

Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 92-101

Ochy Curiel*

Este artículo señala que la teoría poscolonial hecha desde la academia conlleva una posición elitista y androcéntrica. La autora muestra que las prácticas y luchas del movimiento feminista, tanto en los Estados Unidos como en América Latina, han generado una forma de teorizar lo poscolonial que con frecuencia es ignorada por la academia. Trazando un recorrido que va desde los movimientos feministas negros en los Estados Unidos, pasando por el feminismo chicano, el feminismo afrolatino y el feminismo indígena, la autora muestra que la teoría poscolonial se beneficiaría mucho de los grandes aportes que estos movimientos políticos han hecho al pensamiento sobre la dominación colonial.

Palabras clave: feminismo, racismo, poscolonialismo.

Este artigo mostra que a teoria pós-colonial feita desde a academia implica uma posição elitista e androcêntrica. A autora mostra que as práticas e lutas do movimento feminista, tanto nos Estados Unidos como na América Latina, têm gerado uma forma de teorizar o pós-colonial que com frequência é ignorada pela academia. Traçando um percurso que vai desde os movimentos feministas negros nos Estados Unidos, passando pelo feminismo chicano, o feminismo afrolatino e o feminismo indígena, a autora mostra que a teoria pós-colonial se beneficiaria muito das grandes contribuições que estes movimentos políticos têm feito à dominação colonial.

Palavras chaves: feminismo, racismo, pós-colonialismo.

This article shows that the postcolonial theory made in the academy has an elitist and androcentric position. The author shows that the practices and struggles of the feminist movement, both in United States of America as well as in Latin America, have generated a way of theorizing the postcolonial that most of the time is ignored by the academy. Drawing a way that comes from the black feminist movements in the United States, going through the Chicano feminism, African Latino feminism, and the indigenous feminism, the author shows that the postcolonial theory would be greatly benefited by the contributions that these political movements have done to the colonial domination.

Key words: feminism, racism, postcolonialism.

ORIGINAL RECIBIDO: 12-II-2007 – ACEPTADO: 19-II-2007

* Rosa Inés Curiel Pichardo (Ochy). Feminista dominicana. Teórica, militante, compositora y cantante. Docente en varias universidades de América Latina. Fue coordinadora del Proyecto Casa de África, (UNESCO), y de Casa por la Identidad de las Mujeres Afro. E-mail: ochycuriel@yahoo.com

Una de las cuestiones que aprendí del feminismo fue a sospechar de todo, dado que los paradigmas que se asumen en muchos ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas. A pesar de que nuevas tendencias como los estudios subalternos, los estudios culturales y los estudios poscoloniales, con sus diferencias y matices, han abierto la posibilidad de que voces silenciadas empiecen a convertirse en referentes y en propuestas de pensamientos cuestionando el sesgo elitista de la producción académica y literaria, no dejo de preguntarme ¿qué tanto los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación? Tales preguntas me surgen porque estas nominaciones salen de académicos norteamericanos y británicos, aunque empujados en algunos casos por migrantes del sur. Por tanto, el sesgo colonial y androcéntrico sigue siendo característica de este pensamiento.

Uno de los temas por tratar en este número de *Nómadas* es la “colonialidad del poder”, concepto que en los últimos tiempos ha estado en boga en la teoría social contemporánea de América Latina. Si bien este concepto nos sirve para explicar las realidades sociopolíticas, económicas, culturales y de construcción de subjetividades, creo que el tema de los efectos del colonialismo en las sociedades contemporáneas no es un asunto nuevo. Las principales propuestas en ese sentido salen precisamente de

las luchas concretas por la descolonización y la lucha contra el *apartheid* en África y Asia, en los años 50 y 60, de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y desde un feminismo hecho por mujeres racializadas desde los años sesenta. Es decir, salen de los movimientos sociales y posteriormente se convierten en teorías.

