

Publicado en: Perfiles del Feminismo Iberoamericano, vol. III, Buenos Aires, Catálogos. 2007.

**LOS APORTES DE LAS AFRODESCENDIENTES
A LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA FEMINISTA
Desuniversalizando el sujeto “Mujeres”**

Ochy Curiel

Las décadas de los sesenta y setenta fue sin duda de una alta producción teórica y de nuevas prácticas políticas en el feminismo en muchos países. Ya las reivindicaciones y demandas feministas no eran el derecho al sufragio ni sólo entrar a las instituciones masculinizadas, otras lógicas y propuestas políticas enriquecían al feminismo: las afrodescendientes, las lesbianas feministas, las postcolonialistas, las multiculturistas, entre otras, abrieron el abanico de análisis con nuevas perspectivas en lo que se refería a la subordinación de las mujeres.

Desde un cuestionamiento a la categoría “mujeres” por su pretensión universal las afrodescendientes o mujeres negras¹ han hecho aportes significativos relacionando categorías como la “raza”² al sexo/género demostrando cómo el patriarcado tiene efectos diferentes en las mujeres cuando estas categorías les atraviesan.

En las próximas líneas presentaré los postulados de las afrodescendientes en tres contextos diferentes: Estados Unidos, Gran Bretaña y América Latina y El Caribe. Doy cuenta fundamentalmente de sus posturas políticas, teóricas y estratégicas. Con ello busco evitar cualquier sesgo esencialista de la categoría “mujer negra” como algo unitario y homogéneo y al mismo tiempo identificar los puntos comunes que sirvan para articular una lucha política transnacional frente al sexismo y el racismo.

Este texto es parte del marco teórico y conceptual de la investigación “Las estrategias políticas de mujeres afrodescendientes en Brasil, República Dominicana y Honduras” en proceso de publicación, que realicé en el período 2003-2005 con la cual recuperé la historia de esta corriente política, como forma de evidenciar sus aportes, descartando cualquier sesgo victimizante de las mujeres negras o afrodescendientes, tal como se acostumbra hacer en los espacios académicos.

Abordo las experiencias de las afroamericanas y las británicas por entender que fueron pioneras en el desarrollo del *feminismo negro* de las cuales en América Latina y El Caribe nos hemos alimentado política y teóricamente para luego pasar a caracterizar los fundamentos políticos del movimiento de mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas, movimiento del cual he formado parte, por tanto los análisis que hago aquí parten de mi

¹ Planteo aquí mujeres afrodescendientes o mujeres negras porque dependiendo de los contextos se utilizan una u otra identidad política. Mi posición es utilizar afrodescendiente por considerar que es una categoría que refiere a hechos históricos ligados a la colonización y evitar cualquier sesgo biologicista que entiendo contiene la categoría de “mujer negra”.

² En este texto colocaré comillas a la palabra raza partiendo de la premisa de que la raza no existe como clasificadora de grupos humanos. Las comillas refieren a su construcción cultural y sobre todo política y la entiendo como categoría de poder desde la cual se construye el racismo.

experiencia política en el mismo y las reflexiones teóricas que me ofrece la teoría feminista.

Los postulados del Black Feminism. La experiencia en Estados Unidos.

“La supresión histórica de las ideas de las mujeres negras ha tenido una marcada influencia en la teoría feminista. Vistas más de cerca, las teorías presentadas como universalmente aplicables a las mujeres como grupo resultan, en buena medida, limitadas por los orígenes blancos y de clase media de quienes las propusieron” (Hill Collins. 1998:259). Así escribió la afroamericana Patricia Hill Collins ejemplificando el sentir de muchas afroamericanas que se toparon en el quehacer feminista con una teoría incompleta e incorrecta que bajo el velo de la generalidad de la categoría “mujeres” escondía su propio racismo. La misma lógica de exclusión que habían vivido las mujeres afrodescendientes desde épocas de esclavitud atravesaba la práctica feminista. Eran las grandes ausentes de la historia de las mujeres, junto con las indígenas, lesbianas, migrantes etc. Al feminismo le traspasaba el carácter liberal, burgués y universalista que las pioneras combatieron en tiempos de las Luces y de la Revolución Francesa cuando se trataba de las desigualdades con los hombres. Una universalidad que no consideraba los contextos históricos, ni las experiencias individuales y colectivas de muchas mujeres que si bien eran víctimas del sexismo, eran también atacadas por los efectos de otros sistemas de dominación como el racismo, el clasismo, el heterosexismo.

El concepto de patriarcado, fundamental para la teoría feminista, fue puesto en tela de juicio por haber sido considerado como una dominación masculina indiferenciada, sin examinar cómo éste se hacía concreto en las experiencias particulares donde la raza, la clase, la sexualidad y jugaban papeles fundamentales en la reproducción social.

Una de las principales reivindicaciones del feminismo contemporáneo con base al análisis de la división sexual del trabajo y a la diferenciación entre roles femeninos y masculinos fue el derecho al trabajo asalariado, fuera del hogar, lo cual permitiese a las mujeres una autonomía financiera a la vez que lograr reconocimiento social. bell hooks, basándose en la obra de Betty Friedan, *La Mística de la Femenidad*, texto que de alguna manera se convirtió en un referente teórico y político para el feminismo contemporáneo en los años 60 en Estados Unidos, criticó la visión racista y clasista del feminismo de la época argumentando que lo que proponía Friedan de que las mujeres se liberaran del trabajo doméstico para profesionalizarse igual como lo hacían los hombres blancos, no consideraba a las mujeres afrodescendientes, que siempre trabajaron fuera del hogar como fuerza de trabajo en las calles y en la casa de los y las blancas, fruto de la herencia de la esclavitud (hooks, 2004). La división de la esfera pública y privada como aquellos espacios donde se evidenciaba la división sexual del trabajo, perdía ese sentido absoluto cuando se trataba de la experiencia de muchas mujeres en la que ambas esferas fueron espacios de explotación económica, de construcción de estereotipos y roles sexualizados y racializados, ubicadas siempre en esferas laborales menos valoradas y remuneradas, como lo fue, entre otros, el trabajo doméstico. (Collins,1998; hooks, 2004). Audre Lorde, poeta y lesbiana feminista afroamericana refiriéndose a las diferencias que atravesaban al feminismo preguntaba: *“Si la teoría feminista estadounidense no necesita explicar las diferencias que hay entre nosotras, ni de las resultantes diferencias en nuestra opresión, entonces, cómo explicas el hecho de que las mujeres que te limpian la casa y cuidan de tus hijos, mientras asistes a congresos sobre teoría*

feminista, sean en su mayoría mujeres pobres y mujeres de color?, ¿Qué teoría respalda el feminismo racista? (Lorde, 2003). La visión clasista y racista del feminismo no dejaba ver cómo se reproducían estos sistemas de dominación entre las mismas mujeres.

