

DOCTORADO EN HISTORIA

**Derivas de la interseccionalidad en América Latina y el Caribe: cruces
y anudamientos entre saberes y activismos locales.
La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la
Diáspora (1992-2019)**

Doctoranda: Lic. Lucía María Busquier

Director: Dr. Eduardo Mattio

Co-directora: Dra. María José Magliano

Diciembre de 2021



ÍNDICE

Agradecimientos	6
Introducción	7
I. Presentación del tema y objetivos.....	7
II. Algunas precisiones sobre el lenguaje.....	10
III. Los orígenes de esta investigación y sus posibles contribuciones.....	11
IV. Estructura de la tesis.....	15
Capítulo I: Los feminismos locales como protagonistas en las investigaciones académicas: estado del arte y decisiones metodológicas	19
I. Antecedentes de investigación.....	20
I. 1. <i>Estudios sobre y desde los feminismos latinoamericanos y caribeños</i>	20
I. 2. <i>El feminismo afrodescendiente en los estudios regionales</i>	28
II. El recorrido metodológico.....	35
II. 1. <i>Diseño metodológico</i>	35
II. 2. <i>Instrumentos de recolección: entrevistas semi-estructuradas y corpus documental</i>	36
II. 3. <i>Análisis de la información</i>	40
II. 4. <i>Algunas reflexiones sobre el trabajo de campo y el encuentro con las activistas</i>	41
Capítulo II: Trazando territorios epistémicos: entrecruzamientos posibles entre teoría y práctica política	45
I. El entrecruzamiento de opresiones desde la mirada del pensamiento feminista negro de los Estados Unidos	47
I. 1. <i>Los antecedentes del feminismo negro</i>	47
I. 2. <i>La emergencia de la categoría “género” y el problema del universal “mujer”</i>	50
I. 3. <i>El entramado de opresiones desde la mirada del pensamiento feminista negro</i>	53
II. La crítica poscolonial en el contexto latinoamericano y caribeño: colonialidad del poder, raza y sistema Moderno/Colonial.....	58

II. 1. <i>Los orígenes de la crítica poscolonial en América Latina y el Caribe</i>	59
II. 2. <i>La colonialidad del poder y la idea de raza en el sistema Moderno/Colonial</i>	62
III. El entramado de opresiones en el contexto latinoamericano y caribeño.....	69
III. 1. <i>Las precursoras del feminismo decolonial</i>	69
III. 2. <i>De la colonialidad del poder a la colonialidad del género: el sistema Moderno/Colonial de género</i>	72
III. 3. <i>El feminismo decolonial</i>	76
III. 4. <i>El feminismo afrolatinoamericano, afrocaribeño y de la diáspora: orígenes, estrategias y definiciones principales</i>	79
Capítulo III: Orígenes y trayectoria de la RMAAD en el contexto latinoamericano y caribeño de fines del siglo XX y comienzos del XXI	86
I. Multiculturalismo neoliberal, encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe y los orígenes de la RMAAD.....	87
I. 1. <i>El contexto latinoamericano y caribeño ante el neoliberalismo global</i>	87
I. 2. <i>Los encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe</i>	91
I. 3. <i>Los antecedentes de la RMAAD: las críticas al universal “mujer” y la organización del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe</i>	95
II. Los inicios de la RMAAD: visibilidad y primeras líneas estratégicas (1992-1996).....	102
II. 1. <i>Apuntalando los primeros vínculos: encuentros, diálogos y visibilización</i>	102
III. II Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe: nuevos objetivos, la conferencia de Durban y el papel de las ONG (1996-2006).....	107
III. 1. <i>Organización interna, regionalización y nuevas incorporaciones</i>	107
III. 2. <i>Conferencias mundiales y ONG: ¿participación política o institucionalización?</i>	111

IV. III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe: fortalecimiento de las estructuras internas y mayor protagonismo de sus regionales (2006-2019).....	119
IV. 1. <i>Nueva regionalización y la emergencia de “las jóvenes”</i>	119
IV. 2. <i>Las primeras asambleas generales y la I Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas</i>	124
V. Voces divergentes en el interior de la RMAAD.....	127
VI. La actualidad de la RMAAD.....	134
Capítulo IV: Las definiciones políticas de la RMAAD: entramado de opresiones, participación política de las mujeres afrodescendientes y articulaciones con otros movimientos sociales	139
I. “Una compleja telaraña de intersecciones”: el entramado de opresiones según la mirada de la RMAAD.....	141
I. 1. <i>“La cuestión de los censos es una cuestión técnica, pero también es una cuestión ideológica y política”</i>	146
I. 2. <i>Mujeres afrodescendientes y el trabajo doméstico remunerado</i>	150
I. 3. <i>Derechos sexuales y reproductivos: el acceso a una salud sexual integral para las mujeres afrodescendientes</i>	154
II. Empoderamiento y participación política de las mujeres afrodescendientes...	159
III. Luchas conjuntas y agendas comunes entre los movimientos sociales: la política de articulación impulsada por la RMAAD.....	166
Capítulo V: Construir teoría desde las prácticas políticas y los activismos locales: una estrategia posible hacia la descolonización del saber	177
I. Disputas por el conocimiento en las universidades: iniciativas contra los efectos del colonialismo discursivo y la violencia epistémica.....	178
II. Prácticas políticas y saberes construidos desde la experiencia.....	191
III. ¿Cómo recuperar la potencia política del enfoque interseccional en nuestra región?.....	199
Reflexiones finales	206
Referencias bibliográficas	215
Fuentes documentales	236

AGRADECIMIENTOS

La construcción de saberes siempre es con otrxs y es por ello que este recorrido no hubiese sido posible sin el acompañamiento, el apoyo, las lecturas, los intercambios y el cariño de todas estas personas que desde sus diversos lugares fueron una parte fundamental para llevar adelante esta investigación. A todxs ellxs un enorme agradecimiento.

En primer lugar a María José Magliano y Eduardo Mattio, principales referentes en mi formación como investigadora y docente, quienes marcaron mi trayectoria desde un primer momento como estudiante y supieron orientarme de la mejor manera en todos estos años de aprendizaje junto a ellxs.

A las activistas de la RMAAD que sin conocerme respondieron mis mensajes, compartieron información sobre sus vidas y entregaron su tiempo de manera desinteresada para que pudiera llevar adelante este estudio.

A Paola Gramaglia y mis compañerxs de equipo de investigación que con sus preguntas, reflexiones y lecturas rompieron mis estructuras y preconceptos iluminándome sobre otros modos posibles para la construcción de saberes en las Ciencias Sociales.

A mi familia, mis amigxs y mis colegas-amigas que me acompañaron desde la escucha, la paciencia y el afecto.

Por último, al movimiento estudiantil que me reunió con el feminismo y me llevó a afirmar que el conocimiento también es una herramienta política y debe ser erigido desde un posicionamiento crítico, feminista y emancipador.

INTRODUCCIÓN

“‘Viajar’ a mundos de sentido que no están dados como parte de las “enseñanzas” cotidianas de las estructuras dominantes de significado es una de las técnicas, es una de las artes, de moverse desde la resistencia hacia la liberación” (Lugones, 2021: 20).

I. Presentación del tema y objetivos

Entre el 19 y el 25 de julio de 1992 en Santo Domingo, República Dominicana, se celebró el I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe, evento que reunió a diversas organizaciones y activistas de la región con el propósito de reflexionar y debatir sobre las problemáticas que atravesaban sus realidades, experiencias e identidades marcadas por los efectos del racismo, la pobreza, el sexismo, la colonialidad y la heteronormatividad y sus imbricaciones. En dicho encuentro, además, se produjo la creación de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD)¹ y la instauración del 25 de julio como el Día Internacional de las Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas.

Tanto la celebración del I Encuentro como la conformación de la RMAAD pueden ser pensadas como un acontecimiento fundamental en la historia del feminismo afrodescendiente en América Latina y el Caribe dando inicio a un proceso de encuentro, emergencia y construcción de un movimiento de mujeres negras en varios países de la región. Retomando las propias palabras de una de sus activistas, la creación de la RMAAD significó: “el gran encuentro de las mujeres afro luego de 500 años de esclavitud” (Ana, uruguaya, 2/5/2019)².

Asimismo, junto con la conformación de esta organización integrada por mujeres negras es importante destacar la emergencia de diversos escritos desarrollados desde la década del ochenta por diversas intelectuales y activistas afrodescendientes, feministas y lesbianas quienes a partir de sus propias experiencias llevaron adelante la construcción de una propuesta teórica desde un enfoque crítico y multidimensional que

¹ Cabe aclarar que si bien la denominación “diáspora” se incorporó al nombre de la organización en el 2006, elijo referirme por su nombre actual (RMAAD) aun cuando me sitúe en el periodo anterior al 2006.

² Caba aclarar que los nombres de las activistas entrevistadas son ficticios con el propósito de resguardar sus identidades.

se centró en la diversidad de las opresiones producidas por el género, la raza, la clase, la colonialidad y la sexualidad y sus entrecruzamientos, lo que en algunos casos se llamó perspectiva o enfoque interseccional, multiplicidad de opresiones, imbricaciones, entrecruzamientos, trenza de dominación, entre otras.

A partir de ello, en esta tesis doctoral me propongo analizar las formas que adoptó la interseccionalidad como perspectiva teórica y política en América Latina y el Caribe. Más precisamente, en esta investigación busco indagar cómo se reconfiguraron y disputaron las maneras de entender el cruce entre las opresiones de género, raza, clase, colonialidad y sexualidad a partir del activismo impulsado por la RMAAD desde 1992, momento en que se produjo su conformación, hasta el 2019, cuando se dio inicio a una nueva coordinación general a cargo de Bolivia, la cual continúa actualmente.

La delimitación temporal de la investigación toma como punto de partida el año de creación de la RMAAD en 1992. En las décadas del ochenta y noventa, además, comenzaron a surgir las publicaciones escritas sobre el cruce de opresiones y, al mismo tiempo, se concretaron redes de articulación política y social a nivel regional, como fue el caso de la RMAAD, muchas de las cuales aún perduran como forma organizativa en el campo de los movimientos sociales locales. Sin embargo, es importante señalar que la elección de dicha fecha como recorte no desconoce la existencia de otras experiencias previas, tanto teóricas como en el plano de los activismos. Experiencias que si bien no forman parte del objeto de esta investigación, serán un aporte fundamental para rastrear los antecedentes del feminismo afrodescendiente en nuestra región.

El período temporal se cierra en 2019 no solo porque en ese año se inicia una nueva coordinación general en la RMAAD, sino también porque en ese lapso se concentró el desarrollo del trabajo de campo con las activistas de la organización, recorrido que detallaré con mayor profundidad en el primer capítulo. Esta nueva coordinación se enfocó, a partir del 2020, al tratamiento de los efectos de la pandemia de COVID-19, acontecimiento que modificó sustancialmente la agenda de la RMAAD. En este sentido, en el 2020 no se pudo celebrar la Segunda Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas y, junto con ello, las iniciativas impulsadas por la RMAAD se orientaron principalmente hacia las consecuencias sociales, políticas y económicas de dicha

pandemia y cómo estas afectaban particularmente las realidades de las mujeres afrodescendientes en la región Latinoamericana y Caribeña³.

En cuanto a los objetivos específicos me propuse, en primer lugar, examinar cómo ciertas elaboraciones teóricas han problematizado y puesto en tensión el entramado de opresiones (género, raza, clase, sexualidad, colonialidad) que enfrentan las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. En segundo lugar, reconstruir el surgimiento de la RMAAD en 1992 y su recorrido político hasta el 2019, considerando los eventos más importantes que llevaron a su conformación, junto con sus debates, resoluciones, objetivos y las definiciones políticas adoptadas. A partir de allí, en tercer lugar, busco indagar sobre el modo en que los activismos y las prácticas políticas impulsadas por las activistas de la RMAAD permean las diversas iniciativas académicas que buscan cuestionar las bases del saber occidental moderno.

La estrategia metodológica elegida para llevar a cabo estos objetivos se sustenta en un diseño flexible que se apoya principalmente en la realización de entrevistas semi-estructuradas a las activistas pertenecientes a la RMAAD junto con el análisis de diversos tipos de documentos escritos producidos por esta organización, tales como boletines, resoluciones de congresos, balances, entre otros. Asimismo serán utilizados repositorios virtuales como páginas web y de *Facebook* de la RMAAD y de las organizaciones que también formaban parte de ésta; y de diferentes espacios académicos como universidades, grupos de investigación, posgrados, etc.

La elección de la RMAAD como punto de partida para analizar cómo fue pensado, problematizado y resignificado el entramado de opresiones en América Latina y el Caribe, tiene que ver con que dentro de sus principales objetivos se encontraba luchar contra el racismo y las opresiones de género; fomentar una articulación internacional de mujeres afrodescendientes, latinas y caribeñas para enfrentar de manera coordinada dichas opresiones; e impulsar la participación de estas mujeres en diversos espacios políticos e institucionales. Al tratarse de una organización antirracista y antisexista compuesta por mujeres afrodescendientes, permite reflexionar sobre cómo se pensó la intersección de las múltiples opresiones en nuestra región. Además, muchas de las activistas que formaron parte en distintos momentos del devenir de la RMAAD son

³ Para indagar sobre cómo repercutió dicha pandemia en las poblaciones afrodescendientes de nuestra región recomiendo la lectura de <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades/> [Fecha de consulta: 18/10/2021].

reconocidas por sus iniciativas en el ámbito académico, lo que me llevará a indagar sobre los entrecruzamientos entre la teoría y la práctica política.

II. Algunas precisiones sobre el lenguaje

Asumiendo el compromiso político que implica el abordaje de ciertas problemáticas histórico-políticas como la que esta tesis pretende indagar, resulta necesario precisar y explicitar los motivos por los cuales decidí la adopción de algunas categorías las cuales, desde mi perspectiva, tienen implicancias significativas en el posicionamiento político de esta investigación. Asimismo, considero relevante justificar el uso del lenguaje no binario adoptado para la escritura de este trabajo.

Uno de los primeros interrogantes que se presentó al comenzar esta investigación fue la adopción del término “mujeres” ya que éste requiere de una reflexión profunda en tanto puede ser considerado como una de las tantas categorías impuestas en nuestra región por el “sistema Moderno/Colonial de género” (Lugones, 2008). Al mismo tiempo, si bien en las últimas décadas los estudios académicos comenzaron a emplear dicha categoría en plural, pretendiendo incluir a las diversidades existentes dentro del sujeto mujer, no deja de ser una categoría compleja que implica, al menos, cierta problematización sobre sus orígenes en la región latinoamericana y caribeña; la forma en la que fue utilizada como categoría para la clasificación social –junto con la variable racial–; y las implicancias que tiene su empleo en la actualidad en tanto reproduce una identidad homogénea con pretensiones de universalidad (mujer blanca, de clase media, urbana, heterosexual y cis) que persiste a pesar de los intentos por “pluralizar” su significado. Sin embargo, y aun reconociendo lo problemático que resulta su empleo, decidí sostenerlo debido a que dicha denominación forma parte del nombre de la RMAAD.

La misma dificultad se me presentó con el uso del término “feminismo afrolatinoamericano, afrocaribeño y de la diáspora” junto con “feminismo afrodescendiente” considerando que dentro de dicho movimiento –y particularmente dentro de la RMAAD– no todas sus activistas se autopercebían como “feministas”. A pesar de ello, decidí continuar con su adopción ya que tanto en los documentos de la RMAAD, como en los escritos académicos se suele incluir a las diferentes prácticas políticas impulsadas por mujeres afrodescendientes dentro del colectivo “feminismo afrodescendiente”. A su vez, la denominación “feminismo negro” también será empleada ya que, aunque sus orígenes provengan de los Estados Unidos (*Black Feminism*), hacia la

segunda mitad del siglo XX se vio sujeta a cierta reapropiación y resignificación en nuestra región, principalmente por el feminismo afrobrasileño.

En cuanto al uso de la categoría “afrodescendientes” o “negrxs”, es importante señalar que si bien existen múltiples formas de denominación y auto-denominación de las personas africanas traídas de manera forzada como mano de obra esclava a América durante la etapa colonial, de las poblaciones originarias de América existentes previas a la conquista y de los nuevos grupos surgidos de ese intercambio, estas designaciones fueron producidas en diversos contextos históricos y con propósitos políticos y sociales distintos. A los fines de este escrito, y teniendo en cuenta los debates actuales existentes en torno a ello, no busco clausurar dicha discusión, sino que elijo utilizar el término “mujeres afrodescendientes” y “mujeres negras” siguiendo la misma designación adoptada por la RMAAD.

Por último, me interesa precisar que la adopción de un lenguaje no sexista y no binario a lo largo de este escrito pretende constituirse como una herramienta para visibilizar y reconocer a ciertos grupos que históricamente fueron omitidos, incluso en el lenguaje, como las mujeres, lesbianas, travestis, trans y muchxs otrxs. En este sentido, el uso de la “x”, en tanto desobediencia lingüística que rompe con la norma gramatical, representa aquellos espacios intersticiales y fronterizos que habitan las identidades y que exceden los márgenes del binomio varón/mujer. “X” también representa las múltiples identidades que lo acompañan, que a su vez son las marcas que visibilizan cómo operan los distintos sistemas de opresión. Con ello no pretendo obstaculizar la lectura sino que intento generar cierta incomodidad –tanto en la escritura como en la lectura– con el propósito de, al menos, cuestionar aquellos privilegios (principalmente los propios) con los que contamos algunos sujetos, inclusive en el lenguaje⁴.

III. Los orígenes de esta investigación y sus posibles contribuciones

Los primeros antecedentes de esta investigación se ubican en mi Trabajo Final de Licenciatura en Historia realizado entre el 2016 y el 2017. Allí indagué sobre los orígenes de la perspectiva interseccional en los Estados Unidos a partir del estudio de una

⁴ Para profundizar sobre este asunto sugiero la lectura del documento “Consideraciones sobre el uso inclusivo de la lengua” elaborado por la Comisión uso inclusivo de la lengua (Escuela de Letras, FFyH-UNC) <https://ffyh.unc.edu.ar/alfilo/consideraciones-sobre-el-uso-inclusivo-de-la-lengua/> [Fecha de consulta: 18/10/2021].

organización denominada *Third World Women's Alliance* (TWWA), organización que se autopercibía como de mujeres del Tercer Mundo y que tuvo su mayor actividad política durante los años 1970 y 1975. En dicha investigación me propuse reconstruir el recorrido político, contemplando sus discusiones, activismo y definiciones políticas en el marco del feminismo negro norteamericano (Busquier, 2019).

El estudio de los debates dentro de esta organización me brindó herramientas para reflexionar sobre las bases políticas de la perspectiva interseccional. Enfoque teórico-político que, en las últimas décadas, adquirió una creciente relevancia dentro del campo de los estudios de género y de los feminismos. En términos generales, la interseccionalidad apuesta a la problematización de las diversas desigualdades y discriminaciones que las personas atraviesan en contextos históricos y locales concretos. En ese sentido, a partir de dicha investigación surgieron interrogantes sobre los recorridos de este enfoque en otros territorios y contextos histórico-políticos, siendo uno de ellos América Latina y el Caribe.

Así, en un primer momento indagué sobre las “reapropiaciones” o las “traducciones” que esta perspectiva había recibido en la región latinoamericana y caribeña, asumiendo que el feminismo afrodescendiente local había sido “influenciado” o “inspirado” por el feminismo negro de los Estados Unidos. Dicho supuesto quedó desechado cuando llevé adelante una reconstrucción sobre las bases histórico-políticas de las luchas y resistencias impulsadas por mujeres negras de nuestra región quienes desde el periodo de la esclavitud y el régimen colonial cuestionaron los diversos sistemas de poder que permeaban sus vidas. Luego, indagué sobre las particularidades del feminismo negro brasileño el cual a partir de la segunda mitad del siglo XX comenzó a cuestionar cómo el racismo, el sexismo, la esclavitud y el régimen colonial afectaban de manera particular a las mujeres negras de Brasil. Finalmente, hacia finales del siglo XX y principios del XXI, la cuestión de la multiplicidad de opresiones y sus entrecruzamientos comenzó a expandirse por otros contextos de América Latina y el Caribe, de manera simultánea y en diálogo con los Estados Unidos, y no como una consecuencia o un efecto de lo impulsado por el feminismo negro norteamericano. Asuntos que serán abordados con mayor profundidad en el Capítulo II.

Estas indagaciones me permitieron poner en cuestión aquellas prenociones y supuestos que afirmaban que la interseccionalidad había “llegado” desde los Estados Unidos a América Latina y el Caribe. Por el contrario, me propuse indagar sobre las formas que adoptó la interseccionalidad como perspectiva teórica y política en la región

latinoamericana y caribeña, considerando las particularidades histórico-políticas de nuestro contexto. Lo que no implicó desconocer los valiosos aportes de las feministas afrodescendientes de los Estados Unidos, las cuales son recuperadas por los activismos locales y las producciones escritas provenientes del ámbito académico.

A partir de ello es que me interesa explicitar que esta investigación se inscribe bajo una perspectiva feminista y decolonial buscando deconstruir las ideas y conceptos impuestos por el “sistema Moderno/Colonial de género” (Lugones, 2008) y la “colonialidad del saber” (Lander, 2016) que presuponen la construcción de un conocimiento positivista, eurocéntrico, heterosexista, racista y colonial. La conquista por parte de lxs europexs en América Latina y el Caribe y el inicio del colonialismo implicó la organización de un sistema colonial mundial, no solo en términos económicos y políticos, sino también respecto de la construcción de saberes, lenguajes, cosmovisiones y memoria, que ubicó a la experiencia europea como *lo universal* (Lander, 2016: 20). En ese sentido, la construcción de saberes en el contexto latinoamericano y caribeño implica una profunda reflexión y revisión sobre las prácticas de quienes nos encontramos inmersxs en el espacio académico.

A través de estas páginas, apunto a contribuir a las nuevas formas de conocimiento no hegemónico que en los últimos tiempos lograron ocupar un lugar importante en los espacios académicos latinoamericanos y caribeños de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sobre todo aquellos que buscan recuperar las particularidades y singularidades de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, superando los análisis generales que entienden al sujeto mujer de manera homogénea y los que reparan en las problemáticas relacionadas con el género, la raza, la clase, la sexualidad y la colonialidad de manera fragmentada. Así, la reconstrucción de la trayectoria política de una organización como la RMAAD me permitirá evidenciar las múltiples variables de opresión y dominación que permean la vida cotidiana de los sujetos, poniendo en cuestión la existencia de un universal mujer el cual no contempla las particularidades que afectan, en este caso, a las mujeres afrodescendientes.

Los feminismos no hegemónicos en América Latina y el Caribe buscan llevar adelante otras epistemologías no eurocéntricas que promuevan nuevas miradas críticas sobre las formas en las que se construye conocimiento en nuestras universidades. Siguiendo los aportes de Linda Tuhiwai Smith (2016), la investigación en el ámbito académico debe considerarse también como un territorio de lucha. Es decir, no es posible pensar una investigación de carácter neutral si lo que se busca es responder a las

problemáticas de los grupos que tradicionalmente fueron oprimidos en las sociedades coloniales. La tarea principal será, entonces, construir herramientas que permitan una descolonización y una emancipación en términos epistémicos y de saberes (Mignolo, 2017).

Sumado a ello, también me interesa mostrar la estrecha relación que existió –y existe– entre el activismo de las mujeres afrodescendientes y la construcción de conocimiento en el ámbito académico. Es decir, entender al espacio fronterizo entre academia y activismos como un lugar potente para resignificar, problematizar y reflexionar sobre las categorías, conceptos y teorías presentes en las agendas de los debates académicos. Dichas mujeres, a partir de sus disputas, tensiones y expresiones políticas, artísticas y académicas, colocaron en el centro del debate el entramado de opresiones que enfrentan desde su lugar de mujeres, negras, migrantes, pobres y lesbianas, dando lugar a sus propios postulados, teorías y posicionamientos políticos y epistémicos en base a las particularidades del territorio latinoamericano y caribeño entendiendo a esta región como un espacio heterogéneo y plural.

De esta manera, a partir de las propias experiencias de las activistas entrevistadas y la reconstrucción de una organización como es el caso de la RMAAD, esta investigación se enmarca en el campo de la historia en general y del pasado reciente e historia oral en particular. Inspirada en la experiencia del Taller de Historia Oral Andina (THOA) impulsado por Silvia Rivera Cusicanqui e intelectuales indígenas y mestizxs en Bolivia, el cual propone la construcción de un pensamiento crítico que indague sobre las implicancias del colonialismo desde la mirada de las propias comunidades indígenas, este estudio asume el desafío de recuperar las voces de las activistas involucradas con el propósito de poner en cuestión los análisis simplistas, acríticos y con pretensiones de universalidad sobre los acontecimientos históricos ocurridos en la región como es el caso de la conquista española y la instalación del “sistema Moderno/Colonial de género” (Lugones, 2008).

Partiendo de una “genealogía de la experiencia” (Espinosa Miñoso, 2019) y tomando las voces de las protagonistas involucradas como un testimonio válido, aspiro a cuestionar la supuesta objetividad y neutralidad que tradicionalmente se ha exigido sobre el método histórico. Recuperar las experiencias de luchas y resistencias de los movimientos sociales desde las voces de sus propios protagonistas, en este caso de las mujeres afrodescendientes de nuestra región, intenta poner en cuestión aquellas lógicas de construcción de conocimiento que se asientan sobre las bases de un legado

eurocéntrico occidental moderno, el cual invisibiliza y silencia las voces de los sujetos subalternizados que históricamente fueron posicionados en los márgenes. Además, rastrear las raíces histórico-políticas de dichas experiencias es el punto de partida para llevar adelante nuevas enunciaciones y saberes que se orienten hacia una perspectiva crítica y descolonizadora. Desde allí parte la principal motivación que inspiró la realización de esta investigación.

IV. Estructura de la tesis

La tesis se organiza en cinco capítulos, los cuales detallaré a continuación, junto con un capítulo de reflexiones finales.

En el primer capítulo abordaré dos cuestiones que merecen ser precisadas antes de dar comienzo a la reconstrucción de la trayectoria política de la RMAAD. La primera parte consistirá en sistematizar los principales antecedentes que nutren este trabajo, los cuales se basan en los estudios realizados sobre y desde los feminismos latinoamericanos y caribeños en general, y sobre el feminismo afrodescendiente en particular. En una segunda parte, desarrollaré las coordenadas metodológicas que sustentan esta investigación. En tal sentido, reconstruiré cómo fue llevado a cabo el trabajo de campo, los criterios elegidos a la hora de realizar las entrevistas semi-estructuradas y la estrategia adoptada para el análisis de los documentos escritos. También me interesa detenerme en los sentidos personales del desarrollo del trabajo de campo, las dificultades encontradas, los desafíos que supuso armar el mapa de entrevistas y las implicancias que significó entrevistar a activistas y académicas con una gran trayectoria y reconocimiento a nivel regional e internacional. Por último, en ese apartado se incluirá también información relevante sobre las trayectorias políticas y académicas de las mujeres entrevistadas para esta investigación.

En el segundo capítulo me focalizaré en la elaboración de un mapa conceptual, herramienta fundamental para desentramar cómo fue pensado el cruce de opresiones en nuestra región desde el punto de vista de las elaboraciones teóricas tales como el pensamiento feminista negro de los Estados Unidos, la crítica poscolonial, el feminismo decolonial y el feminismo afrodescendiente local. Allí abordaré cómo dichas perspectivas definen categorías como el género, la raza, la clase, la sexualidad y la colonialidad y sus entrecruzamientos en el contexto latinoamericano y caribeño desde la instauración del régimen colonial.

Dichas herramientas conceptuales me permitirán abordar lo que se desarrolla en los tres capítulos destinados a los resultados de esta investigación (III, IV y V), es decir, a la trayectoria política de la RMAAD y sus definiciones políticas principales. Así, en el primero de estos capítulos (III) me centraré en reconstruir el contexto de surgimiento de la RMAAD en 1992 y su trayectoria política hasta 2019. Para ello, me detendré en el contexto político y social regional de las décadas del ochenta y noventa, es decir, en los eventos previos que propiciaron la conformación de la RMAAD en 1992 y los que acontecieron luego de su creación. Luego, sistematizaré el recorrido político de la RMAAD organizado en tres momentos a partir de la celebración de sus Encuentros de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe realizados en 1992, 1996 y 2006.

En el siguiente capítulo (IV) me abocaré en analizar las definiciones políticas adoptadas por la RMAAD las cuales buscan combatir las diversas opresiones que enfrentan las mujeres negras en nuestra región. El capítulo abordará, en primer lugar, en qué consistía la perspectiva interseccional adoptada por la RMAAD, es decir, qué entendía por interseccionalidad y qué propuestas impulsaba para combatir el entramado de opresiones en nuestra región. En segundo lugar, qué políticas desarrollaba para promover la participación política de las mujeres afrodescendientes y, en tercer lugar, qué estrategias de articulación desarrolló con otros movimientos sociales locales.

En capítulo final (V) de este trabajo intentaré problematizar y reflexionar sobre el espacio fronterizo entre la academia y el activismo o entre teoría y práctica política. Para ello sistematizaré primero las estrategias llevadas adelante por activistas y organizaciones que forman parte de la RMAAD en el espacio universitario orientadas a incorporar en los planes de estudio y en los contenidos curriculares temáticas vinculadas al racismo y a la afrodescendencia y sus imbricaciones con el género. Además, indagaré sobre cómo las activistas de la RMAAD encarnaban a partir de sus prácticas políticas y sus propias experiencias la construcción de epistemologías críticas.

Por último, y para concluir esta introducción, considero que ante los desafíos actuales presentes en la disciplina de la historia en general, y en el estudio de la historia del pasado reciente e historia oral en particular, el recorrido que pretendo realizar en este escrito –que busca abordar la trayectoria política de la RMAAD a partir de las experiencias de sus propias protagonistas–, tiene como principal horizonte contribuir a la incorporación de temas menos explorados desde una mirada transdisciplinar, crítica, feminista, decolonial y situada geo-históricamente, recuperando las bases políticas

anudadas a las luchas y resistencias de los grupos de mujeres que históricamente fueron omitidos en los estudios académicos.



Participación de la RMAAD en la marcha del Día Internacional de la Mujer, 8 de marzo del 2012, Nicaragua⁵.

⁵ Fuente: <http://www.mujeresaforo.org/> [Fecha de consulta: 29/11/2021].

Capítulo I

LOS FEMINISMOS LOCALES COMO PROTAGONISTAS EN LAS INVESTIGACIONES ACADÉMICAS: ESTADO DEL ARTE Y DECISIONES METODOLÓGICAS

El primer paso para dar inicio a este trabajo será sistematizar el conjunto de producciones escritas, recuperando aquellos aportes, reflexiones y elaboraciones de otrxs autorxs que se constituyen como valiosos antecedentes para esta investigación. En ese sentido, realizo un recorrido sobre los principales estudios elaborados sobre y desde los feminismos latinoamericanos y caribeños en general y el feminismo afrolatinoamericano, afrocaribeño y de la diáspora en particular. La reconstrucción de estos antecedentes resulta clave para situar el campo discursivo, teórico y epistemológico en el que se asienta esta investigación. Cabe destacar que dentro del gran campo de estudios que abordan las trayectorias políticas de los feminismos que emergieron en el espacio académico a partir de las décadas de los ochenta y noventa, me centraré principalmente en las elaboraciones más recientes y en aquellas que se posicionan desde una perspectiva multidimensional, crítica y situada atendiendo a las heterogeneidades y pluralidades propias de los feminismos locales.

En el segundo apartado de este capítulo propongo describir los aspectos metodológicos de esta investigación que tienen como principales herramientas de recolección de datos la entrevista semi-estructurada y el análisis cualitativo de documentos escritos. También expongo los ejes discursivos principales que atravesaron a dichas entrevistas, cómo se desarrollaron y algunas de las dificultades que emergieron en la realización del trabajo de campo. Por último, explico el modo en que llevé adelante la organización, sistematización y el análisis de la información obtenida y algunas reflexiones provocadas a partir de la realización del trabajo de campo y el encuentro con las activistas entrevistadas.

Luego, en un segundo momento, enuncio quiénes son las protagonistas entrevistadas. A partir de allí busco recuperar algunos datos relevantes que refieren a sus primeros pasos en el activismo, su participación en la RMAAD y algunas de las actividades que se encontraban realizando en el 2019, momento en el que realicé las entrevistas. Aunque no pretendo reponer las historias de vida en profundidad, sí me interesa conocer algunos aspectos de sus biografías que aportan elementos para

comprender de una manera más acabada su participación en la RMAAD, cómo llegaron a formar parte y en qué actividades derivó su paso por ésta organización.

I. Antecedentes de investigación

I. 1. Estudios sobre y desde los feminismos latinoamericanos y caribeños

El primer grupo de escritos que recupero son los desarrollados sobre y desde los feminismos latinoamericanos y caribeños. A la hora de llevar adelante una reconstrucción histórica sobre sus trayectorias es importante considerar a estos feminismos como un movimiento plural, heterogéneo y con singularidades locales. Dicho movimiento tuvo sus diversas versiones y expresiones a lo largo y ancho de la región, motivo por el cual en los últimos tiempos comenzó a impulsarse el empleo del término en plural “feminismos” buscando evidenciar esa heterogeneidad y esas singularidades presentes en el gran campo de los feminismos de la región.

En este punto, resultan fundamentales los aportes de Sonia Álvarez quien propone entender a los feminismos como un “campo discursivo de acción” (Álvarez, 2019). Puntualmente, en el feminismo afrodescendiente, observa una constante a lo largo de su existencia: la presencia de discursos compartidos construidos colectivamente y, al mismo tiempo, disputas y reelaboraciones de dichos discursos. Es decir, persisten “parámetros continuamente redibujados y reconfigurados, y epistemes o ‘visiones de mundo’ compartidas, aunque también siempre en pugna” (Álvarez, 2019: 78). Ante esto, sostiene que la clásica noción de “olas feministas” con la que se ha pensado la historia del feminismo conlleva una homogeneización del movimiento junto con un cierto pensamiento evolucionista donde una ola superaría a la anterior. De esta manera, sería fundamental destacar la presencia simultánea de diversas propuestas que conviven y dialogan dentro de dicho campo discursivo (Álvarez, 2019)⁶.

Si bien acuerdo con sus planteos en entender los feminismos como un campo heterogéneo en constante transformación y donde se desenvuelve una gran cantidad de disputas internas, considero que la metáfora de “olas feministas” no se contradice con dicha propuesta ya que, en última instancia, dependerá de la manera en la que esos

⁶ Otros posicionamientos sostienen que el término “olas” busca, a través de la metáfora, enunciar que las diversas etapas que se desarrollaron en el movimiento feminista no corresponden a procesos cerrados con una fecha de inicio y una de finalización, sino que se trata de momentos con una mayor cantidad de debates, acciones políticas y formulaciones teóricas y otros donde esto sucede en menor cantidad pero siempre en constante movimiento y construcción (Hewitt, 2010: 1-2 y Laughlin, 2010: 76-77).

feminismos sean comprendidos. Es decir, entiendo que es posible contemplar sus singularidades, heterogeneidades y diversidades locales e históricas junto con sus tensiones y disputas internas en cada una de sus “olas”. Así, la metáfora de “olas feministas” se constituye como una herramienta posible para organizar y realizar un recorte que nos permita analizar un conjunto de ideas, debates y expresiones políticas desarrolladas en un contexto geo-histórico determinado, sin la necesidad de entender a estas de manera lineal y evolutiva como “etapas”, sino más bien como momentos políticos particulares.

Stephanie Rivera Berruz (2018), por ejemplo, es una de las autoras que propone un recorrido por los feminismos latinoamericanos y caribeños que permite organizar los diferentes momentos utilizando la metáfora de “olas feministas” sin descuidar las múltiples posiciones y las tensiones internas que se produjeron en cada una de ellas. Así, ubica sus antecedentes en el periodo colonial, lo que luego permitirá la construcción de un movimiento político y social sólido en las décadas del sesenta y setenta del siglo XX. Para la década del ochenta, el movimiento feminista de la región alcanzó cierto grado de masificación social emergiendo en otros espacios por fuera de las organizaciones y movimientos sociales como las revistas, el cine y los contenidos dictados en las universidades.

Lo que a su vez coincidió con la celebración del I Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en 1981, espacio de discusión y encuentro que aún perdura hasta la actualidad. Dichos eventos serán analizados con mayor profundidad en el Capítulo III tomando los aportes de Rivera Berruz, junto con los de Carmen Teresa García y Magdalena Valdivieso (2005) y Marisa Revilla Blanco (2019) quienes analizan los planteos políticos más importantes que se desarrollaron en dichos encuentros evidenciando los diferentes posicionamientos que se manifestaron en cada una de sus ediciones.

En concordancia con lo anterior, los escritos producidos por Francesca Gargallo (2006, 2010a, 2010b) también se constituyen como aportes fundamentales para este estudio. En primer lugar, en *Las ideas feministas latinoamericanas*, Gargallo se propone recuperar una historia de las ideas en América Latina focalizándose puntualmente en los feminismos. Desde su perspectiva, las elaboraciones existentes desde la filosofía latinoamericana han sido poco reconocidas ignorando su principal aporte el cual se sustenta en elaborar un pensamiento basado en las diversas tradiciones que habitan la región aportando otras miradas a las elaboraciones eurocéntricas (Gargallo, 2006).

Particularmente en el caso de los feminismos, reconstruir sus debates principales implica reconocer sus anclajes históricos, junto con sus heterogeneidades y singularidades, confrontando los estudios occidentales y homogéneos sobre los feminismos de nuestra región. También advierte sobre las influencias que estos feminismos han recibido desde los feminismos europeos y estadounidenses, por lo que remarca la importancia de entender a este como un movimiento internacionalista, más allá de las especificidades de cada territorio (Gargallo, 2006). Sin embargo, ello no debe caer en un análisis con pretensiones de universalidad que invisibilice las particularidades no solo de cada contexto, sino también de los diversos grupos de mujeres que lo integran. Este aporte resulta de suma importancia para reconstruir las tensiones que desarrollaron históricamente dentro de los feminismos de nuestra región, las cuales evidencian las complejidades que atraviesan a dicho movimiento.

Otro aporte que resulta de gran relevancia es que desde su perspectiva la teoría feminista local no puede ser pensada al margen de los activismos y las prácticas políticas. Allí, sostiene que “su origen histórico no está ligado a un proceso filosófico externo” (Gargallo, 2006: 80) sino a las propias particularidades de nuestra región atravesadas por el sistema colonial y sus consecuencias a lo largo de los siglos posteriores. Ideas que se articulan profundamente con la perspectiva de esta investigación las cuales serán abordadas y analizadas en los siguientes capítulos.

El segundo escrito que recupero de Gargallo (2010a y 2010b) es la *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, organizada en dos tomos: el primero titulado *Del anhelo a la emancipación* y el segundo *Movimiento de liberación de las mujeres*. Ambos reúnen un conjunto de escritos producidos por diversas escritoras de América Latina y el Caribe durante el siglo XIX y XX. A partir de su principal objetivo, el cual consistía en recuperar *todas* las ideas feministas latinoamericana remarca que muchas de ellas se expresaron de manera oral y la mayoría no forman parte de los escritos que integran la “historia oficial”, por lo que resulta imposible llevar adelante dicha tarea. Por el contrario, Gargallo propone recuperar algunas de dichas ideas para evidenciar los diálogos, cruces y tensiones propias de los feminismos de nuestra región, intentando recuperar escritos producidos tanto en el ámbito académico como en el de los activismos, la literatura y la poesía (Gargallo, 2010a).

Allí también enfatiza sobre las influencias del “primer mundo” que permearon en las ideas del feminismo latinoamericano y caribeño, influencias que tienen que ver con los “resabios colonialistas, innombrables jerarquías de importancia de la reflexión y, en

particular, a la fidelidad que las mujeres de las élites cultas profesaron a las influencias europeas y estadounidenses” (Gargallo, 2010a: 49). De ahí radica la preocupación por recuperar aquellos escritos producidos por mujeres no blancas los cuales ponen en evidencia la invisibilización y ocultamiento que se ha llevado a cabo sobre ciertas perspectivas como las elaboradas por mujeres afrodescendientes e indígenas.

Al mismo tiempo, además de la compilación de escritos que realiza, también lleva adelante una importante tarea en tanto reconstruye el contexto histórico de producción de dichos escritos focalizándose en los debates feministas desarrollados en las universidades y en los espacios de activismo y participación política como los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. Dicha contextualización se constituye como un gran aporte para esta investigación debido a que la mayoría de las elaboraciones existentes se focalizan en reconstruir únicamente los debates desarrollados en el marco del feminismo blanco, clase media y heterosexual, descuidando otras perspectivas, reivindicaciones y debates impulsados por otros feminismos como el afrodescendiente. Aporte que será retomado en el Capítulo III de este escrito, focalizado en reconstruir los principales acontecimientos y debates políticos que llevaron a la conformación de la RMAAD en el marco de los movimientos sociales locales.

Otras de las autoras que abordan la trayectoria de los feminismos latinoamericanos y caribeños desde una perspectiva no eurocéntrica son Breny Mendoza (2014) y Monserrat Sagot Rodríguez (2017). En el primer caso, a partir de una compilación de diversos escritos de su autoría, intenta poner en evidencia los matices, pluralidades y heterogeneidades presentes en dichos feminismos. Su mayor preocupación se basa en demostrar cómo algunos sectores del feminismo viraron hacia un proceso de institucionalización y ongización a partir de la década del ochenta, lo que llevó a profundizar aún más la mirada puesta exclusivamente en el género, ignorando otras variables de opresión como la raza, la clase, la heteronormatividad y la colonialidad. Asimismo, también cuestiona cómo este feminismo liberal solo se limitó a reclamar derechos y formalidades legales hacia el Estado, sin poner en cuestión las bases estructurales donde se asientan dichas opresiones.

Mendoza (2014) articula estos posicionamientos en el plano del activismo con las elaboraciones teóricas en el ámbito académico las cuales en su mayoría eran producidas por el feminismo hegemónico desde una perspectiva occidental y eurocéntrica. En contraposición a ello, destaca las producciones impulsadas por *otros* feminismos no hegemónicos los cuales analizaban los entrecruzamientos de los diversos

sistemas de poder. Este último punto se constituye como un importante aporte para esta investigación ya que recorre las principales propuestas epistemológicas impulsadas por autoras feministas que contemplan los cruces producidos entre las múltiples violencias y los sistemas de dominación. Categorías que analizaré en el Capítulo II.

En el segundo caso, Sagot Rodríguez (2017) destaca el aporte de los feminismos de las últimas décadas los cuales llevaron adelante una importante tarea en proponer nuevas formas para la transformación social junto con nuevas miradas sobre las múltiples desigualdades que atraviesan a esta región. Adoptar un posicionamiento interseccional contemplando las múltiples desigualdades que enfrentan las sociedades latinoamericanas y caribeñas resulta fundamental para llevar adelante un pensamiento crítico que atraviese las formulaciones teóricas desarrolladas en el ámbito académico y las prácticas políticas impulsadas por los diversos movimientos sociales, sobre todo en el interior de los feminismos atravesados, en su mayoría, por una perspectiva occidental y liberal.

En relación con ello, Doris Lamus Canavate (2007, 2009a, 2009b) parte desde la experiencia del feminismo colombiano para realizar una crítica sobre la visión eurocéntrica presente en el feminismo latinoamericano y caribeño la cual invisibiliza las particularidades de los diversos grupos que lo integran. Si bien reconoce el importante aporte, teórico y práctico, de los feminismos occidentales argumenta que éstos solo se centran en las opresiones producidas por las variables de clase y género, análisis que resultan insuficientes para explicar las realidades de las mujeres de nuestra región donde emergen otros sistemas de poder como el colonialismo y el racismo.

Al igual que Álvarez (2019), Canavate también advierte de los riesgos de periodizar a los feminismos locales a partir de la metáfora de “olas” la cual desde una mirada universalizante se intenta aplicar sobre los feminismos de la región ocultando sus expresiones locales, sus historias particulares y las singularidades de sus contextos y conflictos. Es por ello que intenta llevar adelante una reconstrucción de las principales ideas, debates y enunciaciones impulsadas por los feminismos latinoamericanos y caribeños de finales del siglo XX con el propósito de recuperar las voces de los feminismos no hegemónicos (Canavate, 2009b).

Partiendo desde el mismo análisis, Ochy Curiel, Jules Falquet y Sabine Masson (2005), desde una perspectiva transnacional esbozan una propuesta reparadora sobre la invisibilización y el ocultamiento que históricamente se les ha dado a los feminismos del Tercer Mundo o “no blancos”. Para ello, intentan llevar adelante un dialogo Norte-Sur sobre las diversas luchas feministas que buscan combatir las diversas opresiones y sus

imbricaciones. Partiendo de los escasos estudios existentes sobre mujeres latinoamericanas y caribeñas en países occidentales, proponen deconstruir las barreras y las tensiones presentes entre las luchas feministas de dicha región y las occidentales o del “Norte”. Así, ese volumen (elaborada en castellano y francés), busca encontrar lazos, similitudes y puntos en común entre ambos contextos y llevar adelante estrategias colectivas. También pretenden romper con las lógicas academicistas tradicionales y proponen otro formato de escritura con textos que toman como punto de partida las experiencias subjetivas de quienes escriben.

Por último, al igual que los estudios antes citados, esta publicación también tiene como principal objetivo mostrar las diversidades presentes en las luchas impulsadas por los feminismos latinoamericanos y caribeños tales como el feminismo afrodescendiente, el indígena, el chicano, el movimiento lésbico, trans y travesti, las mujeres migrantes, entre otros. Es por ello que la selección de textos que integran esta publicación está integrada por diversas autoras pertenecientes a la diversidad de colectivos, sectores y perspectivas, ya sea desde su lugar de activistas o intelectuales, que integran los feminismos de la región.

Sumado a ello, Karina Bidaseca (2015) propone un recorrido por diversos estudios académicos, propuestas artísticas y experiencias de activismos que pretenden abordar las diversas violencias y discriminaciones que atraviesan las mujeres racializadas. Posicionándose en lo que ella denomina como “Tercer Feminismo” (Bidaseca, 2015: 39), lleva adelante un recorrido por los feminismos del Tercer Mundo y sus luchas tomando los legados del pensamiento afrofeminista, el indígena, el decolonial y el poscolonial, entre otros. Sus aportes resultan de suma importancia ya que permiten reconocer el potencial que estos feminismos tienen visibilizando sus luchas contra las violencias y discriminaciones.

Otra de las contribuciones impulsadas desde los feminismos latinoamericanos y caribeños desarrolladas por académicas y activistas que me interesa destacar es la publicación de Susana Gamba (2019) la cual se propone “ofrecer en un breve desarrollo una colección de conceptos, definir aquellos que circulan en las redes, en las aulas y en las calles es una propuesta intergeneracional para acompañar esta marcha bulliciosa y nutrirla del resultado de muchas reflexiones feministas” (Maffia en Gamba, 2019: 15). Así, las diversas autoras-activistas recorren los conceptos y categorías principales que forman parte de los feminismos actuales y que tienen sus orígenes en las luchas y resistencias impulsadas por éstos. También realizan un recorrido por los principales

momentos por los que pasó el movimiento feminista de esta región, marcando los matices y las tensiones que se hicieron presentes producto de la diversidad de voces que lo integran.

