



## FEMINISMOS EN LA ANTROPOLOGÍA: NUEVAS PROPUESTAS CRÍTICAS

Liliana Suárez, Emma Martín  
Rosalba Hernández (Coordinadoras)

6

# DESDE EL FEMINISMO NEGRO, UNA MIRADA AL GÉNERO Y LA INMIGRACIÓN

MERCEDES JABARDO VELASCO

Universitas Miguel Hernández de Elche

"Las mujeres negras han sido siempre muy visibles pero, a la vez, se las volvía invisibles mediante la despersonalización del racismo".

*Audre Lorde*

Con esta comunicación se pretende presentar uno de los corpus teóricos que desde los márgenes más han contribuido a la reformulación de la relación entre antropología y feminismo, esto es el movimiento político y teórico de los feminismos negros. Hacerlo en el marco de un Congreso de Antropología ya denota cambios dentro de lo que se ha considerado como el mainstream, que empieza a incorporar en el marco de lo que ha sido la tendencia hegemónica en los estudios que ligaban antropología y feminismo, las “otras” voces. Cada vez es más fácil encontrar entre los textos de antropología editados en castellano, algunas referencias a los feminismos “periféricos”, “de frontera”, del “Tercer Mundo” o simplemente lo que se presenta muy a menudo como “los otros feminismos”. Más allá de las modas teóricas que desde lo que se ha denominado el “paradigma-otro” están visualizando lo que hasta muy recientemente eran sonidos periféricos, esta invitación al diálogo es también una puerta abierta a la reivindicación de esas voces a menudo colocadas en los márgenes, en el exotismo de lo periférico. Una reivindicación que exige un replanteamiento. Y también una posición.

Porque hay discursos que tienen incluso cabida académica pero que luego no suelen utilizarse para re-conocer a las otras como actrices sociales, siempre que éstas se enmarquen en categorías diferentes, diferenciadas; categorías construidas desde el racismo, o desde el

colonialismo, o desde el imperialismo ... o desde esa confluencia de discursos que se presenta como multiculturalismo.

## **1. DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA AL DIÁLOGO INTERCULTURAL**

Mi interés en los feminismos negros surge cuando los estudios de género comenzaron a resultarme insuficientes al tratar de encajar en sus categorías teóricas a mujeres que resbalaban de todas las categorías, porque eran negras, porque eran inmigrantes y porque eran africanas (Jabardo, 1999, 2002, 2005). Y fundamentalmente porque son las mujeres africanas –acerca de las que había investigado, y con las que había trabajado desde el año 1990- las que aparecen en los discursos excluyentes que han surgido a raíz de lo que se plantea como los límites del multiculturalismo, como el eje de la diferencia.

A aquellos que desde la antropología comenzamos a estudiar la inmigración extranjera en los años noventa, la realidad o el contexto nos pidieron siempre un compromiso. En todos los foros –políticos, de debate, mesas redondas- investigadores e investigados compartíamos espacios. Entre todos teníamos la sensación de contribuir, por un lado, a lo que sería el diseño de nuevas políticas migratorias y entre todos combatir con argumentos, datos empíricos y debates teóricos- los discursos racistas que desde Francia comenzaban a penetrar en la sociedad española. Años antes, durante los ochenta, ciertos pensadores franceses e ingleses detectaron en los discursos de la extrema derecha un nuevo “racismo cultural”. Entonces, ya el pensador francés Taguief alertaba contra ese neo-racismo que estaba derivando de posiciones biologicistas –descalificables científicamente e inaceptables culturalmente- hacia un bricolage ideológico basado en dos esquemas fundamentales: la defensa de las identidades culturales, y el elogio/el derecho a la diferencia. Dentro del contexto español, autoras como Verena Stolcke (1991), que acuñó un término como “fundamentalismo cultural” y Teresa San Román (1996), pronto se hicieron eco de estos debates.