El análisis de la violencia también fue cuestionado por haberse limitado a la esfera doméstica e intrafamiliar. Si bien las afrodescendientes sufren de igual modo que otras mujeres la violencia por parte de los hombres en el ámbito doméstico, privado y público, no se especificaba cómo ésta se relacionaba con un racismo institucionalizado que por un lado marca una representación sexual a las afrodescendientes, vistas como “buenas y calientes para la cama”, hipersexuales y agresivas, que sumado a la pobreza en que viven las lleva a ocupar los mayores porcentajes en la participación del trabajo sexual y en la pornografía. Por otro lado, el feminismo no abordaba cómo esa violencia racial se manifestaba en la esfera pública como la calle y en los espacios de trabajo. (hooks, 2004; Collins, 1999)

Los análisis feministas en torno a la familia concebida como una institución que sostiene la explotación de las mujeres con base a roles sexuales definidos y diferenciados, sostenida en la heterosexualidad normatizada, tampoco fue relativizada en función de las experiencias particulares de las mujeres afrodescendientes. Las personas afrodescendientes siempre están asociadas al crimen, a la perversión y el desorden, sumado a que la situación de marginalidad extrema les condena a altos niveles de drogadicción, alcohol, violencia, lo cual ha justificado políticas de control y violencia por parte del Estado y los aparatos policiales. Ese racismo cotidiano e institucional que viven en la esfera pública, hace que la familia en cualquiera de sus formas, sean especie de refugios que les permite cierta sobrevivencia emocional y apoyo colectivo (Brah, 2004; Bhavnani y Coulson, 2004).

El tema de la reproducción también fue complejizado. Mientras muchas feministas reivindicaban el derecho al aborto, en cuyas filas siempre hubo mujeres afrodescendientes, estas también han levantado el derecho a la reproducción en buenas condiciones frente a los limitados y deplorables servicios públicos de salud y en contra de la estelización forzada, ejemplo de políticas eugenésicas y racistas estatales que siempre han estado dirigidas hacia las mujeres pobres, indígenas y afrodescendientes. (hooks, 2004; Werner, 2005; Carneiro, 2005; Roland, 2000).

La “sororidad” y solidaridad principio que sustentaba el feminismo fue también criticado, considerándolo un mito en tanto invisibilizaba las relaciones de desigualdad y relaciones de explotación y dominación entre muchas mujeres afrodescendientes y feministas blancas, en particular aquellas que tenían lugar en el espacio doméstico: *“la palabra hermandad lleva implícita una supuesta homogeneidad de experiencias que en realidad no existe”* (Lorde, 2003: 124). La hermandad entre mujeres fue un mito que a pesar de que apuntaba la necesidad de entrelazar lazos de complicidad entre las mujeres frente al patriarcado y al sexismo, no dejaba ver en qué medida se reproducía el racismo en la práctica feminista.

Estas nuevas visiones de las feministas afrodescendientes, llevaron a desarrollar lo que se denomina black Feminism o feminismo negro, en Estados Unidos abriendo así las brechas teóricas y conceptuales que articula diversos sistemas de opresión y que se han

hecho concreta en las diversas prácticas políticas colectivas articulando un movimiento antirracista y antisexista de mucho impacto.

Bajo el concepto de “mujeres de color” nace el feminismo negro en Estados Unidos a principios de los años 70 con dos propósitos: la reconstrucción del feminismo, dominado por una visión etnocentrista y racista que invisibilizaba las experiencias de las mujeres no blancas en sus postulados teóricos, analíticos y en la práctica misma y la denuncia del sexismo del movimiento de los derechos civiles de los hombres negros que se desarrolla desde los años 60. “Mujeres de color” más que una categoría biológica fue asumida como una categoría política que cuestionaba el predominio de una supremacía blanca (hooks, 2004) y las prácticas patriarcales que se daban tanto en la sociedad norteamericana como en estos movimientos sociales.

En Estados Unidos The Nacional Black Feminist Organitacion (Organización Nacional de Feministas Negras) en Nueva York, primera organización de feministas afrodescendientes, el Colectivo Combahee River constituido por lesbianas y mujeres feministas con una política radical y muchos otros en los años 70 (Anzaldúa y Morraja. 1988) fueron de las primeras experiencias organizativas más significativas en estos años.

Articulando múltiples opresiones las afrodescendientes buscan una transformación social a partir de las experiencias históricas de las mujeres. La “raza”, igual que la clase y el sexo ha sido concebida como categoría social de poder basada sobre la ideología de la diferencia fenotípica. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad son concebidas como “variables dependientes” porque cada una esta inscribe en las otras y es constitutiva de y por las otras. (Brah, 2004).

El feminismo negro en Estados Unidos se apropia de teorías feministas, pero impregnándole su propio *stand point* (Collins, 1998). Lo “negro” en el feminismo viene dado como una diferenciación de un feminismo que solo era legitimado desde la visión desde mujeres blancas de clase media y burguesa y al mismo tiempo cuestionaba la “natural” fraternidad y solidaridad racial negra” per se impulsada por el nacionalismo negro. La consideración de las múltiples opresiones de las mujeres en la que la raza, la clase, el género y la sexualidad son variables interdependientes, y que constituye lo que Patricia Hill Collins llama “*matriz de dominación*” (Ibid) es lo que ha otorgado una visión radical a esta propuesta feminista. En este pensamiento político el concepto de diferencia más que ser concebido como esencialista, es visto como fruto de experiencias históricas enmarcadas en relaciones sociales de poder y dominación consecuencia del colonialismo y la esclavitud.

Patricia Hill Collins define el pensamiento de este feminismo de la siguiente manera:
“Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras -aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad- y las teorías que interpretan esas experiencias (...) el

pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras". La lucha por una conciencia feminista afrocéntrica autodefinida se da a través de una fusión de pensamiento y acción. (Hill Collins, 1989: 289).