Si hacemos una auténtica genealogía, dos pensadores han sido referentes importantes en el análisis de los efectos del colonialismo. Uno de ellos es Aimé Césaire en los años treinta, iniciador del movimiento Negritud, quien sustentó su propuesta política con un análisis del colonialismo y el racismo como vectores fundamentales del capitalismo y de la modernidad occidental, lo que se extendería no sólo a las relaciones económicas sino al pensamiento y a los valores eurocéntricos (Césaire, 2006). Posteriormente en los cincuenta, el martiniquense Frantz Fanon había hecho referencia al mundo cortado en dos, colonizados y colonizadores. Los primeros, explicaba Fanon, habían sido construidos a partir de un imaginario metropolitano, desde valores europeos universalistas que los consideraban un otro despojado, ajeno, que no sólo se expresaría en términos geopolíticos, sino también en el pensamiento y la acción política. Fanon insistió siempre en la deshumanización provocada por el colonialismo, que acarrea fenómenos como el racismo, la violencia, la expropiación de tierras por parte de los colonizadores blancos europeos, convirtiendo a una parte de la población (indígenas, africanos) en los otros, los extranjeros, a través de diversos mecanismos de poder y domi-

nación. Propuso la descolonización, no sólo de países frente a las metrópolis en búsqueda de la independencia y la autonomía económica y cultural, sino también la necesidad de un proceso de lucha política desde las personas colonizadas contra la negación de su identidad, de su cultura, contra la reducción de su autoestima. Para Fanon, la descolonización significaba la creación de solidaridad entre los pueblos en una lucha contra el imperialismo. En el nivel de pensamiento intelectual, la descolonización suponía combatir la visión etnocentrista y racista que reduce a las culturas no occidentales a objetos de estudio marginales y exóticos (Fanon, 2001).

Estos dos autores, entre otros, nos ofrecen un profundo análisis del colonialismo desde lo que hoy se denomina “posiciones subalternas”. Como intelectuales negros desafiaron el eurocentrismo del pensamiento y de los análisis políticos, dejándonos un legado importante para la comprensión de la realidad latinoamericana. Pero a pesar de estos grandes aportes, ni Fanon ni Césaire abordaron categorías como sexo y sexualidad. Tampoco lo hacen los contemporáneos latinoamericanos que escriben sobre estos temas (Mignolo, Quijano, Dussel). Si bien sitúan la raza como criterio de clasificación de poblaciones que determina posiciones en la división sexual del trabajo, solo mencionan de paso su relación con el sexo y la sexualidad, además de no referirse a los aportes de muchas feministas en la creación de este pensamiento.

Sin utilizar el concepto de “colonialidad”, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas,

han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial. Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina “subalternidad”, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas.

Mi intención en este artículo es recuperar algunas de las propuestas de feministas que han sido racializadas, no por su condición de mujeres racializadas (a fin de cuentas, eso no necesariamente garantiza una propuesta de transformación epistemológica y política), sino porque sus planteamientos teóricos y analíticos han enriquecido enormemente la práctica feminista y servirían para ampliar el tema de la colonialidad.

Los aportes del feminismo a una nueva visión de la colonialidad

Anibal Quijano define la colonialidad como un patrón mundial de dominación dentro del modelo capitalista, fundado en una clasificación racial y étnica de la población del planeta que opera en distintos ámbitos. Según el autor, la colonialidad es una estructura de dominación y explotación que se inicia con el colonialismo, pero que se extiende hasta hoy día como su secuela (Quijano, 2007). Quijano

se centra en varios aspectos fundamentales para explicar las consecuencias de esta estructura de dominación: la racialización de ciertos grupos (africanos e indígenas) que dio lugar a clasificaciones sociales entre superiores/dominantes/europeos e inferiores/dominados/no europeos; la naturalización del control eurocentrado de territorios y de sus recursos, dando lugar a una colonialidad de articulación política y geográfica; una relación colonial con base en el capital-trabajo que da lugar a clases sociales diferenciadas, racializadas y distribuidas por el planeta. Para Quijano, la colonialidad del poder también ha tenido impacto en las relaciones intersubjetivas y culturales: la producción del conocimiento y de medios de expresión fue colonizada, imponiéndose una hegemonía eurocentrada. Así mismo, destaca el cuerpo como espacio donde se ejerce la dominación y explotación y las relaciones de género que se impusieron desde esta visión: libertad sexual de los varones, fidelidad de las mujeres, prostitución no pagada, esquemas familiares burgueses, todo ello fundado en la clasificación racial (*Ibíd.*).