Por último, la reciente compilación titulada *Rutas interseccionales* (2021) reúne tres investigaciones que se proponen “producir conocimiento en clave de género desde un abordaje interseccional crítico” (García Gualda, 2021a: 6). Tomando como punto de partida los debates existentes en torno a la perspectiva interseccional como herramienta teórica y metodológica, estos estudios pretenden indagar sobre experiencias protagonizadas por mujeres afrodescendientes e indígenas desde una perspectiva geohistórica situada. Puntualmente me interesa destacar el trabajo desarrollado por Camila Rivera Tapia (2021) que indaga sobre las estrategias de resistencia y participación política impulsadas por mujeres afrodescendientes en la región de Arica, Chile, entre el 2000 y el 2020. Temática que abordaré en el capítulo IV de esta investigación.

En lo que respecta a estudios que reflexionen sobre las implicancias del modelo neoliberal al interior de los feminismos latinoamericanos y caribeños hacia finales del siglo XX y principios del XXI, contexto en el que se produjo la creación de la RMAAD, Alba Carosio (2009, 2020), Liset Coba y Gioconda Herrera (2013), María Medina-Vicent (2020) y Verónica Gago (2019) advierten cómo las políticas de ajuste económico, el aumento desmedido de la pobreza y un Estado ausente repercuten directamente en las vidas de las mujeres de la región. De allí que las demandas de los feminismos se orientaron hacia reclamos y reivindicaciones vinculadas con dichas problemáticas. Sumado a ello, los feminismos afrodescendientes e indígenas incorporaron la variable racial y étnica a aquellos planteos más generales que contemplaban únicamente al género y a la clase como las opresiones que debían enfrentar *todas* las mujeres (Coba y Herrera, 2013).

Recientemente, los feminismos latinoamericanos y caribeños llevan adelante demandas y reivindicaciones que buscan poner en cuestión las bases de los sentidos de la organización de nuestra sociedad, posicionándose como un movimiento contrahegemónico. Habitando el espacio público, los feminismos actuales se proponen llevar adelante un proceso de transformación y emancipación social, cuestionando las estructuras que afectan la vida cotidiana como la reproducción, las tareas de cuidado, la división sexual del trabajo, los diversos tipos de violencias y la feminización de la pobreza. Junto con ello, la persistencia de criterios raciales y étnicos para llevar adelante una clasificación social que se entremezcla con el género y la clase social, se presentan

como variables que no deben ser ignoradas en las luchas impulsadas por los feminismos contemporáneos (Carosio, 2020).

Sumado a ello, uno de los desafíos presente en los feminismos de los últimos años radica en sostener un posicionamiento crítico para evitar caer en un movimiento despolitizado, individualista e institucionalista, como advierte Mendoza (2014). Por el contrario, los feminismos locales deben “rearticular respuestas conjuntas y contundentes que permitan recuperar la lucha política con cariz global” (Medina-Vicent, 2020: 9). Es decir, construir agendas conjuntas a nivel global, lo que no implica perder de vista las particularidades de los diversos contextos, como es el caso de América Latina y el Caribe.

Sobre este punto, Gago (2019) remarca la importancia de “pensar situado”, lo que implica no solo entender al cuerpo como un territorio que incluye experiencias, recursos, trayectorias y memorias, sino también como una manera que nos permite singularizar una experiencia. Desde dicho posicionamiento, analiza la huelga feminista como aquella herramienta política que permite “construir una transversalidad entre cuerpos, conflictos y territorios radicalmente diferentes” (Gago, 2019: 13). En este sentido, habla de “potencia feminista” como una teoría alternativa de poder capaz de llevar adelante diversas estrategias contra la expropiación, la privatización y el individualismo.

Por último, sobre trabajos realizados desde Córdoba, Argentina, me interesa destacar la publicación impulsada por El Telar, Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano titulada *Feminismos Latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías* la cual se propone llevar adelante un entrecruzamiento sobre “pensamientos, reflexiones, acciones e investigaciones que aporten al campo popular y a las y los sujetos en concreto, aceptando el desafío de comprender e intervenir en las dinámicas de los procesos sociales desde una mirada feminista y latinoamericana (...)” (Bard Wigdor y Bonavitta, 2017: 9). Del mismo modo, la actual publicación promovida por el mismo grupo titulada *Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América* se propone recuperar aquellos diálogos, lenguajes, saberes, sentires y emociones presentes en las metodologías y epistemologías de nuestra región con el propósito de recuperar diversas experiencias que protagonizan las mujeres y diversidades en sus diferentes expresiones locales (Scarpino, Maritano y Bonavitta, 2021). El eje que articula los escritos que componen estas publicaciones se sustenta en llevar adelante una reflexión sobre los feminismos del contexto latinoamericano desde un posicionamiento no eurocéntrico, decolonial y desde un lugar comprometido en términos políticos y

sociales. Igualmente, la compilación está integrada tanto por activistas como por investigadoras pertenecientes al ámbito académico buscando poner en evidencia los cruces entre ambos discursos.

I. 2. *El feminismo afrodescendiente en los estudios regionales*

El segundo grupo de estudios que deseo sistematizar es el que tiene que ver con el feminismo afrodescendiente en la región latinoamericana y caribeña. Es importante remarcar que los antecedentes de dicho feminismo se remontan al periodo colonial donde las plantaciones fueron el epicentro de gran cantidad de revueltas y fugas colectivas e individuales por parte de las poblaciones esclavas, junto con cimarronería y quilombos, variando sus formas y estrategias en todo el territorio. Si bien los registros escritos son escasos, las tradiciones orales de mujeres africanas, afrodescendientes e indígenas pueden localizarse en los orígenes de la conquista y se sostuvieron durante todo el periodo colonial y el siglo XIX.

De igual manera, resulta relevante señalar que la bibliografía específica que estudia al feminismo afrodescendiente de dicha región en su mayoría fue y es producida por intelectuales negras provenientes de países con mayor concentración de población afrodescendiente, como es el caso de Brasil y Colombia (Canavate, 2009a). En ese mismo sentido, muchas de las escritoras que mencionaré a continuación también forman parte del feminismo negro como activistas, lo que me permite indagar sobre los espacios fronterizos entre teoría y práctica política, punto que abordaré en los Capítulos II y V de esta investigación.

Un primer grupo de estudios aborda los orígenes de las luchas impulsadas por mujeres negras ubicados en el periodo de la conquista y la esclavitud y sus aportes político-epistémico hacia la construcción de saberes descolonizadores. Entre ellos se destacan Lélia Gonzalez (1983, 1988), Luiza Bairros (2000), Sueli Carneiro (2005), Ochy Curiel (2007b), Gabriela González Ortuño (2018b), Yurema Werneck (2005), Yuderky Espinosa Miñoso (2009, 2016a, 2016b, 2017, 2019), Betty Ruth Lozano Lerma (2010), Djamila Ribeiro (2017, 2019), Karina Bidaseca (2010, 2012, 2016) y Mara Viveros Vigoya (2009, 2016), entre otros. El segundo grupo de escritos se sitúa en las últimas décadas, momento en que el feminismo negro de la región logró consolidarse y llevar adelante diversas formas de articulación política local, regional e internacional como la RMAAD. Aquí se destacan las publicaciones de Ochy Curiel (2002, 2007a), Yuderky Espinosa Miñoso (2007) y Marisol Fournier Pereira (2014), entre otros.

En relación con el primer conjunto de artículos mencionado, los cuales se abocan en rastrear los orígenes histórico-políticos de los activismos impulsados por mujeres afrodescendientes, resulta relevante mencionar que la función de las mujeres negras esclavizadas durante el periodo de la conquista consistió en “satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza” (Curiel, 2007b: 98) y, al mismo tiempo, dichos abusos operaron como el punto de partida en donde se asentó la dominación colonial (Carneiro, 2005).

Además, las consecuencias y los efectos de esa dominación sexual y racial impuesta sobre las mujeres afrodescendientes esclavizadas que se perciben aún en el presente, son visibilizadas gracias a los análisis ofrecidos por las intelectuales negras que forman parte del espacio académico y por las organizaciones feministas negras. De esta manera, a los estudios feministas que incorporan la variable género para entender las relaciones sociales en nuestra región, las feministas negras sumaron la variable colonial, racial y sexual (Curiel, 2007b). En este punto, los aportes de Lélia Gonzalez (1983, 1988) y su concepto de “América Ladina” resultan de suma importancia para entender las particularidades que afectan a las mujeres negras en el presente. Asunto que analizaré con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

De igual modo, el trabajo de Gabriela González Ortuño (2018b) recupera los aportes de diversas mujeres afrodescendientes los cuales se orientaban hacia una propuesta anticolonial, punto de partida para las elaboraciones del feminismo decolonial actual. Así, enumera diversas protagonistas como por ejemplo las jamaicanas Una Marson y Amy Jacques-Garvey y la mexicana Elvia Carrillo Puerto quienes impulsaron diversas propuestas anticoloniales partiendo desde sus propias experiencias y su lugar de escritoras y activistas. Sumado a ello, los aportes del feminismo negro proveniente de los Estados Unidos, junto con el nacionalismo negro y el panafricanismo, se constituyen como principales fuentes de inspiración para la consolidación de un feminismo negro local.

En ese sentido, el feminismo negro latinoamericano y caribeño se constituye como una propuesta descolonial debido a que se ocupa de visibilizar las estructuras de dominación donde se asientan las desigualdades y jerarquizaciones que atraviesan las sociedades y las subjetividades que la componen. Asimismo, propone nuevas formas de organización social que lleven adelante una reconfiguración de las subjetividades, los roles y los vínculos entre los sujetos demarcados por la heterosexualidad obligatoria y las jerarquías raciales y de género (González Ortuño, 2018b).

Por ejemplo, Betty Ruth Lozano Lerma sostiene que las luchas por el territorio presentes en comunidades afrocolombianas protagonizadas por mujeres negras “se aferran a sus saberes ancestrales para sustentar la vida puesta en peligro por el proyecto civilizatorio depredador” (Lozano Lerma, 2010: 21). Luchas que se constituyen como un “feminismo otro” capaz de acompañar las luchas del movimiento afrodescendiente incorporando la mirada sobre cómo la conquista afectó de manera particular a las mujeres de las comunidades negras. Estos “feminismos otros” también pretenden cuestionar las propuestas universalistas del feminismo occidental y eurocéntrico, enriqueciéndolas y resinificándolas con nuevas perspectivas que recuperen los contextos locales y las experiencias concretas (Lozano Lerma, 2010).

Por su parte, la colección *Feminismos Plurales* coordinada por Djamila Ribeiro (2017, 2019) invita a repensar y reflexionar sobre los puntos principales que abordan los feminismos, centrándose principalmente en los feminismos negros. Carla Akotirene (2019), quien participa en una de dichas publicaciones, aborda algunas cuestiones fundamentales sobre el enfoque interseccional y su potencial a la hora de analizar las intersecciones que atraviesan a los sujetos, sobre todo a las mujeres negras. Así, el objetivo principal de dichas publicaciones radica en romper con la idea de que el feminismo negro propone una teoría “separatista” en relación con los planteos del feminismo blanco hegemónico. Por el contrario, Ribeiro (2019) busca recuperar los aportes de las intelectuales negras, sin establecer una jerarquización entre las diversas opresiones y precisar nuevos marcos civilizatorios en un nuevo modelo de sociedad. Junto con ello, también pretende visibilizar aquellas publicaciones escritas impulsadas por mujeres negras, las cuales han sido víctimas del ocultamiento. Así, las mujeres negras se posicionan como sujetos activos y el lenguaje se convierte en una estrategia de poder, lo que le permite poner en evidencia los cruces entre las prácticas políticas y las producciones intelectuales.

En concordancia con esta premisa, Yuderkys Espinosa Miñoso (2009, 2014, 2016a, 2016b, 2017) analiza en distintos trabajos cómo algunos feminismos de la región continúan manteniendo cierta dependencia ideológica en relación con los postulados del feminismo europeo y de los Estados Unidos. Esto impide o limita el potencial de los “otros” feminismos que intentan llevar adelante otras epistemologías en contextos poscoloniales, como es el caso de América Latina y el Caribe. En este punto, recupera la categoría de “colonialismo discursivo” propuesta por Chandra Mohanty (2008[1984]), la cual será retomada en el Capítulo V para abordar las estrategias impulsadas por las

activistas de la RMAAD en los espacios académicos las cuales pretenden combatir los efectos producidos por dicho colonialismo discursivo.

Para llevar adelante dicha tarea, propone como una de las vías posibles promover un feminismo decolonial el cual recupera los aportes de la crítica poscolonial y del giro decolonial por un lado y de la perspectiva interseccional por el otro, desarrollando una propuesta que “recoge, revisa y dialoga con el pensamiento y las producciones que vienen desarrollando pensadoras, intelectuales, activistas, luchadoras, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad (...)” (Espinosa Miñoso, 2016b: 151).

También se pone en cuestión la “pretensión salvacionista del feminismo hegemónico” que busca universalizar la lucha de todas las mujeres en un movimiento universal y, al mismo tiempo, intenta “salvar” a aquellas mujeres del Tercer Mundo víctimas de la herencia colonial (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014: 32; Bidaseca, 2010, 2012, 2016). En contraposición a ello, el feminismo decolonial se propone recuperar las resistencias protagonizadas por mujeres negras y del Tercer Mundo de los Estados Unidos que buscaban combatir las opresiones producidas por el género, la raza, la clase y la sexualidad junto con la construcción de una epistemología propia. Sumado a ello, también se nutre de las herencias provenientes de mujeres indígenas y afrodescendientes de nuestra región que cuestionan el silenciamiento dentro de los movimientos sociales.

Es por ello que la cuestión del trazado de genealogías políticas, a lo que denomina como “genealogías de la experiencia” (Espinosa Miñoso, 2019) atraviesa gran parte de sus producciones escritas. Es decir, una de sus preocupaciones principales radica en recuperar, visibilizar y resignificar los orígenes de las luchas interseccionales y decoloniales presentes en nuestra región. Esto la llevó a compilar algunos escritos donde participan diversas activistas, intelectuales, escritoras y organizaciones que proponen una mirada plural de los feminismos locales, recuperando sus luchas ancestrales y sus propuestas político-epistémicas más recientes (Espinosa Miñoso, 2010, 2014).

Igualmente, Mara Viveros Vigoya (2009, 2016) reconstruye los orígenes de la interseccionalidad a partir del trazado de genealogías políticas. Para ello, recupera diversas experiencias políticas y artísticas que buscaban visibilizar y combatir las opresiones producidas por los sistemas de poder y sus entrecruzamientos. Dichos ejemplos le permiten afirmar que “el problema de las exclusiones creadas por la

utilización de marcos teóricos que ignoraban la imbricación de las relaciones de poder circulaba desde hacía mucho tiempo en contextos históricos y geopolíticos diversos” (Viveros Vigoya, 2016: 5). Sumado a ello, la importancia de anudar el enfoque interseccional a sus luchas y resistencias fundacionales contribuye a no perder de vista el potencial político de dicha herramienta teórica, potencial que puede verse afectado debido a la masificación del término y la reapropiación por parte de sectores liberales e institucionales más recientes (Parra y Busquier, 2022).

Ubicar la propia experiencia como punto de partida para la construcción de saberes es una de las principales particularidades que atraviesa la propuesta teórica elaborada por el feminismo negro y el feminismo decolonial. Reconocer el espacio fronterizo entre academia y activismos, entre teoría y práctica política, como un espacio potente para la construcción de epistemologías, saberes, teorías y conceptos, como es el caso del enfoque interseccional, se constituye como un punto central en esta investigación el cual, si bien la atraviesa de manera transversal, será abordado con mayor profundidad en el Capítulo V.

Sobre el segundo grupo de estudios, es decir, aquellos que abordan las características del feminismo afrodescendiente de las últimas décadas, Curiel (2002) y Espinosa Miñoso (2007) se preguntan por la importancia de adoptar una política de la identidad como estrategia dentro del feminismo negro de la región. Para las autoras, dicha estrategia ha funcionado como una herramienta potente a la hora de visibilizar y proponer respuestas para combatir los sistemas de poder. Del mismo modo, propició la constitución de una identidad individual y colectiva sobre las implicancias de ser “afrodescendiente” en la región latinoamericana y caribeña, lo cual permitió organizar luchas conjuntas entre los diversos colectivos, como analizaré en el Capítulo IV donde abordaré las estrategias de articulación impulsadas por la RMAAD con otros colectivos como el indígena y el afrodescendiente. Sin embargo, advierten cierto esencialismo, reforzando las diferencias entre los grupos, los estereotipos y tendiendo a cierto estancamiento de dichas identidades como estructuras monolíticas y ahistóricas. Por el contrario, según su mirada, las identidades deben ser pensadas como algo cambiante y fluctuante (Curiel, 2002).

Espinosa Miñoso (2007), a partir de su propia experiencia atravesada por sus años de participación en el feminismo negro de América Latina y el Caribe iniciado a finales de la década del ochenta, propone una crítica política hacia algunos sectores de los feminismos locales los cuales adoptaron una postura institucionalista y de acercamiento al Estado y a las ONG perdiendo su autonomía política. Al igual que Curiel,

destaca la importancia de construir una identidad colectiva, sobre todo en lo que respecta al feminismo negro de la región. Sin embargo, advierte sobre los riesgos de caer en identidades estereotipadas y estancas, las cuales contribuyen a las posturas esencialistas y biologicistas sobre la idea de raza. Por el contrario, propone atender a las multiplicidades y pluralidades que atraviesan a las identidades como el género, la raza, la clase y la sexualidad, punto clave para las reivindicaciones impulsadas por el feminismo negro (Espinosa Miñoso, 2007).

Partiendo de dicha pluralidad dentro de los feminismos locales, Marisol Fournier Pereira (2014) aborda los debates principales desarrollados en el interior de dichos feminismos, focalizándose en la cuestión del lesbianismo, colectivo que debió enfrentar diversas situaciones de violencias y discriminaciones por parte de sectores heterocéntricos en el marco de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. En este punto, recupera los aportes del enfoque interseccional para abordar las diversas variables de opresión y sus entrecruzamientos, lo que permitirá comprender cómo se producen las articulaciones políticas entre, por ejemplo, las luchas impulsadas por el lesbianismo dentro del movimiento feminista regional y las llevadas a cabo por las feministas negras contra el racismo impregnado en el feminismo blanco hegemónico.

Por último, y para concluir este apartado, recupero dos publicaciones que abordan la trayectoria de la RMAAD. Si bien aún no se han desarrollado escritos que reconstruyan su recorrido político de una manera exhaustiva sí es posible rastrear algunos aportes, principalmente de autoras que participaron en algún periodo de la RMAAD. En primer lugar, el escrito de Ochy Curiel (2007a), compartido por la propia autora en el momento de la entrevista, analiza detalladamente las características centrales del movimiento de mujeres afrodescendientes y el surgimiento de la RMAAD en el marco de dicho movimiento. Allí, Curiel (2007a), quien se posiciona como una de sus fundadoras, la caracteriza como “una de las primeras experiencias de transnacionalización de la lucha política de las mujeres afrodescendientes en el continente latinoamericano y caribeño” (p. 253).

La reconstrucción histórica que desarrolla tiene sus inicios en la década del setenta, momento en que se produce la consolidación del feminismo negro en América Latina y el Caribe, contexto que propició el surgimiento de la RMAAD en 1992. Luego, realiza una caracterización, desde su punto de vista, por los momentos que atravesó la RMAAD los cuales organiza en dos etapas: la primera desde 1992 a 1997 a la que llama “la indefinición de un proyecto político” y la segunda que inicia en 1997 hasta 2007, la

cual titula como “institucionalización vaciada de contenido” (Curiel, 2007a: 263, 266). Si bien en el Capítulo III me detendré en analizar con mayor profundidad el recorrido histórico-político de la RMAAD, junto con sus tensiones internas y las críticas impulsadas por algunas activistas como es el caso de Curiel, me interesa destacar que reconoce el potencial que significó su creación, sobre todo en lo que respecta a afianzar una identidad política común en tanto mujeres y negras. Lo que les permitió llevar adelante debates con otros movimientos sociales como el feminismo blanco hegemónico y el colectivo afrodescendiente, sobre las particularidades que las afectaban.

Jurema Werneck (2005), citada anteriormente, es otra de las autoras que también participó en los inicios de la RMAAD. En una de sus publicaciones, reconstruye diversas experiencias de activismos protagonizadas por mujeres afrodescendientes en la región, la cual concluye con un apartado destinado a la RMAAD. Allí describe las principales características de dicha organización, el contexto de surgimiento y cuáles fueron sus principales reivindicaciones adoptadas en los primeros años. Al igual que Curiel, Werneck sostiene una postura crítica en cuanto a las políticas impulsadas por la RMAAD a las que define como “insuficientes para la implementación de una agenda política común a las mujeres negras de la región, para constituirse en agentes políticos relevantes en el escenario local, regional e internacional” (Werneck, 2005: 38). En ese sentido, desde su perspectiva, sus estrategias fueron poco contundentes a la hora de combatir las opresiones producidas por los diversos sistemas de poder. Esto fue debido a que sus debates y tensiones internas no le permitieron construir un posicionamiento común ante el contexto político y económico de fines del siglo XX y principios del XXI (Werneck, 2005: 39).

Finalmente, tanto los aportes de Curiel como los de Werneck, resultan de suma importancia para este estudio ya que, a partir de sus críticas y posicionamientos disidentes sobre las políticas adoptadas por la RMAAD, es posible indagar sobre las diversas heterogeneidades y singularidades presentes en el interior del feminismo afrodescendiente local e incluso en el marco de la RMAAD, colectivo que no debe ser pensado al margen de los diversos privilegios, opresiones, experiencias y realidades que afectan a los sujetos. En ese sentido, en el siguiente apartado reconstruiré cómo se llevó a cabo el trabajo de campo para esta investigación, es decir, cuáles fueron las decisiones metodológicas adoptadas las cuales tuvieron como principal objetivo poner en evidencia las diferentes experiencias, recorridos, trayectorias y puntos de vista de las activistas que participaron o participan de la RMAAD.

II. El recorrido metodológico

II. 1. Diseño metodológico

La metodología elegida para el desarrollo de esta investigación se basó en una estrategia cualitativa con un “diseño flexible” (Mendizábal, 2006: 67) o, en palabras de Marradi, Archenti y Piovani, un “diseño emergente” (2018: 74-77), que implica que las decisiones necesarias para llevar adelante esta investigación fueron definidas durante el trabajo de campo y la lectura del material teórico. Sin embargo, se establecieron algunos lineamientos transversales previos tales como la pregunta de investigación y los objetivos específicos.

Este trabajo focalizado en la trayectoria política de la RMAAD nacida en 1992 se inscribe en el campo del pasado reciente y aún abierto. Este pasado reciente se encuentra atravesado por las interpretaciones subjetivas, las vivencias, los recuerdos y las significaciones individuales y colectivas de las activistas pertenecientes a la RMAAD. Podría hablarse, entonces, de un “pasado actual” o de un “pasado en permanente proceso de actualización” (Franco y Levín, 2007: 31). En ese sentido, el testimonio oral adquiere gran relevancia en esta investigación ya que no solo aporta a la reconstrucción del hecho histórico en sí, sino también a la apreciación de las subjetividades y experiencias individuales y colectivas de las activistas. Es decir, existen procesos, detalles y dimensiones propios de las actoras involucradas que solo fue posible apreciarlos en un encuentro cercano con ellas (Portelli, 1991).

Es por ello que algunas de las técnicas de las que se vale la historia oral, puntualmente la entrevista semi-estructurada, fueron claves para llevar adelante este estudio. Para la realización del trabajo de campo y la recolección de la información opté por efectuar entrevistas semi-estructuradas a las activistas de la RMAAD, entendiéndolas como una “narrativa conversacional” (Grele, 1998) debido a que no solo se estableció una conversación entre la entrevistadora y las activistas sino también una forma de exposición donde se relató o se narró una historia, entrecruzando las perspectivas históricas de ambas participantes (Grele, 1998).

En esta investigación, la entrevista adquiere carácter de encuentro y conversación. Se trata de un diálogo donde las dos partes toman una posición activa en el proceso de producción de saberes (Piovani, 2018b). Así, los relatos de las entrevistadas se convirtieron en un insumo central en tanto son las propias protagonistas las que enuncian y reconstruyen los acontecimientos históricos y los procesos sociales y políticos

que las atravesaron (Medina Martín, 2019). En tal sentido, la historia oral junto con los documentos escritos producidos por la propia organización funcionaron de manera complementaria entre sí, permitiendo un entrecruzamiento entre la investigadora y las entrevistadas y la posibilidad de recabar información que, una vez sistematizada, fue transformada en documento escrito basado en las narraciones y enunciaciones de las protagonistas.

II. 2. *Instrumentos de recolección: entrevistas semi-estructuradas y corpus documental*

Las entrevistas semi-estructuradas se focalizaron principalmente en activistas de la RMAAD pertenecientes a distintos países que participaron de manera activa en algún período desde su conformación en 1992 hasta el 2019. Para ello, busqué recuperar sus trayectorias políticas, haciendo hincapié en sus posicionamientos políticos, ideológicos y teóricos desde su lugar de activistas e intelectuales. Es decir, establecer un entrecruzamiento entre las experiencias personales y los procesos sociales, entre el hecho subjetivo y el hecho histórico y social (Portelli, 2014).

La selección de las entrevistadas se llevó a cabo a partir del primer contacto con una de ellas quien al finalizar la entrevista me sugirió los nombres de otras activistas que habían participado o que participaban actualmente en la RMAAD. De la misma manera, al finalizar cada entrevista, las propias mujeres fueron sugiriendo otros posibles nombres para continuar, aunque es importante remarcar que a lo largo de las entrevistas los nombres sugeridos comenzaron a reiterarse. A partir de allí, a través de correos electrónicos, *Facebook* o *WhatsApp* intenté contactarme con aquellas activistas que posibilitaron cierta heterogeneidad en cuanto a sus procedencias geográficas y al periodo de participación en la RMAAD.

Inicialmente conté con un listado de diecisiete personas, las cuales en su mayoría eran uruguayas por lo que opté entrevistar a dos de dicho país, una correspondiente a los inicios de la RMAAD y otra con una participación en los años siguientes. El resto de las potenciales entrevistadas provenían de República Dominicana, Brasil, Colombia, Ecuador, Bolivia y Argentina, junto con las ya mencionadas de Uruguay. De esta manera, la cantidad total de entrevistas realizadas finalmente fue de siete y se desarrollaron entre enero y junio del 2019 las cuales se detallan a continuación:

Cuadro I

Datos sobre las entrevistadas y fecha de la entrevista⁷

Nombre	Nacionalidad	Período en el que comenzó su activismo	Periodo de participación en la RMAAD	Fecha de la entrevista
Dora	Dominicana	Desde 1980	Desde 1992 (no precisó el año en que abandonó la RMAAD)	17/1/2019
María	Uruguaya	Desde 2004	Desde 2006 (no precisó el año en que abandonó la RMAAD)	23/1/2019
Ana	Uruguaya	Desde 1973	Desde 1992 hasta 2006	2/5/2019
Marta	Dominicana	Desde 1980	Desde 1992 hasta 2000	3/5/2019
Gloria	Ecuatoriana	Desde 1994	Desde 1997 hasta la actualidad	16/5/2019
Alicia	Boliviana	Desde 1998	Desde 2010 hasta la actualidad	5/6/2019
Sandra	Argentina	Desde el 2000	Hasta la actualidad (no precisó el año en que ingresó a la RMAAD)	16/6/2019

Considerando las distancias geográficas que me separaban de las protagonistas, las entrevistas se realizaron a través de videollamadas con una duración aproximada de una hora y media. En todos los casos, se trató de un encuentro por entrevistada donde se llevó a cabo una conversación extensa y profunda buscando recuperar las diferentes perspectivas, experiencias y reflexiones sobre lo que había significado su participación en la RMAAD, los eventos más importantes por los que atravesó la RMAAD en el momento de su participación y cuáles fueron las iniciativas más importantes que se llevaron a cabo, entre otras. Cabe destacar que a partir de la tercera y cuarta entrevista realizada, muchos de los relatos ofrecidos por las activistas comenzaron a evidenciar cierta saturación en las respuestas por lo que opté por focalizarme en las particularidades del país o la organización de procedencia de la entrevistada y no tanto en datos más generales como, por ejemplo, el surgimiento de la RMAAD, los cuales ya habían sido reconstruidos en profundidad por activistas que fueron parte desde los inicios.

El registro de la información durante las entrevistas se efectuó mediante grabaciones de audio con algunas intervenciones propias en los momentos en que consideré necesario realizar alguna pregunta para ordenar el relato de la conversación, intentando siempre no direccionar sus respuestas, lo que permitió cierta espontaneidad en la mayoría de los casos (Piovani, 2018b). A partir de algunas preguntas disparadoras en

⁷ Únicamente los nombres de las entrevistadas son ficticios.

común que realicé, las conversaciones se basaron en un diálogo abierto, con escasas pautas, donde las protagonistas desarrollaron respuestas amplias y precisas involucrando a otras activistas, lugares, referencias teóricas y bibliográficas, diversos movimientos sociales y procesos políticos y sociales.

Estas entrevistas semi-estructuradas se organizaron a partir de una serie de ejes o preguntas-guía confeccionadas desde supuestos teóricos previos y de prenociones sobre las trayectorias políticas y teóricas de las entrevistadas y sus participaciones en la RMAAD. Éstos fueron:

- Inicios de su activismo.
- Sus primeros pasos en la RMAAD y cómo surgió la RMAAD.
- Definiciones políticas y líneas estratégicas de la RMAAD.
- Articulación con otros movimientos sociales.
- Contexto social, político y económico en el que surgió la RMAAD.
- Recorrido teórico personal. Lecturas, autorxs y categorías.
- Formación teórica dentro de la RMAAD.
- Actividades desarrolladas en la actualidad.

Junto con la realización de las entrevistas analicé documentos escritos basados en las declaraciones y resoluciones de los encuentros de la RMAAD, la mayoría de ellos suministrados por las propias activistas entrevistadas. Asimismo fueron utilizados repositorios virtuales como páginas web y de *Facebook* de la RMAAD y de las otras organizaciones que también formaban parte de ésta; y de diferentes espacios académicos como universidades, grupos de investigación, posgrados, etc.

Los documentos escritos confeccionados por la RMAAD son:

- RMAAD (Julio de 2006) *Memoria del III Encuentro de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*, Nicaragua.
- RMAAD (julio de 2009) *Memoria del Taller Regional de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*, Nicaragua.
- RMAAD (julio de 2010) *Declaración de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*, Brasilia.
- RMAAD y CEPAL (julio de 2010) *Mujeres afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género. Documento conceptual. Retos y oportunidades del Empoderamiento Económico de las Mujeres Afrodescendientes*, Brasilia.

- RMAAD (septiembre de 2012) *Evaluación del Plan de Incidencia política de la RMAAD en el periodo 2006-2011*, Nicaragua.

- RMAAD (2013) *Informe II Asamblea General Red de Mujeres Afrodescendientes. 2008-2013*.

- RMAAD (agosto de 2014) *Políticas públicas y afrodescendencia. Sistematización de la II Asamblea de la Red de Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD). Informe final*, Montevideo, Uruguay.

- RMAAD, (agosto de 2015) *Memoria. Primera cumbre de lideresas afrodescendientes de las Américas*. Managua, Nicaragua.

- RMAAD (2015) *Boletín informativo*.

Por último, resulta importante destacar que, aun cuando las entrevistas y la lectura de los documentos escritos fueron materiales sumamente reveladores y enriquecedores, no estuvieron exentos de algunas dificultades las cuales enumero a continuación:

a) Sobre las entrevistas semi-estructuradas la dificultad principal radicó en la realización de los encuentros de manera virtual. Si bien la mayoría de ellos pudo llevarse a cabo sin grandes inconvenientes, en algunas situaciones existieron diversas complicaciones de conectividad, interferencias con el audio y/o el video, entre otras, las cuales dificultaron no solo la fluidez del relato de las activistas, sino también la escucha y el registro de mi parte. Además de estos obstáculos técnicos, las entrevistas virtuales me impidieron registrar otro tipo de lenguajes no verbales los cuales podrían haber sido recuperados a partir de una escucha de tipo etnográfico. Esta recoge varios elementos que tienen que ver con la observación, la presencia física de los cuerpos, los silencios compartidos, etc. excediendo los límites de lo verbal y discursivo propio del relato oral.

A su vez, otras dificultades se relacionaron con poder concretar el encuentro con las activistas. Estas fueron:

- Un grupo de activistas respondió de manera negativa ante el pedido de entrevista;
- Otro grupo no dio respuesta al mensaje enviado (vía correo electrónico, *Facebook* o *WhatsApp*);
- Un tercer grupo accedió de manera positiva aunque no fue posible coordinar un encuentro debido a impedimentos propios de las entrevistadas y luego de

varias postergaciones y reprogramaciones decidí no continuar con dicha entrevista;

- Por último, algunas activistas manifestaron que solo participarían de la entrevista de manera presencial pero debido a las distancias geográficas que nos separaban no fue posible realizarlas.

b) En cuanto a los documentos escritos, la limitación principal con la que me encontré fue no contar con documentos escritos previos al 2006, debido a que fue en dicho año cuando la RMAAD comenzó a digitalizar sus documentos y desarrollar su página web y de *Facebook* como una de las resoluciones aprobada en el III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe. Sin embargo, esto no significó una dificultad mayor ya que en muchos de sus escritos se realiza un recorrido histórico desde su nacimiento en 1992 hasta el 2006. También es posible encontrar balances sobre las estrategias llevadas a cabo en dichos años, si fueron cumplidos los objetivos preestablecidos, entre otra información, los cuales fueron de gran utilidad para reconstruir los primeros años de la RMAAD.

II. 3 *Análisis de la información*

En lo que respecta al análisis de las entrevistas, una vez llevadas a cabo procedí con la desgrabación textual y literal de las mismas y luego realicé un análisis cualitativo y temático del texto, es decir, identifiqué las categorías, temáticas y ejes discursivos que emergieron de las diversas conversaciones de manera reiterativa y los organicé en una grilla de análisis (Cohen y Gómez Rojas, 2019). La mayoría de los puntos temáticos provienen de los ejes que guiaron las entrevistas. Sin embargo, en algunos casos, surgieron otras categorías tales como cuestiones vinculadas a la identidad política, al autonomismo y a diversas tensiones y disputas internas dentro de la RMAAD, las cuales fueron también consideradas para el desarrollo de esta investigación.

En ese sentido, y reconociendo que “analizar” significa interpretar de manera teórica la información recolectada durante el trabajo de campo, en este proceso estuvo presente de manera constante la reflexividad en los pasos metodológicos previos, durante y posteriores al trabajo de campo. Al mismo tiempo, la interpretación teórica se produjo en simultáneo con la reflexión metodológica. Esta actitud dialógica, según Verd y Lozares (2016), es necesaria para una comprensión e interpretación contextualizada de los datos, junto con considerar los puntos de vista de las propias personas y colectivos estudiados.

No se trata, en última instancia, de “dar voz” a las activistas entrevistadas, sino también de interpretar esas voces y contextualizarlas en un tiempo y espacio particulares.

El primer paso fue entonces organizar, estructurar y reflexionar sobre la información recabada para, luego, dotarla de sentido teórico. Así, se produjo un proceso de “traducción teórica” donde los datos recolectados en el trabajo de campo fueron analizados y enmarcados a partir de los conceptos, categorías y propuestas teóricas que se trabajarán en el próximo capítulo correspondiente al marco teórico de la investigación (Verd y Lozares, 2016). Con esto busqué que las propias enunciaciones de las activistas entrevistadas sobre cómo fue pensado el entramado de opresiones de género, raza, clase y colonialidad a partir de la experiencia de la RMAAD adquirieran una lógica teórica y conceptual.

Siguiendo la misma línea, los documentos escritos fueron analizados de igual manera. A partir de las resoluciones de sus congresos, balances, declaraciones y documentos conceptuales pude indagar puntualmente sobre dos ejes. Primero, cuáles son sus definiciones políticas y líneas estratégicas de intervención y cómo fueron variando a lo largo del tiempo. Segundo, cómo entienden al contexto latinoamericano y caribeño y el lugar particular que ocupan las mujeres afrodescendientes en él. Finalmente, esto me permitió responder a dos de mis objetivos específicos: cómo se reconfiguraron y disputaron las maneras de entender el cruce entre las opresiones de género, raza, clase y colonialidad, presentes en el activismo de las mujeres afrodescendientes de la RMAAD y reconstruir el surgimiento de la RMAAD en 1992, considerando sus debates, resoluciones y objetivos principales.

II. 4 *Algunas reflexiones sobre el trabajo de campo y el encuentro con las activistas*

En primer lugar, me gustaría hacer mención a los aspectos éticos presentes en esta investigación. A la hora de realizar las entrevistas, inicié las conversaciones remarcando el carácter y el objetivo principal de la investigación y para qué sería utilizada dicha información. Posteriormente, aclaré que las entrevistas serían grabadas y que luego le enviaría el material desgrabado a cada una de ellas. A partir de allí, resulta relevante resaltar que a la hora de reflexionar sobre los aspectos éticos es importante adoptar una mirada atenta sobre el quehacer metodológico (Castro, 2016).

De igual modo, es necesario reconocer que si bien existen modelos y códigos de ética pensados para el trabajo con comunidades específicas o con diversos tipos de

herramientas metodológicas, los criterios éticos y las decisiones que se tomaron en esta investigación no se sustentan en un modelo particular sino que fueron pensados en función de las particularidades que hacen a mi pregunta de investigación, al contexto socio-histórico y a las características de las activistas entrevistadas. El desafío fue mantener una actitud reflexiva permanente sobre mi propio lugar como investigadora y los efectos que eso podría generar en el resultado final, considerando al proceso de investigación como una construcción de conocimiento colectiva entre investigadorx e investigadxs (Guber, 2014).

En segundo lugar, me gustaría precisar que las identidades de las entrevistadas fueron resguardadas. Esto se debió a que si bien la mayoría de ellas se posiciona como referentes políticas y exponentes teóricas encontrándose en un lugar de reconocimiento público y estuvieron de acuerdo con visibilizar sus identidades, otras activistas expresaron su deseo de mantener la entrevista en el anonimato. Es por ello que decidí sostener dicho anonimato en la totalidad de las entrevistas. Esta decisión suscitó una serie de particularidades que sería importante señalar.

Si bien muchas de sus enunciaciones se encuentran de manera rápida y accesible en artículos académicos, entrevistas publicadas, videos de *YouTube*, etc., en algunos casos las entrevistas adquirieron cierto grado de confianza donde las activistas relataron de manera crítica algunos eventos sucedidos en el interior de la RMAAD o algunas diferencias políticas con otras activistas. Confianza que, desde una mirada apresurada, puede haberse generado gracias a compartir cierto lenguaje común con las entrevistadas debido a mi paso como activista por el movimiento estudiantil y el feminista y por formar parte del ámbito universitario como investigadora y docente.

Considerando que los espacios de participación política varían en cada contexto o territorio, existen ciertas prácticas políticas transversales las cuales buscan establecer lazos de confianza y afectividad entre quienes habitamos dichos espacios, más allá de las particularidades de cada territorio. Es por ello que decidí no utilizar la totalidad de sus narraciones y omitir algunos relatos, opiniones y apreciaciones subjetivas con el propósito de preservar aquella incipiente intimidad y confianza generada con las entrevistadas durante nuestro encuentro.

En ese sentido, esta investigación tiene como principal motivación recuperar espacios, como la RMAAD, cuyo mayor desafío ha sido el de “dar voz” y visibilidad a aquellas mujeres que históricamente fueron silenciadas en el espacio político y académico, como es el caso de las mujeres afrodescendientes. Todas las activistas

entrevistadas corresponden a referentas con una gran trayectoria en los ámbitos en los que se desempeñan, espacios donde gracias a sus luchas y participaciones políticas que llevan impulsando desde hace varios años, lograron habitar instalando debates políticos y teóricos sobre las problemáticas que enfrentan como mujeres afrodescendientes en nuestra región. Es por ello que visibilizar a los colectivos y sujetos políticos que, a partir de sus prácticas, intereses, reivindicaciones, demandas, luchas y resistencias, se construyen como las bases de las iniciativas políticas y permiten otorgar un sentido político a las investigaciones desarrolladas en el ámbito académico.

Junto con ello, y a modo de cierre de este apartado, también me interesa subrayar que durante las entrevistas, las activistas se mostraron dispuestas a compartir todo tipo de información que contribuyera a llevar adelante esta investigación destacando la importancia y la necesidad de abordar problemáticas vinculadas a la multiplicidad de opresiones, a los activismos protagonizados por mujeres afrodescendientes y, sobretodo, a una investigación que reconstruya la trayectoria política de la RMAAD desde una perspectiva histórica, crítica, feminista y decolonial. Así, tomando como punto de partida sus experiencias, las cuales en la mayoría de los casos resultan ajenas a las mías, intento “tender *la puente*, curar las heridas, escribir desde los (des)encuentros de las experiencias de ser mujeres en América Latina” (Benavídez y Guerra Pérez, 2017: 6).



Activistas de la RMAAD participando en el Foro internacional “A cuatro años del Decenio: Alcances y desafíos del Observatorio de la Plataforma Política de las Mujeres Afrodescendientes” celebrado en Cali, Colombia del 10 al 14 de octubre de 2018⁸.

⁸ Fuente: <https://mesadearticulacion.org/declaraciones/declaracion-cumbre-internacional-de-mujeres-afro/>
[Fecha de consulta: 29/11/2021].

Capítulo II

TRAZANDO TERRITORIOS EPISTÉMICOS: ENTRECruzAMIENTOS POSIBLES ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA

“La raza no es ni más mítica ni más ficticia que
el género –ambos son ficciones poderosas”
(Lugones, 2008: 94).

Una vez explicitado el recorrido metodológico realizado y la sistematización de los estudios y producciones escritas que funcionan como antecedentes para esta investigación, el siguiente paso para dar inicio a este recorrido es construir un mapa o contexto conceptual (Mendizábal, 2006), que permita recoger y anudar aquellos conceptos, supuestos y teorías que enmarcan esta investigación. Esto me posibilitará posicionarme desde una perspectiva político-epistémica particular y, a su vez, me brindará herramientas para analizar, interpretar y reflexionar sobre cómo fue pensado el entramado de opresiones de género, raza, clase y sexualidad desde la mirada de la RMAAD. Desde esta perspectiva, entonces, la elaboración de un mapa teórico entendido también como un *territorio*, implica los entrecruzamientos posibles entre los conceptos teóricos y los datos de la realidad, entre la teoría y la práctica (Mendizábal, 2006: 77). Es por ello que en este capítulo buscaré sistematizar las propuestas teóricas junto con las categorías de análisis y conceptos principales en las que se asienta esta investigación, los cuales sirven como herramientas analíticas a la hora de examinar e interpretar el recorrido político que llevó adelante dicha organización y así dotar de sentido teórico los enunciados de las activistas entrevistadas y sus documentos escritos.

Para ello, en primer lugar, recupero los postulados centrales de las intelectuales afrodescendientes de los Estados Unidos que hacia la década del ochenta del siglo XX introdujeron en las agendas académicas reflexiones en torno al entrecruzamiento de opresiones tales como el género, la raza, la clase y la sexualidad, lo que se conoció como perspectiva interseccional, multiplicidad de opresiones, entrecruzamiento, matriz de opresión, entre otras. Si bien la tradición de autoras que elaboraron escritos en torno a dicha problemática es extensa, me basaré puntualmente en las formulaciones de bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Patricia Hill Collins y Kimberlé Crenshaw, quienes

aportan los conceptos teóricos y analíticos de lo que se conoce como el “pensamiento feminista negro” (Hill Collins, 2012)⁹.

En segundo lugar, expongo los puntos fundamentales de la crítica poscolonial desarrollada en nuestra región la cual propone analizar los efectos de la conquista europea en el continente latinoamericano y caribeño. Esto es, el modo en que este hecho histórico impactó en las poblaciones originarias y en las traídas de África de manera forzada y cómo se llevó a cabo la organización social del “nuevo mundo” a partir de la idea de raza, categoría clave para entender el posicionamiento político de la RMAAD y cómo comprendía el cruce entre el género y la raza en las mujeres negras de nuestra región. A su vez, la colonialidad del poder (Quijano, 1999, 2000, 2007, 2016) será otra de las herramientas analíticas brindadas por las perspectivas poscoloniales que será retomada por los feminismos latinoamericanos y caribeños. En este apartado retomo los enunciados de Aníbal Quijano junto con los de Santiago Castro-Gómez, Eduardo Restrepo, Achille Mbembe, Stuart Hall y Mario Rufer, entre otros.

En tercer lugar, analizo el planteo teórico-político de intelectuales feministas latinoamericanas y caribeñas que conforman lo que se denomina como feminismo decolonial, el cual a partir de los postulados de las intelectuales negras de los Estados Unidos, por un lado y del giro decolonial por el otro, complejiza y produce nuevas miradas sobre las realidades de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, considerando especialmente la historia colonial que recorre a esta región y buscando diferenciarse de los postulados teóricos de carácter occidental, eurocéntrico y colonial.

Puntualmente retomo los aportes de María Lugones (2008), filósofa feminista argentina, y su categoría “sistema Moderno/Colonial de género” junto con los de Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa Miñoso, quienes brindan herramientas para comprender la propuesta formulada por el feminismo decolonial. Junto con ello, realizo una caracterización del feminismo afrolatinoamericano, afrocaribeño y de la diáspora, movimiento social, político y cultural del que forma parte la RMAAD. El estudio de los orígenes de este movimiento, junto con sus principales definiciones me permitirá reconstruir el surgimiento y la trayectoria de la RMAAD y sus líneas estratégicas, las cuales abordaré en los capítulos siguientes.

⁹ Otras autoras que se destacan son: Alice Walker, Ana Julia Cooper, Elise Johnson MacDouglan, Frances Carper, Marita Bonner, Hazel Carby, Hortense Spillers, Aida Hurtado, Carol Stack y Cherrie Morgara.

Cabe aclarar que en los inicios de este recorrido investigativo fueron planteados algunos conceptos y categorías centrales que guiaron dicho proceso. No obstante, la construcción de este capítulo es el resultado de la sistematización de la información recabada durante el trabajo de campo, tanto de las entrevistas semi-estructuradas como del corpus de documentos escritos.

Por último, si bien en este apartado me focalizo únicamente en las elaboraciones teóricas desarrolladas en el ámbito académico, es importante señalar que estas tres líneas teóricas –el feminismo negro, la crítica poscolonial y el feminismo decolonial– junto con sus categorías y conceptos tienen también su correlato en el espacio del activismo y de los movimientos sociales. Así pues, los escritos académicos son más bien una consecuencia de la acción colectiva de los movimientos sociales que orientan sus luchas desde una perspectiva antirracista, feminista y/o decolonial, como es el caso de la RMAAD.

