

Una aproximación a la construcción de la alteridad “negra” y a los debates instaurados por las afrodescendientes en el feminismo latinoamericano.

María Virginia González*

RESUMEN

En Latinoamérica, hasta la década del sesenta y del setenta, la teoría feminista enfocaba a las mujeres de modo general, como una categoría social indiferenciada. A partir de los ochenta, las “mujer/es negra/s” o afrodescendientes pusieron en agenda la necesidad de comprender cómo la intersección entre la clase, la raza y el género produce experiencias comunes pero también diferencias en el hecho de ser mujeres y, por otra parte, por qué el género, la clase y la raza son constitutivas de la desigualdad social. En este trabajo se revisa sucintamente la construcción histórica de “lo negro” y luego se realiza un recorrido por los debates instalados por las “mujer/es negra/s” o afrodescendientes al interior del feminismo. El objetivo de revisar estas cuestiones teóricas reside en la actualidad de un debate que aún no se ha saldado.

PALABRAS CLAVES

Feminismo; raza; género; estereotipos

ABSTRACT

In Latin America, until the sixties and seventies, feminist theory focused on women in general, as an undifferentiated social category. From the eighties, “black women” o afro-descendent put on the agenda the need to understand how the intersection of social class, race and gender leads to common experiences but also differences in the fact of being women and, moreover, why gender, social class and race are constitutive of social inequality. In this paper we briefly review the historical construction of «the black» and propose a journey through the debates black women o afro-descendent installed within feminism. The purpose of reviewing these theoretical issues resides in a debate that has not yet been shut.

KEY WORDS

feminism-race-gender-stereotypes

Tú no eres blanca, mulata
ni es oro puro tu pelo,
ni tu garganta es de plata
ni en tus ojos se retrata
el divino azul del cielo.

Pero tu pupila ardiente,
como el Vesubio se inflama
y gota a gota se siente,
por tu mejilla candente.
escurrir de amor en llama.

(...)

Y en tus brazos locamente,
el hombre cae sin sentido
como cae en fauce hirviente
de americana serpiente
el pájaro desde su nido.

(...)

Francisco Muñoz del Monte, "La mulata"

En el fragmento del poema "La mulata" atribuido al dominicano-cubano Francisco Muñoz del Monte (Santo Domingo, 1800-Madrid, 1865) se puede observar la imagen del varón blanco que sucumbe a la seducción de la mulata. Las negaciones de la primera estrofa ponen en juego una contraposición entre la mujer blanca y la mulata en la que esta última carece de aquellos rasgos con carga semántica positiva—oro, pureza, plata, azul divino, cielo. En cambio, en las estrofas siguientes sobre ella recaen aquellos elementos tradicionalmente asociados al pecado, esto se advierte, por ejemplo, en los campos semánticos en torno al fuego (llama, Vesubio, candente, ardiente, hirviente) y a la tentación (serpiente, locamente, sin sentido). Este poema del siglo XIX sirve como disparador para pensar la actualidad de la problemática de las mujeres en tanto sujetos atravesados por variables de clase, raza y género. El objetivo de estas páginas es realizar un estado de la cuestión sobre los debates instaurados por las "mujer/es negra/s" o afrodescendientes en el feminismo latinoamericano, con especial detenimiento en Cuba¹. En un primer momento reviso cómo se ha construido

1. Las teóricas usan uno u otro término y se posicionan políticamente en lugares diferentes. Por ejemplo, Ochy Curiel (2007) prefiere "mujeres afrodescendientes" porque considera que es una categoría que refiere a hechos históricos ligados a la colonización y, en cambio, considera que la categoría "mujer negra" tiene un sesgo biologicista. En este sentido, la pregunta que se hace Curiel es "¿qué es una mujer negra sino aquello que ha sido representado por los sectores dominantes racistas y masculinos?" (2007: 171). Según advierte acertadamente Curiel, 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 poscoloniales. Referirse a lo "negro" como algo auténtico, significa asumir que las experiencias vividas están vacías de representación. "Lo negro" es 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, peligros que afectan nuestras estrategias y luchas políticas" (Curiel 2007: 173). En términos políticos, acuerdo con esta postura por eso a lo largo del trabajo opto por esta denominación.

históricamente “lo negro”, en particular, asociado a la “mujer/es negra/s” o afrodescendientes. En segundo lugar, propongo un recorrido por los debates instalados por este grupo al interior del feminismo². En una instancia posterior me interesa realizar un análisis de las representaciones literarias de la alteridad “negra”, aquí sólo esbozadas a modo ilustrativo. Vale aclarar que no es la intención de estas páginas dilucidar la complejidad inherente a los problemas socio-ontológicos de conceptos como identidad, cultura y etnia que, sin embargo, utilizaré en el desarrollo.