Es increíble hasta que punto este discurso neoracista se ha ido incorporando al discurso hegemónico<sup>1</sup>. Y en este caso, las mujeres árabes o negras alcanzan el primer plano. Tomándolas como sujetos de derechos se les limitaba el derecho a hablar, a expresarse, a defenderse. Subrayando determinado tipo de pautas –que acentúan el carácter dependiente, sumiso de las mujeres- se construían discursos y prácticas que terminaban justificando la situación de desigualdad del propio grupo.

Es cada vez más habitual encontrar discursos –no solo en los medios de comunicación– en los que se defienden los derechos individuales de las mujeres a costa de estas mujeres. Hablando por ellas, ocupando su espacio. Tutelándolas. Infantilizándolas. Minorizándolas.

Bell hooks, una de las teóricas más interesantes del feminismo negro, hablaba de esta tendencia incluso entre las feministas blancas “preocupadas” por combatir el racismo:

“Las mujeres blancas que se dedican a publicar ensayos y libros sobre cómo “desaprender el racismo” continúan teniendo una actitud paternalista y condescendiente cuando se relacionan con mujeres negras (...). Nos convierten en el “objeto” de su discurso privilegiado sobre la raza. Como “objetos” continuamos siendo diferentes, inferiores” (bell hooks, 2004: 46).

Frente a esta tendencia de un discurso hegemónico que ha incorporado el neoracismo como base de lo que son los nuevos discursos del multiculturalismo, la nueva literatura que conecta género e inmigración está introduciendo nuevos patrones. Frente a las visiones esencialistas, se habla de identidades múltiples, frente a las raíces como signo identitario se habla de rutas, frente a discursos culturalistas se habla de identidades diaspóricas o transnacionales. Así que cada vez es más habitual encontrar en esta bibliografía ejemplos en los que las mujeres no parecen sujetas a categorías fijas, historias en las que las mujeres han ido reinventándose. Casos en los que la inmigración se presenta también como el vehículo / canal de la emancipación. Frente a

---

<sup>1</sup> Cuando hablo de discurso hegemónico me refiero al discurso de las élites, tal y como lo utiliza el lingüista Teu Van Dick. O sea, el discurso que crean y extienden los grupos que tienen el poder político, social, pero sobre todo cultural...para generar y crear opinión.

imágenes que, sobre todo en el caso de las mujeres negras y las mujeres árabes, presentan a las mujeres recluidas en matrimonios concertados, polígamos o ambos, se empiezan a introducir nuevos perfiles: mujeres trabajadoras, mujeres que han emigrado solas y han contribuido a la economía familiar, mujeres que son capaces de reconstruir sus redes sociales al margen de las masculinas, mujeres con representatividad política y discurso público. El problema, tal como yo lo percibo, es que si bien aparecen más imágenes... luego sí que existe una mayor pluralidad incluso de voces, no se es capaz de trascender esas dos categorías dicotómicas del feminismo occidental. Esa visión que sitúa la agencia de las mujeres en el lado de la emancipación. Y sigue dejando a las otras, a las que se ubica en la categoría de dependientes, bajo el paraguas de la sumisión.

De nuevo seguimos limitadas por el corsé de las categorías. Solo si se trascienden las fronteras occidentales entre lo público y lo privado, permitiendo con ello desvincular lo activo de los espacios de emancipación, tendrán cabida en el discurso como actrices sociales aquellas mujeres que las categorías de género desarrolladas en el marco del feminismo blanco occidental reflejan como meros sujetos pasivos, dependientes o sumisos.

Desde este contexto, y en este marco, me he aproximado al feminismo negro. No tanto porque piense que puede usarse como discurso ideológico, sino porque pone en cuestión las categorías desde donde se trata de abordar una relación de género dentro del feminismo blanco/occidental.