I. El entrecruzamiento de opresiones desde la mirada del pensamiento feminista negro de los Estados Unidos

I. 1. Los antecedentes del feminismo negro

Las contribuciones teóricas de las intelectuales feministas negras se sustentan, principalmente, en las experiencias personales y colectivas de diversas mujeres afrodescendientes que desde el momento de la esclavitud en los Estados Unidos desarrollaron distintas estrategias emancipadoras que buscaban combatir las opresiones de género y raza. En ese sentido, antes de dar comienzo al desarrollo de los aportes teóricos impulsados por las feministas negras a partir de la década del ochenta del siglo pasado, sería de interés mencionar brevemente algunos de los antecedentes, tanto políticos como artísticos, que se remontan al periodo de la esclavitud en los Estados Unidos. Así, las raíces histórico-políticas del feminismo negro pueden encontrarse en, por ejemplo, diversas intelectuales afrodescendientes como Anna Julia Cooper, Ida B. Wells y Frances W. E. Harper quienes participaron en los clubes afrofemeninos de finales del siglo XIX o Elise Johnson McDougald quien en sus escritos de principios del siglo XX se refería a las intersecciones producidas entre el género, la raza y la sexualidad (González Ortuño, 2018b).

Otro ejemplo, y quizás uno de los más recuperados por diversxs autorxs, fue el discurso emitido por Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer

celebrada en Akron, Ohio, en 1851 donde reflexionaba sobre su condición de mujer, negra y esclava interpelando al público a partir de la pregunta “¿Acaso yo no soy una mujer?”, poniendo en contradicción la mirada tradicional que se tenía respecto de que las afrodescendientes no eran vistas como mujeres, sino meramente como esclavas¹⁰.

En este discurso es posible encontrar algunas de las características del pensamiento feminista negro. Entre ellas aparecía la oralidad como una característica primordial del activismo negro frente a la tradición literaria y académica que caracterizaba al feminismo blanco. Además, las particularidades de Sojourner Truth quien, pese a no tener acceso a la lectura y a la escritura, logró conectarse con los intereses y las luchas de las mujeres negras sin la necesidad de apoyarse en una obra escrita. Esto será algo que se repetirá en muchas de las que contribuyeron y enriquecieron al pensamiento feminista negro a partir de la tradición oral. Finalmente, otro rasgo que se hizo presente en este primer discurso, y que luego será retomado en las intelectuales feministas negras de la década del ochenta, fue la reivindicación de su condición no hegemónica de mujer, remarcando su propia identidad como negra y esclava (Jabardo, 2012).

El segundo ejemplo que me gustaría recuperar es el Blues Clásico Femenino, movimiento musical, cultural y político cantado y compuesto por mujeres negras. Si bien su origen se circunscribe al sur de Estados Unidos en las décadas del veinte y treinta, con las migraciones hacia el norte también se expandió por esa región. Bessie Smith, Gertrude “Ma” Rainey, Sippie Wallace, Alberta Hunter e Ida Cox fueron algunas de las exponentes de este movimiento que no solo significó un estilo musical sino que sentó las bases para lo que luego se conoció como feminismo negro. Estas cantantes, muchas de ellas descendientes de esclavxs, fueron las creadoras de un discurso canalizado a través de las letras de canciones, mediante el cual expresaron y visibilizaron sus realidades (Busquier y Massó, 2018). Puntualmente se referían a problemáticas vinculadas a la construcción de una nueva sexualidad, creada a partir de sus propias concepciones, auto-reflexiones y deseos, junto con las violencias ejercidas por sus parejas, sus responsabilidades como madres y sostén económico de sus familias, entre otras. En este sentido, esta enunciación política y cultural se convirtió en un canal de expresión de nuevas libertades ayudando a la construcción de una nueva conciencia negra (Davis, 2012).

¹⁰ Para profundizar sobre la historia de vida de Sojourner Truth, recomiendo la lectura de su autobiografía publicada en 1850 (Truth, 2015).

Un tercer caso que me interesa reponer es la Colectiva del Río Combahee (*Combahee River Collective*). La misma merece ser mencionada ya que significó una gran contribución al pensamiento feminista negro. Radicada en Boston, su conformación en 1974 agrupó a gran cantidad de mujeres afrodescendientes que buscaban enfrentar las opresiones producidas por el género, la raza, la clase y la sexualidad. La publicación de *Un Manifiesto Feminista Negro*, en abril de 1977, resultó de suma importancia a la hora de esclarecer y sintetizar los debates que se venían desarrollando en el feminismo negro de los Estados Unidos, antecedente fundamental para las elaboraciones teóricas que se realizaron en la década siguiente. En dicho escrito, las activistas de la Colectiva del Río Combahee se referían a la “simultaneidad de opresiones” para definir a los cruces establecidos entre las variables de género, raza, clase y sexualidad.

Esta perspectiva les permitía entender que tanto las discriminaciones que las atravesaban como las estrategias de resistencia y protesta que llevaban adelante, se ubicaban en el entrelazamiento que se daba entre dichas opresiones (Platero, 2012). La idea de una simultaneidad de opresiones fue clave para las feministas negras que impulsaron el pensamiento feminista negro en las décadas del ochenta y noventa. A su vez, este manifiesto también habilitó un conjunto de debates tanto con el movimiento feminista blanco, que no consideraba las implicancias del racismo en las mujeres negras, como con el movimiento antirracista, que no contemplaba las discriminaciones y violencias específicas que debían afrontar en tanto mujeres y afrodescendientes.

El último ejemplo que ubicaré es la publicación de *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos (This bridge called my back: Writings by Radical Womens of Color)* publicada en 1981 en inglés y en 1988 en castellano, en Estados Unidos. Si bien esta publicación es contemporánea a los escritos del pensamiento feminista negro, es considerada una obra literaria que logró condensar los enunciados de las “mujeres tercermundistas” de las décadas del sesenta y setenta en un texto escrito. Allí, las recopiladoras Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (versión en inglés) y Ana Castillo y Norma Alarcón (versión en castellano) se encargaron de conjugar en esta obra ensayos, cartas, poemas y relatos escritos por mujeres del Tercer Mundo residentes en Estados Unidos, en otras palabras, afrodescendientes, migrantes, indígenas y chicanas, quienes a partir de dichos escritos exteriorizaron sus vivencias personales convirtiéndolas en herramientas políticas.

Si bien no corresponde a una publicación académica, es considerada como una contribución al pensamiento feminista negro ya que permitió una intervención política,

lo que resignificó ciertas asunciones ideológicas dominantes en relación al rol que la sociedad estadounidense les designaban a dichas mujeres, así como también aquellas relativas a su sexualidad y su pertenencia racial. Además, los escritos compilados en *Esta puente, mi espalda* funcionaron como una forma de testimonio personal y colectivo, que intentó eliminar las barreras que delimitaban lo privado y lo personal, de lo público y lo colectivo, construyendo un fuerte lazo entre estos sectores y la posibilidad de realizar acciones colectivas (Busquier, 2016).

I. 2. *La emergencia de la categoría “género” y el problema del universal “mujer”*

Sin lugar a dudas, la publicación de *El Segundo Sexo* en Francia en 1949 de la filósofa feminista Simone de Beauvoir marcó un punto de inflexión en los debates que se desarrollaban en el interior del feminismo, ya sea en la academia como en el activismo. Tanto es así que sus postulados estarán presentes en los ejes fundamentales que conformarán las agendas de las organizaciones feministas de la llamada Segunda Ola¹¹ en los Estados Unidos y marcará el rumbo de diversas elaboraciones escritas en el ámbito universitario. Estas nuevas enunciaciones proponían replantear el lugar que ocupaban las mujeres en la sociedad y el modo en que se había montado su posición secundaria a lo largo de la historia.

La publicación de esta obra, permitió además que las feministas de los años posteriores se cuestionaran, entre otras cosas, las estructuras que sostenían la desigualdad entre varones y mujeres y las prácticas establecidas por el sentido común que avalaban esa desigualdad y reforzaban la idea de que las mujeres eran “naturalmente” dóciles, y estaban subordinadas y abocadas a la vida doméstica y a la maternidad. El punto central de la propuesta de Simone de Beauvoir (2019[1949]) que me interesa recuperar es la separación entre el sexo biológicamente predeterminado y el sexo culturalmente construido, donde explica que no existe ningún destino biológico, psíquico o económico que defina a las mujeres como tal, sino que es el conjunto de la sociedad la que elabora el sujeto mujer (Beauvoir, 2019[1949]). Aunque no apela al término “género”, las

¹¹ La Primera Ola del feminismo se desarrolló a fines del siglo XIX y principios del XX en Europa y Estados Unidos, en el marco del proceso de industrialización y liberalismo económico y político que experimentaban ambas regiones. Dentro de los planteos que desarrollaron las feministas de la Primera Ola, encontramos aquellos que se relacionaban centralmente con la exigencia de un igual acceso de oportunidades, tanto para los varones como para las mujeres, es por ello que las luchas que se llevaron a cabo giraban en torno al derecho al voto femenino (Krolokke y Scott Sorensen, 2006).

feministas angloparlantes que la siguieron encontraron en sus formulaciones buenos motivos para distinguir entre sexo y género, es decir, entre la diferencia sexual biológica y la interpretación cultural variable que la significa.

Por esos mismos años, en la década del cincuenta, desde la Psicología y la Sexología de los Estados Unidos se propuso el empleo de una nueva categoría que pudiera distinguirse de la noción de sexo impuesta por la medicina cuando comenzaron a realizarse intervenciones quirúrgicas de cambio de sexo en algunas clínicas. Esto llevó a que el sistema médico diferenciase entre el sexo socialmente asignado, es decir, el género, y el sexo anatómico para referirse a las identidades sexo-genéricas de las personas transexuales, intersexos y homosexuales en aquel momento (Stolcke, 2004). Entonces, el género, si bien nació como algo propio del campo de la Psicología y la Sexología para efectuar dichas clasificaciones, mediciones y categorizaciones binarias entre varones y mujeres de acuerdo a sus conductas sociales, permitió poner en cuestión el significado esencialista y universalista que le otorgaba la biología al sexo y, al mismo tiempo, interpretar las relaciones entre varones y mujeres como construcciones culturales atravesadas por el género con significados sociales, culturales y psicológicos (Stolcke, 2000). En concreto, distinguir al sexo socialmente asignado (el género) del sexo biológicamente predeterminado.

Ingresando en las décadas del sesenta y setenta, esta nueva forma de distinción entre el sexo biológicamente asignado y el sexo socialmente determinado, decantará en la construcción de un modelo particular de sujeto mujer con ciertas características que tendía a homogeneizarla en una imagen estándar lo que es (o debería ser) dicho sujeto (Stolcke, 2004). Esta perspectiva presentará ciertas limitaciones a la hora de entender el binomio sexo/género ya que, si bien esta división permitió comprender que no existía nada que predeterminara al género de las personas, no sucedió lo mismo con el sexo. Esto generó que se idealizaran ciertas expresiones de género como verdaderas, por lo que se constituyó un ideal de mujer blanca, cis, heterosexual y clase media, estableciendo jerarquías y excluyendo a otros grupos como las lesbianas, gays, travestis, transexuales, migrantes, afrodescendientes e indígenas, entre otros (Mattio, 2012).

En este contexto, se hicieron explícitas algunas críticas dentro de los estudios de género y las organizaciones feministas por parte de otros grupos sociales que manifestaron la importancia de reconocer el impacto de otras marcas de opresión dentro del concepto homogéneo de “mujer”, planteando la necesidad de entenderlo como un término más amplio, plural y heterogéneo (Krolokkey Scott Sorensen, 2006). Partiendo

desde allí, las mujeres afrodescendientes pusieron el acento en la multiplicidad de opresiones que afectan a las mujeres desde el punto de vista de la raza, la clase y la sexualidad cuestionando el concepto de “mujer” como único y universalizante. Es por ello que en la década del sesenta comenzaron a plantear que el género, tal como había sido definido por varias disciplinas y organizaciones feministas, resultaba insuficiente para explicar las diversas opresiones que las afrodescendientes encarnaban más allá de su condición de mujeres. En otras palabras, para ellas, las desigualdades de género eran racializadas y, al mismo tiempo, las desigualdades socio-raciales estaban intervenidas por el género (Stolcke, 2004).

bell hooks, escritora y activista negra, es una de las exponentes del feminismo negro de los Estados Unidos quien a partir de sus vivencias individuales permeadas por las múltiples opresiones de género, raza, clase y sexualidad, ofrece en sus escritos un análisis político y teórico que resignifica los límites del feminismo, visibilizando el lugar secundario que ocupaban las mujeres afrodescendientes en el interior de un colectivo de mujeres que se concentraba exclusivamente en el género como único determinante del destino de las mujeres. Desde su mirada, la literatura producida por las feministas blancas estaba constituido con un importante racismo que negaba la participación de las mujeres negras al movimiento feminista generando la falsa idea de que el género, la raza y la clase eran asuntos separados. En contraposición a eso, hooks entendía que las estructuras de clase en la sociedad estadounidense eran conformadas a partir de criterios raciales por lo que solo a través del análisis sobre el racismo y de su lugar en la sociedad capitalista, sería posible comprender de manera acabada las relaciones de clase (hooks, 2004).

A su vez, también cuestionaba que dentro del movimiento feminista, las mujeres blancas ignoraban la existencia de las opresiones de raza y clase o, en el caso de conocerlas, demostraban un trato condescendiente y paternalista hacia las mujeres negras, algo que significaba “una forma de recordarnos que el movimiento era ‘suyo’, que podíamos participar porque ellas lo alentaban (...)” (hooks, 2004: 45). Así, los análisis feministas que se centraban exclusivamente en el género, no lograban construir una teoría feminista sólida ya que negaban la vinculación entre las opresiones de género, raza y clase. Lo mismo ocurría con los estudios provenientes de mujeres socialistas que sí incluían la variable de clase junto con la de género, aunque ignoraban la racial.

Audre Lorde, poeta, docente y activista lesbiana es otra de las exponentes del feminismo negro que junto con bell hooks también cuestionaba el carácter racista que muchas veces encarnaban las mujeres blancas debido a que sus enunciados teóricos y

políticos se basan exclusivamente en sus propias situaciones, excluyendo así a las mujeres negras y ubicándolas en el lugar de las “otras”, cuyas situaciones eran demasiado ajenas como para ser comprendidas (Lorde, 2007). Así, a partir de sus vivencias personales, explica que tanto el género, la raza y la clase funcionan de manera articulada oprimiendo puntualmente a las mujeres negras.

En efecto, estas autoras partían de la premisa que tanto el racismo como el sexismo no pueden ser pensados de manera fragmentada ya que son los que estructuran las desigualdades de clases en la sociedad burguesa occidental moderna. Las relaciones sexo-género-raza se dan a través de un vínculo ideológico-político constituyéndose como “hechos” biológicos en una sociedad de clases, que naturaliza y reproduce esas desigualdades económicas. En estas sociedades, el racismo se encuentra siempre presente legitimando el trato desigual que lxs oprimidxs perciben. Esta naturalización de la desigualdad social se relaciona directamente con el lugar que las mujeres ocupan en la sociedad como reproductoras de la fuerza de trabajo y de la familia, órgano esencial para el funcionamiento del capitalismo (Stolcke, 2000).

I. 3. El entramado de opresiones desde la mirada del pensamiento feminista negro

Aunque existen algunos antecedentes previos como los ya señalados, fue a partir de la década del ochenta cuando comenzaron a salir a la luz textos producidos por intelectuales negras en el espacio académico. Entre ellas se destacan bell hooks y Audre Lorde, antes mencionadas, junto con Angela Davis, Patricia Hill Collins y Kimberlé Crenshaw, entre otras, como las exponentes de lo que se conoce como “pensamiento feminista negro”. Según Patricia Hill Collins, intelectual y activista afrodescendiente, este pensamiento tiene como principal objetivo combatir las múltiples opresiones de raza, género y clase que enfrentan las mujeres negras, ya sea de manera simbólica o física, buscando establecer lazos entre dichas mujeres quienes a partir de sus individualidades puedan generar una conciencia colectiva (Hill Collins, 2012).

Dentro de esta propuesta epistemológica, la idea de “triple opresión” compuesta por el género, la raza y la clase a la que se referían las feministas negras de la época adquirió diversas denominaciones y definiciones. Una de ellas fue la “perspectiva interseccional” o “interseccionalidad” acuñada por la abogada y docente universitaria Kimberlé Crenshaw (1989, 1991a) quien sostiene que las vidas de las mujeres negras no pueden ser explicadas a partir del género o de la raza de manera separada. Por el contrario,

la interseccionalidad permite observar “las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras (...)” (Crenshaw, 2012: 89). En otras palabras, la interseccionalidad refiere al modo en que las estructuras que conjugan las desigualdades se relacionan entre sí, entendiendo a dichas desigualdades como construcciones sociales y no como categorías determinantes en la vida de un sujeto. Al mismo tiempo, estas categorías no corresponden a una sumatoria de opresiones, sino que estas desigualdades actúan de manera múltiple, variada y recíproca (Platero, 2012).

En su planteo, Crenshaw distingue entre tres tipos de interseccionalidades: la estructural, la política y la representativa. Con respecto a la primera, a partir de un estudio de campo que realizó sobre mujeres que experimentaron situaciones de violencia, identificó que la interseccionalidad estaba presente en la mayoría de las mujeres negras ya que la variable económica demostraba que la clase social de pertenencia está estrechamente vinculada a la hora de analizar dichos casos de violencia percibidos por las mujeres afrodescendientes (Crenshaw, 2012). Esto le permitió ver cómo, en el caso particular de estas mujeres, la clase no puede ser pensada de manera separada de la raza y del género. Así, las intersecciones que se producen entre el género, la raza y la clase se convierten en las estructuras centrales de poder en donde se asientan las realidades de las mujeres negras.

En relación con la interseccionalidad política, Crenshaw se refiere a que estas mujeres se encuentran ubicadas dentro de dos grupos identitarios diferentes. Uno de ellos es el movimiento negro, el cual no se pregunta por las implicancias del género y, el otro, es el feminismo impulsado por mujeres blancas que no contempla la variable racial en sus estrategias políticas (Crenshaw, 2012). La interseccionalidad, funciona entonces como una forma de solventar dicha tensión en la que se encuentran las mujeres negras y permite repensar la idea de raza para poder establecer vínculos con el colectivo afrodescendiente y el género para vincularse al feminismo. Por último, la interseccionalidad representativa corresponde a la construcción de los estereotipos de género y de raza (Crenshaw, 1991b).

Otra de las denominaciones que adquirió el cruce de opresiones de género, raza y clase fue la llamada “matriz de dominación” o “sistemas de opresión entrelazados”, formulado por Patricia Hill Collins en su escrito *Pensamiento Feminista Negro (Black feminist thought)*, noción que remite, según sus palabras, a la organización total de poder en una sociedad (Hill Collins, 2000). Esta se organiza a partir de dos premisas: por un

lado, la forma en la que se articulan las intersecciones de las diversas opresiones dentro de cada matriz tendrá sus particularidades y especificidades dependiendo del contexto en el que se lo ubique. Por el otro, dentro de dicha matriz existen cuatro tipos de poder que rigen de manera interrelacionada: el poder estructural, el disciplinar, el hegemónico y el interpersonal. El primero de ellos, el estructural, representa el modo en que se organizan las diversas formas de opresión y el disciplinar cómo se gestiona el poder. Luego, el hegemónico, se encarga de buscar formas de justificación para dicho poder, junto con el interpersonal que influye en las situaciones de la vida cotidiana y la conciencia individual (Hill Collins, 2000).

En este punto, realiza un aporte a la formulación de Crenshaw quien sostiene que la interseccionalidad se refiere a formas particulares en las que las opresiones se entrecruzan, como la raza y el género o la sexualidad y la nación, sin que ninguna de estas prime por sobre las otras, sino que todas las opresiones operan de manera articulada en una misma escala produciendo las injusticias y violencias que enfrenan los sujetos, en particular las mujeres negras. Por su parte, Hill Collins pone su atención en desentrañar cómo estas opresiones intersectadas se encuentran organizadas. De allí radica su preocupación por entender la organización de las lógicas de poder en una sociedad a partir de los cuatro tipos antes señalados: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. En otras palabras, dicha matriz de dominación es una forma particular en la que se produce el entrecruzamiento de opresiones y, por ello, debe ser ubicada en un contexto geo-histórico determinado.

Hill Collins (2000) agrega la cuestión de la sexualidad y de la nación a las ya mencionadas categorías de género, raza y clase donde interpreta que tanto la heterosexualidad como la pertenencia a una nacionalidad particular impactan de manera diferente a la hora de hablar de las mujeres negras (Hill Collins, 2000). Así, según su perspectiva, la matriz de dominación clasifica a las personas a partir de criterios raciales y de clase generando una idea estereotipada de lo que significa ser “mujer negra”. Algo que será recomplejizado cuando también se consideren la sexualidad y la nacionalidad de dichas mujeres. Por ejemplo, en el contexto de los Estados Unidos, una mujer afroamericana no habitará las mismas violencias que una mujer negra migrante proveniente del Caribe o de África. Lo mismo ocurre con la sexualidad en tanto no serán las mismas discriminaciones las que deberán combatir quienes no cumplan con los parámetros de la heterosexualidad: “Las lesbianas negras han identificado el heterosexismo como una forma de opresión y saben que las cuestiones a las que se

enfrentan viviendo en comunidades homofóbicas delimitan su forma de interpretar los hechos de la vida cotidiana” (Hill Collins, 2012: 111).

La cuestión de la esclavitud y el lugar que las mujeres afrodescendientes ocuparon allí también resulta clave para entender las especificidades de las mujeres negras en los Estados Unidos. Angela Davis, intelectual y activista negra, en su libro *Mujeres, Raza y Clase* (2005[1981]) explica que para repensar sobre el lugar que ocupan las mujeres negras en el sistema laboral de los Estados Unidos, era necesario retrotraerse hacia el momento de la esclavitud:

Proporcionalmente, las mujeres negras siempre han trabajado fuera de sus hogares más que sus hermanas blancas. El inmenso espacio que actualmente ocupa el trabajo en sus vidas responde a un modelo establecido en los albores de la esclavitud. El trabajo forzoso de las esclavas ensombrecía cualquier otro aspecto de su existencia. Por lo tanto, cabría sostener que el punto de partida para cualquier explotación sobre las vidas de las mujeres negras bajo la esclavitud sería una valoración de su papel como trabajadoras (Davis, 2005: 13).

En términos generales, las mujeres afrodescendientes –despojadas de género e identidad– eran consideradas como bienes muebles económicamente rentables dentro del sistema esclavista al igual que los varones esclavos. Los trabajos que debían realizar junto con los maltratos que recibían eran iguales para ambos, aunque existían algunas diferencias en el caso de las mujeres negras. En primer lugar, estaban expuestas a los abusos sexuales y violaciones por parte de sus amos. En segundo lugar, otra función particular que se les otorgaba a las mujeres negras esclavas tenía que ver con su capacidad reproductora de la futura mano de obra esclava, algo que comenzó a ser esencial para el sostenimiento del sistema esclavista luego de la prohibición del tráfico de esclavxs en 1808. Para sus amos, las mujeres negras eran consideradas como “paridoras” permitiendo la libre venta de sus hijxs (Davis, 2005). De allí radica la trascendencia que obtuvo el discurso de Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer antes mencionado en el que cuestionaba la idea de mujer que se tenía en aquel momento, la cual no incluía a las mujeres esclavas. En suma, estos postulados son los que posibilitan hablar, según Patricia Hill Collins, de un pensamiento feminista negro el cual, a pesar de ciertas diferencias y significados diversos, corresponde a una epistemología propia impulsada en su mayoría por mujeres negras (Hill Collins, 2012).

Este pensamiento ofrece un conjunto de herramientas que promueven pensar, reconstruir y reflexionar sobre las vidas de las mujeres afrodescendientes en general y, en el caso de esta investigación, sobre la RMAAD y sus postulados políticos en particular, en tanto sus reivindicaciones y objetivos se orientan a combatir las opresiones de género y raza. Para Hill Collins, mientras sigan existiendo formas de opresión en base al género, la raza y la clase, será necesario sostener e impulsar un feminismo negro que intente combatirlas. Junto con esto, promueve la exteriorización de las vivencias individuales buscando articular una identidad colectiva aunque sin perder las particularidades subjetivas de cada una de ellas (Hill Collins, 2012).

Al mismo tiempo, esta perspectiva funciona como teoría crítica ante el feminismo blanco y ante el movimiento negro permitiendo que las mujeres afrodescendientes elaboren sus propios enunciados teóricos y políticos. De acuerdo al planteo propuesto por bell hooks, tanto las mujeres blancas como los varones negros se encuentran en ambas posiciones: oprimidxs y opresores. A pesar de que ambos puedan participar en movimientos de liberación de sus opresiones, favorecen y contribuyen a la perpetuación de la opresión hacia otros grupos. Las mujeres negras, por su parte, sin un “otro” al que puedan oprimir, discriminar y violentar protagonizan situaciones particulares que ponen en contradicción la estructura social de la clase dominante racista, clasista y sexista. Dichas prácticas son las que empujan a la construcción de una conciencia colectiva y, a su vez, reconocer esa marginalidad y emplearla como punto de partida proporciona una perspectiva que critique la hegemonía racista, clasista y de género (hooks, 2004).

A modo de síntesis resulta interesante destacar que la génesis del pensamiento feminista negro en Estados Unidos se encuentra en las diversas expresiones políticas y artísticas desarrolladas por mujeres negras, quienes desde el periodo esclavista en adelante problematizaron de diversas maneras las múltiples opresiones que las atravesaban como mujeres, negras, esclavas, pobres, lesbianas, etc. Esto permitió construir sus propias herramientas teóricas y analíticas enmarcadas en una propuesta epistemológica. Las producciones de las intelectuales afrodescendientes que componen el pensamiento feminista negro, entonces, se asientan en las experiencias y en el punto de vista propio de las mujeres negras, lo cual promueve la construcción de un “conocimiento situado” (Haraway, 1995) y especializado o, en palabras de Stuart Hall, una “política de localización” donde el conocimiento se constituye a partir de atender a lo “posicional” (Hall, 2007: 271).

Así, el pensamiento feminista negro encarna a su modo la “teoría del punto de vista” propuesta por la epistemología feminista crítica impulsada por autoras como Donna Haraway, Sandra Harding y Nancy Hartsock. Esta perspectiva busca cuestionar las formas estandarizadas de la producción de saberes anclados en una lógica androcéntrica a partir de recuperar las situaciones vividas por las propias mujeres. De allí parte el feminismo negro para enfatizar la mirada sobre las prácticas políticas y los activismos como base para la construcción de su propuesta epistemológica.

El establecimiento de esta epistemología permitió discutir también la idea de mujer como un sujeto homogéneo y universal enriqueciendo dicha categoría a partir de la raza y la clase, para entender las realidades de las mujeres negras. En definitiva, las categorías que emergieron de estos feminismos periféricos como el racismo, el capitalismo, la nacionalidad, la sexualidad, entre otras, se entrecruzaron con la categoría sexo-género elaborada por el pensamiento feminista blanco complejizándola, enriqueciéndola y potenciándola. Este cruce de categorías, además, debe ser pensando desde un conocimiento anclado en la práctica para evitar caer en generalizaciones y universalismos. Reconocer y visibilizar las voces de las mujeres subalternizadas dentro del pensamiento feminista habilita la legitimación de sus agencias políticas, así como también su capacidad de enunciación teórica y epistémica (Medina Martín, 2014). Esto fue justamente una de las premisas centrales de la RMAAD con miras a contrarrestar las violencias y discriminaciones producidas tanto por el género como por la raza que afectaban a las mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora.

II. La crítica poscolonial en el contexto latinoamericano y caribeño: colonialidad del poder, raza y sistema Moderno/Colonial

El objetivo de este apartado es sistematizar las categorías y postulados fundamentales de la crítica poscolonial la cual tiene como principal horizonte analizar y problematizar cuáles fueron las implicancias de la expansión y dominación colonial iniciada en el siglo XV por parte de las potencias europeas y cuáles son los vestigios de dicha herencia colonial que aún persisten en nuestros tiempos. En otras palabras, la crítica poscolonial se entiende como: “el heterogéneo cuerpo de problematizaciones que evidencian cómo la ‘experiencia colonial’ ha constituido de diversas y profundas formas nuestro presente, no solo de las gentes y lugares que fueron colonizados sino también de los colonizadores” (Restrepo, 2016: 24). En ese sentido, dentro de la crítica poscolonial

se encuentran diversos grupos de intelectuales y perspectivas como, por ejemplo, la teoría poscolonial o el giro decolonial impulsado principalmente por autorxs latinoamericanxs y caribeñxs.

Si bien la RMAAD no se posiciona desde una mirada poscolonial o decolonial explícitamente, lo que me interesa de estas perspectivas es revisar el modo en que se construyó la categoría raza en nuestra región a partir de la colonialidad del poder tomando los aportes del intelectual peruano Aníbal Quijano (1999, 2000, 2007, 2016). En concreto, cómo impactó la instauración del régimen colonial por parte de lxs europexs en América y se constituyó la idea de raza, la cual se presenta de manera constante a las mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora, preocupación que sí es posible encontrar en las definiciones políticas de la RMAAD.

A su vez, el estudio de esta perspectiva facilitará el desarrollo en el siguiente apartado de los postulados del feminismo decolonial, el cual se sustenta a partir de las herramientas brindadas por el pensamiento feminista negro de los Estados Unidos y por el proyecto decolonial. Por ejemplo, autorxs como la filósofa feminista argentina María Lugones (2008), a quien retomaré en la tercera parte de este capítulo, se ocuparon de conceptualizar las relaciones de género y cómo estas se vincularon con la variable colonial y racial en la región latinoamericana y caribeña, en tanto se produjo una reestructuración del tejido social a partir del sometimiento de las poblaciones indígenas y de lxs esclavxs provenientes de África.

II. 1. *Los orígenes de la crítica poscolonial en América Latina y el Caribe*

Los antecedentes de esta perspectiva en el ámbito académico se remontan hacia fines de la década del setenta en los Estados Unidos y el surgimiento de los estudios poscoloniales, impulsados por un grupo de intelectuales provenientes de las excolonias del Imperio Británico, quienes se preguntaban sobre las herencias coloniales en dichos territorios. Entre lxs autorxs más importantes se destacan Edward Said, Gayatri Spivak, Chandra Talpade Mohanty y Homi Bhabha. Fundamentalmente el escrito de Edward Said titulado *Orientalismo* publicado en 1978 junto con el de Gayatri Spivak (1984) denominado “Los estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía” y “Bajo los ojos de Occidente” a cargo de Chandra Talpade Mohanty en 1984 son considerados como los textos fundantes de esta corriente de pensamiento.

El grupo de Estudios Subalternos, impulsado por intelectuales provenientes de la India, también contribuyó a la conformación de la crítica poscolonial. Los Estudios

Subalternos tienen su origen en 1982 a cargo del historiador Ranajit Guha quien junto a otros historiadores proponían llevar adelante la escritura de una historia moderna de la India, luego de la independencia de Gran Bretaña, buscando producir un análisis histórico donde los grupos subalternos emergieran como sujetos de la historia (Chakrabarty, s.f.: 1-2).

Por esos mismos años, tanto los estudios poscoloniales como los estudios subalternos, lograron cierto reconocimiento en el ámbito académico lo que llevó a que intelectuales latinoamericanos que formaban parte de la academia estadounidense repararan en los aportes de dichos grupos para pensar la región latinoamericana y caribeña. De allí se desprendieron grupos como el Latinoamericano de Estudios Subalternos nacido en 1992 y el grupo Modernidad/Colonialidad a quien se le atribuye el desencadenamiento del giro decolonial. La teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la filosofía latinoamericana, la sociología, la pedagogía crítica, el pensamiento afrocaribeño y los estudios culturales son otras de las disciplinas y perspectivas que nutren a lo que se conoce como el giro decolonial considerado como una de las propuestas epistemológicas con mayor trascendencia en el campo de las Ciencias Sociales latinoamericanas y caribeñas que logró condensar las contribuciones de las perspectivas antes señaladas (Castro-Gómez, 2019).

Así, el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad o, como se lo conoce comúnmente, “grupo Modernidad/Colonialidad”, nacido en 1998, fue impulsado por diversos intelectuales de América Latina y el Caribe como Aníbal Quijano, María Lugones, Enrique Dussel, Walter D Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, Agustín Lao-Montes, Zulma Palermo, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres y Oscar Guardiola-Rivera, entre otros. Según Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano, el grupo Modernidad/Colonialidad se define como una “‘red’ multidisciplinaria de investigadores (hombres y mujeres) que durante todos estos años han venido participando de los debates alrededor de lo que hoy día se conoce como el ‘giro decolonial’” (Castro-Gómez, 2019: 7).

Uno de los aportes principales de esta perspectiva radica en distinguir entre lo que se conoce como el colonialismo y la colonialidad. Mientras que el primero tiene que ver con el dominio político, económico y militar ejercido para llevar a cabo la explotación de la tierra, los recursos naturales y sus habitantes, el segundo expresa “un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un

patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación” (Restrepo y Rojas, 2010: 15).

De allí se desprende la distinción entre descolonización y decolonialidad propuesta por esa perspectiva donde la primera apunta a terminar con el dominio colonial, vinculado a luchas anticoloniales y a las independencias políticas de las colonias y, la decolonialidad, por su parte, implica ir más allá de la independencia política y económica lograda con un proceso de descolonización, presentándose como un proyecto que busca contrarrestar los efectos del patrón de poder colonial en el presente. De esta manera, el giro decolonial intenta posicionarse como una perspectiva epistémica que busca producir un conocimiento no eurocéntrico y que contribuya a la decolonialidad a partir de la construcción de un saber geo-histórico localizado (Restrepo y Rojas, 2010: 16-20). Sumado a ello, el grupo Modernidad/Colonialidad, además de sus aportes teóricos y epistemológicos, “acompaña a los procesos sociales latinoamericanos que emergieron en los años 90’ del siglo XX en lucha con las condiciones de inequidad y explotación del neoliberalismo” (Gramaglia, 2018a: 103).

Otra de las contribuciones de lxs intelectuales latinoamericanxs y caribeñxs que se inscriben bajo esta perspectiva es la del “sistema Moderno/Colonial” el cual propone que la colonialidad no se constituye como una etapa posterior a la modernidad sino que, por el contrario, ambas se encuentran entrelazadas ya que no es posible entender a la modernidad sin la colonialidad y viceversa. Según palabras de Santiago Castro-Gómez:

(...) la colonialidad y la modernidad no deben ser entendidas como ‘fases’ sucesivas en el tiempo (la modernidad como ‘superación’ de la colonialidad) sino como fenómenos coexistentes y mutuamente dependientes al interior del sistema capitalista mundial. El colonialismo, a contrapelo de lo afirmado tradicionalmente por la teoría social moderna, no es un fenómeno puramente *aditivo* sino *constitutivo* de la modernidad (Castro-Gómez, 2017: 89).

Por último, además de estos enunciados que nutrieron a la crítica poscolonial existen otras experiencias anteriores, tanto teóricas como poéticas, ensayísticas y ficcionales, que abordaron problemáticas vinculadas a la esclavitud, al racismo, al colonialismo y a las diversas resistencias organizadas contra el régimen colonial las cuales podrían ser interpretadas como una perspectiva anticolonial y descolonizadora.

Puntualmente, me interesa recuperar los ejemplos de dos intelectuales, escritores y activistas afrocaribeños: Aimé Césaire y Frantz Fanon, ambos provenientes de Martinica (Francia).

El primero, poeta nacido en 1913, proponía a través de sus escritos la recuperación de las raíces africanas y el retorno a África. Su contribución más relevante radicó en la idea de “negritud” considerada como un concepto teórico, político, poético y filosófico-cultural por intelectuales posteriores que retomaron su obra (Grüner, 2016). Fanon, quien nació en 1925, se formó bajo las enseñanzas de Césaire y fue un activo militante por la independencia de Argelia participando en el Frente de Liberación Nacional argelino. Su propuesta teórica también fue recuperada por intelectuales de los estudios poscoloniales y decoloniales en tanto sus escritos se articulan a partir de un posicionamiento anticolonial. En ambos casos, estos intelectuales reconocen a la idea de raza como una categoría fundamental en el marco del sistema colonial y al racismo y al colonialismo como productores de subjetividades tanto del colonizado como del colonizador.

En el siguiente apartado analizaré en profundidad la idea de raza y la colonialidad del poder basándome principalmente en los escritos de Aníbal Quijano, Achille Mbembe, Stuart Hall y Mario Rufer, entre otros.

II. 2. *La colonialidad del poder y la idea de raza en el sistema Moderno/Colonial*

Aníbal Quijano (2016) explica que a partir de la llegada de los europeos a América en 1492 y durante los siglos XV y XIX, se impuso un nuevo régimen de organización política, económica y social basado en la conquista de los territorios y la dominación de sus habitantes. En los inicios, las poblaciones originarias habían sido tratadas como esclavas aunque la corona española se vio obligada a revertir esto buscando evitar su total exterminio, lo que llevó a reducir las a un estado de servidumbre. Por el contrario, las poblaciones africanas traídas a partir del siglo XVI a América Latina y el Caribe sí cumplieron la función de mano de obra esclavizada (Quijano, 2016).

En sus comienzos, el tráfico de esclavos africanos estuvo a cargo de Portugal y España y, a partir del siglo XVII, países como Gran Bretaña, Francia y Holanda también comenzaron a participar del comercio de mano de obra esclava, lo que llevó a que en el siglo XVIII esta práctica alcanzara su máximo nivel de actividad (Ferreira y Seijas, 2018: 46-47). Fue recién en el siglo XIX cuando algunos países como Inglaterra (1807), España (1817) y Portugal (1836) comenzaron a declarar la abolición de la esclavitud producto de

las revueltas esclavas desatadas en el continente latinoamericano y caribeño y de la presión ejercida por los movimientos abolicionistas, aunque eso no significó el fin total de la esclavitud ya que continuó en algunas regiones como Cuba y Puerto Rico que finalmente obtuvieron su abolición en 1886 y en 1873 respectivamente (Ferreira y Seijas, 2018). Estados Unidos fue otro de los países que puso fin al sistema esclavista en 1865 luego de la guerra de Secesión.

De esta manera, el sistema colonial mundial instalado desde el siglo XV se constituyó sobre la idea de raza, produciendo otras identidades y generando nuevas lógicas para las relaciones sociales, es decir, se originó una nueva clasificación social de la población no-europea: a la diversidad de los pueblos originarios preexistentes a la conquista se la redujo a la categorización de “indixs” y a lxs esclavxs africanxs se las ubicó bajo la de “negrxs”, anulando toda identidad y pluralidad previas a la colonia. Así, la división social racial funcionó, por un lado, como un elemento legitimador de la dominación impuesta por el régimen colonial y, por el otro, como organizador de una división del trabajo a nivel mundial estructurada bajo las lógicas del capitalismo (Quijano, 2016).

La economía colonial produjo un tipo de acumulación a gran escala, lo que permitió la consolidación del capitalismo como régimen económico a nivel mundial. Si bien la esclavitud no es algo propio del occidente moderno, siendo que la mayoría de las sociedades a lo largo de la historia desarrollaron diversas formas de servidumbre, Grüner (2010) explica que la esclavitud afroamericana en América cumplió un papel decisivo en el proceso de acumulación de capital a escala mundial, llevando a la consolidación del modo de producción capitalista (Grüner, 2010). De esta manera, el sistema esclavista moderno fue parte del proceso de proletarización a nivel mundial a partir del papel que jugaron lxs esclavxs en dicho proceso de expansión y acumulación. Puntualmente, las personas originarias de África que fueron trasladadas de manera forzada al continente americano para convertirse en mano de obra esclava, fueron transformadas en mercancías, objetos y monedas de cambio y, al mismo tiempo, despojadas de todo tipo de identidad y nombre propio (Mbembe, 2016).

La colonización también consistió en erradicar las diversas formas de ver el mundo e imponer una sola como hegemónica, eliminando otras miradas pertenecientes al pasado de la ciencia moderna. Santiago Castro-Gómez se refiere a esto como la “*hybris* del punto cero” el cual consistió en establecer jerarquías epistemológicas que enuncian dicotomías como lo tradicional/moderno, barbarie/civilización, comunidad/individuo,

individual/universal y Oriente/Occidente (Castro-Gómez, 2017). A partir de la etapa colonial, entonces, estas nuevas identidades raciales se establecieron como lo negativo, lo inferior y lo proveniente del pasado. Europa, por el contrario, se impuso como el progreso y la modernidad, pensamiento que luego en el siglo XVIII se instauró como el eurocentrismo. Junto con ello, la imposición religiosa e ideológica por parte de la iglesia católica fue otro de los elementos constitutivos de éste régimen el cual instaló por medio de la coerción un nuevo sistema de creencias. Así pues, no solo sirvió para definir una nueva identidad europea, blanca y católica, sino que también fue fundante de un nuevo continente: América y sus poblaciones como “pueblos colonizados”, borrando sus elementos identitarios, subjetivos, culturales, religiosos y económicos.

Durante el siglo XIX algunos de estos regímenes coloniales comenzaron a transformarse en Estados-nación basados en la perspectiva eurocéntrica buscando constituirse como sociedades modernas y civilizadas. Esto no significó el fin de la colonización, sino una reestructuración de las relaciones de poder, con nuevos criterios de clasificación social y el ascenso de la idea de “mestizaje” para invisibilizar la cuestión racial, a lo que Quijano (1999, 2000, 2007, 2016) denominó como “colonialidad del poder”. En este marco, la idea de raza se define como una *invención* en tanto no parte de diferencias determinadas por la biología sino que, por el contrario, funcionó como una herramienta legitimadora de la dominación colonial, y que actualmente estructura las lógicas de poder y clasificación social a nivel mundial. Según palabras de Quijano, la raza es:

[u]na construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico (Quijano, 2016: 219).

La idea de raza distribuye a la sociedad en rangos, lugares y roles dentro de las lógicas de poder a nivel mundial. A su vez, estas jerarquías raciales que ubicaron a indixs y esclavxs en la base de la pirámide social, otorgaron un lugar de privilegio a lxs conquistadorxs como “blancxs”. Esto se expresó en la utilización de los pueblos africanos como mano de obra esclava, la invasión y robo de las tierras de los pueblos originarios y

la explotación de estos como mano de obra barata (Quijano, 2016). De esta manera, la raza no se constituye como un elemento natural, físico o genético propio de la biología sino que, por el contrario, esta idea de raza proviene de un conjunto de prácticas y relaciones sociales, culturales, políticas, jurídicas, institucionales, entre otras, que organizan y distribuyen a la sociedad en grupos, territorios, roles, clases sociales, etc.

Achille Mbembe (2016) agrega, además, que la idea de raza no consiste únicamente en prácticas y relaciones sociales que la constituyen como tal, sino que también se ponen en juego cuestiones vinculadas a los procesos fundamentales del inconsciente, en definitiva, deseo, afectos, pasiones y temores también forman parte de la raza y el racismo. A su vez, dicha categoría sirve para asentar y afirmar el poder, por lo que debe ser entendida, entonces, como estructura imaginaria (Mbembe, 2016). Desde este punto de vista, el racismo se basa en un conjunto de ideas, imágenes, valores y prácticas sociales que se articulan a partir de la idea de raza intersectando las relaciones entre colonizadxs y colonizadorxs. Esa idea de raza y racismo no se instituyó de igual manera en todas las regiones, por el contrario, es propia del modelo colonial en América que, como mencioné, si bien se trata de una construcción ideológica e imaginaria justificativa de la dominación colonial, es empleada como una diferenciación biologizada y naturalizada por parte de lxs colonizadorxs europexs para legitimar su poder.

Sumado a ello, Stuart Hall (2019) propone que raza y racismo funcionan como un sistema de significado que permite organizar y clasificar de manera jerárquica a la sociedad. Sin embargo, advierte que no es posible borrar la marca biologicista que aún perdura en la idea de raza por lo que proponer que raza y racismo son construcciones únicamente discursivas minimizaría sus efectos reales (Hall, 2019). Así, el discurso se organiza a partir de diferencias materiales las cuales producen categorías con significado propio y son estas las que regulan y organizan a las sociedades y producen efectos reales en las prácticas sociales cotidianas. La idea de raza no se presenta como “la verdad” sino como un “régimen de verdad”:

El elemento biológico-genético funciona a la hora de fijar la diferencia de forma discursiva a lo largo de la cadena de equivalencias en el sistema racial de representación. Así, sea cual sea su ‘verdad’ en términos de validez científica, la raza da significado al mundo a través de su funcionamiento discursivo, genera un cierto sentido del mundo, construye un orden de inteligibilidad, organiza las prácticas humanas dentro de sus categorías y por lo tanto acaba de tener un efecto real (Hall, 2019: 80).

Ante esto, Mario Rufer agrega que a la hora de hablar de raza es fundamental distinguir entre la palabra y el concepto o la idea que esa palabra representa. Esto quiere decir que si bien en los comienzos del régimen colonial la denominación “raza” no estaba presente, eso no significa que la idea de raza y el racismo no existiesen. En ese sentido, sostiene que la clasificación social a partir de la idea de raza que convertía a las personas no-blancas en “impuras” no se vinculaba a la cuestión del color de la piel, a lo cultural o a lo religioso, sino que “refiere a la marca indeleble e irrevocable de haber sido conquistados” (Rufer, 2017: 111).

De allí parte Rufer para pensar a la raza como efecto de conquista y que dicha conquista es un hecho que aún perdura en el presente, reestructurándose y reeditándose. Entonces, la idea de raza debe ser entendida como un elemento clave para la instalación del régimen colonial y el proceso de colonización, junto con el sostenimiento de la colonialidad hasta nuestros días. También debe contemplarse que aunque su función de jerarquización y subordinación social de las poblaciones indígenas, africanas y sus descendientes ha perdurado en el tiempo, la idea de raza debe ser atendida de manera localizada en un tiempo y espacio determinados ya que es posible advertir algunas modificaciones en su acepción entre los siglos XVI y XIX, así como también variaciones en torno al territorio en el que se la piense (Restrepo y Rojas, 2010).

Por último, y para concluir este apartado, es importante señalar que dentro del grupo Modernidad/Colonialidad se esbozaron algunas diferencias producto de su heterogeneidad y de las diversas trayectorias de sus intelectuales. Una de ellas fue la expresada por Castro-Gómez (2019), quien partiendo de la colonialidad del poder y de la idea de raza de Aníbal Quijano, sostiene que en el marco del sistema Moderno/Colonial las múltiples relaciones raciales, de género, epistémicas y económicas se reestructuran a través de dicha colonialidad del poder, se resignifican en términos *heterárquicos* (y no jerárquicos) y son articuladas a partir de la idea de raza como algunos autorxs lo pensaron al igual que Quijano:

Si bien la colonialidad del poder se forma junto con el proceso de conquista y colonización de las Américas, tal como han mostrado Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo, debemos evitar la tentación de convertir esta tecnología en una categoría totalizante que subsume la singularidad de diferentes técnicas heterárquicas de poder (Castro-Gómez, 2019: 45).

Por esta razón, para Castro-Gómez, en el sistema global actual no existe una variable (la raza) que determine todas las relaciones de manera jerárquica sino que, por el contrario, persisten múltiples procesos complejos y heterogéneos que se interrelacionan entre sí a lo que, desde una perspectiva foucaultiana, denomina como “cadenas de poder” (Castro-Gómez, 2019: 33). Esto quiere decir que, a diferencia de Aníbal Quijano, el racismo se convierte en un dispositivo de poder colonial más junto con otros como el género y la clase. Ramón Grosfoguel (2007) también habla de una multiplicidad de formas de dominación como la raza, el género, la clase, la sexualidad, la epistemológica, la económica, la política, entre otras y de un sistema-mundo europeo/euronorteamericano, moderno/colonial y capitalista/patriarcal evidenciando las múltiples jerarquías impuestas que se pierden desde un enfoque que considera a la raza y al capitalismo como estructurantes en última instancia (Grosfoguel, 2007 citado en Bidaseca, 2010: 121).