1. DE LA RAZA A LA ETNIA

El color de piel y otros elementos fenotípicos han formado parte de la construcción de “lo negro”. Jean Lamore (1987) señala que la consideración de la mujer “negra” como más primitiva y, por lo tanto, con una sexualidad más intensa necesitó de un paradigma “científico” que sirviera como fundamento de la diferencia física observable entre la belleza y la sexualidad “negra” como opuesta a la “blanca”. Para esto sirvió el modelo médico entre lo normal y lo patológico como, por ejemplo, el desarrollado por J. J. Virey —autor de un estudio sobre los estándares raciales en los inicios del siglo XIX— para quien la “voluptuosidad” de las mujeres “negras” se debía a un nivel de lascividad desconocida en el clima europeo y, por eso, sus órganos sexuales estaban mucho más desarrollados que los de las blancas.

Tzvetan Todorov (1991) estudia ese paradigma “científico” y distingue terminológicamente las dos acepciones de la palabra “racismo”, por un lado, como comportamiento, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas de las propias; por otro, como ideología de una doctrina concerniente a las razas humanas³. Para separar estos sentidos, adopta dos palabras: por un lado “racismo” para designar el comportamiento, y “racialismo” para

En EE.UU el feminismo negro nace bajo el concepto “mujeres de color” pero más que como categoría biológica fue asumida como categoría política que cuestionaba la supremacía blanca y las prácticas que se daba en la sociedad norteamericana. Para una aproximación al movimiento de las mujeres negras o afrodescendientes en EEUU o Gran Bretaña se puede consultar Curiel (2007).

2. En este trabajo, el término “mujeres negras” o afrodescendientes incluye a las mulatas porque no me interesa centrarme en las distinciones sino utilizar la categoría en términos políticos para reflexionar en torno a los dilemas que enfrentan como grupo al interior (y frente al) feminismo. Sólo creo conveniente aclarar que en Cuba (y en otros territorios que tuvieron en su seno regímenes esclavistas, como gran parte del Caribe y Brasil) la estructura de la sociedad dependía de (o estaba moldeada por) el proceso económico-político que marcaba la economía del azúcar. La mujer de color sabía que su unión con el hombre blanco contribuiría al “blanqueamiento” de su raza porque los descendientes de los continuos enlaces cada vez serían menos negros, es decir, se habrían “mejorado” racialmente y podrían aspirar a un mejor bienestar social y económico. La mujer negra buscaba “adelantar a la familia” porque no existía mayor desgracia para una mulata que dar a luz un “saltoatrás”. Un ejemplo para pensar estas cuestiones es la novela Cecilia Valdés de Cirilo Villaverde (1832 la primera versión y 1882 la publicación final) ya que permite observar que para los criollos reformistas de fines del siglo XIX, el ciudadano ideal era el blanco varón y el orden social estaba marcado por la jerarquía que otorgaba la raza y el género. En este contexto, a la mujer negra se la consideró agente de contagio racial y cultural y a la mulata, tanto agente como producto de la corrupción (Kutzinski 1996; Cámara 2000), ícono de la sensualidad peligrosa y de desorden social. En la novela se vincula la falta de integridad de la raza y la peligrosa sensualidad de la mulata con los debilitados parámetros raciales de La Habana (Rivas 1990; Bueno 1988).

3. Es necesario aclarar que en este trabajo Todorov recorta el corpus en las obras de pensadores franceses y aborda las doctrinas sobre las razas, no las razas en sí ni los comportamientos racistas.

referirse a las doctrinas; el primero apunta a comportamiento de origen antiguo y cuya extensión probablemente es universal; en cambio, el racialismo es un movimiento de ideas nacido en Europa occidental que se extiende desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX. Todorov examina las premisas científicas de la doctrina de las razas entre aquellos que van a ser sus propagadores: Taine (1828-1893), Renan (1823-1892) y Gobineau (1816-1882). El científico se apoya en dos postulados: el determinismo integral y la sumisión de la ética a la ciencia. El propulsor del determinismo en la segunda mitad del siglo XIX es Taine quien también es uno de los racialistas más influyentes. La doctrina racialista se asienta sobre cinco presupuestos: la existencia de las razas, la continuidad entre lo físico y lo moral, la acción del grupo sobre el individuo, la jerarquía única de valores y la política fundada en el saber. Por lo tanto, el racialismo parte de considerar la real existencia de las razas, es decir, de agrupamientos humanos cuyos miembros poseerían características físicas comunes. El análisis de Todorov evidencia dos consecuencias del racialismo: en primer lugar, los ideólogos del racialismo no se conforman con dejar sentado este estado de cosas sino que desean, además, que se mantengan, en este sentido, están en contra del cruzamiento entre las razas. En segundo lugar, el racialista no se contenta con afirmar que las razas son diferentes, cree también que son superiores o inferiores, unas a las otras, lo que implica que dispone de una jerarquía única de valores, de un cuadro evaluativo conforme al cual puede emitir juicios universales. Esta tabla de valores supone un juicio moral y un ideal político y, de este modo, el sometimiento de las razas inferiores, o incluso su eliminación, se justifica para los racialistas en el saber acumulado en materia de razas.