## **2. INTRODUCIENDO EL FEMINISMO NEGRO**

Difícil explicar y mostrar la agencia de las mujeres en la diáspora africana sin tomar como referentes a pensadoras y activistas que desde coordenadas de exclusión, marginación y racismo han hablado de las condiciones de opresión de las mujeres negras incluso más allá de las categorías de género. Y si entramos en el plural mundo del feminismo negro se hace obligado comenzar con lo que es un paradigma dentro del movimiento, el feminismo afroamericano. Claro que aquí también

conviene hablar de feminismos o, casi para ser más precisos, de movimientos.

El movimiento negro en Estados Unidos agrupó a hombres y mujeres en los años sesenta. De hecho los primeros cimientos sobre los que se construyó posteriormente el movimiento feminista negro se colocaron en los años setenta con las obras de escritoras, artistas, pensadoras que, dentro de las luchas de la comunidad negra por el reconocimiento, fueron mostrando imágenes de las mujeres negras. Comenzaron a representar-las y a representar-se. Los nombres de Angela Davis, June Jordan, Toni Morrison y Alice Walker fueron algunos de los que rompieron el silencio.

En los años ochenta/noventa, y en el marco de los black studies, desarrollaron una voz, se autodefinieron en torno a un sentimiento colectivo que se articuló en torno a qué significaba ser mujer negra. En el marco de los estudios culturales, revisaron las representaciones que afectaban a las mujeres negras en los discursos dominantes. Los textos de Patricia Hill Collins (1990) y de Bell Hooks (1989) pueden considerarse clásicos.

Ni estos discursos ni estas voces nacieron en el vacío. Ya a finales del siglo XIX las ahora recuperadas “sociólogas” afroamericanas Ana Julia Cooper e Ida Wells-Barnett usaron las relaciones de raza como una lente desde donde analizaron la opresión y la estratificación, explorando las relaciones entre género y raza en el caso de Cooper, o planteando la influencia de estas cuestiones sobre la sexualidad, en el caso de Wells-Barret (Ritzer, 2005). Igualmente la intelectual iletrada Sojourner Truth ya apuntó en el año 1851 lo que sería otro de los ejes del discurso del feminismo negro, la deconstrucción de la categoría “universal” de mujer (Davis, 1991). Pero ninguna de ellas fue visibilizada hasta que desde el movimiento negro los y las intelectuales afroamericanos/as lo hicieron en los años sesenta. Como señala Collins (2000: 5), “la exclusión histórica significa que las imágenes estereotipadas de las mujeres negras permean la cultura popular y la política pública”. Y en Estados Unidos la imagen de la mujer esclava negra se transformó en el eje de la definición del Otro. Ahí reside una de las claves de la dominación, en el poder de objetivar al grupo subordinado. Lo expresaba bell hooks en los siguientes términos:

“como sujetos, la gente tiene el derecho a definir su propia realidad, a nombrar su historia. Como objetos la realidad de uno es definida por otros, la identidad de uno es creada por otros, a historia de uno solo es nombrada en la manera que define la relación de uno con aquellos que son sujetos” (citado en Collins, 2000).

Las mujeres negras –en las que la sociedad hegemónica situaba la columna vertebral de la familia negra– se presentaban como la base de sus familias y la causa de su desintegración. Los problemas del gueto, que la moral dominante traducía en la desorganización familiar de la comunidad negra –familias monoparentales, ausencia de una presencia masculina fuerte, embarazos adolescentes– se hacían recaer en los propios sujetos y más específicamente en la incapacidad como madres de estas mujeres.

Este discurso se apoyaba en las imágenes a través de las cuales se había presentado a las mujeres negras en la cultura dominante, como *mammies*, *jezzabel*, *matriarcas* o *perceptoras* de servicios sociales. La imagen que emergió de la esclavitud fue la de *mammy* o la de *matriarca*. Para la sociedad blanca, la imagen de *mammy* representaba la negra buena, solícita, sumisa. En cambio la imagen dura de *matriarca* representaba el contrapunto, la imagen negativa, tan fuerte y tan volcada en el trabajo que descuidaba a sus hijos y era incapaz de mantener una relación estable con un hombre. Más adelante se sumaron las imágenes de *jezzabel*, una mujer a menudo atractiva pero fuertemente dominada por su apetito sexual y víctima de sus excesos; y ya dentro del gueto, la imagen más reciente la sitúa como *perceptora* de servicios sociales.