Para Hill Collins construir una *feminidad negra* implica forjar expresiones individuales, para potencializarlas de manera articulada en lo colectivo, pero siempre desde una perspectiva *afrocéntrica* de acuerdo a antiguos sistemas de creencia africana como claves para la resistencia a la opresión racial y como parte de una lucha conciente (Ibid).

¿Qué implicaciones tiene construir una feminidad negra?, ¿Cómo resolver la tensión como feministas de por un lado salir de la lógica de la dicotomía feminidad/masculinidad socialmente construidas y al mismo tiempo construir una feminidad "negra" necesaria para la acción política?

La respuesta no es simple, ya que por un lado es necesario para la política feminista deconstruir una concepción de feminidad a partir del concepto "mujer" ligada a un naturalismo sexualizado, justificativo para crear las desigualdades y estereotipos entre los sexos y por otro lado las categorías "mujeres afrodescendientes", "negras", o "de color" ha sido necesaria para recuperar una experiencia compartida de dominación que permite articularse en la lucha política. Es una tensión que no tiene salida fácil a no ser la "dobleidad". Es una tensión en la que es necesario un ir y venir que nos haga salir de la lógica binaria heterosexista de la feminidad, destruyendo así su significado y por otro lado entender cómo ha sido construida una "feminidad negra" sexualizada y racializada creando, a través de las prácticas discursivas, teóricas y en el accionar político un nuevo significado. ¿Porque qué es ser una mujer negra, sino aquello que ha sido representado por los sectores dominantes racistas y masculinos?

Es esta reconstrucción de una feminidad negra resignificada positivamente es donde ha descansado en gran medida la práctica política antirracista y antisexista que valore los aportes a una historia de la que han sido invisibles, reconozca otros valores no racializados y sexualizados, que permita emprender una solidaridad política convirtiéndose en sujetos políticos capaces de hacer transformaciones sociales desde su propia visión.

Es por ello que ante las acusaciones de que en el feminismo negro existe un sesgo esencialista por contener una categoría biológica (ser negra), Hill Collins responde con el concepto de *centralidad* significando la necesidad de que las mujeres negras desarrollen un pensamiento feminista que se centre en las experiencias de raza, clase y género, así como las experiencias históricas concretas ligada a lo africano y a las secuelas de la esclavitud, lo cual genera una perspectiva única del mundo y les permite definir una "*feminidad negra autodefinida*", con una conciencia de grupo oprimido, un pensamiento hecho por quienes viven estas opresiones, por tanto se constituye en un saber especializado (Collins, 1998). En ese sentido "lo negro" no es una categoría biológica sino histórica. Esta nueva propuesta ofrece un cuerpo teórico independiente y particular a partir de una experiencia concreta de opresión y una particular conciencia sobre esa opresión.

La propuesta de centrarse en el afrocentrismo, si bien implica valorizar lo concerniente a una herencia africana desvalorizada tanto en su cultura como en su historia y que construye una africanidad en la diáspora que busca combatir el eurocentrismo, corre el riesgo de no entender cómo se ha construido esa diáspora en contextos sociales e históricos actuales y en sociedades en las que habitamos. Con ello no quiero de ninguna manera dejar de lado la importancia de definir lo que somos desde la historia de un continente desde el cual fueron forzosamente sacados los africanos y africanas en el proceso esclavista de los cuales descendemos, lo que quiero llamar la atención es que ha habido procesos de adaptación y readaptación a las nuevas condiciones socio-económicas, creación y recreación cultural, discursiva y práctica que ha generado nuevas culturas diferenciadas. La autenticidad de lo afrocéntrico no es más que un mito y que puede ayudar solo en parte a la lucha política. Desmistificar el afrocentrismo significa considerar esa parte de lo que somos que es negada y desvalorada, pero también es reconocer todo lo que somos de otras culturas construidas y en construcción, cómo somos generadas con base a las diversas relaciones sociales que nos atraviesan donde está presente la clase, el género, la sexualidad, pero también los contextos regionales, locales y las experiencias específicas en donde se entrelaza todo eso que somos.

A pesar de que coincidimos con los presupuestos políticos de Collins de lo que significa el feminismo negro denominar a este feminismo de “negro” tiene a nuestro modo de ver un sesgo esencialista, que aunque conciente de que en sociedades donde la supremacía y la hegemonía cultural blanca esté tan definida y posicionada creando mecanismos de poder para su perpetuación, un toque de esencialismo es necesario en la política antirracista, hace muchas veces perder de vista las causas reales del racismo y del sexismo en el capitalismo neoliberal globalizado.

Si bien las y los afrodescendientes han enmarcado la negritud en un proyecto político de resistencia y transformación, reconceptualizando y resimbolizando su contenido y cambiando su significado negativo en positivo, y aunque se considere lo “negro” como una categoría construida por los procesos históricos de colonización y esclavitud, sigue siendo una representación que evidencia cómo ha sido imaginado “lo negro” en las sociedades racistas y postcoloniales. Referirse a “lo negro” como algo auténtico, significa asumir que las experiencias vividas están vacías de representación. “Lo negro” es generalmente considerado en contraposición a “lo blanco” en una lógica de oposición binaria y que tiene como referente una categoría fenotípica. Tiende además a la generalización y homogenización de la experiencia de la diáspora afrodescendiente y con ello su cultura y esto son peligros que afectan nuestras estrategias y luchas políticas.

Es por lo que denominar “feminismo negro” a una práctica política que busca considerar como la “raza, el sistema sexo/género, la clase y la sexualidad” interrelacionadas como categorías de poder, limita la progresión que debe sostener una política feminista radical, en ese sentido la negritud como signo no es nunca suficiente.

Algunas afrodescendientes en Estados Unidos prefieren asumir el concepto de *womanismo*, (mujerismo) concepto propuesto por la escritora afroamericana Alice Walker, como una forma de expresar una afirmación de una feminidad negra en contraposición a una blanca y como una manera de reivindicar la solidaridad y complicidad necesaria y urgente propuesta del movimiento de liberación negra y del nacionalismo negro. Este concepto retoma las luchas de las mujeres negras, antes de

haber aparecido el feminismo como teoría frente al sexismo, el racismo, la pobreza y el capitalismo internacional. Da un sentido de colectividad, de genealogía negra y pone en duda los análisis del feminismo blanco por su sesgo racista y elitista.(Sudbury, 2003). Para Alice Walter una mujer womanista *“está comprometida con la supervivencia e integralidad de la gente en su totalidad, machos y hembras. Una womanista no es separatista, salvo periódicamente por salud”* y *“es tradicionalmente universalista”* luchando siempre por la humanidad entera (Walter citada por Collins, 1999: 302).