La modificación más importante que afecta a la noción de raza, a finales del siglo XIX, es la que traspone el plano físico al cultural y esta modificación se produce por autores como Renan, Le Bon y Taine. Es en este momento cuando el término raza comienza a ser inútil y se reemplaza por el de "cultura": la afirmación de la superioridad/inferioridad, residuo de un apego al cuadro universalista, va a ser descartada a favor de un elogio de la diferencia; en cambio, lo que permanecerá inmutable va a ser la rigidez del determinismo (cultural, ya no físico) y la discontinuidad de la humanidad, dividida en culturas que no pueden ni deben jamás comunicarse eficazmente. Los conceptos de "etnicidad" y "grupo étnico", en el sentido de identidad cultural, fueron adoptados para sustituir el término "raza" precisamente para subrayar el carácter ideológico-político de las doctrinas y discriminaciones "racistas". El término "étnico" se difundió ampliamente luego de la Segunda Guerra Mundial cuando muchos estudiosos rechazaron el término "raza" motivados por un repudio ético humanista de las doctrinas racistas de los nazis. Se trataba de hacer hincapié en que las comunidades humanas son fenómenos históricos, culturales, en vez de agrupaciones dotadas de rasgos morales e intelectuales de origen "racial" y, por lo tanto, hereditarios. Como señala Verena Stolke (2000), la etnicidad se refiere a rasgos culturales compartidos, los cuales, por otra parte, tienden a ser dotados de una realidad esencial, pero la dicotomía tan celebrada entre naturaleza y cultura pierde una vez más su nitidez. Por eso, advierte que la noción de "etnicidad" que había sido introducida para enfatizar el carácter cultural de los atributos de grupo, tiende a ser "naturalizada". En otras palabras, Stolke advierte que un giro terminológico no transforma la realidad ni la manera de percibirla.

2. DEBATES AL INTERIOR DEL FEMINISMO

A partir de las consideraciones anteriores es posible advertir cómo la doctrina racialista está vinculada desde sus inicios con el advenimiento de las ciencias o, más exactamen-

te, con el cientificismo, entendido como el uso de la ciencia para dar fundamento a una ideología que ha tenido dolorosas consecuencias en los cuerpos y en las vidas de millones de varones y mujeres.

En la actualidad, los comportamientos racistas no han desaparecido pero el discurso que les sirve de justificación ya no es el mismo. Ante esta situación histórica se han levantado y organizado las mujeres “negras” o afrodescendientes. En América Latina⁴, a partir de las décadas de los setenta y ochenta, las mujeres afrodescendientes han comenzado a hacer aportes significativos al feminismo, por ejemplo, relacionando categorías como la “raza” al sexo/género⁵. En otras palabras, señalaron que, además de ser víctimas del sexismo, eran atacadas por otros sistemas de dominación como el racismo y el clasismo⁶. También cuestionaron la teoría feminista que se presentó como universalmente aplicable a las mujeres como grupo porque consideran que sólo representaban los orígenes blancos y de clase media y, de este modo, advirtieron el propio racismo presente dentro del feminismo. Para ilustrar este cuestionamiento resulta interesante citar el comentario de la filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro:

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 ese 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 en Curiel 2007: 189).

La cita de Carneiro pone en evidencia cómo el feminismo negro destruye el mito de la fragilidad natural de las mujeres ya que parte del hecho histórico de que las mujeres afrodescendientes, como esclavas, nunca fueron tratadas como seres frágiles. La cita también aporta una nueva perspectiva para pensar las luchas del feminismo ya que para las mujeres afrodescendientes, el trabajo esclavo ha sido una carga que han sobrellevado desde la colonización. Esta nueva mirada permitió pensar otras formas de violencia que no se limita solamente a la esfera doméstica. Las feministas afrodescendientes plantean la existencia de un racismo institucionalizado que las representa sexualmente como “buenas y calientes

4. A diferencia de otros lugares, el feminismo en América Latina siempre ha estado atravesado por las variables de clase debido a las posiciones sociales, económicas y culturales que han atravesado las mujeres. Para más información, consultar Ciriza (1997). No está demás aclarar que la situación de los afrodescendientes de América Latina es muy diversa en cada país y esto depende, entre otros factores, de los grados históricos de mestizaje.