A través de cada una de estas imágenes se fue excluyendo a las mujeres negras de la categoría de la maternidad, alejándolas del ideal de feminidad que acompañaba tradicionalmente a la familia “ideal”, y que se apoyaba en una imagen de mujer que poseía las cuatro virtudes cardinales: piedad, pureza, sumisión y domesticidad (Collins, 2000: 72).

El trabajo de las feministas negras se orientó hacia la deconstrucción y reconstrucción de las categorías en las que se apoyaban las imágenes de deslegitimación de la familia negra. Historiadoras, sociólogas, antropólogas, filósofas, artistas han presentado a la familia negra

dentro de su propia lógica. Han buceado en las narrativa del periodo de la esclavitud para mostrar la importancia del parentesco ficticio entre las familias de esclavos, clave en su propia autoreproducción (Gutman), han indagado en el gueto en la estructura de esas familias aparentemente desorganizadas que operan según lógicas distintas al modelo hegemónico (Stack, 1974), han rescatado a las primeras “intelectuales” negras, esas que desde distintas posiciones –académicas o alejadas de todo acervo académico– han proporcionado a las mujeres del gueto imágenes en las que poder reconocerse. En este sentido es tan interesante la recuperación por parte de Angela Davis (1998) de las grandes damas del blues y del jazz del primer tercio del siglo XX (Ma Rainier, Betsie Smith, Billie Holliday) y de la tradición feminista que se oculta tras la letra de sus canciones, como la deconstrucción del concepto de intelectual que realiza Patricia Hill Collins. Otorga el papel de intelectual a todas aquellas mujeres negras –que dentro o fuera de la tradición académica– han sido claves para producir pensamiento.

El feminismo negro era evidentemente un movimiento político. Descodificando la categoría de mujer ofrecía a las mujeres negras nuevas imágenes en las que reconocerse, y articulaban un discurso que las identificaba y que al tiempo las diferenciaba de los discursos feministas hegemónicos. Lo hacían situando el centro de las definiciones opresoras de feminidad y de sexualidad negras en el racismo y en el legado de la esclavitud. Por eso regresaban a ésta, para recuperar este periodo desde sus propios códigos. De hecho es en la época de la esclavitud donde sitúan las pensadoras afroamericanas el legado del concepto de familia que se ha ido reproduciendo en la comunidad negra, un modelo que lejos de ser fuerza que constriñe se plantea como parte de la resistencia del grupo frente a la opresión racial.

De hecho, lo que ocurrió en las plantaciones es que los esclavos reinventaron el concepto de familia. Y lo hicieron a partir de su propio bagaje, adaptándolo (adaptándose) a un entorno no solo nuevo, sino hostil. Los términos “hermano” y “hermana”, por ejemplo, son centrales en la experiencia negra en Estados Unidos. Son términos políticos que inmediatamente establecen solidaridad y sentido de conexión entre la gente negra. Ambos términos, inexistentes en lenguas



africanas, fueron utilizados por primera vez en América y su uso está muy relacionado con la experiencia de la esclavitud. La conciencia de afinidad racial como base de solidaridad se debió desarrollar en el mismo momento en que los africanos se pusieron en el mismo barco en compañía de esclavistas blancos. Fue entonces cuando tuvieron conciencia de raza, como signo identitario. En ese momento –tal y como argumenta Oyebumi (2001), la conciencia racial transformó el significado de parentesco. Ambos términos (brother / sister), que los afroamericanos utilizan a la par, expresan parentesco en el feminismo negro<sup>2</sup>. Junto a estos conceptos, en las plantaciones también se redefinió el concepto de madre, que tuvo entre las comunidades negras una dimensión colectiva<sup>3</sup>. Este concepto alude tanto a la madre natural como a todas las mujeres esclavas que se ocupaban del mantenimiento y cuidado de los niños. Como ocurría inicialmente con los conceptos de hermano/hermana era, de nuevo, una estrategia de lucha y de supervivencia emocional. La socialización colectiva de los hijos era una forma de prepararse, emocional y psicológicamente, para una posible separación, tan habitual en las condiciones de la esclavitud (Sparks, 1996).