Ante esta propuesta cabe la pregunta: ¿cuál es la diferencia entre womanismo y feminismo?. El feminismo, aquel que ha sido reivindicado por las afrodescendientes, se propone los mismos postulados que dice tener el womanismo. El hecho de que el feminismo haya sido una propuesta política y teórica marcada por el racismo y el etnocentrismo, no lo anula como propuesta válida, cuestionadora, revolucionaria y transformadora para las mujeres. El aporte del feminismo negro o la perspectiva de las afrodescendientes, de las tercermundistas, de las postcolonistas, de las llamadas mujeres populares han completado y reconceptualizado una teoría y una práctica feminista que la aleja cada vez más de ese etnocentrismo y racismo. La tarea que queda pendiente es que todas las feministas hayan sido racializadas o no, de diversas clases y posiciones sociales aborden todos los sistemas de opresión que afectan a todas las mujeres. Solo así el feminismo será una propuesta completa y transformadora para la humanidad completa. La propuesta womanista contiene a mi modo de ver un sesgo antifeminista y contradictoria, pues primero no reconoce esos aportes a los que me refiero más arriba, ni tampoco reconoce los aportes que el feminismo, como propuesta de transformación, práctica, ética, política del mundo ha hecho para todas las mujeres.

La propuesta del feminismo negro fue sin duda un gran salto positivo para el feminismo por sus diversas contribuciones sobre todo, como hemos dicho, en colocar cómo la “raza”, la clase, y el sexo se interrelacionan. No obstante no mucho se ha abordado el tema del heterosexismo como otra forma de dominación ligada a las anteriores.

Las lesbianas, han luchado por colocar esta perspectiva al encontrar un vínculo entre lesbianismo político y el feminismo como posibilidades teóricas y políticas de enfrentar la dominación sexista y racista. Cheryl Clarke, lesbiana feminista afroamericana señala cómo el lesbianismo feminista tiene toda la posibilidad de trastocar la heterosexualidad como uno de los sistemas de la opresión de las mujeres, “siempre y cuando parta de una visión antirracista y anticlasista” (Clarke, 1988:100).

No obstante el esfuerzo de muchas lesbianas por colocar esta perspectiva política, han tenido que soportar las críticas, la invisibilización y el rechazo tanto del movimiento de las mujeres afrodescendientes heterosexuales, como de los hombres afrodescendientes al concebirse el lesbianismo como una amenaza de la lucha antirracista y antisexista. Audre Lorde, como lesbiana feminista respondía a ello de la siguiente manera: *“Los ataques contra las lesbianas negras han arreciado tanto por parte de los hombres negros como por las mujeres negras heterosexuales. Pero así como la existencia de mujeres negras que se definen así mismas no constituye una amenaza para los hombres negros que también lo hacen, las lesbianas negras solo representan una amenaza emocional para aquellas mujeres negras que viven como un problema sus sentimientos de camaradería y amor por sus hermanas* (Lorde, 2003) Para Lorde, el lesbianismo es definirse a así misma, es asumir la libertad frente a los hombres, implica definir un destino propio, desarrollar ayuda mutua y solidaridad entre

mujeres, coincidiendo con el concepto de *continuum lesbiano* propuesto por Adrienne Rich (Rich, 1988)

La experiencia de Combahee River ha sido desde los años 70 uno de los ejemplos más interesantes en Estados Unidos por haber logrado la interrelación de todos los sistemas de opresión: En su Declaración de 1978 se deja ver esta perspectiva política: “*La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. Como negras, vemos el feminismo negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color*” (Combahee River Colletive. 1988:179).

El feminismo negro de Estados Unidos ha sido una referencia fundamental para el movimiento de mujeres afrodescendiente de muchas latitudes por su experiencia organizativa que data desde los años setenta pero también por sus aportes teóricos que han salido desde la academia y el activismo feminista.

Articuladas desde el color político: Mujeres Negras en Gran Brataña

En Gran Bretaña desde una lucha antiimperialista, anticolonialista, contra el racismo, la desigualdad de clase y las prácticas patriarcales se inicia en los años 70 el movimiento de mujeres negras con la experiencia de OWAAD (Organization of women of Asian and African Descent), primera organización nacional y el grupo de Mujeres Negras de Brixton (AWAZ), no obstante antes ya existían otras experiencias y posteriormente otras decenas de organizaciones surgen bajo la denominación de “mujeres negras. (Brah, 2004; Sudbury, 2003).

“Mujeres negras” ha sido una categoría diversa que refiere a cuestiones de clase, raciales, migración e incluye a mujeres que han migrado de Africa, Asia y El Caribe. Allí, “lo negro” ha estado lejos de connotaciones esencialistas, en tanto es una categoría diferenciada que implicaba una multiplicidad de experiencias diaspóricas (Brah, 2004). Esto ha planteado un desafío a la lucha antirracista fundamentada en el color político y cuestiona de fondo la categoría mujer negra como categoría unitaria. El concepto de negritud para las británicas no es una noción en relación a una no-blancura, sino que se convierte en un identidad política estratégica que les articula frente a un racismo institucionalizado expresado en la violencia policial, los servicios públicos y los efectos de la migración que les coloca en condiciones de desigualdades materiales, sociales y culturales.

El término negro “*es un acto de oposición que declara la supremacía de historias de resistencia y opresión sobre las tácticas divisivas de la clasificación “científica”*” (Sudbury, 2003:288) Esta unión afroasiática es heredada, de alguna manera del movimiento Black Power en los años 60 que reunió a hombres y mujeres de descendencia africana y asiática frente al racismo y la violencia desatada en estos años en Gran Bretaña. No obstante la participación de las mujeres en este gran movimiento, no fueron suficientemente reconocidas como sujetas políticas activas en el seno de las diferentes organizaciones que lo constituyeron, lo que les hizo luchar contre el

machismo y androcentrismo de sus compañeros de lucha al tiempo que cuestionaron también la visión hegemónica de participación política como los partidos, los sindicatos considerándoles alienantes y exclusivistas creando organizaciones más autónomas. (Ibid).