5. A partir de las lecturas realizadas, utilizo comillas en la palabra “raza” partiendo de la premisa de que la raza no existe como clasificadora de grupos humanos (Todorov 1991; Curiel 2007). Ochy Curiel habla de “raza social”, entendida como la construcción simbólica, cultural y política que se ha hecho de lo biológico, estrategia en que se sustenta el racismo.

6. También señalaron el heterosexismo como otro sistema de dominación.

para la cama, hipersexuales y agresivas” (Curiel 2007: 167). Advierten que esta violencia sexual se manifiesta en la esfera pública como la calle y los lugares de trabajo.

En un primer momento, este movimiento ha intentado reafirmar la negritud como estrategia necesaria en la lucha política, por eso, han revalorizado su música, costumbres, danzas, festividades etc.⁷. Para estos grupos, recurrir a la identidad es una estrategia política que permite aunar el grupo social, autoafirmarse ante la dominación política, económica y cultural blanca, y sobrevivir ante la discriminación sufrida históricamente⁸. De este modo, se transforma en una instancia de reafirmación subjetiva porque comienzan a considerar positivo lo que antes era negativo y se saben semejantes a otro u otra parecido. Como señala Yuderkys Espinosa Miñoso, esta instancia “era la manera de deconstruir las imágenes negativas con las que se había cargado su diferencia. Esta fue también la manera de encontrarse con otras/os semejantes, construir el nosotras/os, identificarse como perteneciente a un grupo con el que se comparte la opresión y la exclusión. Esto permitió tempranamente la constitución y el desarrollo de estos movimientos: había cosas comunes que unían a las/os excluidas/os” (Espinosa-Miñoso 1999: 2). De este modo, se hizo frente a las posturas ideológicas hegemónicas (varón, blanco, heterosexual y de solvencia económica) al hacer visibles otras identidades no reconocidas, ilegítimadas y marginadas. Así, la política de la identidad sirvió (y sirve) a muchas mujeres afrodescendientes como un acto político de resistencia que les permitió (y permite) posicionar una negritud necesaria para la reafirmación subjetiva de las mujeres aunque a veces se las acuse de esencialistas y estereotipadas⁹.

7. Vale aclarar que este es un debate no resuelto en el interior del movimiento de mujeres afrodescendientes y que tiene elementos de la discusión que se instaló en torno al movimiento de la negritud. Iniciado hacia los años treinta del siglo pasado, este movimiento francófono-antillano se organizó en torno a las figuras del poeta africano Léopold Sédar Senghor, al martiniqueño Aimé Césaire y al guyanés León Gontran Damas quienes en 1932 publican, en Francia, la revista *Legítima defensa* y luego *Letu-diantnoir*. En estos espacios de divulgación se sentaron las bases de lo que se llamó la negritud, que sobrepasa las preocupaciones de los antillanos que criticaban su sociedad, para incorporar las temáticas de la herencia cultural africana. René Depestre (1987) define este movimiento como “la operación cultural por la que los intelectuales de África y la de las dos Américas tomaron conciencia de la validez y de la originalidad de las culturas negroafricanas, del valor estético de la raza negra y de la capacidad respectiva de su pueblo para ejercer su derecho a la iniciativa histórica que la colonización había suprimido completamente” (Depestre 1987: 39). Este escritor haitiano critica el esencialismo implícito en el movimiento de la negritud porque considera que el riesgo es desviarse de la realidad caribeña para apelar al retorno a África.

8. No voy analizar el complejo problema socio-ontológico de la identidad porque no es mi área de estudio y seguramente mi aproximación adolecería de falencias. Sólo considero pertinente aclarar que en el ámbito feminista hay dos posiciones: están quienes reconocen un antiesencialismo respecto de las nociones mismas de identidad y de diferencia a las que reconceptualizan como meras construcciones discursivas; y también quienes adoptan una perspectiva positiva de las diferencias y las identidades grupales buscando revalorarlas y promoverlas. Para más información, consultar Femenías (2007).