La reivindicación de la figura de la madre –central incluso entre los poetas afroamericanos- ha sido uno de los ejes del discurso feminista, así como el énfasis en el concepto de familia negra como un locus de resistencia. Es más, en torno al concepto de familia, las feministas negras norteamericanas plantearon uno de los ejes de su discurso teórico frente a los planteamientos del feminismo blanco, que seguía hablando de la familia como uno de los ejes de la opresión de las mujeres (Collins, 2000).

---

<sup>2</sup> El término “*sisterhood*”, que hace referencia a la igualdad entre mujeres, ahora utilizado por las feministas blancas, como signo de expresión identitaria, se lo apropiaron de las comunidades negras aquellas feministas que participaron en el movimiento pro derechos civiles.

<sup>3</sup> Y aquí sin duda también tenemos que regresar a las formas que adopta esta relación en el continente africano, fundamentalmente en los matrimonios polígamos, donde todas las mujeres adoptan el papel de madres tanto para sus hijos naturales como para los hijos de sus coesposas. En este caso, la tradición africana fue adaptada para hacer frente a las necesidades de la comunidad esclava en América.

### **3. FEMINISMO NEGRO VERSUS FEMINISMO BLANCO**

Colocando en el racismo el epicentro de la desigualdad de las mujeres negras, el feminismo negro estadounidense abrió una puerta a otros feminismos. En el contexto europeo, el feminismo negro británico ha tomado el relevo. Frente a la vivencia de la esclavitud, vital en el discurso afroamericano, las británicas negras han incorporado situaciones y/o vivencias del postcolonialismo, las migraciones y los desplazamientos. Lo han hecho desde otra categoría de “negro”. Así lo explica Avtar Brah (1992):

“En la medida en que “mujeres negras” conformaba una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe tanto como a nacidas en Inglaterra, lo negro en el “feminismo negro” implicaba una multiplicidad de la experiencia a la par que articulaba una posición de un sujeto feminista particular. Más aún, al poner en un primer plano una amplia gama de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en toda su amplitud, creatividad y complejidad”.

Ligadas al movimiento intelectual británico de la New Left y con vínculos con los teóricos de la diáspora negra, las feministas negras británicas han ido construyendo un discurso identitario en relación a/ frente a las posiciones de la izquierda y del feminismo blanco. Los textos de Hazel Carby (1982) y de Valerie Amos y Pratiba Parmar (1984) sientan las bases teóricas sobre las que se va construyendo este pensamiento. Ambos textos surgen como respuesta a planteamientos que desde el feminismo socialista estaban intentando incorporar la raza como otro criterio de desigualdad (ref. Barrett and McIntosh, 1985), y en un contexto, como el británico, en el que se habían creado espacios de encuentro y debate entre el feminismo blanco y el feminismo negro. El texto de Carby, “White Women Listen! Feminism and the Boundaries of Sisterhood”, que puede considerarse un clásico dentro del feminismo, subraya las contradicciones del feminismo blanco que se plantea como universal pero que excluye en la práctica a las mujeres

que son diferentes. Una crítica –la de la universalización de la categoría de mujer blanca en el feminismo occidental– que también está en la base del texto de Amos y Parmar. “Los conceptos que son centrales en la teoría feminista –dice Carby– se transforman en problemáticos en su aplicación a las vidas de las mujeres negras: “familia”, “patriarcado” “reproducción” (Carby, 1982). En torno a estos tres conceptos se articula el discurso de la crítica del feminismo negro británico a los planteamientos “inclusivos” del feminismo socialista (Parmar, 1982; Knowles y Mercer, 1986, Amos y Parmar, 1984; Bhavnani y Coulson, 1986).