Mignolo (2008), por su parte, apunta a entender la matriz colonial de poder como un entramado conformado por cuatro niveles interrelacionados, los cuales no pueden ser entendidos de manera separada. Estos cuatro niveles tienen que ver con, en primer lugar, el control de la economía lo que incluye el dominio de tierras, recursos naturales, mano de obra, etc. En segundo lugar, el control sobre la autoridad, esto es, formas de gobierno tales como la monarquía y la iglesia, el Estado Moderno/Colonial, el militarismo, el derecho, etc. En tercer lugar, Mignolo propone el control del género y la sexualidad, junto con la invención del concepto “mujer”, la heterosexualidad obligatoria, la familia cristiana, etc. Por último, la matriz colonial de poder se sustenta sobre el control del conocimiento y la subjetividad a partir de diversas instituciones como la escuela y la iglesia (Mignolo, 2008).

Al mismo tiempo, si bien autorxs como Mignolo recuperaron los trabajos de feministas chicanas como Gloria Anzaldúa y su concepto de frontera, junto con los de Lugones y la colonialidad del género, se esbozaron algunas críticas hacia el pensamiento decolonial sobre la escasa preocupación por estudiar las particularidades de las mujeres negras e indígenas en la etapa colonial y en el periodo posterior. En este marco, autoras como la ya mencionada María Lugones (2008), tomando los aportes de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder, se propusieron complejizar el pensamiento decolonial agregando otras relaciones de poder producidas entre la raza, la clase, el género y la sexualidad en la región latinoamericana y caribeña. Tal es la propuesta de Lugones en torno al Sistema Moderno/Colonial de Género que desarrollaré en el apartado siguiente.

Sobre este punto, Flórez-Flórez (2007) señala que si bien pueden encontrarse diversos elementos en común entre la teoría feminista y el grupo Modernidad/Colonialidad, como la crítica a un discurso universalista y la existencia de una violencia epistémica, sería enriquecedor para éste último recuperar las expresiones de los feminismos locales, destacando no solo sus escritos académicos sino también sus experiencias de lucha, sus cuestionamientos hacia el eurocentrismo del feminismo blanco y la articulación de categorías como raza, género, clase, sexualidad y colonialidad (Flórez-Flórez, 2007: 262). Por su parte, Curiel (2007b) también cuestiona el sesgo androcéntrico que caracteriza al grupo Modernidad/Colonialidad, ya que las menciones sobre el género y la sexualidad en el sistema Moderno/Colonial son escasas, en tanto sus estudios se centran exclusivamente en la idea de raza. A su vez, Curiel refiere a un “colonialismo académico” en tanto las luchas de mujeres afrodescendientes e indígenas que durante el régimen colonial se expresaron como posturas anticoloniales, antirracistas y antipatriarcales, no son retomadas en los escritos académicos del giro decolonial (Curiel, 2007b).

En suma, más allá de estos matices, tanto la colonialidad del poder como el sistema Moderno/Colonial funcionan como herramientas teóricas y analíticas para comprender las relaciones de poder sociales, económicas, políticas y culturales, su articulación y organización desde el periodo colonial en América Latina y el Caribe y su reestructuración una vez finalizado el régimen colonial en el sistema-mundo capitalista Moderno/Colonial. Así, la idea de raza funciona como el eje transversal de este sistema articulando las relaciones sociales a partir de una clasificación social jerárquica que deshumaniza y despoja de todo tipo de identidad y nombre propio al “Otro” racializado. Sumado a esto, definir al eurocentrismo como una cuestión epistémica y no geográfica será otro de las mayores contribuciones de Aníbal Quijano y del grupo Modernidad/Colonialidad ya que nos habilita a entender cómo la construcción del conocimiento se entrelaza con la colonialidad del poder produciendo un saber eurocéntrico con pretensiones de universalidad (Mignolo, 2017).

Es importante señalar que este conjunto de escritos académicos que se desarrollaron desde la década del noventa, se articularon con los discursos descolonizadores de los movimientos sociales latinoamericanos y caribeños como el movimiento indígena, el afrodescendiente y el feminismo decolonial. Tres ejes articularon la noción de colonialidad: en primer lugar, la existencia de una colonialidad del poder que tiene que ver con las variables económicas y políticas. En segundo lugar,

una colonialidad del saber que abarca las aristas epistemológicas, filosóficas, científicas y la producción del conocimiento. Por último, la colonialidad del ser vinculada a las subjetividades, sexualidades y los roles de género (Bidaseca, 2018). En el siguiente apartado, entonces, tomando los enunciados del pensamiento feminista negro de los Estados Unidos y la multiplicidad de opresiones, junto con la colonialidad del poder y sus consideraciones en relación con la idea de raza, desarrollaré cómo fue pensado el cruce de opresiones tales como el género, la raza, la clase, la colonialidad y la sexualidad, en la región latinoamericana y caribeña y cuáles son las contribuciones del feminismo decolonial.

III. El entramado de opresiones en el contexto latinoamericano y caribeño

III. 1. Las precursoras del feminismo decolonial

El propósito de esta sección es sistematizar los enunciados teórico-políticos de autoras feministas latinoamericanas y caribeñas que conforman lo que se denomina como feminismo decolonial, el cual se nutre de los aportes de las intelectuales negras de los Estados Unidos y del giro decolonial, y busca complejizar las miradas sobre las realidades de las mujeres afrodescendientes e indígenas en América Latina y el Caribe, considerando la historia colonial que caracteriza a esta región. Entre las intelectuales y activistas que se destacan encontramos a Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, María Lugones, Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa Miñoso, Mara Viveros Vigoya y Breny Mendoza, quienes en sus escritos problematizan el entramado de opresiones que experimentan las mujeres desde su lugar de mujeres, negras, migrantes, pobres, indígenas y lesbianas, dando lugar a sus propios postulados, teorías y posicionamientos políticos en base a las particularidades del territorio latinoamericano y caribeño.

La idea general que nuclea a estas formulaciones radica en pensar las singularidades de las mujeres afrodescendientes e indígenas estableciendo un entrecruzamiento entre los diversos regímenes de poder como la colonialidad, el capitalismo, la heteronormatividad y el sistema Moderno/Colonial de género (Lugones, 2008). A su vez, estos estudios buscan producir rupturas epistémicas que cuestionen el universal mujer entendido como un sujeto blanco, de clase media y heterosexual y, desde allí, llevar a cabo un proceso de descolonización dentro del feminismo, a partir de la producción de teorías propias que se encuentren en constante diálogo con las prácticas y los activismos locales.

Diversas activistas e intelectuales son las precursoras del feminismo decolonial como por ejemplo las brasileñas Thereza Santos, Luiza Bairros y Maria Beatriz do Nascimento y las jamaicanas Una Marson y Amy Jacques-Garvey. A modo de ejemplo, resulta interesante comenzar recuperando los postulados de Lélia Gonzalez (1935-1994) y Sueli Carneiro (1950), académicas y militantes afrobrasileñas, quienes son consideradas como las pioneras en la región latinoamericana y caribeña. Ambas participaron activamente en el feminismo negro y en el movimiento antirracista de Brasil a partir de la década del sesenta y setenta, respectivamente. En el primer caso, Gonzalez (1983, 1988) proponía entender al sexismo entrelazado con el clasismo y el racismo como elemento fundamental para pensar las circunstancias en las que se encuentran las mujeres negras e indígenas, puntualmente en el territorio de Brasil.

Su propuesta epistemológica se centraba en recuperar las situaciones locales, considerando los contextos particulares y buscando producir saberes de manera situada. Tomando como punto de partida la situación de las mujeres negras e indígenas de Brasil de la segunda mitad del siglo XX, ubicaba ciertos elementos de la colonialidad que aún se encontraban vigentes como la negación de “lo negro” y los intentos de llevar adelante un proceso de “blanqueamiento”, borrando y anulando las identidades y subjetividades propias de las personas negras. Gonzalez (1988) parte de allí para proponer su concepto de “América Ladina” evidenciando que “lo negro” también forma parte de la construcción de América y que sin ello no existiría el continente como se lo conoce actualmente. Es por eso que para entender las especificidades de las mujeres negras e indígenas en el presente, resulta necesario realizar una lectura crítica de los diversos sistemas de opresión como el racismo y el sexismo y cómo estos se articularon durante el periodo colonial.

Según Gómez Correal (2019), la noción de “América Ladina” aporta tres puntos centrales para enriquecer las nociones propias del feminismo decolonial. La primera de ellas propone que para comprender y reflexionar sobre el presente, resulta necesario contemplar los acontecimientos pasados, sobre todo el impacto que produjo la invasión europea en el continente latinoamericano y caribeño y las clasificaciones sociales que se llevaron a cabo partir de criterios raciales y de género, los cuales aún persisten en nuestros días. En segundo lugar, destaca la importancia de las luchas y resistencias impulsadas por los sujetos femeninos racializados los cuales se presentan como una estrategia innovadora para la resistencia y la transformación y nutren a los feminismos afrolatinoamericanos actuales. Por último, estas experiencias de luchas y resistencias permitieron la

construcción de “imaginarios políticos otros” que aportan herramientas para contrarrestar la crisis civilizatoria occidental (Gómez Correal, 2019: 56).

A su vez, la propuesta de Gonzalez también iba dirigida hacia el feminismo blanco, el cual contemplaba al género como la única variable de opresión que atravesaban las mujeres. Por el contrario, Gonzalez invitaba a complejizar dicha mirada incorporando las opresiones producidas por la raza y la clase y sus imbricaciones. Sumado a ello, su concepto de “América Ladina” y la idea de llevar adelante la construcción de un saber localizado en las propias experiencias se constituyen como valiosos aportes que luego serán retomados por diversxs autorxs como María Lugones y otrxs pertenecientes al pensamiento decolonial (Gómez Correal, 2019: 55).

Sueli Carneiro, fundadora de Geledés, Instituto de la Mujer Negra, una organización feminista negra de Brasil, forma parte del movimiento feminista afrobrasileño desde la década de setenta. En el 2001 participó del Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género en el marco de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrado en Durban, Sudáfrica. Allí, Carneiro (2005) explicó que la dominación sexual ejercida hacia las esclavas negras por parte de los varones blancos es el punto de inicio y afirmación de la dominación de lxs conquistadorxs, conformando las bases en donde se asientan las jerarquías de género y raza que se perciben en el presente. Desde ahí parte para cuestionar al movimiento de mujeres ya que la realidad particular que transitaron las mujeres negras no es contemplada en los estudios del feminismo occidental sobre la opresión ejercida sobre éstas (Carneiro, 2005).

A su vez, agrega que el género debe ser considerado como una variable teórica más y que debe ser pensada junto con otras formas de opresión. Las sociedades latinoamericanas corresponden a espacios multirraciales, pluriculturales y racistas, por lo que el género y la raza no pueden ser entendidos de manera separada (Carneiro, 2005). Allí radica su llamado a “ennegrecer el feminismo”, consigna que instalar dentro del movimiento de mujeres la importancia que tiene la cuestión racial a la hora de pensar las vidas de las mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas. La lucha de las mujeres negras debe impulsarse buscando combatir las opresiones de género, de raza y de clase de manera articulada, tomando los aportes del movimiento feminista y del anti-racista, por lo que para Carneiro:

[e]nnegrecer al movimiento feminista brasileño ha significado, concretamente, demarcar e instituir en la agenda del movimiento de mujeres el peso que la cuestión racial tiene en la configuración, por ejemplo, de las políticas demográficas; de la caracterización de la violencia contra la mujer, introduciendo el concepto de violencia racial como un aspecto determinante de las formas de violencia sufridas por la mitad de la población femenina del país que es no blanca (...) (Carneiro, 2005: 23).

De esta manera, la intervención de Sueli Carneiro no solo apuntaba hacia el movimiento feminista brasileño, sino que a su vez significó un llamado hacia las elaboraciones académicas de carácter occidental y eurocéntrico que interpretan a las situaciones de las mujeres blancas como lo universal, negando todas aquellas acciones previas de luchas y resistencias hacia la dominación colonial en las que las mujeres negras fueron protagonistas. Tanto lo expresado por Sueli Carneiro como por Lélia Gonzalez, puede pensarse como la base en donde se asentaron los diversos escritos académicos ofrecidos por intelectuales feministas latinoamericanas y caribeñas nucleadas bajo la perspectiva del feminismo decolonial.

Una contribución ineludible dentro del feminismo decolonial en el contexto regional es la de la filósofa argentina María Lugones. En el próximo apartado me detendré en su argumentación teórica sobre el entramado de opresiones en América Latina y el Caribe.

III. 2. *De la colonialidad del poder a la colonialidad del género: el sistema Moderno/Colonial de género*

En sus investigaciones, María Lugones (2003, 2005, 2008, 2018, 2021) propone una relectura de las relaciones de poder producidas entre la raza, la clase, el género y la sexualidad en la región latinoamericana y caribeña, lo que denomina “sistema Moderno/Colonial de género” (Lugones, 2008: 77). Según su mirada, la interseccionalidad brinda elementos para entender a dichas categorías de manera entrelazada ya que, por un lado, el universal “mujer” incluye solamente a las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales y, por el otro, el universal “negro” corresponde únicamente a los varones negros heterosexuales. En tal sentido, “en la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen. La intersección nos muestra un vacío” (Lugones, 2008: 82).

Lugones entiende las potencialidades de la interseccionalidad en, por ejemplo, el ámbito de la justicia. Sin embargo, advierte que las categorías tales como el género, la raza, la clase y la sexualidad no deben ser pensadas como un solapamiento de opresiones que se cruzan o se entrelazan como categorías separadas y separables sino que, por el contrario, género y raza permean las realidades de las mujeres negras sin ninguna posibilidad de separación (Lugones, 2005; 2018). Entonces, cuando se refiere a la colonialidad del género se separa de Kimberlé Crenshaw ya que no se trataría de una “lista” de categorías, de un “etcétera”, sino que se refiere puntualmente a la relación entre género/raza/sexualidad, donde cualquiera de esas marcas no pueden existir sin las otras (Lugones, 2018: 84-85).

En sus investigaciones, Lugones potencia y resignifica la perspectiva interseccional argumentando que si bien ésta ofrece elementos para realizar un análisis detallado de la situación de las mujeres de color¹², demostrando ese vacío que se produce entre las intersecciones, no otorga herramientas para la resistencia y la emancipación, lo que evitaría caer en la separación o fragmentación de las categorías como el género, la raza y la sexualidad (Lugones, 2013, citada en Bidaseca, 2014: 959). La interseccionalidad pone en evidencia las jerarquías dentro del universal mujer y varón, a lo que Lugones agrega la importancia de la agencia por parte de las mujeres de color que se encuentran en las intersecciones para pasar de una lógica donde las categorías se analizan de manera separada, a una que las piense de manera fusionada, entramada, emulsionada promoviendo la resistencia (Bidaseca, 2014). De esta manera, la interseccionalidad como instrumento de análisis sirve para reconocer los múltiples sistemas de poder y cómo operan de manera entrelazada y articulados en un tejido que oprime no solo los cuerpos sino también las subjetividades de las mujeres negras (Fournier-Pereira: 2014). Lugones complementa dicha perspectiva interseccional proponiendo una estrategia coalicional entre las mujeres no blancas que busque llevar adelante luchas y resistencias emancipadoras.

En cuanto a la colonialidad del poder, según Lugones (2008), Quijano entiende al género y a la raza como categorías estructurales, es decir, ambas forman parte del patrón de poder capitalista eurocentrado y global el cual se organiza y sostiene en torno

¹² La autora recupera el término “mujeres de color” empleado por los diversos grupos de mujeres indígenas, negras, chicanas, migrantes, mestizas, mulatas, etc., durante la década del setenta en los Estados Unidos, lo que funciona, según su mirada, para agrupar en una misma denominación a las mujeres “no blancas” como una estrategia coalicional contra las opresiones múltiples.

a la colonialidad del poder y la modernidad, tal como expliqué en el apartado anterior. De allí que Lugones propone entender tanto al género como a la raza como fusionados indisolublemente. Si bien es algo que Quijano aborda, su definición de colonialidad no resulta suficiente para comprender todos los aspectos que engloban al género. Esto se debe a que Quijano reduce al género durante la etapa colonial como la mera organización del sexo y los recursos producidos a partir de él (Lugones, 2008).

En ese punto, sostiene que el género también debe ser incluido como una categoría para entender el periodo colonial ya que permite dar cuenta de que los cambios producidos por el sistema colonial fueron procesos heterogéneos, discontinuos y lentos y que se mantuvieron a través de la colonialidad del poder. El género binario (varón/mujer) y la heterosexualidad obligatoria fueron algo impuesto por el régimen colonial donde tanto la colonialidad del poder como el sistema Moderno/Colonial de género, se articularon y se construyeron mutuamente. Dicho en otras palabras, no es posible pensar la existencia de uno sin el otro¹³:

(...) es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua. Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad (Lugones, 2008: 93).

De esta manera, el género se convierte en una categoría fundamental, tanto como la raza, para el funcionamiento del sistema colonial, ya sea en sus relaciones económicas y políticas como en la producción de conocimiento y de saber: raza, género y sexualidad son *co-constitutivas* del sistema Moderno/Colonial.

¹³ Existen otros posicionamientos tales como la de Lorena Cabnal y Julieta Paredes, feministas comunitarias, quienes sostienen que si bien la conquista impuso un nuevo sistema de opresión al que ellas denominan “patriarcado occidental”, ya existía un “patriarcado ancestral originario”, lo que funcionó como una condición previa para que el patriarcado occidental pudiera instalarse durante la colonización. A partir del cruce de estos dos sistemas de opresión se produjo una resignificación de ambos fundiéndose en una nueva forma de dominación patriarcal a la que el feminismo comunitario denominó “entronque patriarcal” (Cabnal y Paredes citadas en Gargallo, 2014: 22). Rita Segato es otra de las autoras que también impulsa la idea de la existencia de una matriz de dominación previa a la conquista a la que denomina “patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2011: 27-28). Desde su mirada, ya existían las categorías de raza y de género en el mundo pre-colonial y con la colonización se vieron sumamente afectadas, agravadas e intensificadas por la instalación del nuevo orden colonial moderno.

Siguiendo a Quijano, Lugones (2018) afirma que la colonización impuso una nueva distribución de los roles a partir de la categorización racial y de género, obligando a las mujeres africanas e indígenas a eliminar sus vínculos previos a la conquista. A su vez, este sistema es heterosexista, ya que insiste en mantener un control estricto sobre la producción. Esta nueva organización social categorizó a la población entre humanos y bestias donde lxs europexs fueron consideradxs como humanos, lo que permitió la construcción de una idea de individuo de razón, de mente, civilizado y con la capacidad de gobernar y hacer uso de la naturaleza, los recursos y las tierras (Lugones, 2008).

Por su parte, lxs racializadxs fueron categorizadxs como no humanos, como bestias, lo que permitió ubicarlx en el lugar de recursos e instrumentos disponibles para el uso legítimo por parte de los humanos. De allí parte Lugones para explicar que la colonialidad del género funciona para entender que lxs racializadxs son pensadxs como bestias, en consecuencia, sin género. El género de manera dicotómica y jerárquica (varón/mujer) solo funciona entre humanos, por lo que aquellxs que fueron convertidxs en bestias carecen de género. Es por ello que esta dicotomía entre humano/no humano, opera como un hecho fundante del sistema Moderno/Colonial (Lugones, 2008).

Los postulados de María Lugones resultan claves para reflexionar sobre las mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora y para indagar cómo se pensó el entramado de opresiones en esta región, las cuales se co-constituyen y operan de manera fusionada como parte de la matriz de dominación a la que ella denomina como sistema Moderno/Colonial de género. Al mismo tiempo, los enunciados de Lugones son tomados, problematizados y resignificados por otras autoras de América Latina y el Caribe quienes a partir de sus diálogos e intercambios conforman el feminismo decolonial¹⁴. Puntualmente me refiero a los enunciados de Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa Miñoso, activistas e intelectuales feministas afrodescendientes que forman parte del GLEFAS. Además, no solo forman parte de este grupo de intelectuales sino que también participaron de la RMAAD, lo que promueve que sus producciones académicas adquieran mayor relevancia para esta investigación. En el siguiente apartado desarrollaré las formulaciones de cada una de ellas.

¹⁴ Algunas exponentes de esta perspectiva son: Breny Mendoza, Aura Cumes, Jurema Werneck, Karina Ochoa Muñoz, Silvia Rivera Cusicanqui, Betty Ruth Lozano Lerma y Francesa Gargallo.

III. 3. *El feminismo decolonial*

Siguiendo los planteos de Yuderky Espinosa Miñoso, filósofa, docente y activista feminista afrodescendiente proveniente de República Dominicana, el feminismo decolonial se define como “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que se considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (Espinosa Miñoso, 2016b: 150). Además, agrega que está compuesto por personas y por epistemologías donde no todas se nombran feministas o decoloniales, sino que lo que lxs reúne es una postura anticolonial, antiimperialista, anticapitalista y antirracista y que se nutre tanto de epistemologías producidas por intelectuales en el espacio académico, como de saberes populares, comunitarios y ancestrales (Espinosa Miñoso citada en Barroso, 2014). En ese sentido, Mara Viveros Vigoya, antropóloga, docente y activista colombiana, también recupera la importancia de reconocer que las teorías son producidas a partir de las prácticas políticas y sostiene que la contribución principal de las feministas afrodescendientes, indígenas y lesbianas latinoamericanas y caribeñas radicó en cuestionar el sujeto mujer que proponía el feminismo hegemónico ya que no se contemplaban las opresiones producidas por el racismo, el heterosexismo y el colonialismo (Viveros Vigoya, 2016).

Sobre este punto, Espinosa Miñoso (2016b) reconoce el potencial del feminismo occidental y eurocéntrico sobre el género y las violencias hacia las mujeres. Sin embargo, estos postulados son limitados a la hora de analizar las singularidades de otras mujeres donde las opresiones raciales, coloniales y la hegemonía heterosexual impiden llevar adelante una lucha articulada entre todas las mujeres de América Latina y el Caribe. De allí parte para proponer el concepto de “racismo de género” entendido como una limitación de la teoría feminista blanca que no logra reconocer su lugar de enunciación privilegiado, el cual forma parte de la matriz Moderna/Colonial de género (Espinosa Miñoso, 2016b: 155). Esto lleva, en última instancia, a invisibilizar y silenciar el punto de vista de esas “otras” mujeres que no se encuentran en un lugar de privilegio. De igual modo, las contribuciones de la colonialidad del poder y el sistema Moderno/Colonial de género posibilitan profundizar y resignificar los postulados de las feministas negras de los Estados Unidos posibilitando una mayor profundización sobre las situaciones de las mujeres negras desde una perspectiva que amplíe los márgenes de los análisis eurocéntricos, racistas y coloniales impulsados por el feminismo blanco. Los aportes de la lucha antirracista junto con los análisis de la colonialidad se convierten en un elemento

clave para entender las significaciones del género y la heterosexualidad obligatoria en las vidas de dichas mujeres (Espinosa Miñoso, 2016a; 2017). De esta manera, el feminismo decolonial:

[r]ecoge, revisa y dialoga con el pensamiento y las producciones que vienen desarrollando pensadoras, intelectuales, activistas y luchadoras, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad en Latinoamérica y en el mundo (Espinosa Miñoso, 2016b: 151).

A su vez, Ochy Curiel, antropóloga y activista lesbofeminista y afrodescendiente, explica que otra de las premisas del feminismo decolonial radica en llevar adelante una práctica descolonizadora. Esto implica, por un lado, reconocer y visibilizar la dominación histórica en términos económicos, políticos, culturales e ideológicos que caracteriza al continente latinoamericano y caribeño. Por el otro, comprender que esa dominación histórica aún perdura en el presente con otras lógicas de poder que se resignifican y se reestructuran de acuerdo al momento histórico y al territorio en el que se ubiquen. Así, el capitalismo, la modernidad occidental, el eurocentrismo, la racialización y la heterosexualización forman parte de la matriz de dominación actual. La descolonización, entonces, se trata de una posición política y epistemológica que busca la construcción de un pensamiento propio a partir de las experiencias concretas (Curiel, 2010).

En los últimos años se lograron abrir nuevas perspectivas en el campo de las Ciencias Sociales que intentan pensar estas relaciones de poder, no solo desde la clase o desde la raza como categorías determinantes, sino que entienden que el racismo, el capitalismo y la heterosexualidad obligatoria operan de manera articulada y entrelazada en el sistema Moderno/Colonial de género. Sin embargo, Curiel sostiene que estos estudios continúan tomando como punto de partida los enunciados de las grandes teorías del norte en vez de situarse en las historias locales. El punto de inflexión radica en romper con dicha dependencia intelectual eurocéntrica y superar la dicotomía entre teoría y práctica política, lo que llevaría a producir una teoría crítica y epistemológica propia (Curiel, 2010).

Otro de los aportes de Curiel al feminismo decolonial fue introducir la cuestión del lesbianismo y la heterosexualidad obligatoria entendiendo a ésta como una institución

y un régimen político que se encuentra intrínsecamente relacionada con la construcción de la nación (Curiel, 2016). Ubicándose puntualmente en el Estado-nación colombiano y la reforma constitucional de 1991, explica que si bien dichas reformas abrieron la puerta a diversos grupos subalternizados otorgándoles derechos civiles, políticos, sociales y económicos, no ocurrió lo mismo con los grupos de mujeres indígenas, afrodescendientes y de lesbianas. Así, el llamado multiculturalismo que intentó cuestionar el eurocentrismo y la universalidad del sujeto, generando particularidades e identidades múltiples catalogadas como “otras culturas”, produjo una folclorización y una división estanca de los diversos grupos sociales. En este proceso en el que las identidades colectivas se convierten en una estrategia política contra el racismo y la xenofobia, otorgando un sentido de pertenencia y de refugio, las mujeres de dichas identidades asumen la tarea de representar y sostener la autenticidad de ese colectivo, de ser portadoras simbólicas de una identidad, la cual responde, entre otras cosas, a recluir a las mujeres al espacio reproductivo y bajo los parámetros de la heterosexualidad.

En suma, el objetivo principal del feminismo decolonial radica en articular las diversas tradiciones críticas y alternativas de la modernidad occidental, tales como el feminismo negro y el tercermundista de los Estados Unidos y cómo se articulan las opresiones de género, raza, clase y sexualidad y la necesidad de construir una teoría propia que permita comprender al sujeto mujer desde una mirada diversa y heterogénea. También recupera a los diversos feminismos latinoamericanos y caribeños no blancos como los feminismos afrodescendientes e indígenas que denuncian la invisibilización y el silenciamiento que vivencian cotidianamente dentro de los movimientos sociales, incluyendo al propio feminismo. A su vez, el giro decolonial y la idea de raza terminan de nutrir a los postulados del feminismo decolonial.

Por último, resulta interesante remarcar que el feminismo decolonial no se caracteriza por ser un espacio uniforme y homogéneo. Estas diferencias se asientan en los diversos contextos de donde provienen quienes forman parte de este movimiento y de las diferentes posturas políticas y teóricas que adquieren quienes lo integran (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014). El feminismo afrolatinoamericano, afrocaribeño y de la diáspora, donde podría ser ubicada la RMAAD, representa a una de estas corrientes políticas a la que desarrollo a continuación.

III. 4. *El feminismo afrolatinoamericano, afrocaribeño y de la diáspora: orígenes, estrategias y definiciones principales*

Sobre los orígenes de este movimiento, si bien es posible hablar del “surgimiento” a partir de la década del sesenta y setenta, no deben ignorarse las diversas formas que adquirieron las participaciones políticas de las mujeres afrodescendientes durante todo el periodo colonial y la etapa posterior. Durante el régimen colonial se desarrollaron gran cantidad de rebeliones y resistencias protagonizadas por mujeres indígenas que enfrentaron las invasiones europeas o por mujeres negras que se opusieron a la dominación y a la violencia ejercidas por lxs colonizadorxs. A su vez, aun cuando existe un escaso reconocimiento de su participación, algunas mujeres negras formaron parte de los movimientos sufragistas que buscaban el derecho al voto para las mujeres como fue el caso de Elvira Carrillo Puerto en México. Otras también estuvieron presentes en grupos de caridad y asistencia social impulsados por la iglesia católica y la cristiana (González Ortuño, 2018b).

Otro suceso clave para la trayectoria política e intelectual de dichas mujeres se ubica a finales del siglo XIX y principios del XX momento en el que es posible rastrear las primeras producciones escritas. Anteriormente, los aportes teóricos y políticos que estas realizaron a los movimientos emancipatorios junto con sus enunciados sobre su autopercepción como negras y mujeres provienen de tradiciones orales, lo que muchas veces significó la pérdida total o parcial de dicho registro. Estos escritos, que forman parte de los orígenes del pensamiento negro, se ubicaron centralmente en las islas del Caribe aunque debido a las migraciones y a los intercambios económicos estas ideas fueron distribuidas por todo el continente.

Por ejemplo, escritoras como la poeta feminista proveniente de Jamaica, Una Marson, en sus trabajos de principios del siglo XX reflexionaba sobre la exotización que se realizaba de las mujeres negras, las consecuencias que tenía el género, la raza y la sexualidad en las vidas de las mujeres negras a partir de sus propias trayectorias y la propuesta de construir una nación negra y el lugar que debían ocupar las mujeres en ella. Estas primeras intelectuales negras no solo pueden ser pensadas como las precursoras del pensamiento feminista negro en particular sino también como un aporte fundamental al movimiento panafricano en general, el cual buscaba eliminar las herencias coloniales reivindicando la matriz africana como el horizonte hacia un nuevo mundo no occidental lo que se lograría a través del retorno a África. Para las mujeres negras, esto significaría

una liberación de los parámetros de mujer negra construidos por el amo blanco los cuales involucraban una sexualización de sus cuerpos (González Ortuño, 2018b).

Más recientemente, hacia la segunda mitad del siglo XX, tanto el movimiento indígena como el afrodescendiente orientaron sus luchas y reclamos con reivindicaciones que tenían que ver con el reconocimiento y el derecho sobre sus tierras. En ese marco, en la década del sesenta, Brasil se vio fuertemente influenciado por el *Black Power* de los Estados Unidos y por referentes como Malcom X y Martin Luther King, activistas afrodescendientes que luchaban por los derechos civiles para las personas negras en los Estados Unidos, lo que repercutió en la consolidación de un movimiento antirracista brasileño¹⁵. Esto también propició el ascenso de un feminismo afrobrasileño que tenía como principales exponentes las ya mencionadas Patricia Hill Collins y Angela Davis, intelectuales y activistas feministas afrodescendientes provenientes de los Estados Unidos, quienes problematizaban el cruce entre el racismo, la clase y el sexismo y cómo esto impactaba en la discriminación y la violencia hacia las mujeres negras. Así, para la segunda mitad del siglo XX, Brasil contaba con un feminismo afrodescendiente propio, convirtiéndose en uno de los primeros de la región latinoamericana y caribeña con referentes como Lélia Gonzalez y Sueli Carneiro¹⁶.

Curiel (2007a) explica que el feminismo afrolatinoamericano, afrocaribeño y de la diáspora llevó adelante tres estrategias principales a partir de su consolidación. En primer lugar, hacia fines de la década del setenta y principios del ochenta impulsó una estrategia que buscaba desarrollar una política de la identidad, es decir, la construcción de una identidad colectiva basada en la cuestión racial y colonial. Con esto, buscaba visibilizar su condición de género y, en muchos casos, también de clase, lo que les permitió identificarse como “mujeres” y “negras” no solo en lo colectivo, sino también en lo subjetivo, recuperando esas violencias y exclusiones compartidas para resignificarlas y convertirlas en una identidad política colectiva (Curiel, 2007a).

¹⁵ El *Black Power* fue un movimiento que durante los sesenta organizó a miles de personas negras en Estados Unidos buscando dar una respuesta a los ataques violentos que recibían debido a su lucha por la obtención de los derechos civiles y la ausencia de protección por parte del gobierno. Estaba compuesto por personas organizadas en grupos políticos o artísticos y otras de manera independiente dentro del movimiento (Breines, 2006). No solo se instaló como un movimiento político, sino también como un espacio identitario fomentando el orgullo y la herencia cultural negra, adoptando elementos propios de la historia y el modo de vida africanos (Adams, 1999).

¹⁶ Para mayor información sobre los orígenes del feminismo negro en la región latinoamericana y caribeña y su desarrollo durante los siglos XIX y XX recomiendo la lectura de Gargallo (2010a y 2010b) y Rivera Berruz (2018).

La segunda estrategia consistió en llevar adelante una política de visibilización y exteriorización de sus particularidades en tanto mujeres y negras. Si bien la política de la identidad sigue siendo una estrategia con gran preponderancia en la actualidad, a partir de la década del ochenta se pasó de un trabajo “hacia adentro” a uno “hacia afuera”, buscando establecer vínculos con otras mujeres negras, generar reivindicaciones contra el racismo y el sexismo, impulsar exigencias hacia el Estado por una mayor visibilidad de sus singularidades y la creación de políticas públicas, entre otras. A su vez, muchas comenzaron diversos tipos de vínculos y articulaciones con organismos estatales y no gubernamentales como las ONG modificando sus estructuras internas organizativas (Curiel, 2007a).

Sumado a esto, según Curiel (2007a), la tercera estrategia adoptada se relaciona con que en esos mismos años los movimientos sociales, ante el contexto de globalización y transnacionalización, desarrollaron diversos tipos de herramientas de articulación a nivel local, regional e internacional, proceso que también influyó a activistas afrodescendientes que hasta el momento se encontraban participando en organizaciones feministas o en colectivos afrodescendientes (Curiel, 2007a). El nacimiento de la RMAAD se enmarca dentro de este momento junto con el surgimiento de otras organizaciones y propuestas políticas que también lograron posicionarse por esos mismos años. En este proceso de conformación de una organización que se planteara construir una identidad colectiva y visibilizar su existencia como grupo, también les permitió desarrollar estrategias concretas de intervención política para erradicar las diversas problemáticas específicas que experimentaban como mujeres y negras, las cuales no eran contempladas dentro del movimiento feminista blanco ni dentro de las organizaciones afrodescendientes.

Esto se vio reflejado en un fuerte cuestionamiento hacia las organizaciones provenientes del feminismo blanco y heterosexual que protagonizaban espacios de encuentro y de debates donde no eran contempladas las situaciones de las mujeres afrodescendientes, lesbianas, trans, travestis e indígenas, entre otras, lo que lxs llevó a impulsar sus propios espacios de organización y encuentro. Tal es el caso de las mujeres indígenas y lesbianas quienes generaron sus espacios de articulación por fuera de los límites racistas y heteronormados que proponían las organizaciones del feminismo blanco¹⁷. Las feministas negras en Brasil conforman otro colectivo que también

¹⁷ Algunos ejemplos son el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas; la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de América Latina; la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas

cuestionaba las prácticas racistas de dicho feminismo blanco organizando sus encuentros de manera autónoma.

El debate central entre el feminismo blanco y las feministas afrodescendientes se basó en discutir la idea de un sujeto “mujer” universal, anclado en un ideal de mujer blanca, de clase media y heterosexual que no representaba a esos “otros” feminismos no blancos. También el foco estuvo puesto en la cuestión de la identidad histórica, esto es, recuperar los procesos que llevaron a la conformación de identidades particulares imbricadas por la esclavitud y el sometimiento, algo que las diferenciaba del feminismo blanco. A tal efecto, entender a las diversas opresiones, identidades y experiencias como parte del mismo entramado social tejido por las categorías de género, raza, clase, heterosexualidad y colonialidad, entre otras, será clave para comprender las luchas llevadas a cabo por las mujeres afrodescendientes (González Ortuño, 2018a). El fin del siglo XX estará marcado por la emergencia de nuevos discursos que cuestionaban el tinte liberal del feminismo y que buscaban incorporar propuestas anti-neoliberales y decoloniales. Así, las categorías de raza y etnicidad, junto con la de heteronormatividad se impusieron en las agendas feministas (Gargallo, 2010).

Así pues, el feminismo afrodescendiente se caracteriza por ser un movimiento político, social y cultural impulsado por mujeres africanas, afrodescendientes, afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora que busca cuestionar, problematizar y reflexionar sobre las opresiones tanto de género como las raciales, presentes en un contexto enmarcado en el sistema Moderno/Colonial, es por ello que muchas de sus activistas también se posicionan desde la perspectiva del feminismo decolonial. Asimismo, tiene como principal propuesta política explicar las realidades de las mujeres negras a partir de comprender que existe una articulación entre las categorías de raza, género, clase, sexualidad y colonialidad. Por tanto, la cuestión de la identidad y su recuperación, reapropiación y resignificación, serán fundamentales para llevar a cabo sus luchas. Esta identidad no solo será pensada en términos subjetivos, sino también de manera colectiva recuperando elementos propios de la cultura africana (Curiel, 2002).

Otra particularidad para el análisis de este movimiento es la cuestión de la diáspora, entendiéndola a ésta como los múltiples desplazamientos geográficos y la reestructuración de una nueva vida en el exilio, junto con la recuperación de las

de Chile; la organización nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas en Perú. También a partir de 1987 se dio inicio a los Encuentros Lésbicos Feministas de América Latina y el Caribe.

tradiciones y costumbres ancestrales africanas. Esto sería, según palabras de Agustín Lao-Montes (2007), un campo histórico multicentrado y un espacio de identificación, producción cultural y organización política. A su vez, se enmarca en un contexto de procesos histórico-mundiales de dominación, explotación, resistencia y emancipación. En consecuencia, no se puede pensar a la diáspora como algo homogéneo, sino como un entramado de las diversas historias locales que se entrelazan en algunos puntos en común tales como las opresiones y las violencias, junto con semejanzas identitarias, afinidades culturales e iniciativas colectivas de resistencia, acción política y producción intelectual. Es por ello que entiende a la diáspora también como un proyecto descolonizador de liberación que se afirma a partir de dichas prácticas llevadas a cabo por los sujetos, pueblos y movimientos diaspóricos buscando contrarrestar el racismo, la discriminación y la invisibilización (Lao-Montes, 2007).

Stuart Hall, quien ubica sus desarrollos teóricos sobre la diáspora en las sociedades caribeñas, se posiciona del otro lado de las posturas que proponen un retorno hacia lo ancestral y originario argumentando que esta idea no solo refuerza los esencialismos, sino que además se apoya en una lógica binaria de la diferencia y la otredad. Por el contrario, las identidades diaspóricas se constituyen como algo heterogéneo, diverso y en constante transformación, lo que lo lleva a hablar de identidades híbridas que se construyen a través de la diferencia (Hall, 2003; 2010). Junto con ello, para comprender estas identidades diaspóricas resulta necesario ubicarlas en un contexto histórico determinado y con un lenguaje particular, en otras palabras, a partir de pensarse como “sujetos situados” (Hall, 2011: 81).

Junto con esto, el género se convierte en algo central para entender las múltiples variables que constituyen a los sujetos afrodiaspóricos. Además, cuando se habla de feminismo afrodiaspórico es importante pensar en su carácter heterogéneo, lo cual incluye diversas perspectivas teóricas y analíticas que contienen a mujeres africanas y a mujeres descendientes de africanxs. Esto hace posible pensar a este movimiento de manera transnacional buscando formas de dialogar y articular entre las poblaciones africanas y afrodescendientes que habitan en los diferentes espacios geográficos. La diáspora africana resulta clave para entender el posicionamiento político que adquirió la RMAAD en tanto es uno de los elementos centrales que constituye su identidad y forma parte del nombre de la organización desde el 2006.

En suma, analizar las particularidades de este movimiento contemplando sus orígenes, sus líneas estratégicas principales y cómo estas fueron variando en los últimos

años, brinda herramientas para comprender el posicionamiento político adoptado por la RMAAD el cual desarrollaré en los capítulos siguientes. De esta manera, en el Capítulo III me abocaré a reconstruir la historia de la organización contemplando sus orígenes y su desarrollo en los años posteriores para, de esta manera, abordar en el Capítulo IV cuáles fueron sus definiciones políticas más importantes. Allí radica la relevancia de reconstruir el posicionamiento teórico del pensamiento feminista negro y cómo se produce el entrecruzamiento de opresiones tales como el género, la raza y la clase. Esto permitirá abordar las definiciones políticas de la RMAAD en tanto esta organización entiende que las mujeres negras de América Latina y el Caribe se encuentran atravesadas por las opresiones producidas por el género, la raza y la clase, lo que la lleva a posicionarse desde una perspectiva interseccional.

Por último, el estudio del feminismo decolonial junto con el feminismo negro de la región posibilitó abordar dos cuestiones fundamentales para esta investigación. Por un lado, analizar cómo fue pensado y puesto en tensión el entramado de opresiones (género, raza, clase, sexualidad) y cómo el feminismo decolonial produce nuevas miradas sobre las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, considerando la historia colonial de esta región y buscando diferenciarse de las teorías de carácter occidental, eurocéntrico y colonial. Por el otro, el feminismo decolonial busca poner en cuestión el espacio fronterizo entre la teoría y la práctica política ya que para éste resulta fundamental construir saberes descolonizadores a partir de recuperar las prácticas de los activismos locales, cuestión que profundizaré en el Capítulo V.



Sergia Galván, Epsy Campbell, Dorotea Wilson y Paola Yañez-Inofuentes, las cuatro coordinadoras generales de la RMAAD desde 1992 a la fecha¹⁸.

¹⁸ Fuente: https://www.facebook.com/RedMujeresAfro.ARMAAD/?ref=page_internal [Fecha de consulta: 29/11/2021].

Capítulo III

ORÍGENES Y TRAYECTORIA DE LA RMAAD EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO DE FINES DEL SIGLO XX Y COMIENZOS DEL XXI

“Yo me imagino que era revolucionario, en el año 1992, que las mujeres negras de toda la región hagan una declaración y se congreguen como un movimiento articulado a nivel de América Latina y del Caribe, de Estados Unidos hasta la Patagonia” (María, activista afrouruguaya, 23/4/2019).

Este capítulo tiene como principal objetivo reconstruir el nacimiento de la RMAAD en 1992 y su recorrido político en los años siguientes recuperando los acontecimientos históricos y debates más importantes que llevaron a su conformación. Esta organización apuntaba a visibilizar las realidades de las mujeres negras problematizando los elementos que las diferenciaban de otros colectivos, como el afrodescendiente y el feminismo blanco. En términos temporales, el foco estará puesto a partir de la década del ochenta, periodo que se corresponde con el contexto político-socio-cultural y económico en el que se produjo el auge del movimiento feminista y el nacimiento de la RMAAD.

En ese momento histórico, la región latinoamericana y caribeña se vio inmersa en una serie de eventos políticos en el marco del avance de las políticas neoliberales y de la instalación de nuevos debates tales como los Derechos Humanos, la emergencia de las ONG y la creación de redes de articulación globales, regionales y locales por parte de los movimientos sociales. Sumado a ello, la “celebración” de los 500 años de la conquista de América –en 1992– por parte de los gobiernos locales desencadenó una serie de protestas y manifestaciones impulsadas por los colectivos indígenas y afrodescendientes lo que suscitó la emergencia de dichos movimientos como actores políticos con una gran capacidad de acción. Estos acontecimientos no solo fueron parte del contexto de emergencia y conformación de la RMAAD, sino que a su vez marcaron los debates internos y las estrategias políticas llevadas a cabo por la misma.

A los fines de organizar la trayectoria política de la RMAAD expondré su recorrido desde 1992 hasta la actualidad organizada en tres momentos. El primero

comienza en 1992 con la celebración del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe en República Dominicana y los primeros objetivos propuestos por la RMAAD en esta primera etapa de conformación. El segundo momento inicia en 1996 con la celebración del II Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe realizado en Costa Rica y su proceso de expansión con la creación de nuevas organizaciones y redes nacionales y una fuerte política de visibilización. Esto se ubicó en un contexto internacional marcado por las diversas conferencias mundiales y la transnacionalización de los movimientos sociales. Por último, la tercera etapa tiene su origen en el 2006 y perdura hasta la actualidad, caracterizada por una reestructuración de los mecanismos de organización interna y toma de decisiones buscando mejorar la dinámica de funcionamiento y fortalecer los vínculos locales y regionales de la RMAAD.

Para la construcción de este capítulo tomaré principalmente referencias de las entrevistas con las protagonistas, quienes estuvieron presentes en el momento de la conformación de la RMAAD y quienes participaron en los años siguientes y forman parte en la actualidad. A su vez, también me basaré en sus documentos escritos, resoluciones de congresos, planes de incidencia y de evaluación y fuentes audiovisuales alojadas en diferentes páginas web y de *Facebook*. Finalmente, es importante destacar que el objetivo principal de este capítulo radica en reconstruir el surgimiento y la historia de la RMAAD motivo por el cual su desarrollo será de tipo descriptivo. La reconstrucción de la trayectoria política de la RMAAD me posibilitará abordar en los siguientes capítulos sus definiciones políticas y líneas estratégicas de intervención.

I. Multiculturalismo neoliberal, encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe y los orígenes de la RMAAD

I. 1. El contexto latinoamericano y caribeño ante el neoliberalismo global

La implementación de políticas neoliberales a finales de la década del setenta consistió en un proceso de reestructuración e instauración de un nuevo paradigma de desarrollo que intentaba recuperar y redefinir las lógicas impuestas por el régimen económico liberal del siglo XIX. Este nuevo paradigma pretendía contrarrestar la crisis económica y política de los años anteriores a partir de una apertura de los mercados y una readecuación del rol del Estado en las economías nacionales. Esto estuvo acompañado por la articulación de un “bloque imperial global” (Quijano, 2001) donde instituciones como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio se

encargaron de regular el capital a nivel mundial lo que llevó a una “intensificación de la globalización del capitalismo con vocación de colonizar, mercantilizar y privatizar todas las áreas de la vida, incluyendo los espacios públicos, la producción intelectual, los recursos naturales básicos y la corporalidad humana” (Lao-Montes, 2018: 246).

En un primer momento, hacia finales de la década del setenta, este nuevo orden económico se basó en alianzas entre el capital transnacional y los Estados, buscando generar proyectos de mega-desarrollo rural en territorios poblados históricamente por comunidades afrodescendientes e indígenas, lo que propició expulsiones y desalojos junto con manifestaciones y protestas en contra de ello, generando una combinación de reclamos en relación con el territorio, la identidad, el autogobierno y la problemática medioambiental. Así, buscando confrontar las implicancias del modelo neoliberal, los movimientos sociales llevaron adelante diversas estrategias de “lucha, organización y subjetivación política” que pretendían orientarse hacia un horizonte emancipatorio (Gramaglia, 2018b: 176). Luego, en un segundo momento a principios de la década del noventa, estas instituciones que regulaban el mercado mundial, desarrollaron políticas públicas que buscaban responder a estos reclamos de los movimientos sociales. Esto coincidió con la proliferación de las organizaciones no gubernamentales y otros organismos no estatales que impulsaron diversas políticas raciales y de género las cuales incidieron en los debates internos de los movimientos sociales y organizaciones como fue el caso de la RMAAD (Lao-Montes, 2018).