Julia Sudbury, womanista, inglesa de origen jamaicano, quien realizó un interesante estudio sobre las organizaciones de mujeres negras en Gran Bretaña del 1970 a 1990, para referirse a las experiencias de sexismo siempre racializadas propone los conceptos de *racismo de género* y *sexismo racializado*, significando que estos conceptos no permiten la separación de los sistemas de dominación racismo y sexismo cuando se trata de la experiencia de las mujeres negras (Ibid). Identifica seis áreas de acción política en las que actúan las afrodescendientes: las internas de las comunidades negras- lo individual, la familia y la comunidad- y las desarrolladas frente a los aparatos de poder- local, nacional e internacional- (Ibid) El área individual es asumido por tres temas: la autoconfianza; que les da la autonomía frente a la violencia y dependencia de los hombres y frente a las estructuras discriminatorias; una visión de una educación alternativa que combatiera las representaciones negativas sobre la feminidad negra y que les permitiera identificar las barreras racializadas de género, recuperar una historia y lograr una formación para la conciencia crítica; y el desarrollo económico como una vía para lograr intendencia frente a sus compañeros violentos a la vea que una reafirmación personal.

La familia se convierte en un lugar de afirmación y resistencia al racismo. Así por ejemplo, la crianza de los hijos e hijas, más allá de procesos de socialización ligados a roles de género es un proceso político, pues las mujeres desarrollan hacia las hijas y los hijos procesos de concientización que les da herramientas para enfrentar el racismo. Esta crianza se hace muchas veces de forma común pues representa una intersección entre comunidad e individuo y se asume como una responsabilidad compartida. Para ello buscan soluciones colectivas como es el caso de guarderías seguras y antirracistas. La relación con los hombres también es muy particular. Existe una tendencia a priorizar el racismo por encima del sexismo. Esto dado por la experiencia compartida de racismo con los hombres negros, lo que muchas veces les lleva a dejar de lado la violencia masculina de los hombres negros. (Ibid)

La tercera área es la comunidad, entendida como diversas experiencias colectivas. Por su situación de mujeres negras, muchas de ellas migrantes de diferentes países la idea de comunidad es amplia. Un referente comunitario podía ser las organizaciones de mujeres, otro compartir experiencias con afrodescendientes o asiático-descendientes, otra de migrantes. En algunos casos el concepto de comunidad para muchas mujeres de descendencia africana se vuelve más homogéneo con base a la feminidad negra de descendencia africana, lo que muchas veces les ha traído conflictos acusadas muchas veces de separatismo y de dividir la lucha antirracista.

En torno a la acción política dirigidas a las esferas de poder, Sudbury señala las relaciones con el Estado y con el gobierno municipal. Esta acción política se ha dirigido fundamentalmente a lograr una distribución de fondos y subsidios para las organizaciones de mujeres negras, lograr representación y mejorías económicas y sociales para las organizaciones y las comunidades negras. Si bien esto les ha permitido posicionarse como grupo y comunidad con cierto reconocimiento y exigir derechos, esto les ha llevado a depender financieramente del Estado y de los aparatos

gubernamentales del Municipio. Muchas organizaciones por captar recursos sustanciosos a través de consultorías y el patrocinio de empresas negras “se están convirtiendo en más sofisticadas y están más activamente preocupadas en planear su base financiera [...] Muchas de ellas han pasado del activismo político a la prestación de servicios (Idid,: 296)

A nivel internacional muchas organizaciones definen una política de solidaridad con otras mujeres de otros países para lograr una “agenda internacional” para la transformación frente a los efectos de la economía global y la exclusión social, política y cultural que trae consigo. Estas solidaridades no han podido desarrollarse de la mejor manera debido a los escasos recursos de las organizaciones de las Mujeres. Solo en algunas conferencias mundiales como la de la Mujer celebrada en Beijing se lograron hacer algunas acciones.

En Gran Bretaña por tanto el concepto de familia, patriarcado, la reproducción fueron también repensados desde una nueva óptica política más amplia y más particularizada de acuerdo a las experiencias de las mujeres negras.

Igual como pasó en Estados Unidos las mujeres negras cuestionaron la supuesta hermandad homogénea que planteaba el feminismo blanco y que no reconocía la diversidad de las mujeres concibiéndolas como víctimas pasivas.

“Lo personal es político” consigna que ha permitido a las feministas la politización de lo íntimo y privado y una autoafirmación personal adquiere una visión diferente cuando se trata de experiencias de las mujeres afrodescendientes. Lo personal se une a lo colectivo no dejando paso a la dicotomía autorealización y acción colectiva.

Como muchas afroamericanas, las mujeres negras británicas se asumían parte del feminismo negro, distanciándose de feminismo blanco invocando la lucha contra el racismo y la violencia patriarcal. Avtar Brah asume que el “feminismo negro” británico no parte de categorías esenciales sino que son cuestionamientos que se han generado a partir procesos, discursos y situaciones materiales. Para Brah el feminismo negro ha significado una lucha política en el cambio de significados, conceptos teóricos, la relación entre teoría, práctica y experiencia subjetiva. Significa formas de movilización y la definición de prioridades políticas (Brah, 2004). Muchas otras intelectuales negras británicas como Hazle Carby, Pratibha Parmarm Kum-Kum Bhavni y Valerie Amos entre otras, ayudaron significativamente a ir forjando ese pensamiento crítico.

Igual como sucedió en Estados Unidos, el heterosexismo ha sido muy poco abordado por las organizaciones de mujeres negras. En Gran Bretaña también fue un punto de conflicto. La heterosexualidad era el modelo fundamental legitimado. En OWAAD una de las principales organizaciones cuando las lesbianas quisieron tener un espacio político y de visibilidad a principios de los años 80 fue lo que provocó una de las mayores crisis de la organización. Muchas de las heterosexuales expresaban que la homosexualidad era una enfermedad y que era de origen europeo: “el lesbianismo estaba entrelazado al feminismo blanco, que a su vez se hizo un “otro” ultrajado” (Sudbury, 2003: 146)

No obstante las rupturas y fragmentaciones, el movimiento de mujeres negras en Gran Bretaña sigue siendo un referente importante de lucha política antirracista y antisexista

que articula diferentes niveles y formas de opresión de acuerdo a contextos históricos particulares. Como bien lo señala Avtar Brah: *“Como resultado de nuestra posición en las diásporas formadas por la historia de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo, las feministas negras hemos abogado sistemáticamente en contra de la mentalidad provinciana y hemos hecho hincapié en la necesidad de un feminismo consciente de las relaciones internacionales de poder* (Brah, 2004:110).