Comencemos con la institución del patriarcado, donde las feministas blancas sitúan la primera determinación de la opresión de las mujeres. Ahí las feministas negras plantean la primera contradicción. Siguiendo la definición de Barrett, según la cual el patriarcado hace referencia a las relaciones de poder, y no solo a las específicas de género, sostienen que una definición de las relaciones patriarcales que se centren solamente en las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres sin situarlas en el marco político y económico tiene consecuencias para la manera en que tales relaciones son vistas en la comunidad negra. Cualquier definición de opresión en el seno de estas comunidades tiene que hacer referencia al racismo. Las relaciones dentro de las comunidades negras están estructuradas por el racismo y es una negación del racismo y su relación con el patriarcado colocar las relaciones patriarcales como si fueran no contradictorias. Señalar el patriarcado como la primera determinación de la opresión de las mujeres –dirán las feministas negras– ignora totalmente la inaplicabilidad de tal concepto en el análisis de la complejidad de las relaciones en las comunidades negras tanto en el pasado como en el presente (Amos y Parmar, 1984). Lo veremos en relación con la familia, donde las feministas blancas colocan otro de los ejes de la opresión. En el caso británico este planteamiento se ha ligado a los discursos nacionalistas de la Nueva Derecha, las políticas migratorias e incluso los discursos académicos, especialmente los que desde la sociología de la etnicidad han patologizado y problematizado las comunidades negras en Gran Bretaña. Las imágenes que sobre la familia se han ido popularizando están ligadas a las interpretaciones históricas y coloniales sobre el papel de la mujer negra. La imagen de

la pasiva mujer asiática, sometida a las prácticas opresivas dentro de su familia; o la de la dominante y fuerte mujer afrocaribeña, han sido utilizadas por el Estado para justificar diferentes formas de opresión. Unas formas que se han traducido en medidas que han supuesto la separación de muchas familias asiáticas, y que han sido consentidas (e incluso reforzadas) por muchas feministas que en su crítica a la institución de la familia como fuente de opresión en las comunidades asiáticas reflejaban de nuevo lo que Amos y Parmar llaman “miopía racial”. El problema de las feministas blancas –se plantea desde el feminismo negro– es que son incapaces de percibir hasta que punto el racismo estructura todas las relaciones. Tal vez porque tendrían que replantearse en el seno de esas relaciones. Para las teóricas británicas está claro. “Las políticas feministas están desarrollando y construyendo bajo determinadas circunstancias formas de desigualdad y desventaja racial” –afirmaban Knowles y Mercer (1992). Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson lo decían todavía de una forma más clara:

“El racismo actúa de forma que sitúa a las distintas mujeres en diferentes relaciones con las estructuras de poder y de autoridad en la sociedad. No es solo que haya diferencias entre los distintos grupos de mujeres, sino que esas diferencias son a menudo escenario de un conflicto de intereses” (2004: 56).

Por lo que respecta al último de los ejes del discurso feminista, el control de la reproducción, las asimetrías entre ambos feminismos son también evidentes. Mientras las mujeres blancas han promovido sus luchas para defender el derecho al aborto, la lucha de las mujeres negras es por el control de su fertilidad. Sería recurrente volver a mencionar en este apartado las diferencias de las entidades médicas hacia unas y otras, o incluso de las políticas públicas que discriminan racialmente a las madres de los futuros ciudadanos. Mientras en unos casos se promueven campañas para incentivar la natalidad, en el otro se adoptan medidas para frenar la fertilidad.