En lo que respecta al contexto regional, hacia fines de la década del setenta y principios de los ochenta, algunos países de América Latina y el Caribe, tales como Uruguay, Bolivia, Perú, Ecuador, Brasil y Argentina, iniciaron procesos de reconstrucción democrática dándole fin a las dictaduras militares. Chile y Paraguay también forman parte de tal proceso de democratización aunque lo iniciaron en la década del noventa. Estos sucesos adquirieron formas diversas, complejas y multidimensionales en cada país, demostrando además que la democracia en esta región se caracteriza por su inestabilidad y variabilidad (Ansaldi y Giordano, 2019b). Con dichas reconstrucciones democráticas, y sumado a las exigencias de los colectivos afrodescendientes e indígenas, varios países de América Latina y el Caribe se vieron obligados a modificar o crear nuevas reglamentaciones que buscaran solucionar el problema de la cuestión racial y el acceso a una ciudadanía plena por parte de dicho colectivo. Tal fue el caso de aquellos que realizaron reformas constitucionales como Brasil (1988), Colombia (1991), Perú (1992), Argentina (1994), Ecuador (1997) y Venezuela (1999).

Este proceso fue conocido como “giro multicultural” (Lemos Igreja, 2014: 13) o “multiculturalismo neoliberal” (Lao-Montes: 2018: 249). Se trató básicamente de propuestas que buscaron reducir lo racial a lo meramente cultural, minimizando la importancia del racismo como un componente estructural de las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Dicho en palabras de Lao-Montes, “un proyecto racial de carácter contradictorio en el cual se tiende a reducir lo racial a lo cultural, con el efecto de minimizar u obliterar la importancia del racismo como componente central y estructural” (Lao-Montes, 2018: 249). Esto se llevó adelante mediante dos estrategias principales. La primera tuvo que ver con unificar lo racial con lo étnico, invisibilizando las formaciones raciales existentes en el tejido social y, la segunda, se llevó a cabo mediante una simplificación del racismo atendiendo solo a sus consecuencias discriminatorias a partir de ofrecer recursos económicos, asistencia técnica o programas educativos. Estas estrategias, continúa el autor, impidieron trastocar el orden racial imperante (Lao-Montes, 2018).

Por ejemplo, Nicaragua (1987) y Colombia (1991), a partir de sus reformas constitucionales, se declararon como Estados multiétnicos, interculturales y plurinacionales, generando una nueva idea de ciudadanía basada en la diversidad cultural. Sin embargo, se produjo una agudización de las desigualdades sociales debido a las lógicas impuestas por el auge del modelo neoliberal (Curiel, 2013). En consonancia con esto, Dora en la entrevista expresaba:

Hay un nuevo sujeto que muchos autores y autoras le llaman un sujeto étnico, ¿no? La gente afro, la gente indígena, que era desconocida en la nación homogénea porque el mestizaje pasó a ser una ideología central en pensar la nación. A partir de los noventa hay un punto de inflexión y es que los grupos étnicos y los grupos afro empiezan a estar en la escena política y eso se hace constitucional a través de la mayoría de las constituciones (Dora, dominicana, 17/1/2019).

De igual modo, Ecuador (2008) y Bolivia (2009) atravesaron procesos constitucionales donde también se reconoció la existencia de los diversos grupos étnicos y culturales con la particularidad de que en ambos casos los movimientos sociales – particularmente el movimiento indígena y campesino–, tuvieron un rol activo y participativo en dichas reformas constitucionales, no solamente en los años previos, sino también durante el proceso constituyente (Gramaglia, 2018b). Así, se llevó a cabo una

articulación entre el Estado y los grupos sociales que anteriormente habían sido excluidos, dando lugar a nuevos Estados plurinacionales que reconocieran las distintas nacionalidades a partir del respeto de las formas autónomas de gobierno, de organización económica, de distribución de las tierras y del uso de los recursos naturales preexistentes (Marcuzzi, 2017).

En este marco, una de las demandas principales de los colectivos afrodescendientes e indígenas tuvo que ver con la incorporación de la variable étnica y racial en los censos y datos estadísticos de la época ya que la información que existía era escasa. Fue a partir del 2000 cuando algunos países comenzaron a incluir dicha variable en sus censos aunque no se emplearon los mismos criterios en todos ellos, lo que imposibilitó generar datos que posibiliten analizar la situación de las personas afrodescendientes e indígenas en el conjunto del continente latinoamericano y caribeño.

De todos modos, es importante señalar que si bien existen algunos datos socio-demográficos de las personas afrodescendientes e indígenas por un lado, y de las mujeres por el otro, la información estadística sobre la situación de las mujeres afrodescendientes es prácticamente nula en el contexto regional. Precisamente esta resulta una de las demandas más importantes de la RMAAD: la necesidad de incluir en los censos la variable étnico-racial en articulación con la variable de género. Esta información contribuiría a visibilizar los niveles de pobreza, de desempleo, el acceso a la vivienda y a la educación de estas mujeres. Ante esto, en un documento producido en el 2010 por la RMAAD en conjunto con la CEPAL, Epsy Campbell, activista afrodescendiente proveniente de Costa Rica, expresaba:

La perspectiva de género que ha sido una herramienta para analizar la situación económica de las mujeres y la forma diferenciada en que la pobreza impacta a las mujeres no incorpora en su análisis una perspectiva etno-racial, por lo tanto no permite evidenciar las consecuencias del racismo en la vida económica de las mujeres afrodescendientes (Campbell en RMAAD, 2010b: 26).

Según cifras producidas por el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, entre 1994 y 2007, en 14 países de la región, existía entre un 22,3% y un 45,9% de mujeres que no contaban con autonomía económica. Por el contrario, en el caso de los varones, el porcentaje oscilaba entre un 6,8% y un 14,7% (Montaño y

Milosavljevic en RMAAD, 2010b: 25). Sin embargo, ante la ausencia de la variable étnico-racial en dichas cifras la RMAAD expresaba:

Nos parece necesario, y así lo recomendamos, que el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe integre más y de manera transversal la perspectiva étnico racial en sus trabajos para que en el futuro podamos tener informes que den cuenta más detallada sobre la autonomía económica de las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe (RMAAD, 2010b: 27).

La falta de datos estadísticos sobre las situaciones en las que se encontraban de las mujeres afrodescendientes se veía reflejado en la ausencia de políticas públicas específicas dirigidas hacia dicho colectivo, el cual será uno de los ejes centrales de la RMAAD que marcará no solo sus debates internos, sino también su participación en diversos organismos estatales y no gubernamentales (profundizaré sobre esto en los apartados siguientes).

Al mismo tiempo, hacia fines del siglo XX, los colectivos afrodescendientes comenzaron a conformar sus propias organizaciones ya que durante las décadas anteriores habían participado en partidos políticos, la mayoría de izquierda, donde muchxs de ellxs debían presenciar situaciones de racismo y discriminación por parte de la izquierda blanca. Así, para finales de los ochenta y principios de la década del noventa, el movimiento afrodescendiente latinoamericano y caribeño se encontraba construyendo sus propias organizaciones de base y comenzando a entablar las primeras articulaciones regionales e internacionales (Lao-Montes, 2009; Lemos Igreja, 2014; Curiel, 2007).

I. 2. Los encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe

A fines del siglo XX, el campo feminista de la región también logró instalarse en las agendas políticas y en diversos ámbitos de la sociedad, resignificando su poder de acción política y proponiendo la liberación en todos los ámbitos de la vida social, política y sexual, entre estas propuestas estuvo la exigencia de libertad sobre los cuerpos de las mujeres. Esto se expresó en reclamos por el acceso al aborto legal y en problemáticas como la maternidad, la liberación sexual, las violencias y abusos sexuales, reivindicaciones impulsadas por el conjunto del movimiento feminista. Otra de las acciones de los feminismos latinoamericanos y caribeños tuvo que ver con poner en tensión todas aquellas violencias que existen como lo “cotidiano”, evidenciando la carga

política que éstas tienen y cómo operan como base de la dominación social (Carosio, 2009). Así, el foco estuvo puesto en una politización de todos los aspectos de la vida que se creían naturalizados y despolitizados, tanto públicos como privados.

Al mismo tiempo, en las universidades se produjo una profesionalización del feminismo y los estudios de género con el auge de la perspectiva o enfoque de género y la creación de programas y cátedras instalando la categoría de género junto con la de patriarcado como nuevas herramientas de análisis (Rivera Berruz, 2018 y Vargas, 2002). De esta manera, la producción de nuevos saberes y la epistemología feminista fueron claves para la construcción de este movimiento que se planteara en todas las esferas de la sociedad con un discurso propio que visibilizara las problemáticas específicas que debían transitar las mujeres.

En esos años, además, hubo una masificación de las ideas feministas presentes en revistas y periódicos, junto con organizaciones y colectivos de mujeres estructurados en diversos tipos de encuentros y congresos locales y regionales. El feminismo blanco se estructuró a partir de encuentros denominados “Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe” (EFLAC) los cuales comenzaron en 1981 realizándose cada dos años. Luego, a partir de 1993 su celebración fue cada tres años. En el siguiente cuadro pueden verse estos encuentros junto con otros datos relevantes:

Cuadro II

*Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (1981-2020)*¹⁹

N° de EFLAC	Año	Lugar	Agendas, demandas y debates principales
I EFLAC	1981	Bogotá, Colombia	Se instaure el 25 de noviembre como el Día Latinoamericano de la No Violencia hacia las Mujeres.
II EFLAC	1983	Lima, Perú	Emergencia de la categoría “patriarcado” como eje de reflexión para todos los debates del encuentro. Tensiones sobre temas vinculados al lesbianismo, al autonomismo, a la doble militancia, al exilio durante las dictaduras, a la pertenencia de clase, entre otros. Se declara el 22 de julio como el día internacional del trabajo doméstico.
III EFLAC	1985	Bertioga, Brasil	Aumento masivo del número de participantes. Protestas de mujeres pobres provenientes de las favelas reclamando por el alto costo de las cuotas de inscripción al encuentro. Se crea un comité para planificar un encuentro de mujeres afrodescendientes.
IV EFLAC	1987	Taxco, México	Se elabora un documento donde se describen los “mitos” del feminismo los cuales impedirían su desarrollo. Estos tenían que ver con que se suponía que a las mujeres no les interesaría el poder, que todas las feministas serían iguales o existiría una unidad natural por el solo hecho de ser mujeres, entre otros.
V EFLAC	1990	San Bernardo, Argentina	Se declara el 28 de septiembre como el Día de la Lucha por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe junto con la creación de la Red Latinoamericana y Caribeña contra la Violencia hacia la Mujer. Se vuelve a insistir sobre la realización de un encuentro de mujeres afrodescendientes y allí se conforma nuevamente un comité para llevar adelante dicho encuentro.
VI EFLAC	1993	Costa del Sol, El Salvador	Se impulsa la idea de la “construcción de un movimiento feminista amplio, diverso y rebelde” a partir de tres ejes principales: 1. El feminismo frente a los viejos y nuevos modelos de dominación; 2. El feminismo como movimiento social; 3. Perspectivas del feminismo latinoamericano. También se cuestionó la institucionalización de algunas organizaciones feministas las cuales no expresaban ninguna crítica a la política y la economía mundial ni la procedencia de los fondos de financiamiento recibidos.
VII EFLAC	1996	Cartagena, Chile	Las dos consignas principales de este encuentro fueron: Desde la autonomía crecen las utopías y Tejiendo rebeldías. Los debates giraron en torno al tema del autonomismo, institucionalización de algunas organizaciones

¹⁹ Cuadro de elaboración propia con información extraída de Restrepo y Bustamante (2009), Revilla Blanco (2019), Valdivieso y García (2005), <https://www.facebook.com/15EFLACSv/community/>; <https://www.mujeresdelsur-afm.org/14-encuentro-feminista-latinoamericano-y-del-caribe/>; <https://www.facebook.com/13EFLACPERU/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

			feministas, financiamiento, etc., lo que llevó a que las llamadas “autonomistas” decidieran no participar de este encuentro.
VIII EFLAC	1999	Juan Dolio, Rep. Dominicana	En este encuentro la consigna principal fue: apostando a la construcción de un movimiento feminista amplio, diverso y rebelde.
IX EFLAC	2002	Playa Tambor, Costa Rica	Aquí el tema central del debate fue la globalización y la desigualdad social aunque nuevamente el punto del debate estuvo entre las denominadas “autonomistas” y las “institucionalistas”.
X EFLAC	2005	Sierra Negra, Brasil	El eje central fue: Feminismo y democracia. A su vez, se incluyeron temas como el racismo, el etnocentrismo, la juventud y el lesbianismo. También se propuso incluir a las mujeres trans a partir del siguiente encuentro.
XI EFLAC	2008	D. F., México	En este encuentro se contó con la participación de mujeres trans, travestis, lesbianas, indígenas y negras llegando a un total de 1500 asistentes. Los temas centrales fueron: liberación sexual y aborto. También se contó con una alta participación de jóvenes menores de 25 años. Al finalizar el encuentro Lohana Berkins, activista travesti argentina, leyó un documento donde manifestaba la necesidad de construir un movimiento feminista que contemplara las diversas realidades, sexualidades e identidades ²⁰ .
XII EFLAC	2011	Bogotá, Colombia	El tema del encuentro fue: “Nuestras voces se multiplican: por el derecho de las mujeres a una vida libre de violencias”. Los temas centrales tuvieron continuidad con el encuentro anterior y se discutió sobre cómo combatir al machismo, al sexismo, al capitalismo, a la heterosexualidad obligatoria y al racismo.
XIII EFLAC	2014	Lima, Perú	Los tres ejes centrales de debate en este encuentro fueron: abordar la interculturalidad desde una perspectiva crítica, la sostenibilidad de la vida y la idea de cuerpo-territorio.
XIV EFLAC	2017	Montevideo, Uruguay	Contó con la participación de más de 2000 asistentes y una amplia diversidad que incluyó a los feminismos populares, autónomos, indígenas y comunitarios y a los ecofeminismos, lesbofeminismos, transfeminismos, feminismos <i>queer</i> , feminismos decoloniales y feminismos negros. Los ejes de debate de este encuentro fueron: 1) Cuerpos, subjetividad y Derechos; 2) Racismo y discriminación; 3) Violencias urbanas: vivienda, movilidad; 4) Desafíos y perspectivas de la economía feminista; 5) Democracia, Estado laico y fundamentalismo; 6) Los nombres de los feminismos; 7) Guerras y resistencias: expulsiones, tierra y territorio; 8) Violencias de género: Ni una menos; 9) Autocuidado, protección y buen vivir feminista; 10) Autonomía y poder: dilemas y desafíos.
XV EFLAC	2022	San Salvador, El Salvador	Suspendido en el 2020 y 2021 debido a la pandemia de COVID-19 la consigna de este futuro encuentro es: Unidas, resistiendo y avanzando.

²⁰ Para leer la declaración completa dirigirse a: <https://e-mujeres.net/declaracion-travestis-feministas-xi-encuentro-feminista-lat-y-el-caribe/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

I. 3. *Los antecedentes de la RMAAD: las críticas al universal “mujer” y la organización del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe*

En el I EFLAC celebrado en Bogotá (Colombia) en 1981 participaron 189 mujeres y diversas agrupaciones poniendo en evidencia la heterogeneidad y pluralidad del movimiento, junto con diversas tensiones y debates, lo que llevó a que en 1983, en el II EFLAC celebrado en Lima (Perú), se plantearan diversos asuntos que perdurarán en los encuentros siguientes tales como la relación entre capitalismo y patriarcado, la subjetividad y el cuerpo, la violencia sexual, entre otras. A su vez, tanto las lesbianas como las mujeres negras e indígenas, manifestaron la necesidad de abordar las problemáticas específicas que intersectaban sus vidas ya que no habían sido contempladas en los debates de dicho encuentro (Revilla Blanco, 2019). Dichos cuestionamientos podrían marcarse como uno de los antecedentes de la RMAAD y de la necesidad de construir una organización autónoma de mujeres afrodescendientes.

Luego, en 1985, en el III EFLAC donde participaron alrededor de 800 mujeres se discutió sobre la idea de “los feminismos” incluyendo al lesbianismo como una identidad posible y una problemática a abordar desde el feminismo. También se conformó un equipo de mujeres negras interregional que trabajaría puntualmente en la organización de un I Encuentro para las mujeres afrodescendientes de todo el continente. Sin embargo, según Revilla Blanco (2019) el EFLAC seguía contando con, al menos, dos limitaciones que impedían una participación realmente variada y plural. Estas tenían que ver con, por un lado, el costo económico que implicaba la inscripción al evento y los gastos de traslado y hospedaje para sus participantes. Por el otro, el idioma oficial utilizado era el español, lo cual limitaba la participación de quienes provenían de Brasil, de algunas islas del Caribe y de mujeres indígenas que empleaban sus lenguas originarias (ver Cuadro II) (Revilla Blanco, 2019).

Al año siguiente, en 1986, se llevó a cabo en Cuba el III Encuentro del Frente Continental de Mujeres, el cual reunió a mujeres de todo el mundo y donde también se propuso la idea de construir una organización que tuviese como principal objetivo combatir las opresiones de género y de raza de manera regional²¹. Dora, en la entrevista, explicaba:

²¹ Información extraída de: <http://www.mujeresafro.org/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

Sergia Galván es clave en este proceso, empezó a encontrarse con algunas compañeras en Cuba que empiezan a hablar sobre la necesidad de hacer un I Encuentro (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Es por ello que Sergia Galván, activista afrodescendiente proveniente de República Dominicana, es considerada como una de las fundadoras de la RMAAD y quien desempeñó la función de ser la primera coordinadora general. En una conferencia brindada por ella en el 2015 exponía:

En nuestra región, desde mediados de los años setenta se empezó a abordar el tema de la discriminación particular de las mujeres afrodescendientes o mujeres negras, sobre todo a partir de las reflexiones y cuestionamientos impulsados por las mujeres negras al interior de las organizaciones afro y de las organizaciones feministas (...) Los encuentros feministas fueron escenarios muy importantes desde donde un pequeño grupo de mujeres empezaron a hablar de las múltiples discriminaciones (RMAAD, 2015a: 13).

En ese mismo momento algunas activistas afrodescendientes comenzaron a reunirse por fuera de los espacios propuestos por el EFLAC para debatir sobre cuestiones relacionadas con el racismo y el sexismo y otros asuntos vinculados a las mujeres negras. En República Dominicana, la Casa por la Identidad de las Mujeres Afro, colectivo que buscaba luchar contra el racismo y al sexismo, fue uno de estos espacios de reflexión. Allí participaron Ochy Curiel y Bienvenida Mendoza junto con otras activistas como Sergia Galván, Mónica Santana, Claudina Valdez, entre otras, quienes se preguntaban sobre las problemáticas que atravesaban las mujeres afrodescendientes y cómo se vinculaban las cuestiones de clase, raza y género. Por otro lado, también emprendieron un importante trabajo de visibilización de las singularidades de las mujeres negras y la cuestión racial que se encontraba presente de manera general por esos años:

Tratábamos de ver el tema de la mujer (...) el problema que teníamos como mujeres negras, afro, pobres y como mujer. La triple explotación. Entonces a partir de esos elementos nosotras iniciamos todo el proceso de trabajo en Identidad, todo nos llevó varios años y con altas y bajas, con varios programas educativos tratando de visibilizar el tema del racismo porque encima de que en República Dominicana hay un problema de racismo, no se reconoce (Marta, dominicana, 3/5/2019).

Luego, en 1990, en el V EFLAC celebrado en Argentina, se creó un comité el cual estaba integrado por representantes de Brasil, República Dominicana, Haití y Uruguay. Dentro de sus primeras tareas, este comité organizó en el año siguiente, en 1991 en Uruguay, la primera reunión de coordinación para gestionar el I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe que se celebraría el 25 de julio de 1992 en República Dominicana, donde finalmente nació la RMAAD.

Al igual que República Dominicana, Uruguay también jugó un papel protagónico en dicho proceso debido a que militantes de Mundo Afro, organización mixta que luchaba contra el racismo, habían participado del V EFLAC y, a raíz de eso, decidieron alejarse de la organización mixta para dedicarse exclusivamente a la militancia feminista. Al mismo tiempo, es importante señalar que este I Encuentro realizado el 25 de julio de 1992 coincidió con un evento fundamental que también contribuyó a la conformación de la RMAAD.

Este acontecimiento tiene que ver con el aniversario de los 500 años de la llegada de lxs españolxs a América y los festejos y celebraciones llevados a cabo durante todo el año por los diversos países de América Latina y el Caribe, lo que generó que los pueblos indígenas y afrodescendientes se manifestaran cuestionando dicho discurso celebratorio del inicio de la “civilización”. El origen de la RMAAD, fundada en 1992 en República Dominicana, se ubica principalmente respecto de este evento junto con el auge de las organizaciones de mujeres negras que impusieron la cuestión racial dentro de los feminismos y la problemática de género en los colectivos afrodescendientes. En la conversación con Dora, la activista describía dicho evento de la siguiente manera:

(...) el I Encuentro de Mujeres Negras que se organizó en 1992 a propósito de lo que fue la celebración del famoso “5to Centenario” por parte de los Estados y la iglesia católica, fue un momento para mí muy importante porque este encuentro permitió y dio lugar precisamente a lo que fue la Red de mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora (...). Yo creo que es fundamental entender por qué ese encuentro en ese momento y era precisamente porque estaban sucediendo una serie de movilizaciones por parte de diferentes grupos, tanto afrodescendientes como indígenas, cuestionando la lógica de la celebración de los 500 años (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Entonces, las celebraciones llevadas a cabo por los países de la región para festejar los 500 años del inicio de la “civilización” marcaron un punto de inflexión en los colectivos indígena y afrodescendiente en general y en el feminismo afrolatinoamericano y caribeño en particular. Esto habilitó la emergencia de dichos colectivos en términos políticos y la puesta en práctica de una articulación entre ellos, generando una herramienta de intervención y acción social y política. Lo que se expresó, por ejemplo, en la conformación de la campaña “500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular” y en instalar la idea de que el sistema Moderno/Colonial significó un genocidio tanto para los pueblos indígenas como para los afrodescendientes. Ante esto, Dora relataba:

Yo creo que eso es muy importante, no solo para entender la Red, sino también para entender, inclusive, las propuestas decoloniales y el multiculturalismo posterior a eso (...) se empieza a decir que lo que sucedió con la población afrodescendiente e indígena fue un genocidio, es la primera vez que se coloca ese concepto en términos políticos, por tanto no podemos celebrar. Eso permitió muchísimas movilizaciones a nivel continental, tanto así que se articuló una campaña continental que se llamó la campaña de Resistencia Negra, Indígena y Popular. Ahí estaba el tema racial, étnico y también el tema de clase. Ahí estábamos muchas, en ese proceso (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Este contexto propició la realización del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe, evento que tuvo como consecuencia principal la puesta en marcha de la RMAAD. Los objetivos propuestos en este encuentro buscaban visibilizar y denunciar los diversos tipos de violencias y discriminaciones que recibían las mujeres negras entendiendo al racismo desde una perspectiva de género y viceversa. Además, se proponía fomentar la participación política de las mujeres afrodescendientes y acompañar específicamente la lucha de las mujeres en Haití y República Dominicana. También se estableció al 25 de julio como el Día Internacional de las Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas. Concretamente, se enunciaban los siguientes objetivos:

1. Trabajar conjuntamente para mejorar las condiciones de vida de las mujeres negras;
2. Combatir las ideas negativas (prejuicios y estereotipos) que se vinculan sobre la mujer negra;
3. Denunciar todo tipo de discriminación contra las mujeres negras;
4. Promover la participación de las mujeres negras en los diferentes espacios políticos y de decisión;
5. Trabajar la problemática del racismo desde una perspectiva de género;
6. Promover la comunicación, intercambio de experiencias, solidaridad y destreza con otras

organizaciones; 7. Apoyar la lucha de las mujeres haitianas por mejores condiciones sociales y por la solución de la crisis política; 8. Apoyar la lucha de la mujer dominicana de ascendencia haitiana por mejores condiciones, sociales y económicas (RMAAD, 2012: 9-10).

En el cuadro que se adjunta a continuación enumero los encuentros celebrados por la RMAAD los cuales fueron tomados como referencia para organizar los siguientes apartados ya que marcan las distintas etapas y procesos de construcción por lo que transitó la RMAAD, sus referentes más importantes y los objetivos y líneas estratégicas. En el siguiente apartado explicaré con mayor detalle lo referido al I Encuentro, el nacimiento de la RMAAD y las primeras definiciones y objetivos propuestos.

Cuadro III

*Encuentros de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe (1992-2020)*²²

N° de encuentro	Fecha y Lugar	Sede de la RMAAD y coordinadora general	Principales países involucrados	Activistas participantes
I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe	19 al 25 de julio de 1992. Santo Domingo, República Dominicana	Santo Domingo, República Dominicana. Coordinadora general: Sergia Galván	Brasil, Cuba, Colombia, Venezuela, Uruguay, Costa Rica, República Dominicana, Nicaragua, Honduras, Argentina.	Ochy Curiel, Bienvenida Mendoza, Mónica Santana, Claudia Valdez, Sonia Pierre, Beatriz Ramírez, Elizabeth Suarez, Chabela Ramírez, Vicenta Camuso, Jurema Werneck, Carmen Platero, Miriam Gómez, Lucía Molina, Dorotea Wilson, Epsy Campbell, entre otras.
II Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe	2 al 6 de diciembre de 1996. San José, Costa Rica	San José, Costa Rica. Coordinadora general: Epsy Campbell	Argentina, Uruguay, Paraguay, Chile, Brasil, Estados Unidos, Perú, Ecuador, Venezuela, Colombia, Costa Rica, República Dominicana, Nicaragua, Honduras, Cuba.	Sonia Viveros Padilla, Ochy Curiel, Bienvenida Mendoza, Mónica Santana, Claudia Valdez, Sonia Pierre, Beatriz Ramírez, Elizabeth Suarez, Chabela Ramírez, Vicenta Camuso, Jurema Werneck, Carmen Platero, Miriam Gómez, Lucía Molina, Dorotea Wilson, Epsy Campbell, entre otras.
III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe	14 al 17 de julio de 2006. Managua, Nicaragua	Managua, Nicaragua. Coordinadora general: Dorotea Wilson	Argentina, Belice, Cuba, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Curacao, Diáspora, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Kenya, México, Nicaragua, Panamá, Perú, Puerto Rico, Rep. Democrática del Congo, Rep. Dominicana, Santa	Tania Ramírez, Beatriz Ramírez, Elizabeth Suarez, Yvette Modestín Epsy Campbell, Nirva Camacho, Doris García, Berta Arzú, Ceila Moreno, Marianela Carvajal, Sonia Viveros Padilla, Cecilia Ramírez, Ana Irma Rivera,

²² Elaboración propia en base a datos obtenidos en RMAAD (2006), RMAAD (2010b), RMAAD (2013), RMAAD (2015a) y <http://www.mujeresafro.org/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

			Lucía, South África, Surinam, Uruguay, Venezuela.	Betty Rigby, Ann Mckenly, María Maura de Jesús, Vera Fermiano, Gladys Flores, entre otras.
I Asamblea General de la RMAAD	Abril de 2008. Colón, Panamá	Managua, Nicaragua. Coordinadora general: Dorotea Wilson	Chile, Bolivia, México, El Salvador, Panamá, Honduras, BÉlice, Perú, Guatemala.	Sin datos.
II Asamblea General de la RMAAD	23 al 25 de julio de 2012. Montevideo, Uruguay	Managua, Nicaragua. Coordinadora general: Dorotea Wilson	Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay, Brasil y Perú.	Elizabeth Suárez, Vera Fermiano, Simone Cruz, Carolina Cortés, Karen Freitas, Sandra Chagas, Chabela Ramírez, Azeneth Báez, Sara Rueco, Fátima Caracho, Jackeline Romio, Tania Ramírez, entre otras.
I Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas	2015. Managua, Nicaragua	Managua, Nicaragua. Coordinadora general: Dorotea Wilson	Sin datos.	Sergia Galván, Vicenta Camusso, Paola Yáñez-Inofuentes, Altagracia Valcárcel, entre otras.
II Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas	2020 (suspendida)	La Paz, Bolivia. Coordinadora general: Paola Yáñez-Inofuentes	Sin datos	Sin datos

II. Los inicios de la RMAAD: visibilidad y primeras líneas estratégicas (1992-1996)

II. 1. Apuntalando los primeros vínculos: encuentros, diálogos y visibilización

Tanto la celebración del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe como la emergencia de la RMAAD, se enmarcaron en un proceso de mayor envergadura donde otras organizaciones de mujeres afrodescendientes también impulsaron la conformación de redes, colocando en la agenda de los debates feministas la cuestión de la raza y promoviendo que el movimiento afianzara un liderazgo colectivo y una identidad política propia (Lao-Montes, 2009: 223). En este punto, es importante señalar que en un documento conceptual desarrollado por la RMAAD en el 2010 se caracterizaba a la raza como una construcción social cuya funcionalidad tenía que ver con establecer categorías sociales, lo que llevaba al racismo y a la discriminación. La RMAAD lo explicaba de la siguiente manera: “Es una construcción social ya que se usa para fines de establecer categorías entre los seres humanos; de ahí pasamos al concepto racismo cuando esas categorías implican la creencia de que unos seres humanos son superiores a otros o valen más” (RMAAD, 2010b: 5)²³.

En ese marco de agitación, enunciación política y visibilización por parte de los movimientos sociales, la construcción de esta organización significaba un reencuentro entre las mujeres negras latinoamericanas y caribeñas, potenciando los vínculos preexistentes entre los diferentes movimientos locales y generando nuevos espacios de diálogo y encuentro. Así lo recordaba Ana:

Llegamos a Santo Domingo y fuimos partícipes de uno de los procesos que para mí fue determinante en mi vida, porque bueno, llegar a ese I Encuentro de Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas, era como decimos nosotras siempre: era el gran encuentro de las mujeres afro luego de 500 años de esclavitud (Ana, uruguayana, 2/5/2019).

A su vez, en República Dominicana, además de La Casa por la Identidad de las Mujeres Afro, otras organizaciones de mujeres negras participaron en dicho proceso,

²³ En el capítulo siguiente desarrollaré en profundidad qué entendía la RMAAD por raza y cómo ésta se articulaba con la clase y el género a partir de lo trabajado en el marco teórico y los aportes del giro decolonial, el pensamiento feminista negro de los Estados Unidos y el feminismo decolonial.

entre ellas se destaca el Movimiento de Mujeres Dominico-haitianas, promoviendo ese reencuentro al que se refería Ana. Marta lo relataba así:

Nosotras como movimiento de mujeres y en contacto con otras organizaciones de mujeres negras en diferentes países, se gestó el encuentro y fruto de ese encuentro es donde surge, donde decidimos dentro de las discusiones y todas las condiciones que se dieron, de hacer la Red de Mujeres Negras (Marta, dominicana, 3/5/2019).

Este I Encuentro contó con la participación de 300 mujeres provenientes de 32 países de la región, algunas con cierta trayectoria militante organizadas en agrupaciones y movimientos sociales, mientras que otras comenzaban a dar sus primeros pasos en el activismo. Las tradiciones de quienes asistieron eran muy diversas y variadas: algunas provenían de la militancia feminista y otras de los movimientos antirracistas. También hubo una amplia diversidad en cuanto a las identidades sexo-genéricas, culturales, religiosas e ideológicas (RMAAD, 2012: 8-9). De esta manera, la celebración del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe y la puesta en marcha de la RMAAD, dio inicio a un proceso de encuentro, emergencia y construcción de un movimiento de mujeres negras en varios países de América Latina y el Caribe, como los ya mencionados, Uruguay y República Dominicana. Así, es su página web, la RMAAD se presenta:

Esta Red surgió como parte del cuestionamiento y la ausencia de las mujeres afrodescendientes al interior del movimiento de mujeres y feministas, en los que había falta de comprensión de la diversidad, incluyendo la diversidad racial al interior de los movimientos (...). Como un espacio de articulación de movimientos de mujeres negras de América Latina y el Caribe; instrumento político de reflexión, intercambio, denuncia y propuesta para el desarrollo de las mujeres afrodescendientes²⁴.

La RMAAD no solo funcionaba en ese momento como un lugar de encuentro entre dichas mujeres, sino también como un medio para visibilizar y poner en las agendas estatales las problemáticas que debían enfrentar en tanto mujeres y negras. Así, este encuentro y la consecuente conformación de la RMAAD funcionó para fortalecer una identidad política común y una coalición colectiva. En dicho encuentro, la prioridad fue

²⁴ <http://www.mujaeresafro.org/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

realizar un análisis de la situación de las mujeres afrodescendientes para luego llevar adelante un proyecto de visibilización de dichas realidades permeadas por el racismo y el sexismo. Dora se refería a este encuentro:

El encuentro tuvo como prioridad diagnosticar un poquito la situación de las mujeres negras y visibilizar eso, y es por eso que la propuesta de la Red que es una propuesta que surge como producto de ese encuentro, surge como necesidad de articular políticamente a nivel de la región, diferentes compañeras que estábamos luchando contra el racismo, el sexismo (Dora, dominicana, 17/1/2019).

En ese sentido, las líneas estratégicas que se propusieron en el I Encuentro tuvieron que ver con sostener de manera periódica el contacto entre los diversos países, llevar adelante investigaciones sobre la situación puntual de las personas afrodescendientes en sus países, exigir a los diversos países la aplicación de leyes y políticas públicas específicas para las mujeres afrodescendientes, establecer vínculos con otras organizaciones y colectivos y llevar adelante estrategias de visibilización como marchas, conferencias, coloquios, conmemoraciones, etc. Estas líneas estratégicas puntualmente expresaban:

1. Realizar reuniones y encuentros periódicos a nivel nacional, subregional y regional.
2. Promover una ley antidiscriminación en todos los países del continente.
3. Divulgar las conclusiones del I Encuentro de Mujeres Negras y llevarlas hacia otras organizaciones para que incluyan esta problemática en sus agendas.
4. Promover investigaciones sobre la cultura afro-latina y afro-caribeña en todos sus aspectos.
5. Gestionar recursos económicos.
6. Realizar marchas, conferencias, peticiones cabildos, coloquios y conmemoraciones.
7. Conmemorar el 25 de julio de cada año como el día internacional de las mujeres afro-latinas/caribeñas.
8. Promover la inserción de la problemática de las mujeres negras en el movimiento feminista y de mujeres, y en todas las organizaciones afines (RMAAD, 2012: 11).

Además de estos planteos, y considerando algunas falencias en cuanto a los vínculos entre las organizaciones preexistentes, se propuso fomentar los diálogos locales a partir de encuentros y redes nacionales, buscando una mayor incidencia política en sus países. Ana explicaba:

Veníamos con mandatos de hacer nuestras propias redes nacionales, de generar una estructura de articulación a nivel de nuestros países, de conjuntarnos con otras mujeres negras y generar espacios comunes de combate, de lucha y de construcción de políticas (Ana, uruguaya, 2/5/2019).

Concretamente, por un lado, se intensificó y reforzó la comunicación entre los grupos de mujeres afrodescendientes que pertenecían al mismo país y, por el otro, se fomentó la creación de nuevos encuentros, redes nacionales y organizaciones locales:

Cuando se conforma la Red, nos damos cuenta que se inicia ese proceso de comunicación con otros grupos de mujeres, con otras redes, con otros grupos de organizaciones de mujeres a través de las redes, el abanico se amplía, de posibilidades y de experiencias. Entonces trabajamos por eso, para fortalecerla (Marta, dominicana, 3/5/2019).

Otra herramienta que se generó intentando solucionar los problemas relacionados con la comunicación entre las diversas organizaciones y activistas de la RMAAD fue la distribución de un boletín informativo que alcanzaba a varios países, lo que permitió una comunicación interna más fluida y la visibilización de la RMAAD a nivel regional:

Los contenidos de ese boletín eran fundamentalmente dar a conocer lo que las mujeres estaban haciendo en diferentes países: Uruguay, Cuba, Brasil, etc., y eso empezó a articularnos un poquito más (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Sobre este punto, en un documento de evaluación interna producido en 2012, refiriéndose al período comprendido entre 1992 y 1996, la RMAAD concluía haber sostenido la comunicación entre los diversos grupos de los distintos países a través de un boletín que se enviaba por correo postal. También afirma haber alcanzado una comunicación fluida con las islas del Caribe a pesar de los diferentes idiomas. En relación con los países del sur como Venezuela, Colombia, Uruguay y Brasil, el informe afirma haber mantenido una conversación un tanto más esporádica debido a la experiencia política con la que contaban dichas regiones. Puntualmente, el documento de evaluación expone:

1. Se mantuvo comunicación con los grupos de los países a través de un boletín que se enviaba por correo postal. 2. Se mantuvo comunicación fluida con algunas islas del Caribe hispanoparlantes, angloparlantes y francófono así como con algunos países de Centroamérica como Costa Rica, Nicaragua y Honduras por la facilidad del idioma y la cercanía. 3. En el Sur se logró mantener una comunicación más esporádica con Venezuela, Colombia, Uruguay y Brasil debido a que integrantes de esos países fueron propulsoras de la RMAAD desde sus inicios y contaban con mayor experiencia política. Se mantuvo comunicación constante con mujeres latinas residentes en Estados Unidos (RMAAD, 2012: 12).

En esta primera etapa de la RMAAD su sede estuvo ubicada en República Dominicana, a cargo de Sergia Galván como la coordinadora general. Debido a su protagonismo en eventos previos como en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y Caribeños y por su importante participación en la Casa por la Identidad de las Mujeres Afro, sucesos que contribuyeron al nacimiento de esta organización, es considerada una de las fundadoras de la RMAAD. De allí radica también el rol protagónico que adquirió República Dominicana en la creación de la RMAAD. Además, otras de las protagonistas impulsoras de este espacio fueron: Ochy Curiel, Bienvenida Mendoza, Mónica Santana, Claudia Valdez y Sonia Pierre de República Dominicana; Beatriz Ramírez, Elizabeth Suarez y Chabela Ramírez de Uruguay; Jurema Werneck de Brasil; Carmen Platero, Miriam Gómez y Lucía Molina de Argentina; Dorotea Wilson de Nicaragua; y Epsy Campbell de Costa Rica; entre otras (ver Cuadro III).

Si bien en este primer periodo la RMAAD contaba con la participación de aproximadamente 30 países, existían algunos matices en cuanto al grado de intervención de cada uno. Así, países como Brasil, Colombia, Venezuela, Uruguay, Costa Rica, República Dominicana, Nicaragua y Honduras, entre otros, fueron los que tuvieron una mayor presencia en esta primera etapa de conformación de la RMAAD. Esto se debía tanto a la trayectoria política de las lideresas que provenían de esos países como a la concentración de población afrodescendiente y el grado de organización política de los colectivos afrodescendientes de cada país.

III. II Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe: nuevos objetivos, la conferencia de Durban y el papel de las ONG (1996-2006)

III. 1. Organización interna, regionalización y nuevas incorporaciones

Luego de este primer periodo entre 1992 y 1996 donde la RMAAD tuvo su etapa de desarrollo y expansión, fortaleciendo los lazos entre las diversas organizaciones y conformando redes nacionales, comenzó un segundo momento donde su sede principal ubicada en República Dominicana se trasladó a Costa Rica a partir de 1996 con Epsy Campbell como la nueva coordinadora general. En ese año, el movimiento de mujeres negras ya había alcanzado cierto grado de fortalecimiento en el escenario político regional. La RMAAD también aumentó su cantidad de miembros y organizaciones que la conformaban. Así, para el II Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe realizado en San José, Costa Rica en 1996, la RMAAD contaba con 200 organizaciones y aproximadamente 50 mujeres que participaban de manera independiente, aunque al encuentro asistieron alrededor de 150 personas.

En este encuentro se decidieron nuevos objetivos que buscaron seguir trabajando hacia una perspectiva que articulara las opresiones de género y de raza. Los propósitos estuvieron delimitados de una manera más concreta y alcanzables, buscando darle continuidad a lo propuesto en el encuentro anterior e incorporando nuevos objetivos: “luchar por el cumplimiento de los convenios internacionales que beneficien directamente a las mujeres negras de Latinoamérica y el Caribe” e “incidir en las instancias gubernamentales para que los Estados implementen políticas públicas para combatir el racismo y el sexismo” (RMAAD, 2012: 14). Estos dos nuevos objetivos dejan en evidencia cómo la RMAAD comenzó a interesarse por los espacios institucionales y de las ONG, lo cual marcaría una tendencia institucionalista generando una serie de debates en el interior de la RMAAD que retomaré más adelante.

También en este encuentro se resolvió que las asambleas generales conformadas por todas las miembros de la RMAAD serían el órgano máximo de la toma de decisiones, junto con un equipo de coordinación elegido por dicha asamblea conformado por ocho coordinadoras pertenecientes a las subregiones que formaban parte de la RMAAD. Estas subregiones eran: el Cono Sur que incluía a Argentina, Uruguay y Paraguay. En los inicios, Chile formaba parte de la Región Andina pero luego decidieron que fuera parte del Cono Sur debido a que según sus militantes existían mayores puntos en común sobre las problemáticas que como mujeres negras percibían. Brasil correspondía a una región

independiente del Cono Sur debido a la cantidad de grupos, organizaciones y militantes con las que contaba y por la extensa trayectoria de sus organizaciones que en algunos casos datan desde la década de los sesenta. También existía la Región Andina y la Región Caribe, que a su vez se subdividía en la Región Francófona, la Región Anglófona y la Región Centro América. Por último, la diáspora, que si bien incluía a todas las mujeres afrodescendientes en general, decidieron designar a una representante radicada en Boston, Estados Unidos, para aquellas afrolatinas y afrocaribeñas migrantes que residieran en los Estados Unidos.

Concretamente, en la región Cono Sur la responsable designada fue Beatriz Ramírez proveniente de Uruguay, quien ocupó esa responsabilidad hasta el 2006, año en que comenzó a participar en el Instituto Nacional de Mujeres, el organismo de género más trascendente con el que cuenta Uruguay en materia de políticas públicas orientadas hacia las mujeres. Además de promover la realización de un diagnóstico sobre la situación de las mujeres negras en Uruguay y de estrechar los vínculos entre las diversas organizaciones de mujeres afrodescendientes de dicho país, la puesta en marcha de la RMAAD en términos locales sirvió para fortalecer los vínculos no solo entre las mujeres negras, sino dentro de los feminismos en general. Por ejemplo, se llevó a cabo la conformación de la Red Nacional de Mujeres Afrouuguayas (Red Namua). Ana lo explicaba:

Comenzamos a ser partícipes de la Red Nacional y de un proceso que se fue desarrollando, articulando y estableciendo alianzas, siendo parte de lo que fue el proceso feminista de nuestro país (Ana, uruguaya, 2/5/2019).

Al mismo tiempo, en la Región Andina, Gloria relata cómo se produjo la conformación de la RMAAD en Ecuador. Dicho país comenzó a participar con gran preponderancia a partir de 1997 lo que lo llevó, años más tarde, a convertirse en la coordinación de la Región Andina, responsabilidad que hasta el día de hoy sostiene. Sus antecedentes se remontan al año 1993 cuando se conformó la Fundación de Desarrollo Social y Cultural Afroecuatoriana AZUCAR, organización cultural y educativa que promueve espacios de recreación y formación²⁵. En 1995, un grupo de mujeres afrodescendientes comenzó a reunirse buscando reflexionar sobre las diversas

²⁵ Para mayor información sobre esta organización ir a <https://www.facebook.com/FundacionAzucar/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

problemáticas específicas que como mujeres afroecuatorianas presenciaban, cómo visibilizar dichas problemáticas y cómo participar dentro de los colectivos afrodescendientes en general tratando de incorporar las singularidades de las mujeres negras. En 1997 empezaron a participar de diversas actividades propuestas por la RMAAD y en 1998 organizaron el Primer Congreso de Mujeres Negras de Ecuador, encuentro que dio lugar al nacimiento de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras. A partir de allí, en el año siguiente, decidieron incorporarse formalmente a la RMAAD entendiendo la necesidad de articular en un colectivo que excediera los límites de lo local y pensara la cuestión del racismo y del sexismo de manera continental. Gloria, quien estuvo presente en dicho proceso, señalaba:

Comenzamos a hablar de cómo hacer más visible nuestra presencia con esta particularidad étnica y además pensándonos no como una mujer más del colectivo nacional, sino como una mujer negra con esas particularidades y con esa agenda social de reivindicación, de visibilización, propia. Ahí es cuando comenzamos a saber, a conocer, a involucrarnos con algo que traspasaba nuestras fronteras, que venía a ser la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas (Gloria, ecuatoriana, 16/5/2019).

Según Gloria, una vez incorporadas a la RMAAD la preocupación central tenía que ver con incorporar en las agendas feministas la cuestión de las mujeres negras, discutiendo con las propuestas universales que solo consideraban las problemáticas de las mujeres blancas. En este sentido, consideraban importante reflexionar sobre otras variables que se relacionaban estrechamente con la cuestión racial como la cuestión de clase, el acceso a la educación, a la salud y a la vivienda, entre otras. Además, si bien se ocupaban de las singularidades de las mujeres negras y de construir una agenda política específica, también tenían una gran participación en los feminismos de Ecuador impulsando políticas hacia las mujeres ecuatorianas en general. Temáticas como las violencias hacia las mujeres, la problemática del aborto y el acceso a derechos, se abordaban de manera conjunta junto con otros colectivos de mujeres ecuatorianas que excedían los límites de las mujeres afrodescendientes. Esto no solo les permitió encontrarse entre las mujeres afroecuatorianas, sino también con el resto del colectivo de mujeres de Ecuador:

Esos y otros temas que se van vinculando en esta construcción de un feminismo, de una nueva forma de entender al feminismo, hace que también nosotras vayamos, en el Ecuador, hablándonos entre nosotras, mujeres negras, de estos temas, resaltando también aquellos ejes problemáticos que iban generando esa desigualdad en nuestro país en torno a mujeres (...). Así es como comenzamos a trabajar desde nosotras, las mujeres negras, con esa agenda propia, pero que también compartíamos la agenda nacional. Me refiero a que si bien trabajábamos la línea de mujer negra, también trabajábamos desde la línea mujer ecuatoriana y compartíamos algunos temas como el tema de violencia por ejemplo, el tema de repensar el aborto, y cosas que están en el paraguas general de la lucha por la incorporación en derechos, igualdad de derechos para todas las mujeres (Gloria, ecuatoriana, 16/5/2019).

En uno de los documentos escritos en el 2010, la RMAAD expresaba la importancia de contemplar en las agendas políticas las problemáticas que transitaban como mujeres y negras. Este cuestionamiento estaba dirigido, principalmente, a los colectivos feministas que no contemplaban la variable racial y al movimiento afrodescendiente que no reconocía las opresiones producidas por la diversidad de género. Ambos colectivos, con el argumento de construir una agenda “neutral” terminaban invisibilizando las demandas de las mujeres afrodescendientes:

La presencia de mujeres negras en organizaciones de mujeres o feministas, aunque antes siempre estuvieron presentes, estaban inmersas en mayor o menor grado en los llamados “reclamos generales de las mujeres”. Una categoría que en ánimo de neutralidad responde a una visión de igualdad que no necesariamente reconoce la diversidad. Igualmente sucede cuando en los grupos y organizaciones mixtas de afrodescendientes, de hombres y mujeres, se pretende invisibilizar las demandas de las mujeres alegando la existencia de una agenda neutral (RMAAD, 2010b: 11).