El concepto de *colonialidad del poder* de Quijano sin duda nos ofrece un esquema de explicación para entender las lógicas de dominación del mundo moderno y su relación con el capitalismo global, ligado al colonialismo histórico, al cuestionar de fondo las corrientes eurocéntricas y occidentalistas. Son rescatables también sus análisis en torno a la relación raza, clase, género y sexualidad que introduce en su concepto, pero esto no es novedad. Ya en los años setenta muchas feministas desde su condición de

mujeres racializadas profundizaron en esta relación enmarcándola en procesos históricos como la colonización y la esclavitud. Si bien muchos de los científicos sociales han reconocido en los últimos años los aportes del feminismo como teoría crítica y como propuesta de mundo, la mayoría solo se detiene a hacer una simple acotación de ello. Las producciones de las feministas en la mayoría de los casos no forman parte de las bibliografías consultadas, se siguen desconociendo los grandes aportes de esta teoría y práctica política para una nueva comprensión de la realidad social. A lo sumo, cuando lo hacen, las referencias son las mujeres blancas de países del Norte.

Desde que aparece el feminismo, las mujeres afrodescendientes e indígenas, entre muchas otras, han aportado significativamente la ampliación de esta perspectiva teórica y política. No obstante, han sido las más subalternizadas no sólo en las sociedades y en las ciencias sociales, sino también en el mismo feminismo, debido al carácter universalista y al sesgo racista que le ha traspasado. Son ellas (nosotras) las que no han respondido al paradigma de la modernidad universal: hombre-blanco-heterosexual; pero son también las que desde su subalternidad, desde su experiencia situada, han impulsado un nuevo discurso y una práctica política crítica y transformadora.

La crítica poscolonial de las mujeres de color en Estados Unidos¹

Si bien el pensamiento feminista antirracista y poscolonial surge

en los años setenta en los Estados Unidos, retomo esta referencia como antecedente importante para lo que luego se desarrolló en América Latina y el Caribe. Asumiendo que descolonizar supone registrar producciones teóricas y prácticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas, es importante reconocer a tantas mujeres cuyas luchas sirvieron para construir teorías. Por ello es necesario traer en esta genealogía a Maria Stewart, primera mujer negra que señaló en público el racismo y el sexismo en Estados Unidos, en una conferencia en 1831, así como también a Sojourner Truth que en su discurso “¡Acaso no soy una Mujer!”, emitido en la primera Convención Nacional de 1851 celebrada en Worcester, Massachusetts, proponía a las mujeres (tanto blancas como negras) ser libres de la dominación no solo racista, sino también sexista. De igual modo se destaca la acción de Rosa Parks, quien con su negativa a cederle el asiento a un hombre blanco y moverse a la parte de atrás del autobús como era la ley de la época de la segregación racial en 1955 en el sur de los Estados Unidos, provocó miles de manifestaciones por parte de la población afroamericana que derivó posteriormente en el movimiento por los derechos civiles. Vale la pena recordar los aportes de Angela Davis, icono de la lucha por los derechos civiles, quien enriqueció la perspectiva feminista al articular la clase con el antirracismo y el antixenofobia, no solo en sus contribuciones teóricas sino también en su práctica política.

Estas mujeres han sido antecedentes importantes de lo que hoy se conoce como el *Black Feminism*,

propuesta que interrelaciona categorías como sexo, “raza”², clase y sexualidad en el marco de sociedades poscoloniales, y que ha dado lugar a lo que actualmente se denomina *feminismo tercermundista* y, en muchos casos, *feminismo poscolonial*. Todas ellas han intervenido desde sus experiencias como mujeres racializadas, o lo que Chandra Mohanty denomina *posiciones de ubicación* (Mohanty, 1985). Por otro lado, la afroamericana Patricia Hill Collins ha sistematizado el pensamiento político intelectual del *Black Feminism*. Para ella, este pensamiento tiene dos componentes: su contenido temático y su enfoque epistemológico, que parte de experiencias concretas de las mujeres negras como conocedoras situadas. Dice la autora:

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 in-

terpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras (Collins, 1998: 289).

El feminismo negro ha sido sin duda una de las propuestas más completas, a diferencia del sesgo racista del feminismo y del sesgo sexista del movimiento por los derechos civiles; ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría del racismo al explicitar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afectan a las mujeres. Es lo que Hill Collins denomina *matrix de dominación* (*Ibid.*). Una de las expresiones organizativas de este feminismo lo fue el colectivo *Combahee River*, constituido por lesbianas, feministas de color y migrantes del “tercer mundo”. La primera Declaración de este colectivo, hecha en abril de 1977, planteaba claramente su propuesta política con base en múltiples opresiones, tomando como marco el capitalismo como sistema económico:

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. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición

antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective, 1988: 179).