#### 4. EPÍLOGO

No parece que el feminismo blanco haya ido incorporando alguna de estas cuestiones. Difícil que trascienda el occidentalcentrismo de sus planteamientos. Es desde ahí, desde esa asunción de la universalización de los valores ilustrados, desde donde se sigue construyendo a la mujer negra como la otra. Y como tal, dependiente, no-libre. Estas mujeres –a las que se desposee de la capacidad de autoconciencia– necesitan ser liberadas... no de acuerdo a su propia historia, sino para entrar en la lógica del progreso occidental. No desde sus propios códigos, sino desde los códigos del feminismo occidental.

La rebeldía de las feministas negras estalla ante estos planteamientos. Así bell hooks cuando habla:

“A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que no existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al movimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras "el" análisis y "el" programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos que viven cada día en situaciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia, incluso aunque ésta no se dé de forma organizada” (hooks, 1984).

Pero estos planteamientos apenas tienen eco entre la corriente hegemónica del feminismo occidental. Sigue siendo habitual que las estudiosas y/o activistas hablen de las condiciones de opresión de las mujeres inmigrantes africanas (o aquellas otras a las que se ha colocado previamente en la categoría de diferentes) como si ellas no fueran conscientes de las mismas. También ocurre que en estos contextos de debates o reflexión las voces de las intelectuales africanas –entendiendo como tales a aquellas que generan pensamiento, sean o no sean académicas– tienden a ser acalladas o silenciadas cuando pretenden introducir nuevas ideas, nuevos aires, algunos interrogantes que desde África se han ido formulando para luchar por la dignificación de la mujer sin tener que asumir los códigos del feminismo occidental.

Por el contrario, pensar el género desde la interculturalidad nos lleva por caminos menos transitados, al menos en contextos de inmigración. Pero también más audaces. Porque nos sitúa en las fronteras. En las de carácter político y geográfico, allá donde la hibridez y el mestizaje se han vuelto conceptos tan cotidianos que se han convertido incluso en paradigma del arte contemporáneo. Pero también en las fronteras entre los terrenos del conocimiento. Y como las fronteras no son fijas, sino siempre relacionales, pensar en estos términos supone incorporar el movimiento. Lo cual a veces es inquietante. Frente a las categorías fijas y excluyentes del discurso multiculturalista, desde la interculturalidad se habla de nexos, de vínculos, de nuevas creaciones, de mestizaje.

Por eso pensar el género desde la interculturalidad tiene que ser necesariamente un ejercicio creativo. Este, pienso, es el gran reto del feminismo. Incorporar a las otras en un discurso en el que se reconozcan. Entenderlas desde sus propios códigos. Sumar incluso esos códigos al discurso "occidental" que ya desde esa incorporación tiene que ser necesariamente distinto. Para eso, claro, hay que reconocerle a la otra la capacidad para pensar-se.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AMOS, Valerie y PARMAR, Pratibha (1984) "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review*, N. 17, pp. 3-19.

ATA AIDOO, Ama (1998) "The African Woman Today", NNAEMEKA, O. (ed.), *Sisterhood*. NJ: Africa World Press.

BRATH, Avtar (1993) "Re-framing Europe: En-gendered Racisms, Ethnicities and Nationalisms in Contemporary Western Europe", *Feminist Review*, 45, pp. 9-28.

BRAH, Avtar (1992) "Difference, Diversity and Differentiation", en DONALD, James y Ali RATTANSI, "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.

COLLINS, Patricia Hill (2000) *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.

DAVIS, Angela (1983) *Women, Race and Class*. New York:Random House.

DAVIS, Angela (1999) "I used to be your sweetmama: Ideology, Sexuality and Domesticity", en TRACY (ed.) *Write me a few of your lines. A blue Reader*.Amherst: Universtiy of Masssachhusetts Press.

DAVIS, Angela (1998) *Blues Legacies and Black Feminism*. New York: Vintage.

DIAWARA, Manthia "Englishness and Blackness. Cricket as Discourse on Colonialism", [http://www.tiac.net/users/thaslett/m\\_diawara/callaloo.html](http://www.tiac.net/users/thaslett/m_diawara/callaloo.html).