De esta manera, en un primer momento la estrategia general de la RMAAD en Ecuador apuntó a la visibilización de las problemáticas que debían enfrentar las poblaciones afrodescendientes en general y las mujeres negras en particular en tanto era prácticamente nula la existencia de políticas públicas e iniciativas estatales que contribuyeran a ello. Sobre esto, Gloria explicaba:

Al inicio nuestra participación estaba más vinculada al conocer el trabajo de la Red, como es que hacían la estrategia de incidencia en cada uno de los países de tal forma que nosotros podamos pasar de ese proceso de formación en el tema particular mujeres negras a ese proceso de acción, y luego cómo ir de esas problemáticas, visibilizar cómo pasan a ser demandas hacia el Estado, y cómo también pensar que esas demandas se puedan llegar a hacer realidad incorporadas en las agendas de los gobiernos locales y del gobierno nacional (Gloria, ecuatoriana, 16/5/2019).

III. 2. *Conferencias mundiales y ONG: ¿participación política o institucionalización?*

Otro elemento significativo que propició la incorporación a la RMAAD y la puesta en marcha de esta organización en la región ecuatoriana consistió en promover un espacio de formación política, no solo en términos teóricos sino también en cuanto al fortalecimiento de la participación de las mujeres afroecuatorianas en la intervención política. Puntualmente la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia, y Formas Conexas de Discriminación, organizada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Durban (Sudáfrica) en el año 2001 fue un hecho trascendental al interior de los movimientos afrodescendientes e indígenas y de la RMAAD. Así lo describía Gloria:

Lo califico como una escuela de formación política, social, de liderazgo, desde esa particularidad de mujer negra, que se afianza, que se consolida, que se fortalece, en la conferencia mundial contra el racismo en Durban (Gloria, ecuatoriana, 16/5/2019).

Este evento se enmarcó en un contexto internacional donde se propiciaron nuevas concepciones sobre los derechos de distinto tipo como los de lxs niñxs, los pueblos indígenas, lxs refugiadxs, lxs afrodescendientes, etc. Derechos que dejaron de ser algo propio de cada país para convertirse en una cuestión global. Así, este nuevo orden mundial dio lugar a la consolidación de un derecho internacional que abarcaba a toda la humanidad, pasando por encima de las legislaciones nacionales y locales (Buffa y Becerra, 2012). Este contexto internacional y local propició la celebración de gran cantidad de conferencias, cumbres, encuentros, declaraciones y tratados²⁶. Entre ellas, la

²⁶ Entre las conferencias más significativas se encuentran: Conferencia sobre Medioambiente y Desarrollo (Río de Janeiro, 1992); Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena 1993); Conferencia

más trascendente fue la conferencia de Durban, Sudáfrica, celebrada en el 2001. Allí, uno de los puntos más importantes fue el reconocimiento del colonialismo como el elemento fundacional del racismo y la discriminación racial:

Reconocemos que el colonialismo ha llevado al racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, y que los africanos y los afrodescendientes, las personas de origen asiático y los pueblos indígenas fueron víctimas del colonialismo y continúan siéndolo de sus consecuencias. Reconocemos los sufrimientos causados por el colonialismo y afirmamos que, dondequiera y cuando quiera que ocurrieron, deben ser condenados y ha de impedirse que ocurran de nuevo. Lamentamos también que los efectos y la persistencia de esas estructuras y prácticas se cuenten entre los factores que contribuyen a desigualdades sociales y económicas duraderas en muchas partes del mundo de hoy (Declaración y Programa de Acción de Durban, 2002: 16-17).

En esta conferencia, además, se destacó la intervención de Sueli Carneiro (2005), quien señaló el rol puntual de las mujeres negras en el sistema colonial cuestionando la escasa producción escrita y teórica que hay al respecto. Así, ante esto, Carneiro expresaba:

Desde este punto de vista se podría decir que un feminismo negro, construido en el contexto de sociedades multirraciales, pluriculturales y racistas –como son las sociedades latinoamericanas– tiene como principal eje articulador al racismo y su impacto sobre las relaciones de género dado que él determina la propia jerarquía de género de nuestras sociedades (p. 22).

En ese mismo espacio también realizó importantes denuncias hacia el feminismo blanco que no consideraba a la variable racial como estructurante de las relaciones de género y al movimiento afrodescendiente que no contemplaba las diferencias producidas por el género:

El actual movimiento de mujeres negras, al traer a la escena política las contradicciones resultantes de las variables raza, clase y género está promoviendo la síntesis de banderas de lucha que históricamente han sido levantadas por los movimientos negros y

Internacional sobre la Población y el Desarrollo (Cairo, 1994); y Conferencia Mundial sobre la Mujer (México, 1975; Copenhague, 1980; Nairobi, 1985; Beijing, 1995).

movimientos de mujeres del país, ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas más representativas del conjunto de las mujeres brasileras, y por el otro lado promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro (p. 23).

Junto con la importancia de visibilizar las situaciones de las mujeres afrolatinas y caribeñas, dicha conferencia funcionó como una herramienta de diálogo y encuentro entre los diversos colectivos afrodescendientes locales que no estuvieron al margen de los nuevos acontecimientos generados por el avance de la globalización y la transnacionalización de los procesos económicos, sociales y políticos, por lo que las formas organizativas de estos colectivos adquirieron sistemas de redes internacionales, regionales y nacionales (Bufa y Becerra, 2012). Entre ellas, además de la RMAAD, se encuentra la Red de Organizaciones Negras Centroamericanas (ONECA) nacida en Belice en 1995 y a la Alianza Estratégica de Afrodescendientes de América Latina y el Caribe originada en el 2000.

Estas redes basaron sus reivindicaciones en cuatro ejes principales: la discriminación que sufrían las poblaciones negras en la región; la revalorización de los orígenes y de la identidad africana y las contribuciones que estos colectivos otorgaron a la formación de las sociedades, invisibilizadas por la historia oficial; la recuperación de las formas de resistencia durante la esclavitud; y la demanda a los Estados Nacionales y a los organismos internacionales de la elaboración de políticas públicas de inclusión social a las poblaciones negras (Lemos Igreja, 2014).

Fue también consecuencia de dicha internacionalización, la instauración del término “afrodescendiente” como la nueva forma de denominar a las personas negras, producto de los debates desarrollados en los preparativos de la conferencia de Durban, como lo sucedido en la Pre-conferencia de las Américas contra el Racismo, celebrada en Chile en el 2000, y que luego fue adoptado por los organismos internacionales como la ONU. Esto llevó a que en el 2011 se declarase el Año Internacional de los Afrodescendientes (Bufa y Becerra, 2012). En este punto es importante remarcar el rol fundamental que jugaron las mujeres afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas en imponer en las agendas estatales y de los otros movimientos sociales, locales e internacionales, la cuestión racial y de género.

Para Lao-Montes (2013) a partir de los eventos antes señalados, puede hablarse de cuatro grandes logros para el movimiento afrodescendiente. Primero, el

reconocimiento del racismo como un problema y la necesidad de elaborar políticas que busquen combatirlo. Segundo, se establecieron diversos tipos de instituciones y programas para atender específicamente a las poblaciones afrodescendientes y a la cuestión racial como, por ejemplo, el Ministerio de Equidad Racial en Brasil, el Observatorio contra la Discriminación Racial de la Universidad de los Andes y el Proceso de Comunidades Negras en Colombia. Tercero, una apertura en la participación política para las personas negras que se cristalizó en la conformación de un Parlamento Negro de las Américas. Por último, un mayor reconocimiento de las historias, culturas e identidades afrodescendientes (Lao-Montes: 2013).

Ante todo ello, es importante señalar que si bien esto propició una transnacionalización de los feminismos, sobre todo a partir de los preparativos para la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer organizada por la ONU en 1995 en Beijín, en algunos casos esto se tradujo en un cierto giro eurocéntrico por parte de algunas organizaciones y ONG las cuales no consideraban la variable racial y colonial en sus propuestas y activismo político (Mendoza, 2014). A partir de allí varias organizaciones se vieron obligadas a reflexionar y repensar su papel dentro del campo feminista y a cuestionar el carácter universalizante y homogeneizante que muchas veces se imponía sobre el sujeto mujer.

El feminismo blanco de la época evidenció falencias a la hora de incluir en sus propuestas teóricas las realidades de las mujeres afrodescendientes quienes realizaban un análisis crítico sobre los países neoliberales de la región y el cruce existente entre lo colonial, lo racial y la matriz heterosexual. Así, si bien el feminismo blanco desarrolló un activismo político interesante, no logró profundizar sus análisis teóricos y críticos sobre las políticas neoliberales generando un accionar político que se asentaba en lógicas liberales, desarrollistas, modernizantes e individualistas. Esto las llevó a negar la existencia de una estratificación racial dentro del movimiento y de identidades y trayectorias diversas (Mendoza, 2014). En ese sentido, Marta explicaba cómo había impactado este proceso de transnacionalización en el feminismo afrodescendiente:

Llega un momento en que nosotras como grupo de mujeres negras empezamos a tener y a ver la diferencia de que no es lo mismo la agenda del movimiento feminista que el del movimiento de mujeres negras. El feminismo blanco es el que ha arropado todas las agendas nacionales e internacionales, y yo creo que entonces la Red en un momento determinado, con muchas de las mujeres que estaban dentro, fue como diluyendo

muchos de los objetivos que tuvimos al principio y entonces se fue diluyendo en las agendas internacionales que no estaba dentro de esas agendas, el tema de la mujer negra (Marta, dominicana, 3/5/2019).

Dora complejiza aún más el contexto en el que emergieron las redes de articulación local, regional e internacional explicando que resulta fundamental enmarcarlo en el auge del neoliberalismo y la incidencia que comenzó a tener el mercado en todos los ámbitos de la vida, entre ellos, en los movimientos sociales y el Estado. Así, se fomenta una mayor participación ciudadana a partir de las ONG y las redes de articulación regional buscando, por un lado, facilitar el financiamiento de dichos espacios y, por el otro, generar un mayor control de quienes eran activistas organizadxs e involucradxs en la política local y regional:

Estamos hablando de los años noventa, que yo creo que son clave para entender la región: es la entrada feroz del neoliberalismo. Hay un cambio en la política a nivel general, sobre todo en América Latina y el Caribe, y es que obviamente hay algunas dictaduras que se pasan a supuestamente democracias y muchas constituciones pasan de pensar esa nación homogénea a pensar esa nación multicultural (...). Pero además está la lógica de que el mercado empieza a dominar la política social y la política estatal de la mayoría de los países, por tanto, era importante garantizar una participación ciudadana. (...) Esto es clave para entender el tema de la Red. Es decir, era más fácil para la cooperación que los grupos se articularan en redes para dar financiamiento y buscar inclusive productos y no tanto procesos. Cuantificar cuántas mujeres negras participaban, etc. Eso obedece a que no solo se organizó la Red de mujeres afro, sino muchas redes (Dora, dominicana, 17/1/2019).

En cuanto a la RMAAD puntualmente, a diferencia de las miradas de las referentes de Uruguay y Ecuador quienes vieron a esta etapa de participación en las conferencias mundiales como un momento de formación política propia y de apertura de debates sobre la cuestión racial y de género en el resto de los movimientos sociales, para Ochy Curiel (2007) este periodo comprendido entre 1996 y 2006 corresponde a una etapa de “institucionalización vaciada de contenido político”. Según su visión, el II Encuentro celebrado en 1996 marcó el cierre de una etapa y el comienzo de una nueva, cuando República Dominicana dejó de ser la sede de la organización y Costa Rica tomó ese lugar iniciando un proceso de institucionalización de la RMAAD al cual relaciona con el

contexto general por el que transitaban los diversos movimientos sociales. Sobre esto, Dora explicaba:

Eso coincide con elementos claves en la institucionalización del feminismo a nivel general y los movimientos sociales a nivel general, y es cuando la ONU comienza a hacer estas famosas conferencias organizadas de la mujer, de Derechos Humanos, Beijín, etc. Todo eso influyó al tema de la Red y eso fue la primera prioridad, a partir de ahí y hasta ahora (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Dora entiende a la institucionalización del feminismo como el auge de las ONG y otros organismos internacionales que comenzaron a incluir en sus agendas cuestiones vinculadas a las violencias hacia las mujeres y otras problemáticas que afectaban puntualmente a las mujeres. Estas nuevas ONG feministas especializaron sus temas de interés y sus políticas a la hora de intervenir en los procesos políticos nacionales e internacionales. Lo mismo sucedió con la creación de instituciones y leyes específicas que se abocaron a las “problemáticas de las mujeres” (Álvarez, 1998: 146).

Sobre las ONG feministas, Sonia Álvarez (1998) las describe como un actor social que no estaría situado ni en el Estado ni en el mercado y que cuentan con personal especializado y asalariado, junto con un grupo de voluntarixs. Además, su forma de financiamiento es a través de organismos externos y fundaciones privadas. Dentro de sus principales funciones se encuentra la de producir informes o proyectos que buscan influir en las políticas públicas o asesorar a las agrupaciones feministas (Álvarez, 1998). Esto fue visto por algunas activistas, como una burocratización y una dependencia por parte de las organizaciones feministas hacia dichos proyectos. De allí que se refiere a este periodo como “institucionalización vaciada de contenido político”.

Durante el proceso de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijín en 1995, las ONG feministas jugaron un rol importante en tanto fueron convocadas como asesoras por parte de algunos gobiernos locales para contribuir con sus informes y estudios. Al mismo tiempo, esta serie de conferencias y la internacionalización de las problemáticas raciales, indígenas y de género, entre otras, contribuyeron a la conformación de redes de articulación política locales, nacionales e internacionales por parte de, en este caso, organizaciones feministas como las que conformaron la RMAAD. Además de contribuir al fortalecimiento de la articulación entre las organizaciones feministas latinoamericanas y caribeñas, la conferencia también generó una conciencia

sobre la importancia de generar herramientas como movimiento que tuvieran un impacto internacional, fortaleciendo los vínculos con otras organizaciones feministas de los demás continentes.

Todo este proceso de ongización y profesionalización del feminismo llevó a que muchas activistas comiencen a participar dentro del Estado o de las ONG y a recibir apoyos económicos para sus organizaciones, lo que generó la institucionalización de algunas agrupaciones feministas produciendo una nueva ruptura dentro del campo feminista entre quienes se definían como “autonomistas” y las llamadas “institucionalistas”. Estas últimas, consideraban los aportes de las ONG y del Estado como un “triumfo” a sus reclamos, mientras que la otra postura sostenía que su lucha no se reducía solo a la obtención de recursos otorgados por dichas instituciones.

Si bien este proceso de ongización y profesionalización del feminismo produjo rupturas y tensiones dentro de los feminismos latinoamericanos y caribeños, esto también impulsó la conformación de redes de articulación, agrupaciones, movimientos, casas culturales, entre otros espacios de encuentro político. De la misma manera, las leyes e instituciones estatales, si bien no significaron una solución total a la desigualdad y las violencias de género, sí produjeron algunos cambios significativos en el entramado social en tanto dichas problemáticas se hicieron presentes en las agendas políticas de los gobiernos locales y en las plataformas políticas de partidos y sindicatos.

Esto también suscitó debates dentro de la RMAAD sobre la cuestión de la homogeneidad. Si bien se caracterizaba como un espacio de mujeres negras y con una identidad política compartida buscando un sentido colectivo, de alguna manera, invisibilizaba aquellas diferencias sociales, económicas, de experiencia militante y de “profesionalización”:

Compañeras que estaban en la Red que eran de comunidades o compañeras que teníamos un capital social mucho más académico, teníamos mayores posibilidades de acceder al conocimiento, todo eso fue también expresándose en la medida que la Red avanzaba (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Esto quiere decir que, si bien la RMAAD sirvió para articular una identidad política a partir de las opresiones comunes que debían combatir de racismo y sexismo, esta búsqueda por identidad colectiva invisibilizó las diferencias que podían existir en el interior de la RMAAD:

(...) éramos mujeres negras. Eso, por un lado, permitió una coalición muy importante pero por otro lado no visualizó las diferencias que teníamos, o sea, homogeneizamos esa identidad política, éramos todas iguales. Obviamente que en el desarrollo de la Red empezaron a salir diferencias de clase, de sexualidad (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Jurema Werneck (2005), activista afrobrasileña que participó en los inicios de la RMAAD, también sostiene la postura impulsada por Dora explicando que las propuestas sostenidas por la RMAAD no pudieron generar una agenda política común, lo que le impidió posicionarse como un agente político relevante en términos internacionales. Esto se debió, centralmente a la imposibilidad de articular agendas comunes debido a estas diferencias (Werneck, 2005). Algo que se vio reflejado en la decisión de algunas activistas de dejar de participar de la RMAAD, sobre todo las que estuvieron desde los comienzos. Según esta perspectiva, la RMAAD no pudo enfrentar estas diferencias y conflictos internos lo que la llevó a focalizarse únicamente en una política de la identidad, lo que le llevó a la homogeneización y la invisibilización de la diversidad propia del feminismo negro de América Latina y el Caribe. Es importante señalar que este posicionamiento expresado por Werneck fue publicado en el 2005, por lo que no contempla un análisis acabado de los años más recientes de la RMAAD.

En la actualidad pueden existir lecturas críticas por parte de las activistas que estuvieron involucradas en dicho proceso. Sin embargo, es importante remarcar la importancia que significó crear una organización que sirviera para construir una identidad colectiva y que se delimitará de los espacios de militancia que no contemplaban las problemáticas específicas en tanto mujeres, negras, pobres, lesbianas, etc. Al mismo tiempo, contribuyeron a exceder los límites de lo local entendiendo al movimiento de mujeres afrodescendiente como algo transnacional.

A pesar de la existencia de algunas dificultades en cuanto a los mecanismos de comunicación, junto con tensiones y debates internos producto de la heterogeneidad de perspectivas que formaban parte de la RMAAD, esto no impidió que lograra incorporar nuevas activistas independientes y organizaciones, impulsando encuentros y redes nacionales e instalando en las agendas estatales de las diversas organizaciones feministas blancas y de los colectivos afrodescendientes, las problemáticas que percibían a partir de su lugar de mujeres y negras. Al mismo tiempo, si bien existían ciertos ejes transversales que la RMAAD tomaba como centrales en su activismo político, estos lineamientos

podían adaptarse a las especificidades locales de cada país entendiendo que las problemáticas que atravesaban a las mujeres afrodescendientes variaban en las regiones de América Latina y el Caribe.

Hasta aquí he reconstruido como en un contexto donde diversas organizaciones buscaban una mayor articulación de sus políticas y acciones a nivel regional, la RMAAD intentó articular una organización que, por un lado, sirviera para establecer vínculos entre las diversas organizaciones de mujeres negras para, de esa manera, lograr una mayor visibilización del colectivo y de las problemáticas que experimentaban y, por el otro, generar estrategias para combatir esas opresiones de género, raza, clase, sexualidad, entre otras. En el siguiente apartado, abordaré la tercera etapa de la RMAAD que comenzó en 2006 con la asunción de una nueva responsable en la coordinación general y con la incorporación de nuevas organizaciones y países como el caso de Bolivia que en la actualidad asume la coordinación general de la RMAAD.

IV. III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe: fortalecimiento de las estructuras internas y mayor protagonismo de sus regionales (2006-2019)

IV. 1. Nueva regionalización y la emergencia de “las jóvenes”

Del 14 al 17 de julio de 2006 en Managua, Nicaragua, se celebró el III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe dando inicio a la tercera etapa de la RMAAD donde las activistas provenientes de Centroamérica y del Caribe tuvieron una importante participación en su organización. Sumado a esto, la coordinación regional dejó de estar en Costa Rica para pasar a Nicaragua en manos de Dorotea Wilson, activista perteneciente a la organización Voces Caribeñas de Nicaragua. Vale la pena destacar que el III Encuentro estaba previsto para realizarse en 1998 en Colombia y de no ser posible se realizaría en Panamá. Finalmente, pudo concretarse recién en el 2006 debido a una serie de dificultades internas que explicaré a continuación.

Este III Encuentro marcó el inicio de una nueva etapa para la RMAAD donde se llevaron adelante varias modificaciones vinculadas al funcionamiento interno luego de esclarecer algunas dificultades. Una de estas primeras modificaciones tuvo que ver con dar inicio al uso del correo electrónico como medio de comunicación entre las miembras, lo que les facilitó llevar adelante un contacto más fluido y constante. Junto con esto,

también se comenzaron a redactar los documentos internos de manera digital, se creó la página web y una cuenta en *Facebook* donde se alojarían dichos textos.

Además, se identificó que una de las debilidades centrales había sido la poca claridad en los objetivos definidos en las etapas anteriores. En especial en lo referido a impulsar la incorporación de organizaciones y redes nacionales que en muchos casos no habían alcanzado el grado de estructura interna necesaria para participar en la RMAAD, situación que generó disputas internas y escasa participación de los grupos locales:

Se partía de la base de la preexistencia de organizaciones, cuando no siempre las mujeres afros estaban agrupadas. (...) en muchas ocasiones las organizaciones existentes por países discutían la representatividad en la misma, generando tensiones a lo interno de los mismos (...) en otros casos sólo quedaron en contacto figuras aisladas que no trasladaban la información al conjunto (RMAAD, 2006: 17).

Buscando solucionar los dos inconvenientes antes señalados, se propuso avanzar en un proceso de regionalización de la RMAAD, es decir, fraccionarla en subregiones buscando una mayor articulación y acompañamiento entre los países de cercanía geográfica y la identificación de problemáticas comunes. A la par de esta regionalización, se produjo también la incorporación de la denominación “diáspora” al nombre de la organización. Si bien muchas de ellas se asumían desde una perspectiva afrodiaspórica, aún no había sido contemplada en el nombre de la organización. A partir de allí la RMAAD se distribuyó de la siguiente manera:

Cuadro IV

*Regionales conformadas en el III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe (2006)*²⁷

Región	Sede	Responsable
Cono Sur	Uruguay	Elizabeth Suárez
Diáspora	Estados Unidos	Ivette Modestín
Centroamérica	Panamá y Costa Rica	Cecilia Moreno y Ann Mckenly
Países Andinos	Venezuela y Ecuador	Nirva Camacho y Sonia Viveros
Caribe	Puerto Rico	Ana Irma Rivera
Brasil	Brasil	Dos responsables (no se mencionan sus nombres en el documento)

²⁷ Elaboración propia a partir de documentos de la RMAAD (2006: 34).

Esta nueva regionalización pretendió llevar a cabo una especificación sobre las particularidades que atravesaba cada sub-región entendiendo que las realidades de las mujeres negras no se expresaban de manera homogénea en todo el continente, por lo que las iniciativas desarrolladas por la RMAAD deberían ser formuladas atendiendo a dichas singularidades. Por ejemplo, para el caso de Brasil, se decidió elegir a dos responsables y se lo ubicó como una sub-región en si misma a pesar de tratarse de un solo país debido a la complejidad y a la extensión de su territorio. Otro ejemplo corresponde a la sub-región Diáspora, que si bien no representaba a un país en particular, nucleaba a mujeres afrodescendientes migrantes que residían en otros países por fuera de América Latina y el Caribe. Así, con esta nueva organización se buscaba entablar una comunicación más fluida entre las diversas sub-regiones a partir de la designación de sus coordinadoras regionales y de la realización de encuentros específicos que luego elevaran sus diagnósticos y demandas a las instancias generales.

Otra de las dificultades presentes en los años anteriores tenía que ver con los fuertes liderazgos y personalismos que algunas activistas sostenían. En un documento de evaluación interna sobre el período comprendido entre 1992 y el 2006, la RMAAD concluía que si bien se había producido un crecimiento con mayor participación de las mujeres afrodescendientes también habían aumentado los liderazgos de algunas referentes en términos individuales, lo que significó un cese en el crecimiento de la RMAAD en general:

En ese periodo, aumentó la participación visible de las mujeres afrodescendientes como nuevas líderes en los espacios regionales e internacionales con mujeres vinculadas a la RMAAD a través de sus organizaciones o de forma individual. Ese crecimiento en liderazgos sin embargo no fue de la mano con un crecimiento sostenido y organizado desde la misma Red como ente aglutinador (RMAAD, 2012: 16-17).

En este punto es importante señalar que esta problemática fue mencionada en varias oportunidades en la memoria del III Encuentro. A pesar de ello, la coordinación general a cargo de Dorotea Wilson que inició en el 2006 y se extendería por tres años, finalmente concluyó en el 2018. Algo que fue cuestionado por algunas regionales como Uruguay señalando no solo la necesidad de un cambio en las responsables designadas, sino también en que asumieran un mayor protagonismo las activistas más jóvenes:

Nos fuimos dando cuenta que tenía que ver con esa horizontalidad, con ese protagonismo, con esa formación y ese tomar la palabra y tomar la voz y también con ceder y otorgar espacios a otras compañeras más jóvenes (María, uruguaya, 23/4/2019)²⁸.

Estos cuestionamientos provenientes de los grupos más jóvenes también se presentaron en otras organizaciones feministas, los cuales habían comenzado hacia finales de la década del noventa impulsado por el llamado “feminismo joven”. En algunos casos, estos reclamos tenían que ver con la necesidad de conformar un espacio autónomo para las activistas más jóvenes dentro de las organizaciones ya existentes. Otro grupo proponía una transformación más profunda sobre las estructuras jerárquicas de dichas organizaciones del campo feminista (Gargallo, 2010a). Estos debates llevaron a que en el III Encuentro se iniciara un nuevo periodo en el interior de la RMAAD donde nuevxs actorxs comenzaron a tener un mayor protagonismo, cuestionando algunas prácticas y lógicas del funcionamiento interno. Estos cuestionamientos tenían que ver con la falta de estructuras internas que permitieran una organización y un trabajo sólidos. Junto con las iniciativas antes señaladas, también se propuso la creación de un estatuto interno. María describía este proceso:

En ese encuentro de la Red (...) deciden cambiar la lógica, obviamente con muchas críticas a cómo se había llevado adelante la coordinación pero también entendiendo que esa Red no tenía estructura, no tenía estatuto, etc., entonces empieza un proceso nuevo (...) Dorotea Wilson es asignada la coordinadora general, se divide por regiones (María, uruguaya, 23/4/2019).

Otra de las características de esta nueva etapa fue la emergencia de nuevos países con un rol protagónico dentro de la RMAAD tales como Uruguay y Bolivia. En el caso de Uruguay, si bien su participación en la RMAAD se remonta a los inicios cuando tuvieron una intervención activa en los encuentros previos a su conformación, recién en el año 2006 Mizangas, grupo de mujeres afrodescendientes, comenzó a formar parte²⁹. Dicha organización, en sus comienzos, funcionaba como un programa de mujeres jóvenes

²⁸ Si bien en los años siguientes “las jóvenes” comenzaron a tener mayor protagonismo, en un mapeo realizado en el 2012 la RMAAD exponía las siguientes cifras: “Por rango de edad, las integrantes de la Red se encuentran: Entre los 20 a 30 años representan el 18%, entre 31 a 40 años el 19%, entre 41 a 50 años el 24%, y de 51 años a más el 29% (RMAAD, 2012: 21).

²⁹ <https://www.facebook.com/MizangasMujeresAfrodescendientes> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

afrodescendientes dentro de la agrupación Mundo Afro y luego decidieron convertirse en una organización específica de mujeres. María, activista afrouruguaya, justifica las razones en los siguientes términos:

Entendíamos que nuestras demandas como mujeres jóvenes afrodescendientes no estaban siendo contempladas dentro de un marco y una organización mixta donde se seguían reproduciendo prácticas machistas. Era necesario generar un espacio propio (María, uruguaya, 23/4/2019).

Por su parte, Alicia desde Bolivia relata los detalles de su incorporación a la RMAAD, considerando que sus inicios en el activismo datan desde 1998 cuando se vinculó al Movimiento Cultural Saya Afroboliviano, organización cultural y política que busca visibilizar la existencia del colectivo afrodescendiente en el territorio boliviano³⁰. Allí, impulsaron diversas iniciativas que tenían que ver con lograr el reconocimiento del pueblo afroboliviano como, por ejemplo, incluir la variable afrodescendiente en los censos de población y vivienda. A partir de estas iniciativas y otras impulsadas por los diversos colectivos afrodescendientes e indígenas, impusieron en la agenda estatal la cuestión del reconocimiento de dichos colectivos en el proceso de asamblea constituyente sucedido entre 2006 y 2008. Alicia explicaba:

Desde esta organización estábamos con todo lo que fue el proceso del reconocimiento del pueblo afroboliviano, incluir en la variable afrodescendiente en los censos de población y vivienda. Esta es la primera organización que se vincula al movimiento afrodescendiente a nivel regional y luego en el proceso de asamblea constituyente para el reconocimiento del pueblo afroboliviano en la constitución política del Estado entre el 2006 y 2008 que ha sido el proceso constituyente en Bolivia (Alicia, boliviana, 5/6/2019).

A partir de allí, el Movimiento Cultural Saya Afroboliviano comenzó a establecer vínculos más estrechos con la RMAAD, lo que llevó a que desde el 2007 se incorporaran de manera formal. Años más tarde, Bolivia asumiría primero como coordinadora de la región Andina a partir del año 2013 y luego como la coordinadora general de la RMAAD a partir del 2018, reemplazando a Dorotea Wilson.

³⁰ <https://www.facebook.com/MOCUSABOL> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

Sobre la participación de Argentina, si bien en algunos boletines y documentos internos de la RMAAD se menciona su participación, no es posible rastrear datos concretos que expliquen la mirada singular que la RMAAD tenía sobre Argentina, así como también qué líneas estratégicas se llevaban a cabo en dicho país y quienes eran las organizaciones o activistas que participaban. En ese sentido, Sandra, activista argentina, relata que la mayoría de las incorporaciones fueron de manera individual, muchas de ellas incentivadas por el estrecho contacto que mantenían con las activistas uruguayas. Según su mirada, a pesar de no ser un país protagonista en la estructura interna, la RMAAD se convirtió en un lugar de encuentro, de pertenencia y de construcción de una identidad colectiva:

La Red fue casi como una necesidad de muchas de nosotras de ser parte y ver que estaba pasando con el resto de las mujeres negras y afrodescendientes en el resto del continente (Sandra, argentina, 16/6/2019).

IV. 2. *Las primeras asambleas generales y la I Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas*

En los años 2008 y 2012 la RMAAD llevó a cabo dos asambleas generales. La primera de estas se celebró en Colón, Panamá y contó con la participación de 120 mujeres provenientes de 21 países de América Latina y el Caribe junto con las representantes afrodiáspóricas en Estados Unidos. El objetivo central de esta asamblea fue poner en marcha las resoluciones aprobadas en el III Encuentro celebrado en el 2006. Así, se presentaron propuestas sobre estatutos y sobre el funcionamiento de la RMAAD y se llevó adelante un mapeo de las participantes a título individual y de las organizaciones con las que contaba. El resultado fue el siguiente:

La Red está integrada por 472 personas y organizaciones de 24 países, de las cuales 365 participan a título individual y 107 en representación de organizaciones. Por Subregión, el 53% pertenecen a Centroamérica, el 17% a la Región Andina, el 12% al Cono Sur, el 12% al Caribe, y el 6% a la Diáspora (RMAAD, 2012: 21).

Estas cifras ponen en evidencia el papel protagónico que adquirió la región de Centroamérica en esta tercera etapa con su sede en Nicaragua y su coordinadora general,

Dorotea Wilson, también proveniente de dicho país. Además, se incorporaron nuevos países como Chile, Bolivia, México, El Salvador y la diáspora. De igual modo, este mapeo sirvió para dar cuenta de las líneas de trabajo llevadas a cabo por la RMAAD y en qué porcentajes eran impulsadas:

En cuanto a los ejes de trabajo de individuos y organizaciones el 74% tiene entre sus ejes los Derechos de las Mujeres, el 72% la Discriminación Racial, el 61% la Educación, el 55% la Violencia contra las Mujeres, el 48% la Salud, el 48% la Cultura, el 41% los Derechos Sexuales, el 36% la Comunicación, el 35% los Derechos Reproductivos, el 33% los Derechos Socioeconómicos, el 33% los Derechos Políticos, el 30% VIH/SIDA, el 26% el Medio Ambiente y el 17% los Derechos Laborales (RMAAD, 2012: 21).

Una tercera resolución aprobada en esta asamblea fue fortalecer la región Cono Sur, por lo que se definió que la II Asamblea General se realizaría en el 2012 en Montevideo, Uruguay, y que éste país pasaría a tener a cargo la coordinación de la región Cono Sur con Elizabeth Suárez como su responsable. Así, en esta II Asamblea fue Mizangas la organización encargada de llevar a cabo dicho evento. Es importante señalar que contó con la presencia de activistas y organizaciones de países que en los eventos anteriores habían tenido una baja participación, tales como Argentina, Paraguay, Brasil y Chile. Debido a ello, la asamblea se organizó por ejes temáticos donde se trabajaron a partir de la situación específica de cada país. Estos ejes fueron:

1. Derechos sexuales y reproductivos de las mujeres afrodescendientes;
2. Participación política de las mujeres afrodescendientes;

A partir de dichos ejes, se emitió una declaración que enunciaba:

(...) Ampliar las oportunidades de las mujeres afrodescendientes, para incidir en la formulación e implementación de políticas públicas que aseguren la 1. Inclusión de la dimensión étnica racial en intersección con la de género. 2. Fortalecer la participación política de las jóvenes afro. 3. Realizar campañas de visibilización positivas y sensibilización sobre las problemáticas de las mujeres afro, para erradicar la discriminación y fomentar la inserción social en los diferentes ámbitos (...). Combatir el racismo en el sistema de Salud, abordar en los diversos programas los estereotipos machistas y racistas, para disminuir la discriminación hacia mujeres afro, lesbianas y

trans (...). Realizar todos los esfuerzos para garantizar la autonomía reproductiva de las mujeres, incluyendo la educación en sexualidad, el acceso a métodos anticonceptivos moderno, a técnicas de reproducción asistida y el acceso al aborto legal seguro y gratuito (...) (RMAAD, 2014: 88-89).

Por último, es importante señalar que el documento elaborado en el 2014 que sintetiza lo discutido en la II Asamblea General, presenta de manera detallada lo debatido en cada una de las instancias, junto con el mecanismo empleado para la toma de decisiones y la votación. Esto deja entrever la importancia que adquirieron los estatutos de la RMAAD sobre el funcionamiento interno aprobados en la I Asamblea General del 2008 ya que es el primer documento escrito que cuenta con esta información.

En el año 2015, la RMAAD celebró la Primera Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas realizada en Managua, Nicaragua. Este encuentro se enmarcó en el comienzo del Decenio Internacional de la Población Afrodescendiente (2015-2024) aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Bajo la consigna “Afrodescendientes: Reconocimiento, justicia y desarrollo”, apunta a generar acciones para el respeto de los derechos de los colectivos afrodescendientes. En dicha Cumbre, la RMAAD se propuso generar una plataforma propia que reúna las reivindicaciones específicas de las mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Así lo expresaba en su documento:

En esta primera Cumbre de Lideresas Afrodescendientes definiremos una plataforma política que recoja las necesidades y reivindicaciones fundamentales de las mujeres afrodescendientes del continente, e incluya propuestas de políticas y planes para que los Estados en cada país las hagan suyas; y definir acciones básica comunes para incidir en nuestras sociedades y ante los Estados y organismos internacionales durante este decenio de la población afrodescendiente (RMAAD, 2015a: 11).

A su vez, en esta Cumbre se aprobó por unanimidad una plataforma política de 17 ejes, los cuales son:

- I. Combatir el racismo es responsabilidad de todas y todos.
- II. Queremos una vida digna sin pobreza.
- III. Queremos decidir nuestro futuro.
- IV. Nuestros derechos civiles son Derechos Humanos.

- V. Educación para todas y de calidad.
- VI. Necesitamos atención de salud integral, sexual y reproductiva.
- VII. No más violencia hacia las mujeres afrodescendientes.
- VIII. Visibilización en censos y estadísticas nacionales.
- IX. Protección y oportunidades para la niñez, adolescencia y juventud.
- X. Urge proteger el medioambiente.
- XI. Acceso a los recursos naturales y económicos.
- XII. Queremos seguridad y soberanía alimentaria.
- XIII. Es necesario proteger a las y los migrantes.
- XIV. Al rescate y reconocimiento de nuestro patrimonio.
- XV. Medios de comunicación deben proyectar imágenes positivas de las mujeres afrodescendientes.
- XVI. Queremos acceso a la justicia.
- XVII. Deben garantizar nuestra seguridad ciudadana (RMAAD, 2015a: 33-51).

Estos 17 ejes están acompañados de 71 demandas las cuales tienen que ver con el cumplimiento de los derechos políticos y civiles vinculados al racismo, a la violencia hacia las mujeres afrodescendientes, a la vivienda y a la pobreza; al acceso a los recursos naturales y económicos, a una educación de calidad y una salud integral, sexual y reproductiva; la incorporación del apoyo hacia otros grupos como lxs migrantes; una mayor protección y oportunidades para la niñez, adolescencia y juventud; seguridad y soberanía alimentaria; y rescate y reconocimiento de su patrimonio cultural, entre otras³¹. Cabe destacar que estos ejes y demandas aún siguen vigentes y marcan el horizonte actual de la RMAAD, ya que la Segunda Cumbre de Lideresas se realizaría en el 2020 y producto de la pandemia mundial debió ser postergada.

V. Voces divergentes en el interior de la RMAAD

La reconstrucción de la trayectoria política de la RMAAD organizada en estos tres momentos me permitió advertir su historicidad conflictiva y heterogénea gracias a un doble reconocimiento: la propia amplitud del espacio en tanto organización que albergaba a gran cantidad de organizaciones y activistas; y las diversidades y pluralidades que atraviesan al colectivo de mujeres afrodescendientes en la región. Debido a que no existe

³¹<http://www.mujiressafro.org/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

un “colectivo de mujeres negras” uniforme y homogéneo, las diferencias y disputas propias de ese universo heterogéneo comenzaron a expresarse en los años siguientes a la creación de la RMAAD. Esto puso en evidencia algunas dificultades en la toma de decisiones políticas por parte de la organización, lo que derivó en distintos momentos en cierto estancamiento e inactividad política y en el alejamiento de algunas de sus referentes más importantes.

En lo que respecta al primer periodo comprendido entre 1992 y 1996, estas divergencias se vinculaban principalmente a la cuestión de la “doble militancia” y al autonomismo. Si bien previo a la conformación de la RMAAD ya estaban presentes en diversas organizaciones de los colectivos afrodescendientes y de organizaciones feministas, emergieron con fuerza en los debates al interior de la RMAAD.

El debate sobre la “doble militancia” involucraba a las “autonomistas” y a las “militantes”. Las primeras, entre las que se encontraba Dora proponían una militancia autónoma con respecto a otras organizaciones. La argumentación principal de este grupo radicaba en que no era posible participar en organizaciones donde la cuestión feminista no fuese algo central en las agendas políticas. Las “militantes” como Ana, por su parte, defendían la participación en otros espacios por fuera del feminismo, manteniendo así una “doble militancia”. Algunas activistas sostenían que el movimiento afrodescendiente de sus países se encontraba en una instancia incipiente, por lo que proponer una militancia exclusivamente de mujeres negras significaría debilitar al movimiento afrodescendiente. Por otro lado, quienes provenían del movimiento feminista blanco consideraban que era necesaria una organización que abordara específicamente las cuestiones que atravesaban a las mujeres negras. Ante esto, Ana explicaba:

Nos exigían una lealtad al movimiento negro y a su vez, el movimiento feminista reclamaba que nosotras teníamos que ser autónomas, que no teníamos que dejarnos dominar por los hombres (...). Yo sabía que había una diferencia entre varones y mujeres pero no la sentía con tanta agudeza (...). Yo pertenecía a un país pequeño, a un movimiento que recién estaba emergiendo y para mí era una división, era dividir al movimiento. Las compañeras que venían del movimiento feminista volvieron más convencidas que nunca, que sí, que había que hacer un proceso autonómico (Ana, uruguay, 2/5/2019).

Curiel, quien se posicionaba desde una postura autonomista, sostenía que este debate produjo un estado de “indefinición política” desarrollado entre 1992 y 1996. En dicho periodo el movimiento de mujeres negras comenzaba a delimitarse y a construir una identidad propia, sin abandonar las articulaciones con el movimiento feminista blanco ni con los colectivos afrodescendientes. Esta “doble militancia”, para Curiel, en algunos casos generaba tensiones y desacuerdos políticos dentro de la RMAAD lo que le impedía tomar una postura y un accionar político delimitado. Además, algunas se autopercebían como feministas y otras no, lo que generaba que la RMAAD adquiriera diferentes direcciones políticas (Curiel, 2007). En ese sentido, Alicia, activista boliviana explicaba que si bien para algunas su militancia tenía que ver con la cuestión racial y de género, eso no significaba que se identificaran como feministas:

Algunas tienen una lectura de lo que es ser mujer negra solo desde una condición de mujer, no necesariamente abanderan una lucha feminista. Hay otras que sí, definitivamente tienen una lectura feminista, afrofeminista, de la ruta que debe seguir la Red (Alicia, boliviana, 5/6/2019).

Esto puede deberse a dos cuestiones principalmente. En primer lugar, debido a las críticas expresadas hacia el feminismo blanco las cuales apuntaban a que solo contemplaba las situaciones experimentadas por las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales. En la década del setenta hubo una masificación de las propuestas impulsadas por el feminismo blanco proveniente de Europa y de los Estados Unidos que se formulaba desde una perspectiva occidental y eurocéntrica. Es por ello que muchas mujeres afrodescendientes e indígenas rechazaban la idea de posicionarse desde una postura feminista. En segundo lugar, dentro del colectivo afrodescendiente mixto, nombrarse como “feminista” traía aparejado algunos cuestionamientos por parte de sus compañeros varones al considerar que dicho posicionamiento provenía de “las blancas” y por lo tanto no representaba las problemáticas de las comunidades afrodescendientes. A su vez, también existían algunas prácticas machistas que ponían en cuestión la decisión de posicionarse como feminista por alguna de sus activistas, lo que podría haber generado que algunas no lo expresen abiertamente. Por ejemplo, María relataba lo siguiente:

Si bien existían otras compañeras feministas dentro de organizaciones mixtas hace 13 años atrás, no era muy común decir que eras feminista. De hecho, cuando yo empecé a

decir que era feminista en un círculo mixto afro, enseguida empezaron los prejuicios sobre mi condición sexual o si odio a los hombres (María, uruguaya, 23/4/2019).

Otra diferencia dentro de la RMAAD se sustentaba en la cuestión del lesbianismo, asunto que según algunas activistas no fue tomado como una prioridad, a pesar de que muchas de sus militantes eran lesbianas afrodescendientes y llevaban a cabo una importante militancia en ese terreno previa a la conformación de la RMAAD e incluso muchas de ellas estuvieron en el proceso de conformación:

El lesbianismo fue un tema que fue un punto de tensión porque la mayoría de las mujeres negras era bastante heterocéntricas. La mayoría de las que estábamos liderando la Red éramos lesbianas (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Estos debates vinculados al lesbianismo y los cuestionamientos hacia las posturas heterocéntricas también se expresaron dentro del movimiento de mujeres amplio (Rivera Berruz, 2018; Gargallo, 2010: 41). Ya desde las décadas del sesenta y setenta, el lesbofeminismo expresó sus críticas hacia el feminismo hegemónico que, a partir de la constitución de un sujeto mujer con pretensiones de universalidad, no contemplaba las singularidades de las lesbianas. Esto propició que para la década del ochenta comiencen a impulsar sus propios espacios autónomos como la celebración del I Encuentro Lésbico Feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en 1987 en México junto con la conformación de organizaciones lesbofeministas. Cabe destacar que este movimiento no estuvo exento de las críticas impulsadas por el feminismo negro las cuales apuntaban hacia el carácter academicista, blanco y occidental moderno que muchas veces adquirió el lesbofeminismo. Por el contrario, tanto Yuderkys Espinosa Miñoso como Ochy Curiel, son dos activistas que propusieron que se incorporara la cuestión de la raza, la clase y la colonialidad a las propuestas desarrolladas por el movimiento lesbiano (Fournier-Pereira, 2014).

Tanto la cuestión de la doble militancia como la del lesbianismo llevaron a que los feminismos se plantearan la cuestión de la identidad, esto es, los debates acerca del sujeto feminista o, mejor dicho, de quienes serían “las verdaderas feministas”. Según Álvarez (2019), la posición que logró instalarse como la hegemónica fue la autónoma, es decir, la que impulsaba que solo habría que llevar adelante la lucha específica feminista y no participar en otros espacios políticos como la izquierda o el movimiento

afrodescendiente. Esta postura logró instalarse debido a que era impulsada en su mayoría por mujeres blancas de clase media (Álvarez, 2019: 82). Esto llevó en gran medida a que muchas feministas afrodescendientes impulsaran sus propios espacios políticos como fue el caso de la Casa por la Identidad de las Mujeres Afro en República Dominicana.

Ante dicho escenario, el camino tomado por la RMAAD en esos primeros años consistió en apostar a un espacio amplio que intentara contener a las pluralidades del colectivo de mujeres negras que facilitara la participación política en otros espacios, contribuyendo a la instalación de ciertos debates en el interior de los movimientos sociales y del Estado que hasta el momento no habían logrado ser situados como algo prioritario. Aun así, estos intentos por “incluir” a aquellas diversidades propias de dicho colectivo fueron transformando a la RMAAD en un espacio un tanto homogéneo –o que pretendía serlo– descuidando los lugares de opresión y de privilegio que sus activistas habitaban.

La cuestión de la identidad al interior de los movimientos sociales fue un debate que atravesó a varias organizaciones y colectivos de la época. La RMAAD no estuvo exenta de dichos intercambios y ante la pretensión de construir una identidad colectiva común de “mujeres negras”, terminó por homogeneizar y ocultar las múltiples experiencias que las constituían como grupo. Si bien la construcción de una identidad política común impulsada en los primeros años de existencia les permitió constituirse como sujetos de enunciación ante el Estado y los diversos movimientos sociales, al mismo tiempo invisibilizó sus matices, sus tensiones y sus diversos posicionamientos propios de un espacio político amplio como era el caso de la RMAAD.

Luego de este primer periodo de conformación y definición de los primeros objetivos y propuestas políticas (1992-1996), el segundo momento (1996-2006) trajo consigo una serie de tensiones internas que comenzaron a hacerse aún más explícitas, periodo en que la cantidad de miembros y organizaciones participantes aumentaron significativamente con un total de 200 organizaciones y 50 mujeres que participaban de manera independiente provenientes de más de 30 países de la región. Al mismo tiempo, la celebración de las conferencias internacionales como Beijing (1995) y Durban (2001) y el crecimiento de las ONG y otros espacios institucionales abocados específicamente a cuestiones de género o raciales trajo consigo cierto viraje institucionalista por parte de la RMAAD.

Esto puede verse en los objetivos propuestos en el II Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe realizado en San José, Costa Rica, en 1996, momento en que se definió participar en convenios internacionales que buscaran

beneficiar a las mujeres negras e incidir en instancias gubernamentales para garantizar el cumplimiento de políticas públicas específicas (RMAAD, 2012). Entre estos espacios institucionales se encuentran el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), la Organización de los Estados Americanos (OEA), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), organismos que participaron en el taller regional celebrado en Managua, Nicaragua, en el 2009. En ese mismo sentido, en el documento elaborado a partir del III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe realizado en la misma sede en el 2006 se explicitaba que dicho encuentro se había realizado gracias al “auspicio de la Fundación Interamericana, *Global Afro-Latino & Caribbean Initiative* y la Universidad de las Regiones Autónomas del Caribe Nicaragüense – URACCAN” (RMAAD, 2006: 44).

