

Publicado en: *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe*. Colección de ensayos del Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y Rca. Dominicana, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes, ONU, México, 2012. Disponible en: <http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>

Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpolíticas de la violencia sexual racializada

Por Karina Bidaseca¹

Pensadora feminista. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica, Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Gral. de San Martín. Coordinadora del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los Estudios Feministas”, IDAES. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y Universidad Gral. de San Martín. Entre sus libros se destacan: “Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América latina” (Ed. SB, Buenos Aires, 2010). Y como co-compiladora de la obra colectiva “Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina” (Ed. Godot, Buenos Aires, 2011).

I. Introducción

“Nosotras las hijas destetadas del África,
dando a luz en nuestra madrastra América.”
María Suárez Rivero y Chabela Ramírez Abella

¿Por qué la mujer de color subalterna se está convirtiendo en un signo visible de los problemas contemporáneos de nacionalidad, raza y religión? ¿Cómo explicar las violencias en el Tercer Mundo o Sur sobre las mujeres de color?
¿Cómo llegar a escribir una narrativa feminista racialmente libre que sea eficaz simbólicamente de interpelar al mundo?

Interrogantes, que exceden estas páginas, dieron forma teórica a mi trabajo en diálogo con las mujeres que buscan un lugar de enunciación y luchan por la defensa de sus derechos, como minorías entre minorías.

Sin dudas, en el orden social sexismo y racismo están fundidos. No hay modo de separarlos. Y es la “mujer del tercer mundo” (desguionada) el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. El punto de sutura del capitalismo globalizado racista y sexista.

En el Sur, en las cadenas de montaje de las maquilas donde ellas, las “nuevas subalternas” (Spivak) son la mano de obra más barata, descartable. En el Norte, la presencia de las

¹ Este trabajo fue realizado con la Beca del Fondo Nacional de las Artes, Argentina, 2010. Mi agradecimiento a Andrea Ortuño, activista por los derechos de la mujer afro en la organización argentina África y su diáspora. Por los diálogos intensos que mantuvimos en estos tiempos.

subalternas inmigrantes, “sin papeles”, trabajadoras sexuales... provenientes de América Latina, África, dispuestas a realizar los trabajos (sexual, empleo doméstico, cuidado) que las mujeres blancas no realizarían, ha transformado la cartografía de las metrópolis de los países centrales. A cambio son sexualizadas y racializadas. Parafraseando a Achille Mbembé (2006) el mapa legal de los movimientos femeninos marca el mapa racial del mundo.

Los discursos globales sobre las mujeres han hegemonizado la discusión sobre el uso del velo o la ablación como prácticas de subordinación y opresión. Sin embargo, el tratamiento de la violencia contra cuerpos femeninos queda eclipsado por otros debates que, por alguna razón, tienen mayor eficacia simbólica y política. Es necesario discutir el poscolonialismo para interpretar a “la mujer” como punto de esa intersección. Poscolonialismo no es en su acepción temporal que supone el fin del colonialismo, sino como “relaciones glocales de dominación que re-producen colonialidades en el aquí y el ahora, no sólo en los antiguos países colonizados, sino en diálogo con aquellos (países) colonizadores receptores de diásporas migrantes procedentes de las antiguas colonias” (Eskalera Karakola, 2004: 13/14).

En los últimos años, la reflexión de la crítica feminista se dirige a lo que Ku-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004) llaman “capitalismo patriarcal racialmente estructurado” para denunciar la violencia racista estatal. Desde este lugar propongo pensar las condiciones de vida de las “nuevas subalternas” de América latina y entre ellas, particularmente, las de las luchas de las mujeres negras frente a la cosificación sexual perpetuada por la violencia de la mirada del varón blanco. Como un ser erótico, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción. Los cuerpos femeninos negros son materializados a través de una hipersexualización, restando potencialidad agencial. Desde este lugar, las mujeres migrantes afro latinoamericanas hacia la Argentina que, sin garantías, recurren a la práctica de la prostitución, se encuentran viviendo vidas difíciles, condicionadas por la profundización de subalternidades: como mujeres, afro, migrantes y pobres. Representadas o habladas por otras mujeres. Como confirma la feminista afroamericana bell hooks (2004) “se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras.” (p.45)