Mujeres negras o afrodescendientes de América Latina y El Caribe: visibilizando el racismo y reafirmando la identidad

América Latina y El Caribe es un continente que ha estado marcado por el colonialismo y la dependencia económica inserto en un capitalismo de libre mercado pero con mercados débiles y con poca capacidad de competir a escala internacional, lo que le mantiene en una situación de pobreza generalizada. Si bien se han suscitado muchas revoluciones, estas han sucedido en el ámbito político, no así en lo social y económico.

Los Estados Nacionales se forjaron mediante la imposición de élites políticas y económicas que anterior al siglo XX reguló y expropió las riquezas locales e impuso una idea de un nacionalismo que solo ha sido el reflejo de una ideología de las élites: racista, patriarcal, segregacionista y clasista. Esta ideología ha supuesto la exclusión económica, social, económica y política de las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

El pensamiento político latinoamericano y caribeño ha estado enmarcado en este contexto, determinado por la colonización y la conquista que impuso la esclavitud indígena y africana, una esclavitud que se ha extendido y ha tenido consecuencias en la vida de una gran mayoría de la población, y en ellas las mujeres han sido grandemente afectadas.

La acción política de las mujeres se ha dado frente a las políticas económicas y sociales discriminatorias, las dictaduras y los caudillismos, el machismo y el racismo. La construcción del sujeto político crítico se ha construido bajo una idea de liberación en función de estos fenómenos.

Si bien al feminismo latinoamericano y caribeño le ha traspasado una perspectiva de clase en comparación al europeo y en parte al norteamericano, no dejó de tener un sesgo clasista y también racista debido a las diferentes posiciones sociales y económicas y culturales que han atravesado las mujeres. La afrodescendencia o la indígeno-descendencia, si bien está presente a toda la población latinoamericana y caribeña actúa de manera diferente para aquellas/os que son más racializadas que otras/os en función a la evidencias de estas descendencias, negadas y desvaloradas a lo largo de la historia y ello se ha reflejado en el feminismo. Han sido las afrodescendientes y las indígenas quienes tuvieron que encargarse de evidenciar estas diferencias entre mujeres, de denunciar el racismo en el feminismo que se erigía sobre bases elitistas y clasistas y que no tomaba en cuenta en sus postulados teóricos y en sus acciones políticas los múltiples niveles de opresión que traspasaba a la mayoría de las mujeres.

No es casual que de los grandes debates que se suscitaron en los años setenta y ochenta fue la tensión que si las mujeres llamadas “populares”, en su mayoría afrodescendientes

e indígenas, eran feministas, sea que se autodenominaran o no colocando serias barreras de clase y raza en la propuesta feminista. Las mujeres “populares” siempre fueron consideradas las pertenecientes a “grupos de base” como si de partidos políticos se tratara colocando jerarquías de estructuras, de conocimientos y de visiones políticas.

Así como la clase era un detonador fundamental en las tensiones del movimiento lo fue también la “raza”. A partir de los años setenta y más fundamentalmente en los ochenta se comienza a colocar el dedo en la llaga. Fue en el 1983 cuando sucede el segundo Encuentro Feminista de América Latina y El Caribe donde de manera colectiva y continental se coloca el tema del racismo, como el gran ausente de los debates políticos y aún planteado con timidez y cierta visión identitaria esencialista, las afrodescendientes y posteriormente las indígenas, comienzan a organizar espacios de debate dentro de los encuentros .

Por la misma precariedad material y educativa en que encuentran la mayoría de las afrodescendientes, por la ausencia del tema del racismo en los centros de estudios de mujeres y en las academias y por la misma falta de visión de las múltiples opresiones por parte del feminismo, el cuerpo teórico que ha sustentado la acción política de la lucha antirracista y antisexista latinoamericana y caribeña sigue siendo débil, aunque cada vez más mujeres producen publicaciones, sistematizando un pensamiento feminista crítico capaz de articular los diversos niveles de opresiones que atraviesan a las mujeres dentro del contexto latinoamericano y caribeño.

Ya organizadas en colectivos, organizaciones las afrodescendientes levantan tres cuestiones fundamentales: la necesidad de abordar el racismo en la propuesta feminista y el sexismo en la lucha antirracista que sostenía el movimiento negro mixto. En otras palabras tal como lo define Sueli Carneiro *ennegrecer al feminismo y feminizar la lucha antirracista* (Carneiro, 2005) y por otro lado construir un sujeto político colectivo capaz de incorporar esas perspectivas a ambos movimientos, pero también que tuviera sus propias construcciones internas y puntos de vista de las afrodescendientes

Así encontramos pensamientos políticos propios como fue el de la feminista afrobrasileña Leila Gonzáles. En su visión internacionalista de la lucha antirracista crea una propuesta para definir la experiencia común de los y las afrodescendientes en las Américas: la Amefricanidad basada en la negación de la latinidad de las Américas al considerar la preponderancia de elementos culturales indígenas/os y negros/as y por otro “la formación histórica de España y Portugal, que solo puede ser entendida tomándose como punto de partida la larga dominación de la península ibérica por los moros”. Planteaba que el proceso de latinidad era una forma de eurocentrismo al subestimar o descartar las dimensiones indígenas y negras en la construcción de las Américas. (Barrios. 2000: 54-55). Lélia entendía la amerifricanidad como un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, creación de nuevas formas culturales que tiene referencias en modelos africanos, pero que rescataba otras experiencias históricas y culturales y que conllevaba a una construcción de una identidad particular, una mezcla de muchas cosas a la vez.

Lélia autoasumida como feminista, fue de las primeras en colocar la importancia de la interrelación entre racismo, sexismo y clasismo en la vida de las mujeres negras. Luisa Barrios investigadora de Salvador, Bahía analizando el pensamiento político de Lélia apunta:

“Por un lado Lélia reconoce la contribución que la teoría y la práctica feminista tuvieron a nivel internacional y su papel precursor en la discusión del homosexualismo³, a partir del debate de la sexualidad en general. Por otro lado alertaba que la ausencia de la dimensión racial indicaba, en lo mínimo, una falta de reciprocidad considerando que en los Estados Unidos, por ejemplo, los movimientos homosexual y feminista fueron impulsados grandemente por la lucha de los negros por los derechos civiles. Desde esta perspectiva, sexismo, racismo serían variaciones de un mismo tema más general que tiene en las diferencias biológicas (reales o imaginadas) el punto de partida para el establecimiento de la ideología de la dominación. Lélia decía: “El olvido de la cuestión racial puede ser interpretado como un caso de racismo por omisión, que se origina de perspectivas eurocéntricas e neocolonialistas de la realidad latinoamericana” (Ibid, 2000: 55).

