tema de la salud. Ante todo, porque la (no) atención por parte del sistema de salud pública les afecta más que a cualquier otro grupo, siendo a la vez negras, pobres y mujeres. Más allá de las graves deficiencias de esos servicios, las mujeres negras son objeto de violencias específicas. Para empezar, se las considera a menudo “más fuertes” e incluso “insensibles” al dolor físico y psíquico, lo que justifica para varios profesionales que se les dejen sin cuidados o no se les proporcione anestésicos o analgésicos.

En el plano ginecológico, los múltiples malos tratos están vinculados a una voluntad difusa de reducir su fertilidad: las esterilizaciones mal explicadas, poco consentidas o forzadas son frecuentes (Corossacz, 2004), así como las histerectomías no necesarias y precoces. Además, muchas se ven afectadas por patologías específicas: como en otras ocasiones han sido organizaciones negras que han evidenciado la existencia masiva en la población afrodescendiente de anemia falciforme<sup>34</sup> o drepanocitosis, y que han luchado por una atención adecuada y gratuita.

Más globalmente aún, la violencia policial y en el ámbito de la salud, junto a la falta de acceso a los servicios públicos, al empleo, a la educación y a la vivienda, dibujan los contornos de una verdadera *política genocida*, que se prolonga a lo largo de los siglos. Según Sueli Carneiro<sup>35</sup>, ésta toma hoy un giro nuevo con la ingeniería genética:

34 Como resultado de una adaptación contra el virus de la fiebre tifoidea, se trata de una forma de anemia que afecta especialmente a las poblaciones negras originarias de África Occidental. Las mujeres son, además, más vulnerables que los hombres a la malnutrición y las hemorragias (menstruales o relacionadas con anticonceptivos inadecuados).

35 Nacida en 1950, doctora en Filosofía y escritora, Sueli Carneiro es una de las figuras más respetadas del movimiento feminista negro contemporáneo. Fundó en 1988 el importante grupo Geledés, Instituto de la Mujer Negra, en São Paulo, lo que le valió ser llamada al Consejo Estatal de la Condición Femenina, fundado en 1983, que no incluía a ninguna mujer negra entre sus 30 miembros. Geledés se dedica en primer lugar a la salud de las mujeres negras y trabaja luego con jóvenes raperxs de los barrios populares, en particular contra la violencia policial. El nombre del grupo está inspirado en una sociedad secreta femenina de las so-

*La biotecnología y, en particular, la ingeniería genética, sitúan hoy en el centro del debate una serie de interrogantes éticos y eugenésicos. Las políticas de salud y población son un ejemplo concreto. Es cierto que, históricamente, el movimiento negro ha dado prioridad a la lucha contra una serie de prácticas genocidas como la violencia policial, el exterminio de los niños o la ausencia de políticas sociales que garanticen el ejercicio de los derechos ciudadanos fundamentales. Pero [...] la ingeniería genética en particular y sus prácticas eugenistas bien podrían convertirse en las nuevas armas de este genocidio. Y es también contra eso que el conjunto del movimiento debe actuar rotundamente.* (Carneiro, 2005)

Como se ve, la voluntad de ennegrecer el feminismo constituye pues una propuesta muy explícita de lograr no solo una inclusión de las personas, sino también y sobre todo una profunda revisión de los temas y de las prioridades del movimiento.

## Desarrollo de un pensamiento crítico

Por último, cabe destacar que el feminismo negro del continente está en constante evolución, tanto por el agravamiento del contexto de la globalización neoliberal que provoca un empobrecimiento creciente de las poblaciones, como por su diálogo permanente con los demás movimientos sociales, especialmente con el feminismo.

Se analizará aquí el balance de la acción de *Identidad* y de los primeros años de la red de mujeres negras propuesto por Ochy Curiel, después de apagarse las últimas luces de la Conferencia de Pekín y más concretamente en el contexto posterior al 11 de septiembre de 2001.

---

ciudades Yoruba tradicionales, cuyas máscaras y el festival anual de homenaje a «nuestras madres» evocan el poder femenino sobre la fertilidad de la tierra, la procreación y el bienestar de la comunidad. Sueli Carneiro ha publicado varias obras: *Escritos de una vida* (Editora Letramento, 2018), *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil* (Selo Negro, 2011) y *Mulher negra: Política governamental e a mulher* (1985), con Thereza Santos y Albertina de Oliveira Costa.