Desde una visión socialista, el *Combahee River Collective* partió de una política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esencialistas, sustentada en la práctica de mujeres racializadas. Su propuesta planteaba una interseccionalidad de dominaciones, lo que le dio al colectivo su carácter radical. Barbara Smith, iniciadora del grupo, tanto en sus ensayos y artículos como a través de la docencia, acentuó la interseccionalidad de lo racial, del sexo, de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras. Su insistencia sobre esta perspectiva fue tal, que para difundir este pensamiento fundó, junto con Audre Lorde, la editorial *Kitchen Table: Women of Color Press*. Para Smith la imbricación de estas múltiples opresiones significaba asumir una posición radical.

En esta misma época y desde este mismo colectivo, Cheryl Clarke, conjuntamente con Smith, introduce un análisis de la heterosexualidad como sistema político y

ofrece así un nuevo significado de la descolonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia:

Donde quiera que nosotras como lesbianas nos encontremos



Ramón Barba. Promesero chiquinquireño. Escultura en madera, 70 cm. Museo Nacional de Colombia. Foto cedida por Julián Barba

a lo largo de este muy generalizado continuo político/social, tenemos que saber que la institución de la heterosexualidad es una costumbre que difícilmente muere y que a través de ella las instituciones de hombres supermachistas asegura su propia

perpetuidad y control sobre nosotras. Es provechoso para nuestros colonizadores confinar nuestros cuerpos y alienarnos de nuestros propios procesos vitales, así como fue provechoso para los europeos esclavizar al africano y destruir toda memoria de una previa libertad y autodeterminación. Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligada (Clarke, 1988: 100-101).

De forma paralela surge el feminismo que hoy se denomina *chicano*, en contra también de las diversas opresiones, proponiendo una política de identidad híbrida y mestiza. En articulación con un novedoso movimiento literario crítico, mujeres como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, entre otras, con un estilo bilingüe (*spanGLISH*) rompen con el canon de “pureza gramatical” y rehacen a la vez un pensamiento político, cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales. Desde este feminismo Gloria Anzaldúa, en su concepto de *la frontera (borderlands)*, cuestiona el nacionalismo chicano y el racismo norteamericano, a la vez que el racismo y el etnocentrismo del feminismo anglosajón, y el heterose-

xismo de ambos, tomando como marco el contexto global del capitalismo. Anzaldúa ha sido pionera de lo que hoy se denomina pensamiento fronterizo, que expresa las limitaciones de identidades esencialistas y auténticas. Para Anzaldúa, la *new mestiza* suponía romper con los binarismos sexuales, con la imposición de un culturalismo que definía roles y funciones para las mujeres con el fin de mantenerlas en la subordinación. Desde su posición de lesbiana y feminista, Anzaldúa fue crítica del imperialismo norteamericano, pero también de los usos y costumbres de su cultura originaria que la subordinaban. A través de sus poemas y narraciones la autora deja ver sus puntos de vista:

Lo que quiero es contar con las tres culturas -la blanca, la mexicana, la india-. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura -una cultura mestiza- con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me trai-

cionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava,

suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio (Anzaldúa, 2004: 79).



Alicia Vitier, *Un requiem por alguien*. 84 x 64 cm. 1997. Serigrafía P/A, Colección de Arte Centro Colombo Americano, Bogotá.

mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglo, por su propio pueblo -y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido-. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. La

Es interesante resaltar cómo la identidad mestiza que Anzaldúa defiende toma en el contexto norteamericano un significado diferente al que tiene en América Latina y el Caribe. En nuestra región ser mestiza responde a una ideología racista en la construcción del Estado-nación, es una identidad dominante. El mestizaje fue uno de los mecanismos ideológicos para lograr una nación homogénea, cuyos referentes legitimados eran una herencia fundamentalmente europea, en donde la genealogía indígena y africana desaparece. En Estados Unidos, en cambio, supone reconocerse subalterna y reivindicarse "latina": es un acto de resistencia.