Mi tesis trabajada en mi libro *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América latina* (2010) versa sobre la inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos salvacionistas por el camino del modelo occidental o bien, silenciaron las luchas de las mujeres de color. Cuando el subalterno es mujer, como explica Gayatri Spivak, su destino se encuentra todavía más a oscuras. La tesis de la “retórica salvacionista” o el “feminismo como pequeños imperialismos locales” (Bidaseca, 2010; 2011) trata de pensar las experiencias de explotación y opresión de las mujeres de color en el Sur. Es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde, a mi entender, se juega la vida de las mujeres del tercer mundo.

II. Cuerpos femeninos y esclavitud. Memorias de la violencia esclavista

“No era una historia para transmitir. La olvidaron como una pesadilla”, expresa la escritora Toni Morrison al lector/a hacia el final de su novela “Beloved”². “¿Qué es aquello que debe olvidarse prontamente antes de ser transmitido; qué debe permanecer oculto, silenciado

² Toni Morrison nació en Lorain, Ohio, en 1931. Sus novelas tematizan la cuestión negra en los Estados Unidos, especialmente desde las mujeres. Publicó “Beloved” en 1987, con la cual obtuvo el Premio Pulitzer en 1988 y en 1993, el Premio Nóbel de Literatura. La edición que cito, es la que corresponde a la traducción de Iris Menéndez, 2004.

para no interrumpir y molestar angustiosamente el fluir de nuestro presente?” (Bidaseca, 2010: 13)

A través del “Atlántico negro”, como titula su libro Paul Gilroy, millones de hombres *libres* en África, vueltos *esclavos* en América, fueron violentamente reclutados y embarcados “No queda ya la menor duda que once millones de africanos fueron hacinados en los barcos negreros (europeos, norteamericanos y brasileros) que surcaban las costas de África Occidental. Alrededor de diez millones sobrevivieron a la travesía” (Walvin, 2003).

Las muertes diarias, la fuga y la manumisión representaban un problema para las sociedades esclavistas que permanentemente debía introducir *nuevos* sujetos al status de esclavos de manera forzada (Grüner, 2010). Debía ejercer una violencia permanente “estructural”, al estar creando continuamente nuevos esclavos para re-crear el sistema en su conjunto, afirma el autor.

En el siglo XIX, en el sur esclavista de los EE.UU, la pluma de Toni Morrison se despliega en *Beloved*, novela que ubica en 1873 en la casa del 124 Bluestone Road, donde “los pensamientos de las mujeres del 124, pensamientos indecibles, no dichos”, desencadenan el texto y el trauma. *Beloved*, la niña asesinada por su propia madre esclava; Sethe, víctima de la muerte social, rodean el *unheimlich* de Freud, el extrañamiento, donde halla el límite los fundamentos de nuestro juicio ético sobre la esclavitud. Sin embargo, cuando advertimos que en el período de 1882 a 1895, entre un tercio y la mitad de la tasa media de mortalidad negra correspondía a niños menores de cinco años (Bhabha, 2002: 28) nos enfrentamos al dilema de enjuiciar ficticiamente a Sethe. Insistentemente Toni Morrison repite hacia el final “Esta no es una historia para transmitir”. Lo hace, explica Homi Bhabha (2002), para que quede grabado en nuestro inconsciente.