## *De la identidad a la imbricación de las relaciones sociales*

En 2002, a más de un año de haber salido de República Dominicana, Ochy Curiel hace un balance de la acción de *Identidad* y de la Red Continental de Mujeres Negras —de la que ya no es coordinadora— volviendo al tema de la afirmación de una identidad (negra):

*Reafirmar nuestra negritud se había convertido en una forma de resistencia política. Habíamos utilizado la identidad desde una perspectiva histórica que tiene en cuenta siglos de subordinación y explotación, porque hemos entendido la importancia de volver a simbolizar lo que el sistema ha definido como negativo, poniéndolo en positivo, para desactivar parte de la estrategia de dominación.* (Curiel, 2002)

Sin embargo, Curiel integra explícitamente a la identidad, aquella de las relaciones sociales. Cotidianas, las relaciones sociales pueden por lo tanto transformarse y modificar la identidad:

*En mi propia práctica política, concebí la reivindicación de la negritud como una manera de crear un sentido de pertenencia a un grupo de semejantes, como una manera de nombrar y hacer visible las desigualdades. Diría incluso como una estrategia de supervivencia y de reafirmación, que permita responder a la pregunta ¿quién soy? O más exactamente, como diría Liz Bondi (1996), ¿dónde estoy? Lo que me convierte en sujeto, situándome como producto de relaciones sociales cotidianas.* (Curiel, 2002)

Por lo tanto, las alianzas ya no deben basarse en identidades, sino en un proyecto político. Las identidades no pueden, en sí, ser el objetivo último:

*Lo que debe unirnos en la lucha política son, pues, las condiciones concretas de marginación y exclusión y, sobre todo, un proyecto político construido juntas, una utopía que nos permita visualizar un futuro de libertad, sin marginación, sin identidades preestablecidas, de lo contrario, seguiremos creando nuevas fronteras y nuevos enemigos. Las identidades solo deben servir como elementos que nos permitan identificar diferentes historias y situaciones, y no constituir nuestro objetivo político. Así entiendo la famosa frase: “¡Olvida que soy negra pero nunca olvides que soy negra!”* (Curiel, 2002)

Al afirmar esto, Curiel critica las perspectivas puramente identitarias y sugiere interesarse más bien por las condiciones concretas

de vida de las personas. Éstas se ven afectadas por varios sistemas (racista, capitalista, sexista), que también afectan a otros grupos más allá de la población negra. Y, sobre todo, Curiel introduce la idea que existe una división “racial” del trabajo junto a la división sexual del trabajo y de la explotación. Se trata de ahora en adelante, de intentar abolir esta división racial y sexual del trabajo, así como la explotación:

*En ese sentido, creo que, para acabar con el racismo, más que basarnos en las identidades, en la idea de que todxs somos idénticxs, debemos orientar nuestra lucha hacia la abolición de las condiciones concretas que afectan a la mayoría de las mujeres y hombres negros, debido al racismo, al sexismo y al clasismo, que de hecho no afectan a esos grupos de manera exclusiva. Se trata de abolir la división “racial” (si el término tiene sentido) y sexual del trabajo, de acabar con la explotación y con los privilegios.* (Curiel, 2002)

Así, a principios de los años 2000, una de las fundadoras de un grupo que tomó por nombre el término “Identidad”, llega a establecer como central, ya no la afirmación de una identidad o de una lucha específica de un grupo, sino la batalla para transformar las condiciones concretas de existencia de este grupo y, simultáneamente, del conjunto de la sociedad.

### *Pensar las instituciones internacionales y la globalización*

Ni bien terminaba la conferencia sobre el racismo que organizó la UNESCO en Durban en 2001, Ochy Curiel ya se mostraba extremadamente crítica de la política de “tolerancia”, corolario del discurso de la “diversidad” promovido por la UNESCO, pero también por las Naciones Unidas y, más en general, por el FMI y el Banco Mundial. Directamente inspirada en las críticas del feminismo “autónomo” latinoamericano y caribeño (Falquet, 2008 y 2011), del que se acercó considerablemente tras su instalación a principios de 2001 en México, donde residían varias de las promotoras de esta corriente, Curiel denuncia la voluntad de acercamiento al antirracismo (o más bien de recuperación), por parte de las instituciones

internacionales. El discurso de las identidades y de la exaltación identitaria, de ahora en adelante “financiado”, está a punto de convertirse en un señuelo:

*Los conceptos, discursos y prácticas que antes considerábamos transgresores, hoy son utilizados por sectores que quieren presentarse como aliados, como las Naciones Unidas, el FMI y el Banco Mundial, cuando en realidad son responsables del incremento de la pobreza en nuestros países: con el discurso de la tolerancia, lo que buscan mejorar su imagen. Aquellos discursos [...] concebidos a partir de los privilegios de los que gozan los sectores de poder tradicionales, que al final son los mismos que han causado la marginación histórica de numerosos grupos sociales.* (Curiel, 2002)

Esta vez, ya no se trata solo de cooptar el movimiento feminista a través de la institucionalización del género, como lo han analizado feministas latinoamericanas y caribeñas de la corriente “autónoma”, sino también el movimiento antirracista, con especial énfasis en el feminismo negro. Cabe señalar que el concepto de interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw se destaca a partir de la Conferencia de Durbán.

Como nos recuerda Sirma Bilge (2015), con motivo del primer Comité Preparatorio de la ONU (Prepcom) para Durbán, que tuvo lugar en Ginebra en mayo de 2000, Crenshaw fue invitada a capacitar representantes de diferentes países<sup>36</sup> sobre la interseccionalidad. El texto de este seminario, traducido en varios idiomas, se difundió ampliamente a continuación (Crenshaw 2000). El término, retomado por la Unión Europea para uniformizar las políticas de lucha contra las discriminaciones, se convierte a partir de este momento en un nuevo “buzzword” (Davis, 2017), igual que lo había sido el “género” en ocasión de la Conferencia de Pekín (Falquet, 2011). Curiel, que no participó en el encuentro de Durbán, aunque estaba muy implicada entonces en una investigación comparativa acerca de tres grupos de mujeres negras en Brasil, Honduras y República Dominicana, afirma la necesidad de reforzar las luchas e identificar correctamente a los adversarios:

*Nuestras luchas políticas deben ser más radicales, menos tibias. Debemos identificar los sectores que nos empujan a la miseria, que niegan*

36 Brasil, Filipinas, India, Portugal, Reino Unido, Israel, Guatemala, Malí y Uganda.

*nuestros derechos, que nos imponen la heterosexualidad y la maternidad obligatorias, que nos estereotipan, que nos marginan, que nos ofrecen dinero a cambio de nuestro silencio y de su impunidad.* (Curiel, 2002)

La identidad y la cultura, por importantes que hayan sido en la lucha, pueden convertirse en una especie de callejón sin salida cuando son promovidas por poderosos actores, con recursos considerables. Según Curiel, hay que mirar más adelante:

*Es importante comprender que el racismo, el clasismo y el sexismo son sistemas de dominación que no se excluyen mutuamente y que provienen de la explotación económica, social, sexual, cultural y política de algunos grupos sobre otros, dentro de un sistema general que es el capitalismo patriarcal racista en su fase neoliberal. Por eso, si seguimos fijándonos como objetivo político la construcción de una nación negra, el culto a las identidades y la exaltación de la cultura, contribuimos a perpetuar el racismo.* (Curiel, 2002)

Por su parte, considera imprescindible llevar a cabo un análisis global del contexto neoliberal:

*Todo esto supone tener una visión global de los efectos de las políticas neoliberales actuales y ver el racismo más allá de las discriminaciones vinculadas al color de la piel, para aspirar a una transformación de las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales que marginan a numerosos grupos humanos y perpetúan el racismo.* (Curiel, 2002)

\*\*\*

Acabamos de ver cómo el feminismo negro de Abya Yala, especialmente la parte más influenciada por las reflexiones de las brasileñas o de las dominicanas, es a la vez similar y diferente del feminismo negro del *Combahee River Collective* y más en general, del estadounidense, aunque cada uno de esos feminismos negros sea extremadamente complejo y diverso y no hayamos hecho más que rozar su superficie.