GILROY, Paul (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.

HALL, Stuart (1990) "Cultural Identity and Diaspora", en RUTHERFORD, Jonathan: *Identity. Community and Difference*. London: Lawrence &Wishart.

HALL, Stuart (1992) "New Ethnicities", en DONALD, James y Ali RATTANSI, "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.

HARRIS, Josep E (1996) *African diaspora studies: some international dimensions*. Issue 24: 2, pp. 31-3.

HARRISON, Faye V. (1999) "Introduction: Expanding the Discourse on "Race"". *American Anthropologist* 100(3): pp. 609-631.

HOOKS, BELL (1989) *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.

HOOKS, BELL (2003) "Feminist: A movement to end sexist oppression", en MCCANN Y SEUNG-KYUNG (eds.) *Feminist Theory Reader*. New York: Routledge.

JABARDO, Mercedes (1998) "La inmigración femenina africana y la construcción social de la africanidad", *Ofrim. Suplementos*. Diciembre.

JABARDO, Mercedes (2002) "Las múltiples formas de la africanidad. Las mujeres africanas se reinventan a sí mismas en el Maresme". *Actas del IX Congreso de Antropología del Estado Español*. Barcelona, 2002.

JABARDO, Mercedes (2005) “Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño”. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*. N. 16. Primavera/ verano.

JULIANO, Dolores (1999) “Los nuevos modelos de investigación y la migración de mujeres” *ACTAS del VIII Congreso de Antropología*. Santiago.

KNOWLES, Caroline and Sharmila MERCER (1992): “Feminism and Antiracism”, en DONALD, James y Ali RATTANSI, “Race”, *Culture and Difference*. London: Sage.

LOWELL, Terry (2000) “Los estudios culturales feministas”. *Guaragua*, 10: pp. 84-110.

MIRZA, Heidi Safia, (ed.) (1997) *Black British Feminism: A Reader*. New York: Routledge.

NASH, Mary (2001): “Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género”, en Mary NASH y Diana MARRE (Eds.) *Multiculturalismo y género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

OYEWUMI, Oyeronke (2001): “Ties that (un)bind: Feminism, sisterhood and other foreign relations”, <http://www.jendajournal.com/jenda/vol1.1/oyewumi.html>

PARMAR, Prathiba (1990) “Black Feminism: The Politics of Articulation”, en RUTHERFORD, Jonathan: *Identity. Community and Difference*. London: Lawrence & Wishart.

SPARKS, Elizabeth E. (1996) “Overcoming Stereotypes of Mothers in the African American Context”, en WYCKE, Karen Fraser and Faye J. CROSBY, *Women Ethnicities* Oxford: Westview Press.

STACK, Carol B. (1974) “Sex Roles and Survival Strategies in an Urban Black Community”, en ROSALDO Y LAMPHERE (eds.) *Woman, Culture and Society*. Stanford, California: Stanford University Press.

STEADY, F.C. (ed.) (1981) *The black woman cross-culturally: an overview*, Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company.



SUMMERFIELD, Hazel (1996) "Patterns of Adaptation: Somali and Bangladeshi Women in Britain", en BUIJS, Gina (ed.): *Migrant Women*. Oxford: Berg.

TERBORG-PENN, Rosalyn and Andrea BENTON RUSHING (eds.) (1996) *Women in Africa and the African Diaspora*. Howard University Press.

WALLACE, Michelle (1992) "Towards a Black Feminism Cultural Criticism", en GROSSBERG, Lawrence, Cary NELSON y Paula TREICHLER (ed.): *Cultural Studies*. New York: Routledge.

YUVAL-DAVIS (1992) "Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain", en DONALD, James y Ali RATTANSI, "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.

YUVAL-DAVIS, Nira (1997) "Women, Citizenship and Difference", *Feminist Review*, 57, pp. 4-27.