Muchas de estas voces se han recogido en una antología que ha sido histórica para el feminismo y el pensamiento antirracista y poscolonial. Se trata de un libro que reúne ensayos, narraciones y autobiografías titulado *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas* (1988), escritos por mujeres

chicanas, indígenas, afro y asiáticas, articuladas en la categoría de “mujeres de color” y/o “tercermundistas”, en un marco feminista desde el cual denuncian el racismo de la sociedad norteamericana, además del que se expresaba en el feminismo, y desde el que denuncian igualmente el sexismo de los movimientos políticos y etnoculturales de los cuales formaban parte.

El *Black Feminism* y el feminismo chicano en Estados Unidos han sido definitivamente dos de las propuestas más radicales que se han producido contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antirracista y antisexistista, que mucho ha aportado a las voces críticas en América Latina y el Caribe, y que deben convertirse en referencia importante para la teoría y práctica poscolonial.

Contribuciones de las mujeres racializadas en América Latina y el Caribe

Para hablar de la colonialidad del poder en América Latina y el Caribe y sus efectos en las mujeres, hay que remontarse a la época en la cual se inicia este proyecto. Una de las secuelas del colonialismo, no sólo como administración colonial, sino como proyecto inherente a la modernidad, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogeneización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza”.

Si bien el discurso nacional se presentaba como algo híbrido, fun-

dado sobre la base de la mezcla de “grupos raciales”, al ser impulsado por las élites políticas y económicas criollas no contempló de hecho a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, poblaciones subalternas explotadas y racializadas, situación que fue decisiva en el racismo estructural de las repúblicas latinoamericanas y que se expresa hoy en el ámbito económico, político, social y cultural.

La supuesta democracia racial que muchos de los intelectuales de los años treinta instalaron como matriz civilizatoria, ha sido principalmente una ideología de dominación, una manera de mantener las desigualdades socioeconómicas entre blancos, indios y negros, encubriendo y silenciando la permanencia del prejuicio de color, de las discriminaciones raciales y del racismo como dominación. La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo. Esta ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes.

Uno de los aportes importantes de las feministas afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas ha sido evidenciar esta secuela del colonialismo, este mestizaje que supuso violencia y violaciones para las mujeres. Estos análisis han salido fundamentalmente de las mujeres racializadas en nuestro continente,

que desde un enfoque feminista han introducido la variable sexo/género para entender el patriarcado desde la instalación de los Estados nacionales. Pero las afrolatinas y caribeñas también han analizado cómo la visión de los estudios de las mujeres en la época colonial ha estado atravesada por una mirada colonialista y occidental, al ser las mujeres reducidas a sus roles de reproductoras de esclavos, madres de leche o como objeto sexual de los amos, o a lo sumo, estudiadas como fuerza de trabajo en el sistema esclavista. Gracias a la producción feminista contamos hoy con estudios que muestran las diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Lo que se ha llamado “operaciones tortuga” en las *Casas Grandes* de los amos, el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizados, fueron formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres que la dominicana Celsa Albert denomina *cimarronaje doméstico* (Albert, 2003). Pero también las feministas afro han mostrado las formas radicales y arriesgadas que tenían las mujeres para salirse de la lógica y de la realidad esclavista, como por ejemplo, las diversas fugas de mujeres de diversas edades y naciones, como lo demostró Sonia Giacominini en un estudio realizado en Brasil (Giacominini, 1988).

Aportes importantes como los de Lélia González han permitido trazar la genealogía indígena y africana. A partir de su concepto de *amefricanidad*, González denunció la latinidad como una nueva forma de eurocentrismo, pues subestima o descarta las dimensiones indígenas

y negras en la construcción de las Américas. La *amefricanidad* es entendida por la autora como un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, de creación de nuevas formas culturales, que tiene referencias en modelos africanos pero que rescata otras experiencias históricas y culturales. Desde aquí se genera una construcción de identidad particular, una mezcla de muchos elementos a la vez (Barrios, 2000: 54-55). Situada en una perspectiva feminista, Lélia González fue de las primeras en la región en colocar la importancia de la interrelación entre racismo, sexismo y clasismo en la vida de las mujeres negras.