Ya sea en el plano práctico o teórico, las feministas negras del sur al norte del continente comparten un punto esencial: la temprana puesta de manifiesto (desde los años 70 y 80, y no en una supuesta reciente “ola”), del impacto simultáneo de varios sistemas de opresión y muy especialmente de cuatro de ellos: el racismo, el patriarcado, el capitalismo y la heterosexualidad. A pesar de que

este último tema sea objeto de acaloradas discusiones con otras mujeres y feministas negras, una parte considerable de las principales activistas y teóricas feministas negras no solo no hacen misterio de su vida sentimental y sexual lesbiana, sino que también politizan el tema de la heterosexualidad. Posiblemente ello se pueda explicar por la configuración particular de las relaciones familiares que las mujeres de la diáspora negra heredaron de la esclavitud, de ciertas culturas africanas y de condiciones de vida caracterizadas por los efectos del racismo, que a menudo las sitúa en configuraciones familiares en las que son relativamente independientes de los hombres, tanto en el plano material como emocional.

En todo caso, es notable que planteen este tema con mucha más fuerza que la mayoría de las otras feministas racializadas, pero también diferente de la mayoría de las feministas blancas-mestizas. De hecho, la mayoría de ellas se niegan a uniformizar a los hombres como “enemigos” o a naturalizar su comportamiento, como lo afirmaron muy claramente las militantes del *Combabee* en su época. Igualmente, intentan establecer alianzas con parte de ellos, especialmente con hombres racializados, pero no se trata de alianzas afectivas privadas, ni siquiera de alianzas colectivas protectoras-legitimadoras para afrontar el oprobio social que implica la reivindicación del feminismo, sino de alianzas igualitarias para combatir adversarios comunes: por supuesto el racismo, pero también el militarismo, el extractivismo minero y más ampliamente la destrucción neoliberal.

Como también hemos visto, sobre varios puntos, las feministas negras de Abya Yala que hemos evocado proponen razonamientos que difieren de lo que elaboraron las feministas negras en el marco estadounidense. Formulan sus análisis unos veinte años más tarde, en el contexto geopolítico de la extensión global de la depredación. Tres puntos parecen especialmente significativos.

Primero, la identidad. Como hemos dicho, la definición misma de “raza” y las lógicas del mestizaje son diferentes: las amefricanas aparecen de entrada alejadas de todo naturalismo. Ciertamente, en los Estados Unidos, la referencia a la “gota de sangre” encierra a lxs negrxs en una lógica de genealogía material en la que supuestamente se puede decir con facilidad de una persona que es “negrx”, o que no lo es. En el resto del continente, por el contrario, el “vol-

verse negrx” se basa en una definición relativamente fluida de la identidad. La identidad “oficial”, anclada en una negación de la africanidad, conduce finalmente a su afirmación, en un proceso de auto-denominación que constituye el elemento clave de un inesperado empoderamiento. Más aún, verse obligadx a poner en el centro de la definición de la amefricanidad, la cultura y no la “sangre”, permite una gran creatividad. Es aquel trabajo histórico y colectivo de re-creación de una cultura afro (y no africana) que destacan las feministas afro de Abya Yala, cuando insisten en poner de relieve, en la lucha política, la cultura.

Segundo, sobre la doble base de este trabajo cultural de creación de la amefricanidad y de la elaboración sincrética de espiritualidades no monoteístas llamadas “de matriz africana”, apoyadas en varios sistemas político-religiosos de África Occidental que se remontan, al menos, al siglo XIX o al siglo XVIII, algunas feministas amefricanas negras reivindican epistemologías alternativas, que presentan como profundamente diferentes de las culturas occidentales.

Ciertamente, el *Combabee* había evidenciado importantes especificidades del punto de vista de las mujeres negras de clase popular, mientras que, en su epistemología feminista negra, Hill Collins (1990) había insistido en elementos culturales comunes relacionados con la esclavitud y un cierto afrocentrismo. Pero algunas feministas negras amefricanas añaden a estos elementos, rasgos tomados de los modelos sociales, políticos y filosóficos Yoruba, Fon o Ewé en particular, propios del Golfo de Benín<sup>37</sup>. Así, el género dentro de su(s) cultura(s) y desde hace tiempo, sería menos desigual que el género en las culturas occidentales. De este modo, reivindican una epistemología diferente y una posición diferente y en muchos sentidos *mejor* que la de las mujeres blancas dentro de su propio grupo racial.

---

37 Desde 2007 existe un intenso debate, abierto por el artículo fundador del feminismo decolonial teórico de Lugones, acerca de si antes de la invasión colonial, el género estaba completamente ausente (o pertenecía a una categoría puramente discursiva) en la totalidad o en parte de las poblaciones africanas e indígenas de Abya Yala.