La colonización, por cierto, no fue un proceso homogéneo en las Américas. Fanon explica que nada hay a priori para suponer la existencia de un “pueblo negro”:

“Las concesiones que hemos hecho son ficticias. Filosófica y políticamente no hay un pueblo africano sino un mundo africano. Lo mismo que un mundo antillano”
(p. 27)

En “Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?” (1958), Fanon se dedica a describir un proceso de nacimiento de una “conciencia nacional antillana”, que remite a un acontecimiento fechado el 3 de enero de 1958 con la desaparición de las “Antillas Británicas” y el nacimiento de la “Federación de las Indias Occidentales” (Jamaica, Trinidad, Barbados y pequeñas islas, reconocidas por Inglaterra como una nación antillana), para interrogarse qué significado puede tener la autonomía interna de una colonia, con promesa de independencia, en el archipiélago del “Caribe” (cuyo nombre remite a los primeros habitantes indios caribes desaparecidos, “primeras víctimas, dice, de la explotación blanca en la región” (p. 99).

La historia de un puñado de islas de distinto tamaño, ubicadas entre las Américas del Norte y del Sur, cuyo clima y suelo las convirtió en sumamente aptas para la producción de caña de azúcar³. Colonizadas por españoles, ingleses, franceses, holandeses, que organizaron la

³ “Cuando los europeos descubrieron América, el azúcar de remolacha no era conocida aún: la posesión de estas tierras con azúcar se convertía en una fuente de riqueza y cada potencia quería tener “su” Antilla” (p. 99)

extracción del trabajo. Desaparecidos los indios caribes por las condiciones de esclavitud, la “trata de negros” de África reemplazó la mano de obra para el desarrollo del capitalismo.

Las políticas de asimilación de los colonizadores fueron disímiles: mientras los jamaicanos hablan inglés, los puertorriqueños, en su mayoría de origen blanco, hablan español; los antillanos de Martinica y Guadalupe, el francés. Haití, resultante de la separación de la vieja colonia francesa de Santo Domingo, fue dividida en dos partes: República Dominicana del este (cuya población ha sido blanqueada) y Haití, en el oeste, compuesta por gente de color. Explica Fanon: “Si Aimé Césaire ha podido hablar “de una especie de gueto insular” entre las diferentes islas, ha querido decir que la solidaridad antillana, inscrita en los hechos y experimentada por los antillanos más conscientes, está todavía lejos de traducirse en la vida cotidiana y aún en la lucha de emancipación: cada uno debe, ante todo, adaptar su esfuerzo contra el enemigo particular que debe vencer” (p. 101/102)

El créole (lenguaje creado a partir de la mezcla del francés, inglés, español y de dialectos africanos), que forma parte del renacimiento cultural en el proyecto de un movimiento de liberación económica y política del siglo XIX, constituye para Fanon “el lazo y medio de expresión de la conciencia antillana” (p. 102).

En el camino de la independencia, el mapa antillano de la posguerra muestra estados independientes y colonias o posesiones, y un movimiento intelectual y político que debe pensar la descolonización de las Antillas en el marco de la departamentalización colonialista impuesta; la segmentación de la población que respecto del desdén por los negros y sus descendientes implicaba expandir la imaginación. Por ejemplo, “en la República Dominicana, la ley declara que los dominicanos son una población compuesta por blancos e indígenas americanos, todo ello a pesar del genocidio perpetrado por los conquistadores españoles contra los indígenas desde los tiempos de Colón. En efecto, el argumento es que no hay mulatos en República Dominicana (Gordon, 2009: 232).