9. Aquí es necesario introducir la posición del “esencialismo estratégico”. Desde la perspectiva de la etnicidad y de las políticas de la afirmación identitaria cultural y/o étnica, el esencialismo estratégico da cuenta de una posición fuerte asumida “como si de una esencia se tratara” (Femenías 2008: 113). Pero el objetivo es contar con un punto de anclaje que permita revertir la situación de subalternidad. Como sintetiza Femenías, “Se trata, en verdad, de una ontología ficcional con el propósito de constituir un sujeto autoafirmado, estratégico, revalorizado que, a partir de la construcción de una identidad colectiva, se proponga un horizonte emancipatorio que potencie las ‘diferencias’ en una lucha política por la igualdad efectiva; es decir, para poder llevar adelante un programa político reivindicativo” (Femenías 2007: 113). En otras palabras, la resignificación fortalecida de las identidades tradicionales minusvaloradas debería ser coyuntural y contingente, en vistas de un objetivo político

Sin embargo, ese trazado rígido de la identidad es cuestionado por feministas que integran el mismo movimiento (Curiel, Espinosa Miñoso, Carneiro, entre otras) quienes advierten los riesgos de caer en un esencialismo que refuerce estereotipos y autoexclusiones y que, además, puede perder de vista las causas reales del racismo. Resulta ilustrativa la postura de Sergia Galván (activista negra entrevistada por Ochy Curiel 2003):

La identidad cuando analizamos el tema racial es casi el equivalente al género cuando queremos analizar la subordinación de las mujeres. Te hacen la reflexión potable, vendible, no transgresora. La identidad no transgrede a nadie, porque ¿quién va a querer quitarle a una "pobre gente" la identidad? No se profundiza en la subordinación racial, te folkloriza todo lo que tiene que ver con el racismo (Galván en Curiel 2003:10).

Esta cita permite reflexionar sobre la actitud de los grupos que sólo se conforman en torno a la diferencia. Como señala acertadamente Galván, el riesgo de quedarse sólo en visibilizar parte de la cultura que se ha deslegitimado, negado, invisibilizado es cristalizarse en esa lucha porque esto no termina con el racismo ni permite analizar sus causas principales: las desigualdades económicas, sociales y políticas. En otras palabras, para luchar contra el racismo hay que terminar con la exclusión social que afecta (¿casualmente?) a la mayoría de la población afrodescendiente, quienes no tienen acceso a la salud, educación, vivienda y esto es efecto no sólo del racismo sino también del clasismo que perjudica, principalmente, a las mujeres. Otro riesgo es la autosegregación que va unido al sectarismo. Lo "negro" es asumido además como homogéneo sin poner atención a las diferencias históricas de personas, grupos y países.

¿Cuál es la salida a estos dilemas? ¿Es posible un camino de unidad dentro del feminismo? Sheila Benhabib (2006) también analiza los riesgos de caer en enclaves culturales porque no cree en la pureza de las culturas sino que considera que son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos de conflicto. Demuestra que resulta imposible la continuidad y la preservación de las culturas a lo largo del tiempo y, en cambio, contraponen la reinención, la reapropiación y la subversión. A partir de esta problemática se pregunta si estas políticas de preservación cultural son un componente necesario para una política del reconocimiento y si puede haber una política del reconocimiento que acepte la fluidez, la porosidad y el carácter esencialmente controvertido de todas las culturas. Como salida a estos separatismos, Benhabib propone un modelo democrático deliberativo que permita la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ellas.

Nancy Fraser también plantea una salida a las diversas "diferencias" que afloran dentro del feminismo¹⁰. Distingue dos paradigmas: el de la redistribución (centrado en las injusticias socioeconómicas) y el del reconocimiento (injusticias culturales). A partir de esto plantea que la raza y el género son colectividades bivalentes que atraviesan el espectro de redistribución y reconocimiento ya que ser mujer y miembro de una "raza" oprimida tendrá

determinado. Así, una vez explicitada la causa históricase debe dar lugar a procesos políticos de autoafirmación porque tomar sólo 'lo negro' como prioridad exime de analizar las complejidades del racismo y el sexismo.

10. Las referencias a Fraser han sido extraídas de Benhabib (2006).

consecuencias tanto en la propia posición en el esquema redistributivo como en el esquema de reconocimiento. Fraser sostiene que para eliminar la discriminación de género y el racismo se requerirá no sólo una reestructuración en el nivel de las relaciones socioeconómicas sino, también, una transformación de los esquemas de reconocimiento. Benhabib da una vuelta de tuerca a esta cuestión al considerar que la política del reconocimiento puede iniciar el diálogo y la reflexión crítica en la vida pública acerca de la propia identidad colectiva en sí:

Los relatos del sí mismo y del otro ahora se entretajan para tener en cuenta las nuevas controversias, versiones y reposicionamientos. La política de diálogo cultural complejo de hecho implica la reconstitución de las fronteras del sistema de gobierno, a través del reconocimiento de las reivindicaciones de los grupos que han sido denostados históricamente y cuyo sufrimiento y exclusión han sido parte constitutiva, en un sentido profundo, de la identidad aparentemente unitaria del “nosotros” que constituye ese sistema (Benhabib 2006: 129).