Muchas voces, como la de Lelia González emergían en toda Latinoamérica y el Caribe, dando contenido a ese pensamiento propio y al mismo tiempo emprendiendo una lucha política colectiva.

La visión afrocentrista ha estado muy presente en este pensamiento político. Se ha visto expresado en el rescate y la revalorización de herencias culturales africanas: culinaria, estética y sobre todo en la religiosidad, que trata de remontarse a las ancestras africanas y la recuperación de mitologías que explican la continuidad de la fuerza política de las afrodescendientes, lo cual ha permitido historizar y relativizar el concepto mismo de política. Jurema Werner recupera por ejemplo la historia de las *Ialodês*⁴, mujeres líderes africanas que resistieron a cualquier pretensión de dominio y sumisión, herencia que reconoce en las mujeres de la diáspora. Este rescate ha implicado colocar la lucha política mucho antes de haber nacido la teoría feminista como teoría (Werner, 2005).

La presencia de feministas afrodescendientes activistas en religiones como Candomblé, Umbanda, vudú o prácticas religiosas sincréticas con una fuerte presencia africana ha permitido incorporar una cosmogonía que incide en la práctica política. En Brasil por ejemplo en el campo de la salud, las afrodescendientes han asumido un nuevo concepto: *la medicina popular de matriz africana* definido como un conjunto de saberes, medicinas y poderes sustentada por una cosmovisión mística y religiosa. Las mujeres en estas funciones como curanderas, parteras o sacerdotisas (*mae de santos*) son imprescindibles.

En la estética en la visión afrocéntrica se evidencia a través de las ropas coloridas y modelos y peinados africanos que van construyendo un discurso y una práctica sobre una alternativa de belleza a la “blanca occidental” única legitimada y valorada en nuestras sociedades.

Todo ello ha conformado una feminidad negra basada en prácticas identitarias que sin bien tienden a ser esencializadas y estereotipadas, ha permitido posicionar una “negritud” necesaria para la reafirmación subjetiva de las mujeres (Curiel, 2003).

³ En Brasil se habla comúnmente de homosexualismo u homosexualidad para referirse a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo sean hombres o mujeres. El concepto “Lésbica” lo refieren más las activistas lesbianas, “Lesbiana” para el resto de los países hispanoparlantes.

⁴ “*Ialodê* es la forma brasileña para la palabra iorubá *Ìyálóòde* Según algunas tradiciones africanas transplantadas para Brasil, *ialodê* es uno de los títulos dados a Oxun, divinidad que tiene origen en Nigeria en Ijexá e Ijebu. *Ialodê* se refiere también a la representante de las mujeres y algunos tipos de mujeres emblemáticas, líderes políticas femeninas de acción fundamentalmente urbana. Es, como decimos, “la representante de las mujeres, aquella que habla por todas y participa en las instancias de poder.” (Werner, 2005:12)

La visibilización del racismo en las sociedades latinoamericanas y caribeñas ha sido la ardua tarea que han tenido que asumir las organizaciones de mujeres afrodescendientes. Debido a la ideología del mestizaje el racismo se asocia a experiencias ligadas al apartheid o a un segregacionismo como lo fue el caso de Estados Unidos y África del Sur. Se asume que la situación de marginación y exclusión socio-económica que viven las poblaciones afrodescendientes e indígenas se debe más por su situación de clase que por el racismo mismo, lo cual instauró el modelo de *clasismo-más-que-racismo* que sustenta la idea de que si se alcanza niveles socioeconómicos más altos y mejores, no se tendrían barreras para la movilidad social y por tanto no serían víctimas de racismo (Lovell: 1991). Sobre esta base se ha instalado la ideología de la democracia racial que invisibiliza las diversas maneras en que el racismo se expresa de forma soterrada, pero también devastadora.

En ese orden las afrodescendientes han denunciado la ausencia de segregación por cuestiones raciales que hace invisible la situación de la población afrodescendiente y en especial a las mujeres en las estadísticas oficiales que ofrezca datos e informaciones. (Mateo, 2002). Esta limitación las ha llevado a crear conciencia de la existencia del racismo con ejemplos pocos respaldados por una perspectiva racional del conocimiento y de la ciencia aunque no menos válida, creando así un discurso crítico que sea capaz de demostrar su existencia.

Esta necesidad de que se creen estadísticas segregadas por grupos raciales crea en sí misma una gran tensión: ¿quién es o quién no es afrodescendiente en sociedades como las nuestras?, ¿dónde comienza y termina lo negro?. La dificultad de contestar esta pregunta tiene varias razones. En primer lugar la demanda de hacer estadísticas por “raza” sigue de alguna manera concibiendo la existencia de la raza como categoría de clasificación humana, lo cual puede dar más herramientas al racismo que queremos erradicar. En segundo lugar, el mestizaje, sea una realidad cultural y social o imposición de una ideología provoca dos situaciones, por un lado la mayoría de la gente “visiblemente negra” no se reconoce en esta categoría por la autonegación que impone la ideología racista y por otro lado, ¿cómo caracterizar lo negro o afrodescendiente? ¿por niveles de degradación de color de piel? ¿por descendencias directas? Esto último tiene otro problema: la genealogía de parentescos se ha perdido producto de los mecanismos racistas que se impusieron desde la colonización a través de la separación de africanos y africanas de diversas naciones para evitar levantamientos y sublevaciones, posteriormente los y las africanos libres (en términos formales) se vieron obligados a migrar a diferentes lugares debido a la situación de precariedad económica en la búsqueda de mejores condiciones de trabajo, situación que se extiende hasta hoy y la negación de una historia que tiene fuerte herencia africana fue negada tanto en documentos como en la memoria producto del propio racismo.

No obstante la situación anterior, las afrodescendientes han demostrado los afectos del racismo para las mujeres en las políticas de las políticas demográficas; en el carácter racial de la violencia hacia las mujeres desde demostrar la imagen estereotipada de sus cuerpos en los medios de comunicación donde aparecen hipererotizadas o en roles sexuales como sirvientas, hasta la violencia cotidiana en el ámbito público hecho por los aparatos policiales. En el plano de la salud han señalado enfermedades propias de la población afrodescendiente consecuencia de la situación de pobreza, han denunciado la esterilización forzada que han hecho los estados y gobiernos cuyas víctimas fundamentales han sido las afrodescendientes e indígenas pobres, han enfatizado los análisis de división racial y sexual del trabajo que las ubica en esferas laborales menos pagadas y menos valoradas como el trabajo doméstico, zonas francas y el trabajo informal, trabajos que han sido una continuidad de la esclavitud, hoy con carácter modernizante pero con sus mismas lógicas discriminatorias que en épocas de la colonización. Han denunciado los mecanismos de selección en el mercado de trabajo y la utilización del criterio de “buena presencia” como un mecanismo que mantiene las

desigualdades tanto con los hombres como con las mujeres no negras (Campbell y Carreaga, 2002).