La confusión respecto de ¿quiénes somos? acude al proceso violentogenético (Segato, 2003), en las contradicciones que cada uno tratará de resolver. Comenzando con lo que Lewis Gordon (2009) señala respecto de “la palabra “mulato” :

“...Algunas comunidades tratan de resolver la contradicción mediante la pura identificación con los blancos. En Puerto Rico, por ejemplo, existen muchos poemas con el estribillo: “Dices que eres blanco, ¿pero dónde está tu abuela?”, lo que alude a una historia de la inyección de blanquitud en la población negra, que al mismo tiempo contradice la reivindicación de pureza (blanca) y nos presenta una memoria nada poética de dicho pasado” (p. 232)

Las experiencias femeninas están presentes en los problemas que observa Fanon en el tratamiento del amor en dos obras: “La mujer de color y el blanco” y “El hombre de color y la blanca” (tratadas en su libro “Piel negra, máscaras blancas”). Tomando dos novelas, la premiada de Mahyotte Capécia “Je suis martiniquaise” (1948) y “Nini, la mulâtresse du Sénégal” (1951) de Abdoulaye Sadjí, “Está, dice, la negra y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear sino evitar la regresión” (2009: 73).

Martinica con una pequeña población blanca procedente de Europa, una población de mestizos y mayoritaria población negra. La situación racial era situacional: en Martinica era “raro encontrar posiciones raciales tenaces” (p. 27) El africano era el “verdadero negro”.

La posición del antillano no era la de un negro, estaba legitimada por Europa, vale decir, Francia. Y el antillano menospreciaba al negro: “El antillano era de piel negra, pero los negros estaban en África” (p. 30). Por ende, las reivindicaciones de la negritud sencillamente no existían antes de la derrota francesa. 1945 significa para el antillano descubrirse negro: “Entonces, vuelto hacia el África, el antillano va a invocarla. Se descubre hijo de esclavos trasplantado (...) Parece pues, que el antillano, después del gran error blanco, esté en camino de vivir hoy en el gran espejismo negro” (p. 37)

Siendo posible para algunos esclavos convertirse en libertos en América, sin embargo, los afroamericanos ingresaban a la última casta de la sociedad. Como explica C.R.L. James (2003) “Las ventajas de ser blanco eran tan evidentes que el prejuicio racial contra los negros permeaba la mentalidad de unos mulatos que tan amargamente se resentían del mismo prejuicio por parte de los blancos. Los esclavos negros y los mulatos se odiaban entre sí (...) el hombre de color que era casi blanco despreciaba al hombre de color que sólo era la mitad blanco, que a su vez despreciaba al hombre de color que era sólo un cuarterón blanco y así escala por escala de color. Los negros libres, en términos comparativos, eran escasos, y tan despreciada era la piel negra que hasta un esclavo mulato se sentía superior al negro libre. Antes que ser esclavo de un negro, el mulato hubiese optado por el suicidio”. (p. 55)

Para las mujeres esclavas, las formas de coerción se dirimían en la sexualidad colonizada por el amo blanco. “*Cualquier blanco podía apropiarse de toda tu persona si se le ocurriera. (...) Ensuciarte tanto como para que olvidaras quién eras y nunca pudieras recordarlo*”, escribe Toni Morrison en “*Beloved*”. Abusos sexuales, mutilaciones, y la violación eran la expresión de las políticas de control como trabajadoras en una economía esclavista, sostuvo la activista afro Angela Davis (1981: 7)

En la sociedad colonial, el esquema epidérmico fanoniano, funcionaba como signo de esclavitud o libertad. Las “máscaras blancas...” y, en el extremo, la autoaversión racial, marcaron a las poblaciones afro en América.

“Acabábamos de ingresar en la escuela elemental. Ella dijo que quería unos ojos azules. Yo desvié la mirada para imaginarla con aquellos ojos y me repelió violentamente lo que imaginé que sería su aspecto si el deseo se cumplía (...) Implícita en su deseo estaba la autoaversión racial. Y veinte años después yo me preguntaba todavía cómo se aprende semejante cosa. ¿Quién se la había inculcado? ¿Quién le había hecho creer que era mejor ser una monstruosidad que lo que era? ¿Quién la había mirado y la había encontrado tan deficiente, tan insignificante en la escala de la belleza?” (p. 256).

De este modo Toni Morrison escribe en el Epílogo de otra de sus novelas, *Ojos azules*, sobre la vida de Pécola, el miembro más vulnerable, una niña, en quien había echado raíces la demonización de una raza.