La explicitación de las múltiples opresiones de las mujeres en las que la raza, la clase, el género y la sexualidad son variables interdependientes constituyen lo que Patricia Hill Collins llama “matriz de dominación” y que hace referencia a la organización total del poder en una sociedad. Esta feminista negra estadounidense desarrolla una epistemología alternativa que abreva de pensadores como Franz Fanon y Paulo Freire y que conecta al feminismo (negro) con otros movimientos de grupos subyugados. Desde esta perspectiva los distintos sistemas de dominación están interconectados y se entrecruzan simultáneamente (Hill Collins 1998). Esta mirada se vincula con el modelo interseccional elaborado por Kimberlé Williams Crenshaw a partir de una discusión sobre la violencia producida contra las mujeres de color en los Estados Unidos. Crenshaw define la interseccionalidad como la expresión de un sistema complejo de estructuras opresión que son múltiples y simultáneas; en este sentido, entiende que “la subordinación interseccional es, a menudo, la consecuencia de un factor de discriminación que, al interactuar con otros mecanismos de opresión ya existentes crean, en conjunto, una nueva dimensión de desempoderamiento” (Muñoz Cabrera 2011: 10)¹¹. Esta teoría la elabora cuando en un trabajo de campo en barrios marginados de Los Ángeles (EE.UU.) observa que las mujeres de color y las mujeres inmigrantes percibían el racismo, la discriminación de género y los prejuicios de orden religioso como formas de opresión, estructurales y simultáneas¹².

Como señalan diversos estudios, la historia de las mujeres afrodescendientes se debe entender a partir de la tríada capitalismo, patriarcado y racismo en correspondencia con las situaciones de explotación, exclusión, apropiación que han configurado a la mujer como inferior a lo masculino y a lo negro, igual o por debajo a la mujer. Muchas activistas y teóricas han demostrado cómo se articula el sexismo con el clasismo y el racismo. Sin embargo, aún falta difundir estos planteos porque las estructuras no se desmantelan fácilmente. Por

11. Existe mucha bibliografía sobre el concepto de interseccionalidad. Me interesa señalar aquí los aportes de María Lugones (2008), feminista argentina residente en Estados Unidos.

12. A partir de esta experiencia Crenshaw establece una distinción entre interseccionalidad estructural e interseccionalidad política: “la primera supone la convergencia de sistemas de discriminación (racial, de género y clase, entre otros) que producen formas específicas de subordinación. La segunda apunta a los puntos de intersección de los múltiples tipos de opresión que desempoderan a las mujeres, al posicionamiento relativo de los grupos subordinados, y a las agendas políticas, a menudo contradictorias, de los múltiples colectivos a los que pertenecen los sujetos oprimidos” (Muñoz Cabrera 2011: 10).

eso, considero que la tarea prioritaria del feminismo debería ser insistir en la necesidad de articular un “sujeto” que dé cuenta de diversas transversalizaciones como el sexo-género, la “raza” y la clase, es decir, todos los sistemas de opresión que afectan a las mujeres porque sólo así será una propuesta completa y transformadora.

3. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Para cerrar esta aproximación a la construcción de la alteridad “negra” y a los debates instaurados por las afrodescendientes en el feminismo latinoamericano, retomo la introducción de este trabajo en donde aludí a la construcción de la figura de la mulata en la literatura cubana. Jean Lamore señala que “las representaciones de la mujer del Nuevo Mundo que articulan los franceses del siglo diecinueve son el producto de tradiciones antiguas marcadas por el peso de la herencia colonial. Este legado es, a su vez, responsable de la moda orientalista, del mito del ‘buen salvaje’ (y permítaseme añadir, de la ‘buena salvaje’), y sobre todo, de la depravación de las islas” (Lamore 1987: 309). Hoy, ya entrado el siglo XXI, sabemos hasta qué punto las figuraciones imaginarias pesan sobre la conducta: la mulata, como todo estereotipo, encubre cierta ideología—el racismo—y explica la pervivencia en el discurso literario cubano pero también en el imaginario colectivo respecto del Caribe. Este estereotipo también se apoya en la idea de que en el trópico las necesidades físicas son más agudas que en Europa y, como consecuencia de esta visión ideológica de la otredad, la creencia de que la mulata tiene una propensión invencible al placer. Vale señalar que no hay que remontarse al siglo XIX con novelas como, por ejemplo, *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde, para encontrar el tipo de representaciones explicitado en el primer poema donde la mujer se presenta como objeto cosificado de placer para el “hombre blanco”. Este ejemplo de la mujer “negra” hipererotizada se mantiene aún hoy porque estas representaciones circulan en diferentes discursos sociales, por ejemplo, en las publicidades para promocionar el Caribe o las letras de populares canciones¹³. En *Mitologías* (1957), Roland Barthes analiza los estereotipos socioculturales y los clichés mentales que predominan en la sociedad francesa contemporánea. El método de análisis utilizado por el crítico resultaría útil para pensar hoy las imágenes publicitarias, literarias y pictóricas de la mulata que circulan para promocionar el turismo, la venta de novelas, etc. En estas imágenes es posible advertir cómo la voluptuosidad del trópico se traslada metonímicamente a la mulata y al sexo.