Este camino elegido por la RMAAD implicó, años más tarde, el alejamiento de varias de sus activistas, sobre todo las que llevaron adelante la creación de la organización, quienes expresaron su desacuerdo con esa dirección y decidieron abandonar la RMAAD. Asimismo, algunas entrevistadas mencionaron cierto descontento en relación con el carácter que muchas veces adquirirían los encuentros, los cuales eran celebrados en grandes hoteles internacionales a partir de la adquisición de fondos provenientes de organismos gubernamentales y ONG.

En suma, el acercamiento de la RMAAD a dichos espacios, a la vez que generó rupturas entre las miembros fundadoras supuso un gran crecimiento y fortalecimiento para la RMAAD, fomentando la participación y la formación política de sus activistas. Por ejemplo, para Gloria de Ecuador y para Ana de Uruguay, la participación en las diversas conferencias mundiales como la de Beijing (1995) o la de Durban (2001), significó una instancia de aprendizaje y empoderamiento para sus activistas. Por el contrario, Dora, manifestó su desacuerdo debido a que el apoyo ofrecido por las ONG tenía que ver con una estrategia por parte de los gobiernos neoliberales para tener un mayor control y seguimiento de las organizaciones y de sus activistas, lo que decantó en una despolitización de la RMAAD.

Una tercera postura dentro de la RMAAD fue la de Marta, quien expresó que la participación en dichos espacios podía ser considerado como un punto clave para la transnacionalización del feminismo, permitiendo el encuentro de diversos feminismos junto con una mayor visibilización de las realidades de las mujeres negras y la instalación de ciertos debates como la lucha contra el racismo en las agendas del feminismo blanco

o las problemáticas vinculadas al sexismo en el interior de los colectivos afrodescendientes. No obstante ello, la incorporación de sus reclamos en dichas agendas, según Marta, terminó por “diluir” o invisibilizar sus reclamos y reivindicaciones particulares como mujeres negras dentro de las grandes agendas internacionales propuestas por el movimiento afrodescendiente o por el feminismo blanco.

Luego de diez años de coordinación general a cargo de Costa Rica, con una escasa rotación de los puestos de coordinación y con la postergación del III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe, a partir del 2006 se dio inicio a lo que delimité como el tercer momento de la RMAAD. En esta nueva etapa la organización intentó solventar algunas de las críticas y desacuerdos que se habían manifestado en los años anteriores, modificando los mecanismos de comunicación, subdividiendo a la RMAAD en regiones y confeccionando un estatuto interno para aceitar los mecanismos de toma de decisiones, descentralizar el rol de la coordinación general e incorporar nuevas coordinadoras “más jóvenes” para los puestos de liderazgo. Sin embargo, el proceso de institucionalización que había experimentado la RMAAD los años anteriores, la poca claridad en sus objetivos y la escasa horizontalidad en la toma de decisiones hizo que muchas de sus activistas y organizaciones se alejaran. Junto con ello, la nueva coordinación general asumida en 2006 por Dorotea Wilson que duraría hasta el 2009, terminó por extenderse hasta el 2018.

Finalmente, a partir del 2018 Paola Yáñez-Inofuentes, activista afroboliviana, es quien se encuentra a cargo de la coordinación general de la RMAAD. Con su elección se pretendió otorgar un mayor protagonismo a las nuevas generaciones junto con una participación más preponderante de los países del sur como Bolivia, Chile, Ecuador, Uruguay y Argentina, descentralizando el rol que históricamente tuvieron los de América Central como Costa Rica, Nicaragua y República Dominicana. De todos modos, en el momento en el que realicé la entrevista con Alicia (activista de Bolivia), la nueva coordinación a cargo de Bolivia había comenzado ocho meses antes, por lo que no fue posible realizar una evaluación sobre el impacto de dichas modificaciones en la trayectoria política de la RMAAD. Además, el paso de la pandemia del COVID-19 en los últimos dos años modificó ampliamente las estrategias adoptadas por la RMAAD, asunto que no fue profundizado en esta investigación y que podría ser abordado en futuras indagaciones.

VI. La actualidad de la RMAAD

A partir del 2018 podría hablarse de un nuevo período o momento de la RMAAD, ya que a raíz de las discrepancias antes señaladas fueron definidas nuevas lógicas de funcionamiento interno junto con una nueva responsable regional: Paola Yáñez-Inofuentes referente de Bolivia. Sin embargo, el recorrido de la RMAAD a partir de ese año no supone grandes modificaciones en sus líneas estratégicas de intervención respecto a las que se venían desarrollando con anterioridad. Una muestra de ello es que la plataforma de 17 ejes definida en el 2015 en la Primera Cumbre de Lideresas sigue aún vigente. Esta vigencia es lo que marcaría la continuidad de la nueva coordinación general respecto a las anteriores y, por ende, no correspondería a una cuarta etapa de la RMAAD.

De todos modos, en relación con el funcionamiento interno de la RMAAD, la nueva coordinación se propuso darle un lugar más preponderante a otras regiones que aún no han sido protagonistas, como es el caso de Bolivia, intentando generar una rotación en las regionales que históricamente ocuparon el lugar de dirección de la RMAAD. Esta nueva incorporación significó un cambio en las estructuras de la RMAAD pues se consideró a una referente más joven para ocupar la coordinación general con el fin de impulsar una mayor participación en términos generacionales. Al mismo tiempo, la elección de Bolivia como sede principal intenta dar mayor visibilidad a los colectivos afrodescendientes en un contexto donde tradicionalmente su existencia fue silenciada y negada. Al respecto, Alicia explicaba:

Al igual que en Chile y Argentina y muchos países de la región, partimos de la negación de la existencia de una población afroboliviana a un reconocimiento (Alicia, boliviana, 5/6/2019).

En el contexto más reciente la RMAAD propone, primero, continuar contribuyendo a la construcción de un gran movimiento de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora, partiendo desde una perspectiva racial y de género. Segundo, visibilizar las situaciones de dichas mujeres atravesadas por la discriminación y la violación de los derechos humanos en los ámbitos socioeconómicos, políticos y culturales. Tercero, participar en espacios gubernamentales y estatales con el fin de formular e implementar políticas públicas que busquen el reconocimiento y el respeto de las identidades raciales y de género, junto con sus problemáticas específicas las cuales

tienen que ver con la pobreza, la discriminación, la violencia de género y el VIH-SIDA. Por último, generar espacios de reflexión y formación teórica que promuevan la participación de las jóvenes de la RMAAD buscando que las problemáticas de las juventudes recorran de manera transversal a todas las políticas y estrategias de la RMAAD³².

Al mismo tiempo, Alicia explica que su preocupación central está puesta en desarrollar un fortalecimiento interno de la RMAAD, dándole mayor relevancia a las coordinaciones regionales y sus respectivas representantes, y en reforzar los mecanismos internos de organización y toma de decisiones:

Van a ser ocho meses desde que Bolivia asumió la coordinación general de la Red. En este momento estamos en este período de transición, estamos trabajando en esto. Fortaleciendo a las coordinaciones generales, teniendo claro cuál va a ser el rol de las enlaces. Es un periodo más de fortalecer la Red con todos los espacios de gobernanza que tiene, los niveles de gobernanza que tiene la Red (Alicia, boliviana, 5/6/2019)³³.

Por último, desde el 2018 la RMAAD se compone de seis regiones distribuidas de la siguiente manera:

Cuadro V
Regionales de la RMAAD desde el 2018³⁴

Región	Países	Responsable
Cono Sur	Chile (sede), Uruguay, Paraguay y Argentina	Milene Molina Arancibia
Andina	Colombia (sede), Ecuador (sede), Venezuela, Bolivia y Perú.	Audes Jimenez González (Colombia) y Sonia Elizabeth Viveros Padilla (Ecuador)
Estados Unidos	Boston	Ivette Modestin
Centroamérica	Nicaragua (sede), Panamá (sede), Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Belice y México.	Lídice Chávez Gammie (Nicaragua) y Mireya Peart Vasquez (Panamá)
Caribe	Puerto Rico (sede), Haití, Cuba y República Dominicana	Doris Quiñonez Hernández
Brasil	San Salvador de Bahía	Valdecir Nascimento

³² <http://www.mujeresafro.org/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

³³ En algunas oportunidades las activistas se refieren a las responsables o coordinadoras de cada región como “las enlaces”.

³⁴ Elaboración propia con información extraída de <http://www.mujeresafro.org/> [Fecha de consulta: 4/3/2021].

La actualidad de la RMAAD debe ser enmarcada en un contexto regional atravesado por una reestructuración del modelo neoliberal y neoconservador con una intensificación de las violencias y discriminaciones como producto de nuevas expresiones autoritarias que pretenden avanzar contra la conquista de los derechos humanos y las demandas impulsadas por los movimientos sociales. Frente a ello, los activismos locales de la última década reformulan y resignifican sus estrategias con el propósito de llevar adelante una mayor resistencia y organización ante dicha avanzada neoconservadora (Parra y García Gualda, 2020). Asimismo, este contexto se encuentra fuertemente atravesado por las violencias hacia las mujeres y la relevancia que cobró dicha consigna en todo el territorio. Sin embargo, esto no puede ser pensado sin considerar que estas violencias no afectan a todos por igual. Así, las violencias de género, femicidios y abusos estarán imbricadas por las variables de clase, edad, género, raza y colonialidad. A su vez, los feminismos actuales cuestionan las bases de las democracias del siglo XXI, sobre todo respecto de quiénes ocupan los espacios políticos y de liderazgo (Carosio, 2020).

Si bien con la institucionalización del feminismo algunas mujeres lograron ocupar puestos políticos y administrativos en el Estado, en esta nueva época se busca una mayor igualdad e inclusión ampliando los límites de la democracia, sobre todo presentándose como una resistencia a la oleada de gobiernos restauradores-conservadores que surgieron en los años recientes. Por último, estos feminismos se proponen una feminización de la política, es decir, no solo ocupar puestos de participación y toma de decisiones, sino también llevar los debates feministas a todos los espacios políticos y de poder para cuestionar las tareas de cuidado, los vínculos sexo-afectivos, la educación, entre otros.

Concretamente, el feminismo negro sigue teniendo en su horizonte la lucha contra las políticas neoliberales y los ajustes económicos que afectan directamente a las mujeres negras de la región. También se piensa en la posibilidad de articular en un movimiento negro mixto ya que se logró crear espacios de reflexión y acción para incluir la cuestión de género en las agendas antirracistas. La cuestión de la identidad persiste como uno de los aspectos más importantes que estructura sus acciones políticas (Werneck, 2005).

Por último, si bien este asunto no fue analizado en este escrito, es importante remarcar que la emergencia de la pandemia producida por el COVID-19 trajo consigo un recrudecimiento de las violencias y discriminaciones preexistentes afectando de manera mayoritaria a los sectores que se ubican en las intersecciones de las diversas variables de

opresión, como es el caso de las mujeres negras, agravando las situaciones de pobreza, racismo, sexismo y colonialismo que éstas enfrentan. De igual modo, este contexto afectó el accionar de los movimientos sociales, limitando la participación en las calles y los espacios de encuentro colectivo. Situación que también repercutió en las iniciativas desarrolladas por la RMAAD entre el 2020 y el 2021, por lo que se vio obligada a suspender la II Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas que se realizaría en el 2020 en La Paz, Bolivia.

En síntesis, la reconstrucción de la trayectoria de la RMAAD organizada a partir de los tres momentos antes señalados permitió el análisis de las características de cada momento y cómo estas se articulaban con la situación de los movimientos sociales en el contexto latinoamericano y caribeño. Al mismo tiempo y sin descuidar el carácter plural, multidireccional y diverso que caracterizaba a los feminismos de la región y al feminismo afrolatinoamericano y afrocaribeño en particular, señalé algunas tensiones internas que se expresaron en la RMAAD. En el capítulo siguiente desarrollaré en profundidad las líneas estratégicas más importantes de la RMAAD las cuales corresponden a estos distintos momentos.



Reunión de planificación de la coordinación regional de la RMAAD. 15 de noviembre de 2021³⁵.

³⁵ Fuente: <https://www.facebook.com/RedMujeresAfro.ARMAAD> [Fecha de consulta 6/12/2021].

Capítulo IV

LAS DEFINICIONES POLÍTICAS DE LA RMAAD: ENTRAMADO DE OPRESIONES, PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES Y ARTICULACIONES CON OTROS MOVIMIENTOS SOCIALES

Dentro de las definiciones siempre estuvo que [la RMAAD] sirva como espacio de articulación y empoderamiento de las mujeres; luchar por los derechos de las mujeres que estaban en todos los movimientos feministas (...), y los derechos sexuales y reproductivos. (...) también estuvo la línea de la discriminación de género, raza y clase. (...) la visibilización del racismo, el tema de que no aparecemos en las estadísticas de muchos países y que se necesitaba estar en las estadísticas para poder tener mediciones (Marta, dominicana, 3/5/2019).

Fundamentalmente el empoderamiento de las mujeres era el eje central. La incidencia política era otra dimensión importante. Nosotras hablábamos que potenciar los liderazgos de las mujeres e incidir políticamente a través de los programas, a través de la generación de agendas de mujeres negras, eran nuestras determinantes. También incidir en los procesos de los censos, en la visibilidad estadística. Había una fuerte invisibilidad estadística de la situación de las mujeres. (...) el empoderamiento, la incidencia política, la generación de datos para el diseño de la política pública, el fortalecimiento de las líneas culturales (Ana, uruguaya, 2/5/2019).

A partir de los fragmentos anteriores, en este capítulo me propongo abordar las principales definiciones políticas y líneas estratégicas que llevó adelante la RMAAD desde su nacimiento en 1992 hasta el 2019. Tomando como punto de partida lo expresado por las activistas en las entrevistas antes citadas y los documentos escritos, tomaré tres líneas estratégicas principales. La primera definición que abordaré se vincula con el modo en que la RMAAD entendía el cruce entre las categorías de género, raza, clase y sexualidad y cómo esto afectaba puntualmente las realidades de las mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Para ello, recuperaré tres de sus iniciativas más importantes: el reclamo por la inclusión de la variable étnico-racial y de

sexo en los censos³⁶, su visión sobre el trabajo doméstico remunerado y el reconocimiento y cumplimiento de los derechos sexuales y reproductivos.

En segundo lugar, indagaré sobre las acciones impulsadas por la RMAAD que buscaban fomentar el empoderamiento y la participación política de las mujeres negras enmarcadas en el contexto de las conferencias mundiales, los tratados internacionales y la proliferación de los organismos no gubernamentales hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI. Este empoderamiento político al que aspiraba la RMAAD tenía que ver con el acompañamiento y el fomento de la creación de nuevas organizaciones de mujeres negras, de la participación de dichas mujeres en otras organizaciones como las provenientes del colectivo afrodescendiente o a la inclusión de éstas en los parlamentos y espacios gubernamentales donde la presencia de mujeres negras era prácticamente nula.

Tercero, reconstruiré los diálogos y estrategias de articulación llevadas a cabo por la RMAAD con otros movimientos sociales tales como el colectivo afrodescendiente, el movimiento feminista, el indígena y el LGBTI o LGTB³⁷. Es importante señalar que estas estrategias de articulación estuvieron presentes en la política general de los movimientos sociales de fines del siglo XX y principios del XXI, ya que a partir de la conformación de redes nacionales, continentales e internacionales los diversos colectivos y organizaciones fueron desarrollando algunas iniciativas conjuntas como, por ejemplo, los preparativos para la celebración de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la discriminación Racial, la Xenofobia, y Formas Conexas de Discriminación, organizada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Durban (Sudáfrica) en el año 2001.

Finalmente, cabe aclarar que estas definiciones y acciones políticas seleccionadas no corresponden a la totalidad de las llevadas adelante por la RMAAD, sino que son las que se mantuvieron activas desde los comienzos de la RMAAD en adelante. A su vez, éstas se encuentran presentes en la totalidad de los documentos escritos. Por ello, la construcción de este capítulo se asienta principalmente en las

³⁶ Cabe aclarar que utilizo la categoría “sexo” ya que es la empleada en los censos de la época. Sin embargo, en algunos casos la RMAAD también se refería a dicha variable como “género” o “perspectiva de género”. Asimismo, respetando la denominación empleada por la RMAAD, utilizaré “variable étnico-racial” para referirme a la inclusión de los grupos originarios y afrodescendientes en los censos, sin desconocer la posible homogeneización que dicho termino representa, lo que muchas veces significó una invisibilización para ciertos grupos y comunidades.

³⁷ Respetando la denominación empleada por la RMAAD, elijo utilizar dichas siglas las cuales refieren a “Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans-Travestis” y, en algunos casos, con el agregado de “Intersexuales”, aun sabiendo que no representan a la totalidad de las identidades sexo-genéricas existentes y que actualmente no todos los colectivos de la disidencia avalan el uso de dichas siglas.

declaraciones y resoluciones de la RMAAD y, en menor escala, en las entrevistas a las activistas.

I. “Una compleja telaraña de intersecciones”: el entramado de opresiones según la mirada de la RMAAD

La primera de las definiciones políticas que abordaré se relaciona con cómo la RMAAD entendía la intersección entre las categorías de raza, género, clase y sexualidad. La RMAAD se posicionaba desde una perspectiva interseccional. Este posicionamiento estará presente en sus definiciones políticas, declaraciones y líneas estratégicas de intervención a lo largo de su trayectoria. De allí radica la importancia de abordar este posicionamiento al inicio del capítulo, lo que me permitirá analizar el resto de sus definiciones políticas las cuales se enmarcan dentro de la interseccionalidad.

Partiendo de lo trabajado en el Capítulo II, la interseccionalidad propone que racismo y sexismo no pueden ser pensados de manera fragmentada debido a que éstas son las variables estructurantes de las desigualdades y discriminaciones presentes en la sociedad. Estas variables se fusionan y se co-constituyen como “hechos” biológicos en el entramado social naturalizando y reproduciendo las desigualdades económicas, raciales y de género (Stolcke, 2000). Clase-raza-género conforman una matriz de dominación donde se produce una clasificación social y se genera una idea particular de lo que es ser “mujer negra” (Hill Collins, 2000). A su vez, la interseccionalidad también opera como una teoría crítica ante el feminismo blanco poniendo en evidencia la necesidad de incorporar la variable racial en las luchas feministas y la variable de género en las resistencias antirraciales. Las mujeres negras, a partir de sus experiencias en función de su raza, género y clase, emplean esa condición de “otredad” como punto de partida para llevar adelante un activismo que cuestione la hegemonía racista, clasista y de género (bell hooks, 2004).

Mara Viveros Vigoya (2016) agrega que la perspectiva interseccional, además de contemplar las imbricaciones producidas entre las múltiples opresiones a la hora de entender las singularidades de las mujeres negras, también puede ser pensada como un espacio donde las diversas posturas feministas puedan confluir en luchas conjuntas o en diferencias que las separen. El desafío radica en pensar estas posturas o teorías contextualizadas en un lugar y un espacio determinado para evitar caer en una

despolitización de la interseccionalidad y en una pérdida de su mirada crítica (Viveros Vigoya, 2016).

En ese sentido, la RMAAD se posicionó críticamente sobre el lugar que debían ocupar las mujeres negras en el contexto latinoamericano y caribeño. Al respecto, Ana enunciaba:

El racismo y el sexismo determinaban que las mujeres afro estuvieran en la pirámide social, en el escalón más bajo, que la situación era muy grave, que los indicadores mostraban que había un déficit muy importante en términos de trabajo, de salud, de educación, que las mujeres afro ocupaban las periferias de las ciudades, que de alguna manera la situación social y económica a la que estábamos insertas éramos reproductoras de pobreza y de exclusión social, por lo cual nuestros reclamos tenían que ver también con generar acciones y políticas que fortalecieran y empoderaran los procesos de las mujeres afro (Ana, uruguaya, 2/5/2019).

Una mirada interseccional sirve para desentrañar cómo se conjugan las desigualdades sociales y cómo estas se enlazan entre sí de manera múltiple, variada y recíproca (Platero, 2012). La interseccionalidad cuestiona aquella imagen de un sujeto mujer universal que no contempla las especificidades que atraviesan las mujeres racializadas en tanto deben enfrentar diversos tipos de violencias y discriminaciones producidas por “la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en unos contextos de dominación construidos históricamente” (Viveros Vigoya, 2009: 68). Vale decir que, en el contexto latinoamericano y caribeño, la lucha contra el régimen de poder que organiza a la sociedad a partir de los roles de género binarios (varón/mujer), no podrá concretarse sino es a partir de una visión antirracista, descolonial y anticapitalista (Espinosa Miñoso, 2016a).

En los documentos escritos de la RMAAD pueden encontrarse menciones a la interseccionalidad de manera literal o, en otros casos, existen otros modos de nombrarla como referencias a los entramados que se producen entre las categorías antes señaladas, la superposición o la multiplicidad de identidades. Por ejemplo, en un documento producido en el 2010 la RMAAD explicaba que la discriminación y la violencia hacia las mujeres afrodescendientes tenían que ver con “una compleja telaraña de intersecciones”:

La discriminación contra las mujeres, más que un agravante de los efectos del racismo hacia las afrodescendientes, es la expresión de una *compleja telaraña de intersecciones* que traen consigo exclusiones (...). Llamamos la atención a la complicidad con las estructuras hegemónicas que se da al asumir las identidades como otredad, como lo extraño, como lo que no es normal. Esa complejidad hace que tejamos la telaraña como trampa y no como la casa que nos alberga con todas nuestras identidades, que nos da protección y nos permite tener fuerzas para retar a su vez las exclusiones (...). Hay que reconocer la multiplicidad de identidades que conforman a su vez la identidad de ser mujeres afrodescendientes (2010b: 5, resaltado propio).

En otras palabras, las discriminaciones que debían afrontar como mujeres no generan una violencia mayor cuando se la combinara con la de raza sino que, por el contrario, forman parte de un sistema de opresiones que operan de manera conjunta en el mismo entramado social. Además, proponía que las mujeres afrodescendientes no debían autopercebirse como “la otredad” ya que eso fomentaría aún más las exclusiones que debían resistir por parte de los sectores hegemónicos. La apuesta radicaba en aceptar esas particularidades como parte de su identidad para luchar, desde ese lugar, contra las opresiones y violencias. Reconocer esa multiplicidad de experiencias dentro del feminismo afrodescendiente haría posible no privilegiar una experiencia por sobre otra, sino entender a éste de manera plural y heterogénea:

Somos personas con nacionalidad, raza, etnia, determinada capacidad física o sensorial, orientación sexual, identidad de género, identidad generacional y cualquier otra identidad, todas a la vez (...) Las personas idealmente deberíamos poder vivir con todas las identidades a la vez de una manera holística que nos permita ver la riqueza de la diversidad que somos cada quien, como personas completas, complejas y sanas (RMAAD, 2010b, 8).

En esta “compleja telaraña de intersecciones” puede verse cómo se producen los entrecruzamientos de las diversas opresiones donde ninguna de estas es determinante ni predominante sino que, por el contrario, actúan imbricándose en un mismo nivel produciendo desigualdades, violencias y discriminaciones. Además, según la mirada de la RMAAD, adoptar esta postura sobre la multiplicidad de experiencias incentivaría a un cambio epistemológico en la forma de ver, por ejemplo, a los Derechos Humanos. En una de sus publicaciones expresaba que si bien reconocía que en los últimos tiempos se había

adquirido una cierta perspectiva de género por parte de los organismos internacionales junto con una incipiente mirada hacia las problemáticas de los colectivos afrodescendientes, esto no se veía reflejado en el caso particular de las mujeres afrodescendientes donde ambas problemáticas deberían ser debatidas de manera articulada:

Por lo que hablar de los derechos humanos de las mujeres negras, de las afrodescendientes, es hablar del espacio necesario de identidad desde donde abordan la búsqueda de sus derechos como mujeres. Por esa razón hemos hecho gran énfasis en este escrito en el tema de las intersecciones étnico raciales y de género (RMAAD, 2010b: 34).

En este punto resulta interesante mencionar que esta postura de pensar las realidades de las mujeres negras desde una perspectiva interseccional también iba dirigida hacia el feminismo blanco, ya que uno de los aportes principales de la creación de la RMAAD era que se abordara de manera particular las vidas de dichas mujeres y los alcances del racismo en sus vida. Ante esto, Dora en su entrevista exponía:

Esto tiene que ver, además, con un cuestionamiento al feminismo hegemónico de la región, es decir, muchas de nosotras estábamos muy metidas en el movimiento feminista y siempre el tema del racismo, generalmente, nunca se abordaba. A lo máximo que hemos llegado era a realizar algunos talleres organizados por nosotras mismas, porque nunca las blanco-mestizas asumieron el tema del racismo ni todavía hoy lo asumen dentro de sus prioridades políticas (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Las críticas hacia el feminismo blanco por no incorporar la variable racial en sus agendas provienen de varios años antes, cuando grupos de feministas negras de los Estados Unidos y de Brasil en la década del sesenta del siglo pasado comenzaron a cuestionar a las organizaciones feministas blancas. Estos cuestionamientos ayudaron a visibilizar el lugar secundario que ocupaban las mujeres negras en el interior del colectivo de mujeres. A su vez, estos cuestionamientos disputaron la idea de que el género es la única categoría determinante para explicar la opresión de las mujeres, lo cual impedía construir una propuesta política consistente que les permitiera abordar a todo el colectivo de mujeres contemplando sus pluralidades y heterogeneidades. Ante esto, Marta comentaba:

El movimiento imperante es el movimiento feminista blanco y entonces por supuesto imponía las agendas. Siempre el tema del racismo, el tema de la mujer negra, se relegaba, entonces cuando muchas de nosotras discutíamos para retomar todo eso con más fuerza y más prioridad, siempre había divergencias en ese sentido (Marta, dominicana, 3/5/2019).

Adoptar una mirada interseccional para entender las singularidades de las mujeres negras no solo iba dirigida hacia el colectivo de mujeres blancas, sino también a la aplicación de políticas públicas impulsadas por el Estado que apuntaban hacia un sujeto mujer pensado desde la universalidad que no consideraba las particularidades de los diversos colectivos de mujeres. En un boletín informativo publicado en el 2015 la RMAAD expresaba:

El concepto de interseccionalidad cuestiona las categorías dominantes del debate político y, por tanto, los espacios de marginación y privilegio que estas generan. De igual modo, el análisis de las políticas públicas nos permite reflexionar sobre qué espacios de poder/visibilidad y de marginación/ocultación existen, por ejemplo, en las políticas de igualdad cuando se habla de la categoría mujer como un universal (RMAAD, 2015b: 26).

La RMAAD se definía, entonces, como un espacio de articulación que buscaba combatir las opresiones producidas por el racismo, el sexismo y la pobreza exigiendo a los Estados y a los colectivos feministas que incorporasen en sus perspectivas y en sus agendas una mirada hacia las intersecciones y sus efectos en la producción y reproducción de desigualdades sociales. A su vez, entendía que las causas de dichas desigualdades eran históricas y provenían de una estructura socioeconómica que favorecía una distribución desigual de las riquezas y la violación recurrente de los derechos humanos básicos en lo que se refiere al acceso a la salud, la educación y la vivienda para determinados sectores de la población.

Esta postura de la RMAAD se apoya, de algún modo, en el planteo propuesto por Lugones (2008) en relación a la idea que género y raza son co-constitutivas e indisolubles (Lugones, 2008). A su vez, va más allá de esta premisa y sostiene que es necesario concebir a dichas categorías de manera situada y dinámica para así poder comprender críticamente las relaciones de poder que expresan. Para transformar esas

relaciones de poder, propone Lugones (2005), se torna necesario adoptar una estrategia coalicional de las mujeres negras que promueva la resistencia a partir de una práctica política concreta (Lugones, 2005). La RMAAD, en este marco, puede ser pensada como una herramienta coalicional en tanto permitió no solo una articulación y un encuentro entre mujeres negras, sino que a su vez llevó adelante alianzas estratégicas con otros movimientos sociales que también se encuentran afectados por las discriminaciones producidas por la raza, la clase, el género y la sexualidad (volveré sobre esto en el punto III de este capítulo).

La centralidad de la interseccionalidad en los planteos de la RMAAD se manifiesta en tres iniciativas concretas desarrolladas por la RMAAD: la inclusión de la variable étnico-racial y de sexo en los censos, su visión sobre el trabajo doméstico remunerado y el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos.

I. 1. *“La cuestión de los censos es una cuestión técnica, pero también es una cuestión ideológica y política”*

Tal como se indicó en el capítulo anterior, hacia finales del siglo XX, los colectivos afrodescendientes e indígenas impulsaron diversas iniciativas exigiendo que se incorporara la variable étnico-racial en los censos llevados a cabo por los diversos Estados latinoamericanos y caribeños. Esto tenía que ver con una preocupación central por parte de esos colectivos que buscaban poner en discusión la idea de una nación homogénea que invisibilizaba y ocultaba las diferencias raciales y, por consiguiente, la existencia del racismo de manera estructural en todos los ámbitos como la salud, la educación, la vivienda, el trabajo, etc. Ante esto, en el año 2000 se incorporó la variable étnico-racial en la planilla de los censos en diversos Estados de la región. Sin embargo, estos datos no permitieron visualizar la situación real de las poblaciones afrodescendientes e indígenas ya que no se emplearon los mismos criterios en todos los países lo que impidió generar datos generales a nivel latinoamericano y caribeño (Paixão, 2016).

Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguay y Venezuela fueron los que incorporaron la variable étnico-racial en los censos del 2000. Colombia y Nicaragua lo hicieron en el 2005 y El Salvador en el 2007. Es importante señalar que de este grupo de países, Cuba fue el único que no contempló un campo específico para lxs indígenas, sino que el indicador estaba dirigido únicamente hacia las personas afrodescendientes. Por el

contrario, en el caso de Brasil, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Ecuador, Guatemala, Nicaragua y Honduras dentro de la variable étnico-racial contemplaron a ambos colectivos (Schkolnik y Del Popolo, 2006 en Paixão, 2016).

Debido a la poca precisión en sus variables e indicadores, los datos obtenidos sobre las poblaciones étnico-raciales carecían de rigurosidad por lo que algunos autorxs, como Antón y Del Popolo (2009) basaron sus estudios en datos oficiales y en otros no oficiales extraídos de investigaciones realizadas por movimientos sociales, ONG y agencias de cooperación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), entre otras. Estas investigaciones concluyeron que a finales de la década del ochenta, la población afrodescendiente ascendía a 146.084.651 de personas, siendo un 29,2% de la población total, cifra que luego fue adoptada por las organizaciones afrodescendientes (Paixão, 2016). Sin embargo, más recientemente, en un estudio realizado por Paixão (2016) a partir de datos estadísticos obtenidos de los diversos países de la región de la ronda de censos del 2000, la cifra total de la población afrodescendiente correspondía a 126,3 millones de personas, lo que representaba un 20,5% sobre el total de la población de la región (Paixão, 2016).

Ante esto, la RMAAD acompañaba los reclamos por la inclusión de la variable étnico-racial en los censos. Sumado a ello, proponía que a la hora de analizar dichos datos, éstos se articularan y relacionaran con los obtenidos a partir de la variable de sexo, la cual sí se encontraba incorporada en los censos. Por ejemplo, en cuanto a la situación laboral y al ingreso económico, según Bello y Paixão (2009), las cifras que indicaban una disminución sobre el acceso a la educación por parte de las personas afrodescendientes se encontraban entrelazadas con el escaso acceso al mercado laboral y el ingreso económico recibido, lo que se agravaba aún más cuando se trataba de mujeres afrodescendientes. En el caso de Ecuador en el 2003, la relación entre la tasa de desempleo entre varones y mujeres afrodescendientes era de 12,7 para el primer grupo y de 17,1 para el segundo (Bello y Paixão, 2009).

Respecto a este tópico, Ana en la entrevista hablaba puntualmente del caso de Uruguay y cómo fue llevada adelante esta iniciativa de visibilizar la realidad de las mujeres negras a través de los censos, la cual luego fue extendida al resto de la comunidad afrouruguaya:

Había una fuerte invisibilidad estadística de la situación de las mujeres. No casualmente nosotras iniciamos de alguna manera el conteo, la producción estadística, con el

diagnóstico de la mujer afro (...). Luego se hizo una cuestión más general, se expandió más hacia los varones (...), en el 2011 tuvimos una producción de datos que nos permitió ver la realidad de nuestro colectivo. Los primeros datos siempre estaban vinculados a la situación de las mujeres afro (Ana, uruguaya, 2/5/2019).

Impulsar un sistema de indicadores correspondía a una estrategia necesaria para llevar adelante una medición sobre los niveles de exclusión y pobreza de las mujeres negras. Esto también permitía vislumbrar la efectividad y la real aplicación de las políticas públicas promovidas por el Estado dirigidas hacia dichas mujeres junto con la realización de un diagnóstico sobre su situación a nivel regional y local. De allí partía la RMAAD para afirmar que “la cuestión de los censos es una cuestión técnica, pero también es una cuestión ideológica y política” (RMAAD, 2009: 12). La ideología estadística hace referencia a los criterios políticos, culturales e ideológicos que se ponen en juego a la hora de seleccionar y formular las variables que se incluirán en, por ejemplo, un registro censal. A su vez, dichos criterios juegan un papel fundamental a la hora de analizar los datos obtenidos, su interpretación y su posterior legitimación ante el conjunto de la sociedad. Es decir, todo el proceso de recolección de datos, y no solo su análisis, se encuentra permeado por un componente ideológico poniendo en cuestión el supuesto carácter neutral de los datos cuantitativos (Otero, 2006).

En otra declaración publicada en el 2014 la RMAAD hacía referencia a la necesidad de implementar políticas públicas que respondan a las necesidades de las mujeres afrodescendientes de la región:

Que los Estados inviertan recursos en la producción sistemática de datos estadísticos que incluyan indicadores étnico-raciales, sexo, género y procedencia geográfica, tanto en los censos como encuestas y cualquier estudio que se use para el diseño de políticas públicas, planes y programas. Esto permitirá evaluar su impacto en la situación de los y las afrodescendientes en general (RMAAD, 2014: 70).

Dicho de otra manera, la escasa información con la que contaban los Estados sobre la situación de las poblaciones afrodescendientes en general y de las mujeres negras en particular, impedía una correcta elaboración y aplicación de políticas públicas específicas hacia dicho colectivo. La RMAAD partía de los estudios realizados donde se había incorporado una perspectiva de género para evidenciar las desigualdades existentes

en las mujeres y los varones y cómo la pobreza impactaba de forma más elevada sobre las primeras. Sin embargo, la ausencia de la variable étnico-racial en estos datos impedía observar cuáles eran las implicancias en la vida económica de las mujeres afrodescendientes. Sobre esto, manifestaba la importancia no solo de incorporar las variables de sexo y étnico-racial, sino que a su vez, la necesidad de analizarlas desde una perspectiva interseccional:

El uso en los últimos años de indicadores étnico-raciales ayuda a la obtención de datos más concretos y reales sobre las condiciones de vida, la situación económica, política y social de los pueblos y personas afrodescendientes. (...) el uso de la perspectiva de género se ha generalizado, aunque aún falta más compromiso real con su uso en el diseño de políticas públicas, presupuestos estatales y planes de acción afirmativa. Surge la necesidad y el reto de la interseccionalidad, hacer intersecciones entre la perspectiva étnico racial y la de género para poder hacer visibles las particularidades de las mujeres afrodescendientes e indígenas (RMAAD, 2010b: 33).

De esta manera, la ausencia de la variable étnico-racial y de sexo corresponde a una cuestión ideológica y política, más allá de sus implicancias como dato estadístico. Su incorporación no solo hace posible visibilizar cuáles son las desigualdades y violencias que este conjunto de la población enfrenta en cuanto al acceso a la salud, educación, vivienda, trabajo, etc. Sino que a su vez, posibilita el diseño y la aplicación de políticas públicas, planes y programas que busquen reparar aquellas desigualdades.

Considerar la incorporación de la variable étnico-racial y de sexo en los censos como una cuestión ideológica y política tiene que ver, además, con la posibilidad de contrarrestar los efectos de la invisibilidad estadística y promover el autorreconocimiento y empoderamiento de, en este caso, las mujeres negras. En otras palabras, según la RMAAD: “si no estamos, no existimos” (2015a: 31). La visibilización del dato estadístico facilita la apropiación y resignificación de una identidad propia que luego podrá ser traducida en una colectiva, lo que llevará a pensar luchas y resistencias conjuntas articuladas a partir de una agenda de demandas que contemple las particularidades de dichas mujeres.

Al mismo tiempo, la delimitación de una identidad colectiva, junto con la visibilización de sus problemáticas concretas y sus demandas específicas, conllevaría a generar alianzas y estrategias conjuntas con otros movimientos sociales para resistir a

aquellas desigualdades y discriminaciones comunes y exigir la creación y la puesta en marcha de políticas públicas para combatirlas. Tanto la participación política de las mujeres negras junto con la articulación que llevó adelante la RMAAD con otros colectivos serán analizados en los puntos II y III de este capítulo.

I. 2. *Mujeres afrodescendientes y el trabajo doméstico remunerado*

Otro de los indicadores empleados para evaluar las desigualdades y discriminaciones tiene que ver con el trabajo. Partiendo desde allí, en este apartado desarrollo el posicionamiento de la RMAAD sobre este aspecto centrándome en el trabajo doméstico remunerado³⁸. En términos generales, este trabajo (sea remunerado o no), se enmarca dentro de las tareas de cuidado que culturalmente fueron atribuidas a las mujeres, lo que limita su reconocimiento como un trabajo (Pérez Orozco, 2009). Esto quiere decir que el trabajo doméstico corresponde a aquellas actividades que, realizadas en el ámbito del hogar, resultan necesarias para el bienestar y la supervivencia de sus miembros.

Se trata de un trabajo que en América Latina y el Caribe es ocupado mayoritariamente por mujeres, cifra que según la CEPAL es del 94% para el 2020 (Valenzuela, Scuro y Vaca Trigo, 2020). A su vez, cabe destacar que es una de las actividades laborales que cuenta con una de las mayores tasas de informalidad, lo que se traduce en un escaso acceso a seguridad social, bajos salarios, extensas jornadas laborales, dificultades para la sindicalización de sus trabajadoras y un alto nivel de incumplimiento de las normativas laborales vigentes³⁹. Pese a que en los últimos años pueden observarse algunas mejoras en cuanto a las condiciones laborales, los ingresos de las trabajadoras domésticas continúan en su mayoría cercanos a la línea de pobreza (OIT, 2010).

La alta tasa de informalidad y el incumplimiento de las normativas laborales tiene que ver, fundamentalmente, con que históricamente fue una actividad asociada de manera

³⁸ En la región latinoamericana y caribeña existen diversas formas de denominar a quienes ejercen esta actividad. Entre ellas se destacan: trabajadoras del hogar, trabajadoras de casa particular y trabajadoras domésticas, entre otras. A los fines de este trabajo utilizaré la denominación “trabajadoras domésticas” ya que es la utilizada por la RMAAD.

³⁹ En los últimos años varios países de la región llevaron adelante legislaciones que buscan regular el trabajo doméstico. Entre ellos se destacan Bolivia (2003) con la Ley N° 2450 de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar; Perú (2003) con Ley N° 27986 de los trabajadores del hogar; Uruguay (2006) con la Ley N° 18065 del Trabajo Doméstico; Nicaragua (2008) con la Ley N° 666 de reformas y adiciones al capítulo I del título VIII del Código del Trabajo de la República de Nicaragua; Chile (2008) con la Ley N° 20279/2008; Costa Rica (2009) con la Ley N° 8726 del trabajo doméstico remunerado; Argentina (2013) con la Ley N° 26844 del Régimen Especial de Contrato de Trabajo para el Personal de Casas Particulares; Brasil (2013) con la Enmienda Constitucional N° 72; Paraguay (2015) con la Ley N° 5407 del Trabajo doméstico; y Colombia (2016) con la Ley de Prima 1778 (PNUD, 2017).

“natural” al rol predeterminado de las mujeres, lo que conlleva a una invisibilización de dichas tareas y a la imposibilidad de considerarlo como un trabajo dentro del sistema productivo debido a que mayoritariamente es ejercido en el ámbito privado (Borgeaud-Garciandía, 2018; Hirata y Kergoat, 2007; Lerussi, 2011; Magliano, Perissinotti y Zenklusen, 2006; Molinier y Legarreta, 2016; Murillo, 2006; Torns, 2008). Esta naturalización e invisibilización es lo que profundiza las dificultades para su reconocimiento en términos gremiales y la ausencia del Estado en la regulación y el cumplimiento de las legislaciones vigentes (Arango Gaviria, 2011). Esta invisibilización y falta de regulación agravan las formas de explotación y violencia laboral hacia quienes ejercen esta actividad (Magliano, 2018).

Es importante señalar que en el contexto latinoamericano y caribeño, el trabajo doméstico remunerado es en su mayoría ocupado por mujeres afrodescendientes, indígenas y migrantes, lo que obliga a pensar dicha actividad desde una mirada interseccional. Según los datos recabados en ocho países de la región (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Costa Rica, Honduras, Nicaragua y Panamá) en la ronda de censos del 2010, el 63% de lxs trabajadorxs domésticxs remuneradxs correspondían a personas afrodescendientes (CEPAL, 2018). Por ejemplo, en el caso de Ecuador, el trabajo doméstico remunerado se encontraba ocupado en un 21% por mujeres afrodescendientes, mientras que la cifra para las trabajadoras no afrodescendientes era del 10,2%. Lo mismo ocurría en el caso de Costa Rica donde el primer grupo estaba representado en un 15,5% y el segundo en un 11,1%. Por último, en el caso de Brasil, las mujeres afrodescendientes que se desempeñaban en esta actividad correspondían al 13,4% mientras que el resto de las trabajadoras al 9,2% (CEPAL, 2018).

La interseccionalidad brinda una mirada más compleja y dinámica para analizar la forma en la que funciona el mercado de trabajo y los procesos de segregación laboral hacia quienes ejercen el trabajo doméstico remunerado como es el caso de las desigualdades establecidas por la nacionalidad entre migrantes y nativxs, o por la raza entre mujeres blancas y afrodescendientes. A su vez, lleva a desarmar las miradas universales sobre lo que es ser una trabajadora doméstica remunerada y cómo se ponen en juego las diversas formas de inserción laboral, condiciones laborales, salarios, etc., dentro del mismo grupo (Magliano, 2015).

Reflexionar sobre el trabajo doméstico desde una mirada interseccional también convoca a problematizar sobre el modo en que operan las diferencias raciales y de explotación entre mujeres. Centralmente, esto se debe a que con el aumento de la

inserción de las mujeres en el mercado laboral en las últimas tres décadas se produjo un incremento en las demandas de cuidado de grupos como niñas, adultos mayores, personas con discapacidad, enfermas, etc., lo que generó un aumento en las desigualdades sociales en tanto solo las familias con mayores ingresos pudieron contratar a otras mujeres para ocuparse de las tareas de cuidado de manera remunerada. Mientras que estas últimas, no contaron con las mismas posibilidades para responder a dicha demanda sobre las tareas de cuidado (Valenzuela, Scuro y Vaca Trigo, 2020).

Históricamente, las mujeres afrodescendientes e indígenas fueron ubicadas en el lugar de servidumbre y como responsables de las tareas domésticas debido a las estructuras históricas coloniales y esclavistas constituidas en el continente latinoamericano y caribeño desde el siglo XV (Stolcke, 2017; Pineda, 2018). Estas tareas no solo incluían las actividades domésticas en las casas de los amos, sino que también implicaban la producción de artículos de la vida doméstica y el cuidado de las personas, como la crianza de los hijos de sus esclavistas. A cambio de ello, no recibían ningún tipo de remuneración económica más que vivienda, alimentación y vestimenta. A pesar de la abolición de la esclavitud, esto se tradujo en nuestras sociedades contemporáneas como prejuicios y estereotipos los cuales se resignificaron y reestructuraron formando parte del sentido común (Pineda, 2018).

La esclavitud y la servidumbre sentaron las bases de ciertas jerarquías sociales a partir de la idea de raza y del género, las cuales pueden visualizarse en la construcción estereotipada que existe sobre quienes ejercen el trabajo doméstico remunerado (Gonzalez, 1983). De esta manera, a aquellos trabajos comúnmente feminizados como las tareas domésticas, deben contemplar en el análisis la dimensión racial. El foco en esta dimensión permite dar cuenta de las escasas opciones de empleo con las que cuentan algunos grupos de mujeres, los cuales se distinguen por la falta de regulación y precariedad (Arango Gaviria, 2011). La perpetuación generacional de estas trayectorias laborales puede pensarse desde el concepto de “neo-servidumbre”, en el sentido que aún perduran rasgos y condiciones serviles a pesar de la existencia de las legislaciones vigentes antes mencionadas (Arango Gaviria, 2011).

En este marco, la RMAAD expresaba: “(...) muchas mujeres afrodescendientes, a base de estereotipos, se emplean en el trabajo doméstico, con las peores condiciones” (RMAAD, 2010a: 3). Además agregaba que dentro del mercado laboral las mujeres afrodescendientes experimentan en sus vidas cotidianas desigualdades y discriminaciones raciales y de género cuya base se encuentran en la persistente división sexual y racial del

trabajo. Esto se explica por los persistentes mecanismos de segregación laboral presentes en las sociedades contemporáneas, que condicionan el acceso a determinados tipos de trabajos a partir de criterios económicos, culturales, políticos y sociales (Magliano y Mallimaci Barral, 2021):

El sistema capitalista ha incorporado a las afrodescendientes como mano de obra, con poco valor, al mercado laboral y a la producción, basándose en la división sexual del trabajo, en los estereotipos de género, en la subordinación femenina y en las desigualdades raciales y de clase (...). La discriminación étnico-racial y de género son constitutivas de la pobreza, la exclusión y de la perpetuación de las desigualdades sociales históricas (RMAAD, 2010a: 3).

La discriminación racial y de género resultan entonces variables centrales que determinan o limitan el acceso al mercado laboral. Por ejemplo, según datos de la CEPAL, en el 2005 en Colombia la tasa de desempleo de las mujeres afrodescendientes era del 8,3% y el de las no afrodescendientes del 6,4%. En Panamá en el 2010 las cifras eran de 10,3% para el primer grupo y de 8,6% para el segundo. Por último, en países como Brasil (2010) y Uruguay (2011), la brecha se amplía aún más: en el primero la tasa de desempleo de las mujeres negras era del 12,4% y de 8,1% para las no afrodescendientes y en Uruguay del 12,5% y del 8,4% respectivamente. Asimismo, si se comparan las tasas de desempleo entre varones y mujeres las cifras delatan que, por ejemplo, en el caso de Argentina en el 2010 si bien existía una escasa diferencia entre los dos grupos de mujeres antes señalados, la tasa de desempleo para los varones correspondía al 4,5% y para las mujeres al 8,5% (CEPAL, 2018). En relación con esto, la RMAAD expresaba:

En el TDR [Trabajo Doméstico Remunerado] se identifican además de los sesgos de género, los de clase, etnia y raza, dando paso a la articulación de los elementos de la trenza de dominación. Mediante esta articulación se naturaliza y racializa la posición de ciertos grupos sociales como destinados a servir mientras otros aparecen como dignos de ser servidos (RMAAD, 2010b: 21).