III. “Ain’t I a woman?” Raza/colonialidad/sexo/género

Con el gesto simbólico de revelar su pecho para dar pruebas de su sexo, en uno de los primeros congresos sobre los derechos de la mujer a mediados del siglo XIX, Sojourner Truth va a proclamar: “Ain’t I a woman?” (“¿No soy una mujer?”) y de ese modo reclamar a las feministas blancas la omisión de la luchas de las mujeres negras. Temprana ha sido

esta crítica, renovada desde hace un tiempo, en que las mujeres vivimos el fin de un sueño de opresión en común.

Las marcas de la colonialidad se presintifican en los lugares que continúan ocupando las mujeres color café en los espacios laborales que, como herencia colonial, ofrece la “división racial del trabajo” (Quijano, 2000): el servicio doméstico, el comportamiento colonial de la sexualidad y el placer.

“Son nuestras hijas las que hacen fila en la Calle 42 (una zona de prostitución en Nueva York)”, confirmaba la feminista afroamericana Audre Lorde, invitada a fines de los años de 1970 a un panel sobre “Lo personal y lo político” en Nueva York. Interpelando a las feministas que estaban allí, profundizó la crítica al racismo del feminismo blanco: “Si la teoría blanca americana no tiene que tratar con la diferencia entre nosotras, ni con las diferencias que resultan en los aspectos de nuestras opresiones, entonces ¿qué hacen ustedes con el hecho de que las mujeres que limpian sus casas y cuidan sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su mayoría, pobres, y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?” (1988: 91)

El feminismo, como movimiento de emancipación femenina que lucha por la igualdad de los géneros, representó para las mujeres una revolución íntima de consecuencias infinitas. Sus orígenes puedan ubicarse junto a la tradición ilustrada liberal en las ideas de libertad e igualdad, en la crítica de mujeres notables como Olympe de Gouges, quien en su conocida “Declaración de los Derechos de la Mujer”, viene a cuestionar el estatus de la igualdad proclamada por la Revolución Francesa. O Sejourner Truth (1797?-1883) y Harriet Tubman (1820?-1913), mujeres abolicionistas nacidas en los EE.UU, que sientan las bases del llamado “feminismo de color” de fines de los años 70. Las luchas de mujeres tercermundistas de 1960 van a actuar sobre el imaginario simbólico de esas mujeres *otras* del feminismo blanco, quienes cuestionarán el feminismo hegemónico que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, etc. al interior de la categoría homogénea “mujer”.

“*Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*” (1988) editado por las feministas chicanas Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa y Norma Alarcón, posee un espíritu poético radical. Basado en “El poema de la puente” de la poeta afroamericana Kate Rushin, del cual cito su comienzo:

“Estoy harta,
Enferma de ver y tocar
Ambos lados de las cosas
Enferma de ser la condenada puente de todos.

Nadie
Se puede hablar
Sin mí
¿No es cierto? ...”

El término “mujeres de color” que identifica a las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana, los grupos más numerosos de gente de color en EE.UU, reunía a muchas de las integrantes del movimiento por los derechos civiles y habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del “Tercer Mundo”. La génesis del feminismo Negro contemporáneo, localiza sus orígenes en la

realidad histórica de las mujeres afroamericanas ubicadas en dos castas oprimidas –la racial y la sexual- (Colectiva del Río Combahee), y su cuestionamiento al sistema de representación política.

El Movimiento de mujeres feministas negras (entre cuyas representantes destacadas se encuentran Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks, Pat Parker, Barbara Christian), denuncia el racismo y elitismo del feminismo blanco de la segunda ola y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas.