Las feministas afrodescendientes se enfrentan al dilema de centrarse en la variable “raza”—las disputas por la hegemonía de la causa primera de subordinación y exclusión han sido constantes— o, por el contrario, articularla con el género, la clase y la opción sexual. Considero que no está de más señalar una vez más, como ya lo ha advertido este grupo desde hace años, que el racismo y el sexismo son doctrinas vinculadas y constitutivas de la propia desigualdad de clases en la sociedad burguesa porque ambos se configuran a partir de procedimientos ideológicos mediante los cuales un orden social desigual es presentado como natural. Advierte acertadamente la feminista negra Ochy Curiel:

13. Por ejemplo, dice el reggaetón “Niña blanca” de Jowell y Randy “Niña, niña, niña blanca/ Te ponen reggaeton y cambia a mulata/(...)Yo si que te motivo la falda/Mirandote bien no te hace falta masna/ Tu estas dura de cintura y de nalga/Maitu me mata/Esta noche yo te cambio de blanca a mulata ma (...)”.

la mayoría de las acciones que definen el movimiento giran alrededor de lo cultural: exacerbar la 'cultura negra' para visibilizarla y con ello valorarla. Ahora, me sigo preguntando: ¿Acaba eso con el racismo? Me sigo dando la misma respuesta: sólo recrea la cultura pero no acaba con las desigualdades económicas, sociales y políticas que son producto del racismo y la explotación”(Curiel 2007: 190; la itálica me pertenece).

Como señala Femenías (2008), hoy en Latinoamérica el feminismo debe trabajar sobre las identificaciones secundarias para la construcción de algún tipo de proyecto latinoamericano donde no se puede dejar de lado lo que la crítica ha dado en llamar “memorias de la crueldad”. Este concepto resulta clarificador porque permite comprender la profundidad y las razones de la diferencia al interior del feminismo. Femenías se remite a J. Levy para señalar:

Antes que la justicia de la ley importada, quedan en la memoria de las personas, las secuelas de la crueldad, de la persecución violenta, del terror, del odio al otro que el terror ocasiona, de la clandestinidad, del sentimiento de humillación y despojo. La memoria de la crueldad y los sentimientos que la acompañan se transmiten de generación en generación, como un componente ineludible de la construcción —explícita o implícita— de la identidad, instituyendo una clausura en el interior de la sociedad misma (Femenías 2007: 248).

Esta atinada advertencia permite pensar cómo ese sentimiento ancestral de humillación contra un humillador común —el invasor— es lo que hace que en la paradoja de la doble lealtad, las mujeres opten por la etnia más que por el género¹⁴. Heridas que deben sanar pero que lo harán a partir de prácticas que confirmen y demuestren los cambios posibles y que manifiesten una y otra vez la imposibilidad de saber, *a priori*, cómo es la mujer más allá de la situación particular de ciertas mujeres geo-históricamente situadas. Coincido con Curiel cuando propone que la opción del feminismo es la lucha articulada, es decir, tomar estrategias y acciones para contrarrestar las políticas neoliberales, el racismo estructural y la dominación cultural.

Para finalizar este recorrido deseo incorporar el poema “Mujer negra” de la cubana Nancy Morejón porque creo que el espesor y la belleza del texto visualiza la complejidad por la que está atravesada la categoría “mujer” atravesada por las variables de “raza” y de “clase”. En el poema, el yo lírico (en primera persona del singular hasta los versos finales) atraviesa distintos momentos de su historia para dar cuenta de las sucesivas explotaciones a las que fue sometido. El acto de revisar la historia supone una actualización del pasado en el cuerpo de esa “mujer negra” para poder pensar su presente en el que la revolución cubana parecería ajustar las cuentas con esa historia.

Mujer negra

Todavía huelo la espuma del mar que me hicieron atravesar.

La noche, no puedo recordarla.

14. Esta problemática es muy compleja y a los efectos de los alcances de este trabajo sólo aludo a la síntesis realizada por María Luisa Femenías. Para un desarrollo del debate remito al artículo de bellhooks “Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista” (1984) disponible en internet: <http://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm>

Ni el mismo océano podría recordarla.
Pero no olvido el primer alcatraz que divisé.
Altas, las nubes, como inocentes testigos presenciales.
Acaso no he olvidado ni mi costa perdida, ni mi lengua ancestral
Me dejaron aquí y aquí he vivido.
Y porque trabajé como una bestia,
aquí volví a nacer.
A cuanta epopeya mandinga intenté recurrir.