Jurema Wernerk, haciendo un análisis de las luchas políticas de las afrobrasileñas, elabora una genealogía que recupera la historia de las *Ialodês*³, mujeres líderes africanas que resistieron a cualquier pretensión de dominio y sumisión. Esta herencia es reconocida en las mujeres de la diáspora, y coloca la lucha política de las mujeres mucho antes de haber nacido el feminismo como teoría (Wernerk, 2005). Por su parte, Sueli Carneiro ha aportado un análisis de la división del trabajo al evidenciar cómo en el caso de las mujeres negras, las esferas pública y privada nunca fueron separadas, ya que desde los tiempos de la esclavitud siempre trabajaron en las calles y en las casas. Carneiro ha propuesto *ennegrecer al feminismo* para entender la relación entre racismo y sexismo y *feminizar la lucha antirracista* para entender los efectos del racismo en las mujeres (Carneiro, 2005).

Pero la ardua tarea que han tenido las afrodescendientes en Amé-

rica Latina y el Caribe ha sido la visibilización del racismo y sus efectos sobre las mujeres. Precisamente por la ideología del mestizaje, en nuestros países el racismo se relaciona con experiencias lejanas como el *apartheid* de África del Sur o el segregacionismo racial de Estados Unidos, lo que ha llevado a negar su existencia en nuestro medio. En ese sentido, las feministas afrodescendientes han denunciado la ausencia de diferenciación poblacional por cuestiones de raza y sexo; la segregación racial existente en los servicios públicos; el carácter racial de la violencia hacia las mujeres; la imagen estereotipada y violenta de las mujeres afro en los medios de comunicación; han enfatizado en los análisis de la división sexual y racial del trabajo que las ubica en esferas laborales menos valoradas y peor remuneradas como el trabajo doméstico, las maquilas, el trabajo informal y el trabajo sexual; han denunciado cómo la “buena presencia” es un marcador racista y sexista que les impide entrar a ciertos trabajos; todo ello visto como secuelas del colonialismo y la esclavitud. A pesar de que no se ha profundizado lo suficiente, también en Latinoamérica las lesbianas y afrodescendientes han relacionado el racismo y el sexismo con la heterosexualidad como sistema normativo y obligatorio, uniendo esta visión a sus prácticas políticas (Curiel, 2005). En fin, las afrodescendientes en nuestra región han aportado significativamente a una crítica poscolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo que se ha hecho desde las prácticas políticas. Un proceso de descolonización en el ámbito académico,

como el que proponen los teóricos poscoloniales latinoamericanos, debe reconocer estas voces y propuestas.

Aportando desde el incipiente feminismo indígena

A pesar del debate sobre la existencia de un feminismo indígena en Latinoamérica, las mujeres indígenas desde sus prácticas han tenido también en los últimos tiempos una posición crítica poscolonial. Surgen como movimiento dentro de los movimientos mixtos de los años setenta, fortaleciéndose en las décadas posteriores. La campaña continental de resistencia indígena, negra y popular que se llevó a cabo en 1992 frente a la conmemoración de los 500 años del llamado “Descubrimiento de América”, fue uno de los escenarios que permitió la emergencia de este movimiento, aunque ya antes había experiencias políticas en esta dirección.

El feminismo indígena ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres. El contexto cultural, económico y político en torno a las comunidades indígenas ha marcado sus propios puntos de vista y sus maneras de hacer política descentrando y cuestionando el sesgo racista y etnocéntrico del feminismo. Sus luchas políticas se dirigen hacia varias direcciones: la lucha por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento de su cultura, por la redistribución

económica, así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos (Masson, 2006). Marta Sánchez Néstor, indígena amuga de México, señala su posicionamiento desde el feminismo indígena:

Quizás sea nuestra propia forma de pensar en el feminismo, pues si bien estamos de acuerdo en que el sistema en sí ha sido patriarcal, vemos también que en nuestra cosmovisión y concepción de estos temas polémicos, no ha sido una tarea absorber todo lo que se genera en el mundo mestizo. Nosotras vamos retomando todo lo que nutre nuestra lucha, y vamos dando a las otras mujeres todo lo que pudiera nutrir su propia lucha, en algunos momentos nos unimos en voces, en eventos, en exigencias a quienes corresponde en este país o fuera de él, pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas (Sánchez, 2005: 48).

Estas perspectivas han abierto la posibilidad de ubicar culturalmente las experiencias de las mujeres y entender que el género no es una categoría universal, estable y descontextualizada. A pesar de que en los espacios académicos se representa a las mujeres indígenas sólo como víctimas del patriarcado y la fuerza del capital, como actoras políticas han tenido posiciones poscoloniales críticas y radicales.