Muchas de ellas, feministas y no feministas negras, han vivido la opresión sexual en sus relaciones cotidianas: “Como niñas nos fijamos que éramos distintas de los muchachos y que nos trataban distinto. Por ejemplo, al mismo tiempo que nos hacían callar para que nos viéramos como ‘damas’ y para hacernos más admisibles en los ojos de la gente blanca. Mientras que crecíamos nos dimos cuenta de la amenaza de abuso físico y sexual de parte de los hombres. A pesar de todo, no teníamos ninguna manera de conceptualizar lo que era tan obvio para nosotras, que *sabíamos* lo que en realidad sucedía” (p. 174)

Debían luchar contra los clichés que ubicaban a las Negras en distintas situaciones (la niñera, la puta, la jota...) (Declaración Río Combahee), en los que se intersectaban simultáneamente la política de raza, sexual y clasista. La política antirracista y antisexista que las unió al comienzo luego se conjugó con el heterosexismo y la explotación económica del capitalismo cuando estaban más maduras la concientización de su subalternidad. En base, claro, a una política de identidad.

Si de algo eran conscientes que desde su posición como mujeres negras -quienes “ostentan” el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista “sin “otro” institucionalizado al que puedan discriminar, explotar, u oprimir-” (hooks, 2004: 49), la posición del varón negro, quedaría igualada a la de las mujeres blancas, en tanto *ambos* pueden, como explica la autora, actuar como oprimidos y opresores:

“El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas” (hooks, 2004: 49).

Históricamente para las organizaciones lideradas por hombres Negros, el feminismo significaba restar fuerzas al movimiento de liberación Negro. ¿Han olvidado que Harriet Tubman (1820?-1913), una mujer esclava fugitiva, abolicionista, salvó a más de 300 hombres de la esclavitud? Mientras las satisfacciones de las demandas de género para las mujeres negras, debían esperar a que la revolución sucediese... la Declaración feminista negra de la Colectiva Río Combahee” (1977), nombrada así misma en honor a Tubman, fundó las bases del *black feminism* o feminismo negro.

Según narran, en 1974 comienza su trabajo político aunque aún no en forma colectiva, en el campo de la salud reproductiva (abuso de la esterilización, aborto, refugio para mujeres negras golpeadas, violación..). Luego debieron afrontar la división entre lesbianas y heterosexuales, que eran también a su entender diferencias políticas y clasistas. En 1976, explican, deciden conformarse como un grupo de estudios proyectando en la escritura feminista negra una publicación que llegara a otras mujeres Negras.

IV. Violencia sexual. Un legado colonial

“Los afrodescendientes conforman uno de los grupos más numerosos de los que componen la enorme diversidad etnocultural de la región. Se estima que alcanzan un 23% de la población latinoamericana total, es decir, unos 120 millones de personas (Antón y Del Popolo, 2009), repartidas en varias regiones y países de América Latina. En el Brasil representan el 45% total de la población nacional, con cerca de 76 millones de personas según el censo de 2000, mientras que en Guatemala, Costa Rica y Honduras no sobrepasan el 5% (Rangel, 2006). En Colombia constituyen el 10,6% de la población, con unas 4.311.757 personas (Antón y Del Popolo, 2009). La estructura residencial de estas poblaciones es variable: en el Brasil, por ejemplo, el 81,2% vive en ciudades, mientras que en Guatemala y Honduras la proporción urbana alcanza al 46,1% y al 46%, respectivamente. En cuanto al Caribe se estima que éste es mayoritariamente afrodescendiente en números que oscilan entre el 50% y 90%, dependiendo del país. De la población de afrodescendientes de la región, más de 75 millones son mujeres y más de 100 millones son personas menores de 20 años. (Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, caribeñas y de la Diáspora, 2010)

En Argentina, la población afrodescendiente ha sido invisible para la sociedad argentina, explicada por causas como las guerras, o la epidemia de fiebre amarilla, que se comulga con la exclusión de la narrativa de la nación. El racismo es el que permite responder la autoaversión de su “raza”. “Máscaras blancas” o acceso a la civilización. La modelización de estructuración del racismo entre la población afro, una forclusión de la memoria de sus antepasados, transmitida oralmente de modo que hayan silenciado el pasado de africanos esclavos posiblemente para anular las marcas de la marginación, o bien como estrategia de inserción en una sociedad blanca que invisibilizando a “los negros”, en Argentina, o poniéndoles en guetos en EE. UU, demuestra su fuerte composición de violencia racial.