Me rebelé.

Su Merced me compró en una plaza.
Bordé la casaca de su Merced y un hijo macho le parí.
Mi hijo no tuvo nombre.
Y su Merced murió a manos de un impecable lord inglés.

Anduve.

Esta es la tierra donde padecí bocabajos y azotes.
Bogué a lo largo de todos sus ríos.
Bajo su sol sembré, recolecté y las cosechas no comí.
Por casa tuve un barracón.
Yo misma traje piedras para edificarlo,
pero canté al natural compás de los pájaros nacionales.

Me sublevé.

En esta tierra toqué la sangre húmeda
y los huesos podridos de muchos otros,
traídos a ella, o no, igual que yo.
Ya nunca más imaginé el camino a Guinea.
¿Era a Guinea? ¿A Benín? ¿Era a
Madagascar? ¿O a Cabo Verde?
Trabajé mucho más.
Fundé mejor mi canto milenario y mi esperanza.
Aquí construí mi mundo.

Me fui al monte.

Mi real independencia fue el palenque
y cabalgué entre las tropas de Maceo.
Sólo un siglo más tarde,
junto a mis descendientes,
desde una azul montaña,
bajé de la Sierra
para acabar con capitales y usureros,
con generales y burgueses.
Ahora soy: sólo hoy tenemos y creamos.
Nada nos es ajeno.
Nuestra la tierra.
Nuestros el mar y el cielo.
Nuestras la magia y la quimera.
Iguales míos, aquí los veo bailar
alrededor del árbol que plantamos para el comunismo.
Su pródiga madera ya resuena.

BIBLIOGRAFÍA

- Bellhooks (1984). *"Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista"*. Disponible en <http://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm> Consultado el 3 de enero de 2013.
- Benhabib, Sheila (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz.
- Bueno, Salvador (1988). *"La narrativa antiesclavista en Cuba de 1835 a 1839"*. Cuadernos Hispanoamericanos, N° 451-453, 169-186.
- Cámara, Madeline (2000). *"¿Dónde está la hija de Cecilia?"*. Revista Hispano Cubana 6, 139-148. Disponible en <http://www.archivocubano.org/camara.htm>. Consultado 9 de noviembre de 2009.
- Ciriza, Alejandra (1997). *"Desafíos y perspectivas. Qué feminismo hoy"*. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, N° 14, 153-168.
- Curiel, Ochy (2003). *"Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras"*. Disponible en http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf. Consultado 20 de octubre de 2009.
- _____ (2007). *"Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres."* En María Luisa Femenías (comp.), *Perfiles del feminismo Iberoamericano (163-190)*. Buenos Aires: Catálogos.
- _____ *"La lucha política desde las mujeres (Aproximación al análisis de estrategias frente al racismo)"*. Disponible en <http://www.libros.com.sv/edicion19/lucha.html>. Consultado 15 de octubre de 2009.
- Del Monte, Francisco (2004). *"La mulata"*. En Jorge Luis Morales (selecc.), *Poesía afroantillana y negrista. Puerto Rico, República Dominicana y Cuba (1976, 195)*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Depestre, René (1987). *"Buenos días y un adiós a la negritud"*. La Habana: Cuadernos Casa de las Américas 29.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (1999). *"Hasta dónde nos sirven las identidades? Una propuesta de repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales"*. Disponible en <http://www.alainet.org/active/557&lang=es>. Consultado 15 de octubre de 2009.
- Femenías, María Luisa (2007). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Hill Collins, Patricia (1998). *"La política del pensamiento feminista negro"*. En: Marisa Navarro y Catharine R. Stimson (comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kutzinski, Vera (1993). *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*. Charlottesville: Virginia UP.
- Lamore, Jean (1987). *"La mulata en el discurso literario y médico francés del siglo diecinueve"*. La Torre (nueva época), 1, 2 (abril-junio), 297-318.
- Lugones, María (2008). *"Colonialidad y género"*. *Tábula rasa*, N° 9 (julio-diciembre) 73-101.
- Morejón, Nancy (2000). *"Mujer negra"*. En *Cuerda veloz. Antología poética 1962-1992 (115-117)*. La Habana: Letras Cubanas.
- Muñoz Cabrera, Patricia (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de violencia y pobreza contra las mujeres en Latinoamérica*. Tegucigalpa: Central America Women's Network.
- Todorov, Tzvetan (1991). *"La raza y el racismo"*. En *Nosotros y los otros*. México: Siglo Veintiuno.
- Stolke, Verena (2000). *"¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad?"*. *Política y cultura*, N° 14, 25-60.