Conclusión

Uno de los problemas que se mantiene en torno al tema de lo poscolonial es la tensión que existe entre la producción teórica, puramente académica, y lo que se genera desde los movimientos sociales que posteriormente se convierte en teoría. Si bien desde la producción académica se han abierto vías para un pensamiento crítico, este no deja de ser elitista y, sobre todo, androcéntrico. Tal situación se complejiza en tiempos de globalización, donde las relaciones de poder no solo se extienden a los mercados capitalistas, sino también a todas las relaciones sociales. Hoy la alteridad, lo que se considera diferente, subalterno, es también potable para el mercado y sigue siendo “materia prima” para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado sino que sigue siendo patriarcal, además de racista.

Hoy la diferencia cultural ha producido un neoracismo, un racismo sin razas (Stolcke, 1992) que mantiene a la otra y al otro fuera de todo paradigma válido. Si lo subalterno se traduce en un discurso de multiculturalidad, entonces sigue manteniendo relaciones de poder colonialistas. El otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones, imaginarios y todo ello se basa en una visión patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica.

Descolonizar entonces supone entender la complejidad de relacio-

nes y subordinaciones que se ejercen sobre aquellos/as considerados “otros”. El *Black Feminism*, el feminismo chicano y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica son propuestas que complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías no sólo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber y hay que reconocerlas para lograr realmente una descolonización.

Citas

- 1 Utilizo *mujeres de color* como categoría de autodefinición que se asignaron mujeres afronorteamericanas.
- 2 Coloco “raza” entre comillas para denotar su construcción social y política y, sobre todo, como categoría de poder, no porque asuma que exista como criterio natural de clasificación de grupos humanos.
- 3 *Ialodê* es la forma brasileña para la palabra en lengua iorubá *Ìyálódè*. Se refiere a la representante de las mujeres y algunos tipos de mujeres emblemáticas y líderes políticas.

Bibliografía

- ALBERT, Celsa, 2003, *Mujer y Esclavitud*, Santo Domingo, Indaasel.
- ANZALDÚA, Gloria, 1987, *Borderland / La frontera: The new Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- _____, 2004, “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, en: Bell Hooks *et al.*, *Otras inapropiables*, traducción de María Serrano *et al.*, Madrid, Traficantes de sueños.

- BARRIOS, Luiza, 2000, "Lembrando Lélia González", en: Jurema Wernerk, Maisa Mendonza, Evelyn White (orgs.), *O livro da Saúde das mulheres negras. Nossos Passos vêm de longe*, Río de Janeiro, Pallas.
- CARNEIRO, Sueli, 2005, "Ennegrecer al feminismo", en: *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros.
- CESAIRE, Aimé, 2006, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid, Akal.
- CLARKE, Cheryl, 1988, "El lesbianismo, un acto de resistencia", en: Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism press.
- COLLINS, Patricia, 1998, "La política del pensamiento feminista negro", en: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- COMBAHEE River Collective, 1988, "Una declaración feminista negra", en: Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press.
- 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*, Santo Domingo, INTEC.
- FANON, Frantz, 2001, *Los condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GIACOMONI, Sonia, 1988, *Mulher Escrava. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- JOURNAL of World System Research*, vol. XI, No. 2, California, Universidad de Santa Cruz.
- MASSON, Sabine, 2006, "Globalización, neoracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del Estudio de los movimientos sociales indígenas en México", ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Sociología, 6-9 de diciembre, Bogotá.
- MOHANTY, Chandra, 1985, *Under Western Eyes Revised. Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles in Feminism Without Borders*, New York.
- , 2003, "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Trough Anti-Capitalist Struggles", en: *SIGNS, Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 28, No. 2, winter.
- QUIJANO, Anibal, 2007, "Colonialidad del poder y clasificación social", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central - IESCO / Universidad Javeriana - Instituto Pensar / Siglo del Hombre.
- SÁNCHEZ, Marta, 2005, "Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas", en: *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros.
- STOLCKE, Verena, 1992, *¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?*, en: *Mientras Tanto, Cuadernos Inacabados*, Madrid, Horas y Horas.
- WERNERK, Jurema, 2005. "De Ialodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción de la smujeres negras en América Latina y El Caribe", en: *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*, vol. 24, No. 7, México, Fem-e-libros.