La negritud femenina en América Latina connota otros rasgos que se fundan en el mito de origen. Así como Carole Pateman (1995) discute la tesis lacaniana de la ley del padre en la fundación del orden social y apela a la violación de la mujer, según la activista afrobrasileña Sueli Carneiro: “En Brasil y en América Latina la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latino-americana que en el Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades configurando aquello que Angela Gilliam define como "la gran teoría del esperma en la formación nacional" a través de la cual, y siguiendo a Gilliam : 1. "el papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional; 2. la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada ; y 3. La violencia sexual contra las mujeres negras ha sido convertida en un romance." (p. 4)

Katsí Velázquez (2011), oriunda de Puerto Rico, muestra a través de su relato, cómo en sus vidas, clasismo, sexismo y racismo se tornan “experiencias simultáneas”. “Todo buen análisis de estas interdependencias en las experiencias de opresión de las mujeres negras debe encontrar su génesis en la institución de la esclavitud africana y en el colonialismo como maniobra estratégica ligada al expansionismo capitalista europeo desarrollado a principios del siglo XV para asegurar su poder económico a costa de la explotación de los países conquistados. No reconocer esta realidad, sobre todo, desde nuestros países latinoamericanos atravesados por este proceso sería disipar las implicaciones que el mismo ocasiona en la apropiación y cosificación de los cuerpos de las mujeres negras.” (p. 70) Escribe su relato a partir de su propia experiencia de violencia en las calles de la metrópoli

de Buenos Aires y su resistencia a la cosificación: “Y es que, esa frustración narrada por Fanon, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, ante la mirada de la niña que al verle, asustada le expresa a su madre: “Mira, un negro, tengo miedo”, no es otra cosa que la mirada que insta la distancia ubicándola en el cuerpo. Sin embargo, en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque a diferencia de la distancia que dispone el “Tengo miedo”, con el que carga su cuerpo; el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo. No pretendo que se entienda al sexismo como privativo de las mujeres negras pero sí es preciso reconocer el que las particularidades que se inscriben en el sexismo experimentado por nosotras hacen evidente su inseparabilidad del racismo (...)” (p. 73)

V. Oberturas

Las diásporas formadas en las políticas de la memoria de historias de colonialismos, imperialismos y esclavitud fundarían la conciencia de las luchas de las feministas negras. “Lo negro” del feminismo negro” (Brah, 2004: 110) expandiría así la riqueza de experiencias de todas las mujeres de color. El reto del feminismo como movimiento emancipador consiste para Sueli Carneiro (2001), en “ennegrecerse”, aunque sin perder la dimensión emancipadora de las otras subalternas de color y blancas.

Desde la posición histórica de ser *mujer y negra*, un feminismo negro en las sociedades latinoamericanas deben enfrentar la racialización del sexo y la sexualización de la raza; la universalidad y el particularismo. “El poeta negro Aimé Césaire dice que las dos maneras de perderse son: por segregación siendo encuadrado en la particularidad, o por dilución en el universal. La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre una negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula a la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra.” (Carneiro, 2001: 5)

Como explica Achille Mbembe (2001), no existe *una* identidad africana que pueda ser resumida en un único término o expresión, sino que ella está conformada de distintas formas a partir de múltiples prácticas del sí mismo. Las identidades no pueden ser reducidas a un orden biológico o basado en la sangre, en la raza o en la geografía. La “identidad negra” no existe como sustancia sino que se trata de una serie de prácticas móviles, reversibles e inestables.