Las afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas cuestionaron la visión esencialista y monocausal de la separación de esfera pública y privada de la teoría feminista y con ello la concepción del trabajo: Sueli Carneiro, filósofa afrobrasileña en esta frase deja ver la visión racista:

“Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras -las mujeres-negras- formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar.

Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas “ (Carneiro, 2005: 22).

En menor medida, igual que pasó en Estados Unidos y Gran Bretaña han demostrado cómo el heterosexismo ha sido un sistema de poder cuando se impone una sexualidad normatizada como la heterosexual y cómo cuando ello se suma a otros sistemas de opresión colocan a las lesbianas afrodescendientes en situaciones difíciles y angustiantes (Curiel, 2003) En fin, sin datos estadísticos y con ellos han sido capaces de articular un discurso crítico en torno a cómo el racismo, el sexismo y el clasismo y el heterosexismo se articulan en la vida de muchas mujeres afrodescendientes en todo el continente latinoamericano y caribeo y más allá de él.

Las afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas empiezan a asumir una identidad política bajo la denominación primero de “negras” y más recientemente de “afrodescendiente”. Asumirse mujer negra ha sido una de las prioridades políticas del movimiento en la necesidad de ir forjando una feminidad reafirmada ante los embates del racismo y sus efectos sobre las mujeres. La negritud por tanto fue y siendo el punto de partida para una articulación política. Esta negritud ha sido en gran medida homogenizada, creándose un sujeto de “mujer negra” indiferenciado según contextos históricos, cuyo indicador relevante es el color de la piel, que si bien ha sido un color político (Brah, 2004) en el sentido que también parte de una construcción social y política, racializado y por tanto desvalorado, es en si misma una clasificación biológica que no deja de ser esencialista. “Lo negro”, en Latinoamérica y el Caribe, diferente a Gran Bretaña, si hace referencia a un grupo cuyas características fenotípicas son compartidas en mayor o menor grado y bajo esta categoría se contextualizan las historias, el racismo, el sexismo y el clasismo, no a la inversa lo que ha provocado serios errores en la perspectivas y estrategias políticas. En ese sentido la mayoría de las acciones que define el movimiento gira alrededor de lo cultural, exacerbar la “cultura negra” para visibilizarla y con ello valorarla. Sigo preguntando: ¿Acaba eso con el racismo? Me sigo dando la misma respuesta: “solo recrea la cultura pero no acaba con las desigualdades económicas, sociales y políticas que son producto del racismo y la explotación” (Curiel, 2003:9).

BIBLIOGRAFIA

- Avtar Brath. 2004. Diferencia y diversificación. En: Eskalera La Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Bairros, Luiza. 2000. Lembrando Lélia Gonzales En Wernerk, J.; Mendoca, M.; White E. Orgs. O livro da saúde das mulheres negras. Nossos Passos vêm de longe.. Pallas Editora. Río de Janeiro
- Bhavnani, Kum-Kum y Margaret Coulson. 2004. Transformar el Feminismo Socialista. En: Eskalera La Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Clarke, Cheryl. 1988. El lesbianismo, un acto de resistencia. En: Morraga, Cherie y Castillo Ana. Esta Puente, mi Espalda. Voces de Mujeres Tercer Mundistas en Estados Unidos. ISM Press. San Francisco
- Combahee River Colletive. 1988. En: Morraga, Cherie y Castillo Ana. Esta Puente, mi Espalda. Voces de Mujeres Tercer Mundistas en Estados Unidos. ISM Press. San Francisco
- Curiel, Ochy. 2005. *Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras*. En: Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio. INTEC. 2005. Santo Domingo.
- Hill Collins, Patricia. 1998. “La política del pensamiento feminista negro”. En: Marysa Navarro(compiladora)¿Qué son los estudios de mujeres?. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- González, Lélia. 1983. Racismo e sexismo na cultura Brasileira. En Silva, Luiz Antonio. Movimentos sociais urbanos, minorías étnicas e outros estudos. ANPOCS. Brasília
- hooks, Bell. 1996. Devorar al Otro: deseo y resistencia. Debate Feminista. Año 7. Vol.13. México.
- hooks, bell. 2004. Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista. En: Eskalera La Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Lorde, Audre. 2003. La hermana, la extranjera. Editorial Horas y Horas. Madrid.
- Lovell, Peggy. 1991. Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo. CEDEPLAR/UFMG. Belo Horizonte
- Mateo Wendy.2002. Las negritudes en Dominicana. En: Epcy Campbell y Gloria Carreaga (Editoras) Poderes Cuestionados. Sexismo y Racismo en América Latina.

PUEG y Red de Mujeres afrocaribeñas y afrolatinoamericanas. Diseño Editorial. San José

Morruga, Cherie y Castillo Ana. 1988. Esta Puente, mi Espalda. Voces de Mujeres Tercer Mundistas en Estados Unidos. ISM Press. San Francisco

Rich Adrienne. La heterosexualidad obligatoria y la Existencia Lesbiana. En: Marysa Navarro (compiladora) ¿Qué son los estudios de mujeres?. Fondo de Cultura Económica Buenos Aires.

Roland, Edna.. 2000. O movimento de mulheres negras brasileiras. Desafios e perspectivas En: Guimaraes y Huntley. Tirando a Máscara. Ensayos sobre o Racismo no Brasil.. Paz e Terra/Souththen Education Foundation Sao Paulo.

Sudbury, Julia. 2003. Outros tipos de Sonhos. Organizacoes de mulheres negras e políticas de transformacao. Selo negro. Sao Paulo.

Sueli Carneiro. 2005. Ennegrecer al feminismo. En: Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe. Nouvelles Questions Feministas. Vol. 24. No. 2. Paris- México.

Werner, Jurema. 2005. De Ialodés y Feministas. Reflexiones sobre el accionar de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. En: Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe. Nouvelles Questions Feministas. Vol. 24. No. 2. Paris-México.