Barbara Christian (2007) muestra la tensión que se vivió en el “Sexto Congreso Pan Africano de 1974 cuando se discutió si los cubanos debían participar, ya que no era claro si la gente del Caribe era Negra” (mi traducción). Considerar una única y “auténtica” identidad de la “negritud”, desatendiendo las diversas especificidades históricas, culturales, políticas y geográficas, puede producir las políticas racistas que configuran la des-agencialidad de los cuerpos femeninos.

“Hay una zona de “no-ser”, una región extraordinariamente estéril y árida, una degradación totalmente deprimida en la cual una auténtica revolución puede nacer”, escribía Fanon.

Tiempo al tiempo. Como escribe la feminista Pat Parker (1988), al fin de cuentas, “la revolución no es limpia, ni bonita ni veloz...”

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ed. Manantial.
- Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Ed SB.
- Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.) (2011) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Buenos Aires, Ed. Godot.
- Brah, Avtar (2004) “Diferencia, diversidad y diferenciación”. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños, Madrid.
- Carneiro, Suelí (2001) “Ennegrecer el feminismo”. Conferencia presentada en Durban. En http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php?id_article=24
- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, 1995.
- Christian, Barbara (2007) *New Black Feminism criticism, 1985-2000*, Ed. G. Bowles, M. G. Gabi y A. Keizer: University of Illinois Press.
- C.R.L.James (2003) *Los jacobinos negros*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- “Colectiva del Río Combahee. Una declaración feminista negra”. En Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism press, San Francisco.
- Davis, Angela (1983) *Women, Race & Class*, USA, Vintage Books Edition.
- Eskalera Karakola (2004) “Prólogo”. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños, Madrid.
- Fanon, Frantz, (1958) “Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?”. Publicado en El Moudjahid, N° 16, 15 de enero.
- Fanon, Frantz (1970) *¡Escucha, blanco!*, Barcelona, Ed. Nova Terra.
- Fanon, Frantz (1983) *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gordon, Lewis R. (2009) “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanona”. En Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- Grüner, Eduardo (2010) *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, EDHASA.
- hooks, bell “Selling Hot Pussy: representations of black female sexuality in the cultural marketplace”, en *Black Looks: Race and Representation*. South End Press.
- hooks, bell (2004) “Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista”. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños, Madrid.
- Ku-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004) “Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo”. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños, Madrid.
- Lorde, Audre (1979) “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism press, San Francisco.
- Mbembé Achille (2001) “As formas africanas de auto-Inscrição”, en *Estudos Afro-Asiáticos* Vol. 2 N° 1, Rio de Janeiro, Jan/June.
- Mbembé Achille (2006) “Necropolítica”, en Enwezor, O. (ed.) *Lo desacomodador. Escenas fantasmas en la sociedad global*. Catálogo de la II Bienal Internacional de Arte Contemporáneo de Sevilla, España.
- Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora Mujeres afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género”. Ana Irma Rivera Lassén, *Coordinadora General de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, Dorotea Wilson, dirigiéndose a las miembros de la asamblea general*. Documento Conceptual Retos y Oportunidades del Empoderamiento Económico de las Mujeres Afrodescendientes. CEPAL, Brasilia del 13 al 16 de julio 2010

- Parker, Pat (1988) “La revolución: No es limpia, ni bonita, ni veloz”. En Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism press, San Francisco.
- Pateman, Carol (1995) *El Contrato Sexual*, Madrid, Anthropos.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Rodríguez Velázquez, Katsí Yari (2011) “Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras”. En Bidaseca, K., V. Laba, V. (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Buenos Aires, Ed. Godot.
- Segato, Rita (2003) *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Ed. Universidad de Quilmes.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1999 (2010) *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.
- Walvin, James (2003) “Introducción”. En C.R.L. James *Los jacobinos negros*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.