Ante esta situación, la RMAAD buscaba denunciar y visibilizar dicha situación exigiendo al Estado el cumplimiento de ciertos requisitos necesarios para mejorar la situación laboral de estas trabajadoras:

(...) adecuación salarial de la fuerza laboral femenina, sin discriminación alguna, lo que permitirá reducir las brechas basadas en etnia y género (...) Que los Estados implementen un sistema de seguridad social equitativo y sin discriminación étnico-racial y de género, que garantice los derechos de las trabajadoras afrodescendientes y aseguren que los/as empleadores/as cumplan con sus obligaciones, en el marco de las normativas laborales establecidas (RMAAD, 2010a: 6-7).

Es por ello que las denuncias por el incumplimiento de las políticas públicas es una de las reivindicaciones que emergió con mayor fuerza en las declaraciones de la RMAAD donde, al igual que con los censos y la visibilidad estadística, entendía que a la hora de hablar de trabajo doméstico remunerado resultaba fundamental reponer una mirada interseccional que articule las variables de género y raza. Junto con ello, la RMAAD sostenía que el acceso a los derechos sexuales y reproductivos era otra de las problemáticas que atravesaba a las mujeres negras y que, al igual que el trabajo doméstico remunerado, debía ser problematizado desde una mirada interseccional. En el siguiente apartado me abocaré a las iniciativas impulsadas por la RMAAD en relación con esta problemática.

I. 3. Derechos sexuales y reproductivos: el acceso a una salud sexual integral para las mujeres afrodescendientes

Los reclamos impulsados por los colectivos feministas y las disidencias sexo-genéricas desde la segunda mitad del siglo XX sobre la autonomía de los cuerpos, la libertad sexual y el cuestionamiento hacia el rol predeterminado de las mujeres como reproductoras recorrieron tres momentos principales. En sus comienzos, los reclamos se orientaron hacia la consolidación de la democracia ya que algunos países de la región se encontraban transitando o dando fin a regímenes dictatoriales. En un segundo momento, las luchas se articularon en torno a la problemática del VIH/SIDA, la salud sexual y la disidencia sexual. Tercero, a comienzos del siglo XXI, estas reivindicaciones se tradujeron en el impulso por el cumplimiento de los derechos sexuales y reproductivos en el marco del proceso que llevó a la instalación de los Derechos Humanos y la ampliación de la ciudadanía (Viveros Vigoya, 2006). La garantía del efectivo cumplimiento de estos derechos por parte de los Estados pretende alcanzar la autonomía física de las mujeres y

“la capacidad de tomar decisiones de forma libre e informada sobre su vida, su cuerpo y su sexualidad (...)” (CEPAL, 2018: 51)⁴⁰.

Al mismo tiempo, la conquista de los derechos sexuales y reproductivos como tales constituye un cambio social y político en relación con las formas en las que se controla y se regula la sexualidad (Vaggione, 2012). En ese sentido, la lucha por la obtención y el cumplimiento de dichos derechos se constituye como un punto de confluencia de diversos grupos sociales que buscan llevar adelante “estrategias de empoderamiento colectivo, de articulación política y de trabajo emancipatorio” (Mattio, 2015: 25).

Es por ello que a la hora de considerar estos derechos es importante entender que la sexualidad forma parte del complejo entramado de relaciones de poder que como el género, la raza y la clase se encuentra en la base de preocupaciones de la RMAAD. Al igual que con el trabajo doméstico remunerado, la función de reproductoras de mano de obra que se les adjudicaba a las mujeres negras e indígenas también provenía de las estructuras históricas asentadas en el sistema esclavista. Junto con ello, las mujeres africanas y afrodescendientes debieron enfrentar todo tipo de abusos sexuales y violaciones por parte de los conquistadores.

En el período colonial, según señala Pineda (2018), esto tenía que ver con dos funcionalidades puntuales. En primer lugar, permitía a lxs colonizadorxs demostrar su dominación ante lxs conquistadxs ya que, según su mirada patriarcal y androcéntrica, apropiarse de “las mujeres de los conquistados” serviría como una estrategia de desmoralización. Segundo, las violaciones también operaban como un instrumento de repoblación ante las altas cifras de mortalidad de lxs esclavxs y, por consiguiente, la provisión, reproducción y masificación de la mano de obra esclava. Esto se tradujo en la caracterización de las mujeres africanas y afrodescendientes como portadoras de un cuerpo con una sensualidad exacerbada y capaz de satisfacer todo deseo sexual (Pineda, 2018). Al mismo tiempo que se las sexualizaba, las mujeres afrodescendientes eran despojadas de su género y eran tratadas de igual manera que los esclavos varones en lo que respecta al trabajo que debían realizar y a los castigos y violencias que cotidianamente recibían (Davis, 2005).

⁴⁰ Es importante señalar que la RMAAD se refería a mujeres cis únicamente, ya que no existen registros de que sus políticas sobre los derechos sexuales y reproductivos estén orientadas hacia otras corporalidades e identidades como las personas trans y travestis.

Las violaciones y abusos sexuales durante el periodo colonial operan, no solo como las bases de las jerarquías raciales y de género, sino que a su vez naturalizan y habilitan una sexualidad exacerbada como elemento constitutivo de las mujeres negras (Rodríguez Velázquez, 2016). Esta caracterización logró instalarse a lo largo del tiempo como un estereotipo y un “atributo” de dichas mujeres el cual las presentaba ante el conjunto de la sociedad como las mejor capacitadas para realizar cualquier tipo de acto sexual, atributo negado y prohibido a las mujeres europeas y sus descendientes pertenecientes a las clases sociales dominantes (Pineda, 2018). Estos estereotipos lograron perdurar hasta nuestros tiempos e instalarse dentro de los discursos sociales en los medios de comunicación, en las artes visuales como el cine y en el discurso cotidiano como una característica particular que configura a las mujeres negras.

En este marco, los reclamos y reivindicaciones de la RMAAD sobre la salud sexual y reproductiva y el ejercicio de una sexualidad plena se orientaban a la adopción de diversas iniciativas. Entre ellas, proponía la instauración de una educación sexual de calidad, la distribución de métodos anticonceptivos, el acceso al diagnóstico y tratamiento de infecciones de transmisión sexual, la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, la planificación familiar, entre otras. En relación con esto, expresaba:

No podemos hablar de empoderamiento económico de las mujeres sin la protección y reconocimiento de los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las mismas. Esto está íntimamente relacionado a la división sexual del trabajo y el uso del tiempo de las mujeres. En el caso de las mujeres afrodescendientes el acceso universal a los servicios de salud sexual y salud reproductiva integral, así como a la más amplia variedad de métodos anticonceptivos, incluido el acceso a la prevención, diagnóstico y tratamiento para el VIH/SIDA son áreas de gran preocupación. Debe garantizarse también el acceso a los servicios de salud de calidad y al aborto legal y seguro, como condición necesaria para la reducción de la mortalidad y morbilidad maternal (RMAAD, 2010b: 37).

Para lograr el cumplimiento y el acceso a dichas políticas públicas, junto con la incorporación de la variable étnico-racial articulada con la de sexo en los censos, la RMAAD también exigía la recolección de datos sobre la salud sexual y reproductiva de las mujeres afrodescendientes. Por ejemplo, en relación con el VIH/SIDA y cómo esto afectaba de manera particular a las mujeres afrodescendientes, según datos publicados en

un boletín de la RMAAD producido en el 2012, reflejaban que en Paraguay se había producido un incremento de las infecciones del 100% y en Jamaica del 31% (RMAAD, 2012: 31).

Otras cifras alarmantes son las correspondientes a la mortalidad materna. En el caso de Brasil, para el 2011 contaba con una alta diferencia entre mujeres afrodescendientes y no afrodescendientes: 44,5 por 100.000 para el primer grupo y 23,4 por 100.000 para el segundo (Paixão y otros, 2011 citado en CEPAL, 2018: 59). Al respecto, la RMAAD enunciaba la necesidad de que: “[l]os Estados desarrollen programas para proteger la salud integral, sexual y reproductiva de las mujeres afrodescendientes, así como fomentar el respeto a sus derechos sexuales y reproductivos” (2010a: 7). Las exigencias hacia el Estado sobre el cumplimiento de los derechos sexuales y reproductivos también incluía la posibilidad de llevar adelante una planificación familiar, el acceso y uso a métodos anticonceptivos y al aborto seguro y gratuito. Sobre esto, en la misma declaración la RMAAD señalaba:

Que debe garantizarse el acceso a los servicios de salud de calidad y al aborto legal y seguro, como condición necesaria para la reducción de la mortalidad y morbilidad maternal. Igualmente a las adolescentes y jóvenes afrodescendientes debe brindárseles las oportunidades que les permitan tomar decisiones libres, responsables e informadas en todos los ámbitos que afectan la calidad y trayectorias de sus vidas, especialmente los relacionadas con el ejercicio de su sexualidad, garantizándoles el acceso a la educación en sexualidad, a información sobre todos los métodos anticonceptivos y el acceso a los de su elección (RMAAD, 2010a: 5).

Otra de las preocupaciones de la RMAAD que se desprende del punto anterior, tenía que ver con los embarazos adolescentes. Problemática que se agravaba aún más cuando se incorporaba la variable étnico-racial en el análisis de los datos estadísticos. Por ejemplo, tomando el caso de Uruguay en el 2017, mientras que el porcentaje de embarazos adolescentes de mujeres no afrodescendientes era de 9,1%, en el caso de los afrodescendientes era del 15,4% (CEPAL, 2018: 62). Otras cifras ofrecidas en un documento de la RMAAD del 2012 decían lo siguiente:

(...) Las mayores brechas relativas en desmedro de las jóvenes afrodescendientes se encontraban en el Ecuador, país donde la maternidad adolescente afrodescendiente era un 44% mayor que en el resto de las jóvenes; en el Brasil y Colombia resultó un 30%

más elevada, y finalmente, en Costa Rica y El Salvador las diferencias resultaron algo menores, sobre todo en este último país (RMAAD, 2012: 30).

Esto, a su vez, traía como consecuencia una alta tasa en el abandono de la escolaridad y, por consiguiente, disminuían las posibilidades de acceso a trabajos formales por parte de dichas mujeres. A su vez, también hacía hincapié que para el cumplimiento y la garantía de estos derechos, era necesario contar con un Estado laico que no se opusiera a la educación sexual y a la libertad sexual y de género. Sobre esto, en un documento elaborado en el 2012 la RMAAD advertía:

Recordemos que los derechos sexuales y derechos reproductivos se pueden ejercer únicamente en un Estado laico, con justicia económica, justicia de género y justicia sexual. Estas condiciones no siempre están presentes en las democracias latinoamericanas y caribeñas y aun cuando lo estuviesen, el acceso a las mismas no siempre es posible para grupos excluidos como las mujeres afrodescendientes (RMAAD, 2012: 29).

Esta justicia de género y justicia sexual a la que hace referencia la RMAAD puede ser pensada en conjunto con la idea de justicia reproductiva recuperada por Radi (2019), la cual entiende a la salud reproductiva como parte de la justicia social. En este punto, la cuestión del derecho al control de natalidad y a la posibilidad de planificar embarazos adquiere relevancia en tanto esto será posible solo si se contemplan las variables raciales, de clase y de nacionalidad (Davis, 2005). En estudios anteriores indagué cómo en el caso puntual de las mujeres afrodescendientes, portorriqueñas, chicanas, indígenas y migrantes en el contexto de la década del setenta en los Estados Unidos el Estado llevó adelante gran cantidad de esterilizaciones forzosas con el objetivo de realizar un control poblacional selectivo a partir de criterios raciales, coloniales y de clase, mientras que las mujeres blancas de las clases media y alta eran instadas a reproducirse y elevar la tasa poblacional (Busquier, 2020).

En ese sentido, el concepto de justicia reproductiva fue impulsado por el feminismo negro de los Estados Unidos en la década del noventa para cuestionar el modo en que las intersecciones de las diversas opresiones afectaban de manera particular a la integridad corporal de las mujeres negras. Esta dimensión no era contemplada en las agendas del feminismo blanco que se centraba fuertemente en la reivindicación de la

legalización del aborto, dejando de lado otras problemáticas como el acceso a una salud sexual integral y a los anticonceptivos, la mortalidad infantil y materna, la prevención y la detección temprana de las infecciones de transmisión sexual y sus tratamientos, los embarazos adolescentes, entre otras. Justicia reproductiva, entonces, amplía el conjunto de derechos sexuales y reproductivos que deben ser atendidas para mitigar las desigualdades que afectan a determinados colectivos de mujeres, tal como sucede con las afrodescendientes (Radi, 2019; hooks, 2017).

A esto se suma la falta de datos estadísticos sobre la salud de las mujeres negras. A su vez, el escaso acceso a la salud sexual y reproductiva integral y a los servicios de salud de calidad por parte de estas mujeres se traduce en altas tasas de mortalidad materna, embarazos adolescentes no deseados e infecciones de transmisión sexual. De esta manera, según la mirada de la RMAAD, el empoderamiento y la participación política de las mujeres negras se convertía en algo clave para garantizar el cumplimiento de una justicia sexual y reproductiva. Es por ello que otra de sus reivindicaciones políticas tenía que ver con lograr la incorporación de dichas mujeres en los órganos de poder y toma de decisiones pertenecientes al Estado, organismos institucionales y ONG, entre otras, asunto que abordaré a continuación.

II. Empoderamiento y participación política de las mujeres afrodescendientes

En este segundo apartado abordaré otra de las definiciones políticas principales que llevó adelante la RMAAD como es el empoderamiento y la participación política de las mujeres negras. Esto, según su mirada, no solo garantizaría la adopción y aplicación de políticas públicas específicas para contrarrestar las desigualdades y discriminaciones sino que, a su vez, fortalecería y consolidaría al movimiento de mujeres afrodescendientes a nivel latinoamericano y caribeño generando una mayor visibilización de sus problemáticas y necesidades concretas. Cabe destacar que el estímulo a la participación política de las mujeres negras no se reduce pura y exclusivamente a los espacios parlamentarios e institucionales, sino que también contempla otros por fuera del ámbito gubernamental tradicional.

La RMAAD explicaba que si bien a comienzos del siglo XXI era posible percibir un avance en cuanto a la inclusión de las mujeres en los espacios de participación política y toma de decisiones, ello no se veía reflejado en el caso de las mujeres afrodescendientes.

Por ejemplo, según datos recabados por la RMAAD, en América Latina y el Caribe existían alrededor de 4200 legisladorxs de lxs cuales un 20% eran mujeres. En un extremo, con la participación femenina más elevada de toda la región se encontraba Costa Rica con un 38,8%. En el otro, Guatemala con un 8,2% de participación por parte de las mujeres. Sin embargo, en el caso de las mujeres afrodescendientes, solo un 1% participaba de estos espacios (RMAAD, 2010b: 27).

Según cifras de la CEPAL, en el 2013 la representación de las mujeres negras en los parlamentos de Colombia, Costa Rica y Uruguay era del 0% y en Venezuela, Brasil y Perú las cifras varían de un 0,61% a un 2,31%. Estos números son llamativos teniendo en cuenta que se trata de países con altas tasas de población afrodescendiente como es el caso de Brasil donde las mujeres negras corresponden al 25% de la población total (CEPAL, 2018: 76)⁴¹. Esto, desde la mirada de la RMAAD, correspondía a una de las diversas expresiones de la desigualdad que esta población enfrentaba. Para ello, la RMAAD exigía a los Estados la aplicación de políticas públicas que buscasen contrarrestar estas desigualdades:

Para la mejor implementación de las políticas afirmativas étnico raciales y de género e implementación de políticas públicas que garanticen el pleno ejercicio de la ciudadanía en condiciones de igualdad, debe garantizarse dentro de la estructura gubernamental encargada de las políticas de género un espacio de identidad de las mujeres afrodescendientes. En las estructuras gubernamentales encargadas de las políticas para los pueblos afrodescendientes debe también garantizarse el espacio a las mujeres afrodescendientes (RMAAD, 2010b: 39).

La participación política de las mujeres negras en los espacios de poder y de toma de decisiones promueve una intervención mayor en la vida pública y en los espacios de elaboración e implementación de políticas públicas. Esto puede verse, no solo respecto de la participación en las diversas esferas del Estado, sino también en partidos políticos y organizaciones no gubernamentales (CEPAL, 2018).

En este sentido, pese que a lo largo de la historia estas mujeres fueron protagonistas de diversas expresiones políticas, artísticas y académicas en las que ocuparon roles de liderazgo dentro del colectivo afrodescendiente en general y de las

⁴¹ Cuba con el 34,9% y Colombia con el 10,6% (cifras de la primera ronda de censos en el 2000) eran algunos de los países con mayores tasas de población afrodescendiente en la región.

mujeres negras en particular; en espacios institucionales y gubernamentales continúa siendo reducida. En relación con este aspecto, resultan interesantes los aportes de la intelectual y activista afrobrasileña Jurema Werneck, quien además participó en los primeros años de la RMAAD. Werneck destaca que el feminismo negro contemporáneo se sustenta sobre la base de una historia enmarcada en la diáspora, la esclavitud y el colonialismo donde las mujeres negras fueron impulsoras de gran cantidad de estrategias políticas y de resistencia que buscaban poner en cuestión las lógicas de poder impuestas por la dominación colonial europea (Werneck, 2005).

Participación política que debido a los actos de injusticia epistémica sostenidos desde el régimen colonial, no ha sido recuperada por los estudios feministas blancos o por un gran número de estudios históricos de nuestra región. Sumado a ello, tradicionalmente las acciones de resistencias anticoloniales africanas fueron masculinizadas y adjudicadas a los varones del colectivo, borrando aquellas expresiones políticas de alzamientos y cimarronaje organizadas por mujeres africanas y afrodescendientes, las cuales en su mayoría fueron recuperadas desde una tradición oral (Pineda, 2018).

En este punto, Werneck retoma la figura de las *Ialodês*, denominación proveniente de la religión nigeriana que fue reapropiada por los colectivos afrobrasileños, la cual representa a una “figura femenina urdida como instrumento de resistencia cultural a la ideología europeizante” (Werneck, 2005: 31). Partiendo de elementos propios de la cultura africana que, en su encuentro con los grupos originarios de América y las imposiciones coloniales, se resignifican y se traducen en nuevas representaciones propias de una América Ladina (Gonzalez, 1988). A comienzos del siglo XXI, según expresa Werneck, su presencia en comunidades afrobrasileñas sigue latente donde ocupan ciertas tareas de liderazgo o responsabilidad colectiva a través de luchas y resistencias que buscan mejorar las condiciones de vida materiales de las personas (Werneck, 2005).

Reponer esta figura de liderazgo por parte de las mujeres en las comunidades afrobrasileñas pone en cuestión la idea tradicional occidental moderna sobre cuáles son las formas estandarizadas y legitimadas de participación política, la cual invisibiliza y oculta otras formas no hegemónicas como las *Ialodês*. En el caso puntual de las activistas que formaron o que formar parte de la RMAAD, sus participaciones políticas no se limitan únicamente a un rol parlamentario u otras formas institucionales, sino que se asientan en un “saber hacer” de luchas y resistencias anticoloniales y antiesclavistas que

a lo largo de los siglos fue adquiriendo diversas formas y estrategias artísticas-culturales, teóricas-académicas e individuales-colectivas, entre otras.

En consonancia con lo anterior, en un documento producido en el 2012, la RMAAD también reconocía que la participación política de las mujeres negras se sustentaba principalmente en una tradición política que excedía los espacios gubernamentales e institucionales a partir de la cual se llevaba a cabo una “lucha por el ejercicio activo de sus derechos fundamentales” (RMAAD, 2012: 33). A su vez, entendía que la cuestión racial no podía ser descuidada a la hora de analizar las desigualdades de género en cuanto a la participación política. Concretamente el documento decía lo siguiente:

En cuanto a la participación política de las mujeres afrodescendientes, se ha caracterizado más por la lucha por el ejercicio activo de sus derechos fundamentales, que por una presencia masiva en los espacios formales de la política. En el caso de las afrodescendientes es obligatorio agregar que la identidad étnico/racial agrega un elemento más a las causas de la desigualdad entre mujeres y hombres en el logro de una participación de mayor presencia e incidencia y mayores posibilidades de tener acceso a los puestos de decisión (RMAAD, 2012: 33).

Sobre esta idea de que las mujeres afrodescendientes llevaron adelante su participación política por fuera de los espacios formales, Betty Ruth Lozano Lerma (2010) agregaba que tanto la religión como la medicina fueron dos ámbitos donde estas mujeres también se destacaron. Ubicada puntualmente en comunidades afrodescendientes del pacífico colombiano, explica que las mujeres son quienes llevan adelante los rituales religiosos junto con los nacimientos de la propia comunidad. De igual modo, se ocupan de prácticas medicinales, lo que también implica la transmisión oral de dichas experiencias. Sumado a esto, se destacan las participaciones políticas las mujeres afrocolombianas en las luchas por el territorio y la defensa de la tierra. A partir de ello es que Lozano Lerma sostiene que estos liderazgos, junto con las resistencias ejercidas hacia el régimen esclavista desde el período colonial, funcionan a comienzos del siglo XXI como una herramienta de combate hacia los avances del modelo neoliberal y extractivista (Lozano Lerma, 2010).

Otro ejemplo sobre la participación política de las mujeres negras se ubica en las luchas impulsadas por éstas en el contexto chileno (Rivera Tapia, 2021). Puntalmente en

la región de Arica, las mujeres afrodescendientes desarrollaron diversas estrategias para resguardar sus elementos culturales e identitarios que pretendían ser ocultados a partir de la instalación del régimen colonial. Dichas estrategias les permitieron asumir roles de liderazgo y participación política y que, junto con las articulaciones y cohesiones entre mujeres negras, les permitió contrarrestar los efectos de las múltiples opresiones y deconstruir los postulados del sistema patriarcal. Estas estrategias conjuntas se sustentaron, principalmente, en prácticas de autoconstrucción y autoformación a través de diálogos intergeneracionales recuperando la ancestralidad de la comunidad, lo que les permitió reconstruir y posicionarse desde su propia negritud como sujetas políticas activas (Rivera Tapia, 2021).

La RMAAD también rescata el rol protagónico que las mujeres negras tuvieron en las conferencias mundiales que se desarrollaron hacia la década del noventa y comienzos del 2000 como fue la Conferencia Mundial contra el Racismo, la discriminación Racial, la Xenofobia, y Formas Conexas de Discriminación, organizada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Durban (Sudáfrica) en el año 2001. Según la mirada de la RMAAD, en estas conferencias estas mujeres lograron posicionarse ante el debate internacional como importantes lideresas y referentas de las luchas antirracistas y feministas. Esto nutrió la conformación de nuevas organizaciones de mujeres negras que cuestionaron las discriminaciones producidas por el género y la raza. En el III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe celebrado en el 2006 en Nicaragua la RMAAD declaraba:

Las Conferencias Internacionales [...] se convierten en espacios donde las mujeres afrodescendientes organizadas se sitúan fuertemente a la hora de demandar derechos. Sobre todo Durban, ubica a las mujeres de los movimientos en inmejorables condiciones de lucha para alcanzar espacios de poder en los órganos decisorios así como a lo interno de los movimientos feministas y movimiento negro (RMAAD, 2006: 17).

María reconocía que la conformación y puesta en marcha de la RMAAD significaba una herramienta fundamental no solo para el empoderamiento en términos colectivos sino que también contribuiría al empoderamiento subjetivo de las mujeres afrodescendientes:

Uno de los principales ejes que tuvimos siempre fue la participación política de las mujeres afro (...), cómo la Red juega un rol importante para el empoderamiento de los colectivos y las personas. Eso es a lo que voy, la Red es la excusa o el marco, es porque de verdad hay circulación de información, circulación de experiencias, que hace que vos puedas replicar algunas y aprender de otras (María, uruguaya, 23/4/2019).

Ana también se refería a esto diciendo que tanto el empoderamiento como la incidencia política eran claves en el activismo de la RMAAD. Por un lado, fomentar, formar y acompañar a las mujeres afrodescendientes para que ocuparan puestos de liderazgo político ya sea dentro de sus propias organizaciones o en instituciones y espacios estatales. Por otro lado, incidir en los programas y proyectos gubernamentales buscando crear políticas públicas específicas para las mujeres negras y su posterior aplicación y puesta en marcha de manera efectiva:

Fundamentalmente el empoderamiento de las mujeres era como el eje central, la incidencia política era otra dimensión importante. Nosotras hablábamos que obviamente los liderazgos de las mujeres, potenciar los liderazgos de las mujeres e incidir políticamente a través de los programas, a través de la generación de agendas de mujeres negras, eran como nuestras determinantes (Ana, uruguaya, 2/5/2019).

En un documento elaborado en el 2012, la RMAAD impulsaba y fomentaba la participación política de las mujeres afrodescendientes en los diversos ámbitos, ya sean formales como la participación parlamentaria o en instituciones estatales, así como en espacios académicos y organizaciones sociales. Esta participación y agenciamiento político que debía materializarse en diversos escenarios, significaba la posibilidad de cuestionar, visibilizar y transformar los contextos marcados por las intersecciones de las desigualdades que permean las vidas cotidianas y las subjetividades de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. En definitiva, para la RMAAD, la participación política en los espacios gubernamentales consistía en

[u]na relación e interacción permanente entre la sociedad civil y el Estado. Es un ejercicio de democracia real, que promueve una cultura política más transparente y que debe transformar las relaciones de poder entre las instituciones del Estado y la ciudadanía hacia un modelo más democrático (RMAAD, 2012: 43).

Resulta interesante destacar que el empoderamiento y la participación política de las mujeres afrodescendientes se encuentra ligado a las múltiples opresiones en tanto, según puede verse en las cifras presentadas, su inclusión en los espacios parlamentarios y estatales resulta ínfima en relación con la cantidad de población de dichas mujeres existente en nuestra región. Esta situación se tradujo en la ausencia de políticas públicas que apunten a combatir las opresiones que afectan a las mujeres negras en particular y en la falta de reconocimiento de la interseccionalidad en el campo de la política. La escasa presencia de la perspectiva interseccional en la elaboración de las políticas impide dar respuestas a las demandas de ciertos colectivos de “mujeres”, en especial aquellos que se encuentran en “los márgenes”, considerando como único punto de vista el de las mujeres blancas, clase media y heterosexuales (Espinosa Miñoso, 2019). Así, la participación de mujeres negras en los espacios institucionales proponía otras formas democráticas que buscaran romper con los universalismos excluyentes y la falsa idea de que no estarían “capacitadas” para dicha tarea.

De igual modo, recuperar los antecedentes históricos de las luchas y resistencias protagonizadas por mujeres afrodescendientes desde el periodo colonial habilita no solo la posibilidad de visibilizar el lugar de liderazgo que ocuparon estas mujeres, sino también a contrarrestar los borramientos y silenciamientos por parte del feminismo blanco occidental moderno el cual universaliza la experiencia de un grupo de mujeres. Esta universalización deriva tanto en un colonialismo discursivo (Mohanty, 2008[1984]) como en formas de violencia epistémica (Pérez, 2019), entendida ésta como un tipo de violencia particular que afecta el reconocimiento, la elaboración y la circulación de propuestas políticas y teóricas impulsadas por “otras” mujeres. Algo que retomaré en el próximo capítulo.

Por último, es importante destacar que las críticas desarrolladas hacia dicho feminismo hegemónico por sus pretensiones de universalidad, junto con los cuestionamientos hacia las prácticas sexistas dentro del colectivo afrodescendiente contribuyó a la consolidación de un espacio de participación política propio como es el caso de la RMAAD y las organizaciones que la conforman. Desde allí, la organización apuntó también a generar políticas de articulación buscando promover acciones conjuntas con otros grupos que también enfrentan situaciones de discriminación y opresión semejantes. Entre esos grupos, es posible destacar el colectivo afrodescendiente, el feminismo blanco, el movimiento indígena y los colectivos LGTB o LGBTI.

III. Luchas conjuntas y agendas comunes entre los movimientos sociales: la política de articulación impulsada por la RMAAD

La última de las definiciones políticas sostenida por la RMAAD que abordaré en este capítulo corresponde a los diálogos y articulaciones impulsadas con otros colectivos como los afrodescendientes, indígenas, feministas y LGBTI o LGTB. Hacia finales de la década del ochenta, las luchas indígenas y afrodescendientes comenzaron a transformarse en espacios amplios y con una importante presencia a partir de un discurso autonomista. En términos generales, cuestionaban a los diversos Estados latinoamericanos y caribeños su perfil eurocéntrico en cuanto a las formas organizativas estatales, es decir, la idea de generar políticas con pretensiones de universalidad que invisibilizaba y ocultaba las pluralidades y heterogeneidades culturales, raciales, sociales y étnicas; y el perfil individual y el fomento del consumo propios de una política neoliberal. Sumado a ello, el aniversario de los 500 años de la llegada de los europeos a América y las celebraciones impulsadas por los Estados desató una serie de protestas y manifestaciones organizadas a partir del llamado a una resistencia indígena, negra y popular en contraposición a las celebraciones eurocéntricas y colonialistas (Espinosa Miñoso, 2017).

Es importante señalar en este marco que la política de articulación por parte de la RMAAD no fue una definición prioritaria en los comienzos de su activismo, sino que fue adquiriendo mayor protagonismo una vez que comenzó a delimitarse como un espacio autónomo de mujeres negras. Tal como apunté anteriormente, hacia fines del siglo XX, las mujeres afrodescendientes comenzaron a conformar sus propios espacios independientes cuestionando las prácticas sexistas llevadas a cabo por los colectivos afrodescendientes y las miradas racistas que sostenían las organizaciones feministas blancas.

Esto llevó a que las organizaciones de mujeres negras, en particular la RMAAD, se focalizaran únicamente en las problemáticas específicas que las afectaban sin generar lazos ni articulaciones con otros grupos subalternizados como el indígena o el afrodescendiente que igualmente debían combatir las opresiones producidas por los diversos sistemas de poder y sus imbricaciones. Sobre esto, Dora explicaba que se relacionaba con las particularidades del llamado “giro multicultural”:

En ese momento, producto del multiculturalismo también, nuestra política era cada vez más separatista, o sea, nos habíamos separado de las blancas, algunas obviamente todavía articulábamos pero era “mujeres negras, mujeres negras, mujeres negras, mujeres negras”, no era pensando cómo era importante articular con otros movimientos sociales, por tanto yo creo que, (...) eso nos fragmentó, y no solo a nosotras las mujeres negras, nos fragmentó a los indígenas, nos fragmentó a los afro, como si hubiese luchas particulares que, tanto mujeres, negros, indígenas, fueran de ellos, y no ver el racismo, el clasismo, el etnocentrismo que parten de una propuesta mucho más integrada en términos de las luchas que deberíamos dar (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Retomando lo trabajado en el capítulo anterior, el “giro multicultural” (Lemos Igreja, 2014: 13) o el “multiculturalismo neoliberal” (Lao-Montes: 2018: 249) pretendía subyugar el problema de la discriminación racial a lo únicamente cultural, invisibilizando y ocultando las estructuras raciales y de clase. Esto significó la emergencia de una nueva ciudadanía basada en la “diversidad cultural” y, al mismo tiempo, la intensificación de las desigualdades sociales, discriminaciones y violencias debido a la profundización del modelo neoliberal que también se dio a finales del siglo XX (Curiel, 2013).

Este contexto multicultural, como señala Dora en la entrevista, propició la construcción de identidades políticas fragmentarias, algo que solo cobra sentido si éstas son entendidas dentro de un sistema de relaciones de poder donde existen diversas formas de opresión y exclusión. Ubicar la mirada en el particularismo y en una política separatista perdía de vista aquellas opresiones comunes que se ponen en juego en el complejo entramado de relaciones sociales y de poder. De allí radica para la RMAAD la importancia de recuperar los diálogos y luchas conjuntas entre los movimientos sociales, aún con sus diferencias y cuestionamientos.

Es importante señalar que este proceso de conformación de espacios propios por parte de las mujeres negras, como fue el caso de la RMAAD, permitió consolidar una identidad colectiva propia y llevar adelante una política de visibilización sobre sus realidades. Delimitar esa identidad política les permitió en los años siguientes impulsar reclamos hacia los diversos Estados latinoamericanos y caribeños para la implementación de políticas públicas específicas y más recientemente, proponer acciones de encuentro y articulación con otros colectivos como los feministas, indígenas, LGBTI o LGTB y afrodescendientes. Sobre esto, Dora agregaba:

Para nosotras en estos momentos es fundamental articular pensamientos y acciones con otros grupos subalternizados como los grupos indígenas, los afrodescendientes, que son clave para entender las jerarquías sociales y raciales de este mundo (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Puntualmente, uno de los colectivos que logró una mayor articulación con la RMAAD fue el movimiento indígena, en especial con las mujeres pertenecientes a este colectivo. Esto se debe principalmente a que tanto las mujeres indígenas como las afrodescendientes comparten diversas experiencias que tienen sus bases históricas en el momento de la esclavitud.

En primer lugar, en el marco del régimen colonial, ambas fueron categorizadas a partir de criterios raciales y de género, anulando todo tipo de elementos identitarios, culturales, religiosos y subjetivos previos. La conquista, el despojo, el saqueo y la extracción de recursos no se limitaron únicamente a los naturales y materiales sino que también implicó el sometimiento y el dominio de los cuerpos de las poblaciones originarias y de las traídas de manera forzada de África. Concretamente, en el caso de las mujeres de ambos colectivos implicó, también, violencias, abusos sexuales y violaciones, accediendo a sus cuerpos como territorios de conquista (Gago, 2019).

Al mismo tiempo, cuerpo-territorio no solo se vincula a la colonización y dominación de los cuerpos de las mujeres indígenas y afrodescendientes a partir de la conquista, sino que tiene que ver a su vez con la división sexual del trabajo impuesta a partir de dicho periodo donde ambos grupos de mujeres fueron obligados a la servidumbre y a las tareas domésticas, bases fundamentales para el funcionamiento del sistema colonial (Gago, 2019). En ese sentido, esta idea de cuerpo-territorio instalada por el feminismo indígena y comunitario y que luego es recuperada por otros feminismos, como el afrodescendiente, permite anudar luchas feministas y por la defensa de la tierra protagonizadas por lideresas indígenas y afrodescendientes.

En segundo lugar, otra de las experiencias comunes que compartieron ambos colectivos corresponde a las diversas formas de discriminación racial en el interior de las organizaciones feministas, así como también el sexismo por parte de sus compañeros varones, donde sus situaciones particulares en tanto mujeres negras o mujeres indígenas –y sus formas de resistencia– fueron invisibilizadas y ocultadas a partir de la construcción de sujetos homogéneos tales como “mujer”, “indígena” o “afrodescendiente”. Ana en su entrevista se refería a este último punto de la siguiente manera:

Las mujeres afro y las mujeres indígenas también nos veíamos muchas veces atrapadas en esas concepciones de las tradiciones y de las cuestiones más culturales que en muchas ocasiones tapaban los temas de género. Entonces las primeras feministas negras y las primeras feministas indígenas fueron muy cuestionadas por nuestros propios movimientos porque de alguna manera era como romper (Ana, uruguaya, 2/5/2019).

Particularmente con el movimiento feminista blanco, la RMAAD encontraba ciertas dificultades a la hora de llevar adelante una política de articulación. La principal diferencia giraba alrededor de la ausencia de la variable racial y la concepción de un sujeto mujer con pretensiones de universalidad que respondía a una identidad blanca, de clase media, urbana y heterosexual. De algún modo, esta dificultad repone un conflicto histórico dentro del feminismo, ya explicitado por bell hooks (2004) para el caso norteamericano cuando cuestionaba el lugar secundario que las mujeres afrodescendientes debían ocupar en las luchas feministas. Esto llevaba a que las discriminaciones raciales o cuestiones vinculadas a la clase y a la sexualidad, no fuesen tomadas en cuenta como parte de las violencias que debían enfrentar los diversos grupos de mujeres (hooks, 2004).

Al mismo tiempo, hooks (2017) pone en cuestión la idea de hermandad o sororidad (*sisterhood*) impulsada por el feminismo blanco. Si bien es un término que en sus orígenes (décadas del setenta en los Estados Unidos) permitió la construcción de un espacio colectivo que pretendía disputar el lugar secundario que las mujeres ocupaban en todos los ámbitos de la sociedad (el laboral, el universitario, el estatal, entre otros), a medida que algunas mujeres comenzaron a adquirir ciertos derechos y conquistas, emergieron las diferencias de clase, raza y sexualidad en el interior del colectivo lo que llevó a que muchas de ellas abandonaran ese sentimiento de sororidad (hooks, 2017).

En el contexto regional, la RMAAD discutía y cuestionaba el hecho de que el racismo no ocupase un lugar central dentro de la agenda del feminismo. En el documento elaborado en el 2006 en el III Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe celebrado en Nicaragua, señalaba que:

En el Movimiento Feminista Regional tocamos con una pared pero no logramos incidir en la agenda, el racismo no es un eje de su lucha estructural, lo desarrollan dentro de la diversidad. No solo queremos estar en la foto tenemos corresponsabilidad, discusión

interna de lo que es el feminismo para las mujeres negras, es un proceso dialéctico (RMAAD, 2006: 27)

Fue precisamente la incorporación de las mujeres negras e indígenas al movimiento feminista en las décadas del ochenta y noventa la que evidenció los desacuerdos y las tensiones emergentes sobre la existencia de una única experiencia de opresión común que negaba y silenciaba otras realidades (Espinosa Miñoso, 2017). Esta situación genera, retomando la propuesta de Espinosa Miñoso (2016b), un “racismo de género” cuya implicancia principal radica en universalizar las miradas de un grupo particular de mujeres blancas, de clase media y heterosexuales. El “racismo de género” enuncia una forma de violencia y discriminación donde el punto de vista de un grupo específico de mujeres se impone como el de todas las mujeres (Espinosa Miñoso, 2016b).

Este “racismo de género” se manifiesta también en la actitud paternalista o, según palabras de Bidaseca (2016), la “retórica salvacionista” de las mujeres blancas buscando “salvar” a las mujeres no blancas, en un proceso que no hace más que silenciarlas (Bidaseca, 2005). Algo que en palabras de bell hooks (2004) se expresaba como una “actitud condescendiente” a partir de la cual las mujeres blancas “invitaban” a participar del movimiento a las mujeres negras, adjudicándose la propiedad y el dominio del feminismo. Además, hooks agregaba que en muchos casos, las feministas blancas si bien explicitaban cuáles eran aquellas prácticas racistas que deberían ser erradicadas dentro del propio feminismo, ello no iba acompañado de un análisis más profundo sobre las estructuras raciales y de clase que persistían en la sociedad. Sumado a ello, los estudios académicos desarrollados por dichas feministas blancas que incluían a las mujeres afrodescendientes, lo hacían ubicándolas como “objetos de estudio” de sus investigaciones (hooks, 2004).

Sueli Carneiro y su llamado a “ennegrecer el feminismo” también apuntaba a cuestionar el carácter racista que muchas veces adquirió el movimiento feminista al sostener sus propuestas políticas a partir de un sujeto mujer blanco, clase media y heterosexual. Algo que no representa la totalidad de las problemáticas que atraviesan a las mujeres en la región latinoamericana y caribeña. Por el contrario, Carneiro propone pensar a los sujetos locales que están enmarcados en sociedades multirraciales, pluriculturales y racistas donde género y raza no pueden existir sino es de manera fusionada, por lo que el movimiento feminista debería incorporar en sus agendas la variable racial (Carneiro, 2005). Es por ello que la RMAAD entendía que las mujeres

negras debían seguir participando de los espacios feministas amplios y, desde adentro, intentar garantizar que se incorpore de manera efectiva la problemática racial en las agendas y reivindicaciones:

Para el fortalecimiento de la Red, impulsar alianzas, con los movimientos de mujeres, el movimiento feminista y organizaciones que trabajan los derechos humanos de los/as afrodescendientes; con el objeto de ampliar las oportunidades y el empoderamiento de las mujeres afrodescendientes (...) (RMAAD, 2006: 45).

Es decir, una de las premisas de la RMAAD es la necesaria participación de mujeres negras en otros colectivos como el feminista para visibilizar y cuestionar cómo operan los sistemas entrelazados de poder y disputar el discurso homogeneizante del feminismo blanco a partir de un reconocimiento político de las diferencias y pluralidades. Esto se logra, según palabras de Carneiro (2005), “ennegreciendo al feminismo” y “promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro” (Carneiro, 2005: 23). La RMAAD discute principalmente la visión de neutralidad presente en las agendas del feminismo y del movimiento afrodescendiente:

La presencia de mujeres negras en organizaciones de mujeres o feministas, aunque antes siempre estuvieron presentes, estaban inmersas en mayor o menor grado en los llamados “reclamos generales de las mujeres”. Una categoría que en ánimo de neutralidad responde a una visión de igualdad que no necesariamente reconoce la diversidad. Igualmente sucede cuando en los grupos y organizaciones mixtas de afrodescendientes, de hombres y mujeres, se pretende invisibilizar las demandas de las mujeres alegando la existencia de una agenda neutral (RMAAD, 2010b: 11).

La construcción de agendas comunes que invisibilizaba las singularidades de las mujeres negras bajo la consigna de “reclamos generales de las mujeres”, ocultaba la existencia de las diversidades y heterogeneidades propias del colectivo feminista, a la vez que ubicaba al género como la variable única y determinante en la vida de las mujeres, desconociendo la existencia de las imbricaciones entre los diversos sistemas de poder. El movimiento afrodescendiente, por su parte, priorizaba únicamente la opresión racial y de clase en una “agenda neutral”, silenciando aquellas violencias y discriminaciones particulares que las mujeres negras percibían. A ambos colectivos, en definitiva, les

faltaba incorporar una mirada interseccional que permitiese el diálogo con otros sujetos que quedaban excluidos de sus posicionamientos, como era el caso de las mujeres negras.

Si bien la RMAAD propiciaba la construcción de agendas de trabajo comunes y espacios de articulación, lo hacía en otros términos: no para reproducir las agendas de trabajo que defendían aquellos actores sino para encontrar puntos de encuentro y visibilizarlos. De hecho, en la Evaluación del Plan de Incidencia del 2012, la RMAAD se propuso “[g]enerar diálogos para encontrar puntos comunes con el Movimiento de mujeres/feministas, indígenas, campesinas, trabajadoras domésticas, migrantes, de Derechos Humanos y LGBTI, entre otros movimientos (...)” (RMAAD, 2012: 41).

La necesidad de encontrar puntos de encuentro con otros movimientos que planteaba la RMAAD fue reconocida también en un documento publicado en el 2013 correspondiente a un balance de los años 2008 al 2013 presentado en la II Asamblea General celebrada en Montevideo. Allí se arribó a la siguiente conclusión: “las alianzas traducidas en acciones concretas con movimientos sociales, feministas, indígenas, LGTB y organizaciones afrodescendientes ha permeado en declaraciones conjuntas, articulaciones internacionales reduciendo las distancias políticas y acercando intereses comunes que han permitido avanzar en demandas y propuestas conjuntas” (RMAAD, 2013: 4).

En ese mismo sentido, la participación política de las activistas de la RMAAD en otros colectivos, como el feminista y el afrodescendiente, tuvo su correlato en el mayor énfasis puesto en la variable racial y de género en las agendas y demandas de dichos colectivos. Esto se enmarcó en un contexto, hacia fines del siglo XX, donde los movimientos sociales comenzaron a reestructurar y construir nuevas herramientas de lucha como fue el caso de las redes de articulación local, regional e internacional. Alicia, activista boliviana, expresaba que en los últimos años se lleva adelante una política de articulación con diversas redes feministas a nivel regional como la Articulación Feminista MARCOSUR, la Red de Mujeres y Salud y la Red de Educación Popular entre Mujeres de América Latina y el Caribe. También con organizaciones indígenas donde lo que se busca es:

[i]mpulsar agendas comunes y llegando por lo menos a acuerdos mínimos sobre cómo deberíamos ir avanzando en temas de derechos humanos en la región (Alicia, boliviana, 5/6/2019).

Por último, otro de los colectivos con el que la RMAAD llevó adelante políticas conjuntas es el de las disidencias sexo-genéricas o, según cómo lo denominan en sus documentos, el movimiento LGBTI o LGTB. Si bien no fue posible reconstruir en profundidad esta cuestión a través de los documentos, me apoyaré principalmente en las entrevistas realizadas con las miembros de la RMAAD así como en algunas de sus producciones académicas. Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa Miñoso son dos de las exponentes principales que problematizaron las dificultades que muchas veces conllevó abordar la cuestión del lesbianismo desde los feminismos. A partir de las elaboraciones de Adrienne Rich (1986) y Monique Wittig (2006[1980]), remiten a las imposiciones del régimen heterosexual y cómo éste sistema de poder permea todas las esferas de la sociedad, inclusive a movimientos sociales como el feminismo.

En el caso puntual de Ochy Curiel (2016) sostiene que dicho régimen debe ser pensado en el marco del “giro multicultural” que, a partir de la idea de “diversidad”, se produjo una folclorización y una división estanca de los diversos grupos sociales, generando identidades políticas fragmentarias que se asientan en los particularismos, como remarqué anteriormente (Curiel, 2016). En ese sentido, el concepto de “diversidad cultural” emergente del multiculturalismo neoliberal tiene su correlato en el concepto de “diversidad sexual”. En ambos casos, estos conceptos apuntan a despolitizar las identidades al plantearlas como cuestiones estereotipadas, descriptivas y ahistóricas. Por el contrario, el concepto de disidencia sexo-genérica que en los últimos veinte años emergió con fuerza en nuestra región, propone herramientas para entender a las identidades desde la práctica, desde la resistencia y la construcción permanente, en contraposición a las estructuras y normas impuestas por el régimen de la heterosexualidad obligatoria (Wayar, 2019). En palabras de Val Flores (2008), la diversidad sexual en el marco del capitalismo remite a:

[u]n libre mercado del deseo en el que cada uno elige el suyo sin ningún tipo de objeción, efectos o consecuencias. Lejos de esta perspectiva liberal, la disidencia pone de manifiesto la existencia de una norma opresiva y nuestro deliberado alejamiento, nuestra resistencia a dicha norma (Flores, 2008: 1).

Poner al descubierto dicha norma opresiva que vulnera y excluye a ciertos grupos sociales permite evidenciar la necesidad de llevar adelante estrategias de resistencia que garanticen el acceso a derechos básicos como los sexuales y reproductivos,

la salud y la vivienda, entre otros. Aún con el reconocimiento “nominal” por parte del Estado de la existencia de estos sectores segregados y el otorgamiento de derechos, las violencias y discriminaciones producidas por la multiplicidad de opresiones continúan generando estigmatizaciones, patologizaciones y exclusiones de algunos sujetos dentro colectivo LGTB. En ese sentido, la resistencia se vuelve una tarea permanente para estos colectivos (Mattio, 2010).

Enmarcada en este contexto, la cuestión de la disidencia sexo-genérica no corresponde a un asunto que la RMAAD haya abordado con gran preponderancia. Cuando mencioné dicha cuestión en el capítulo anterior señalé que pese a que muchas de sus activistas, se posicionaban desde un feminismo afrolesbiano, articular con dichos colectivos no fue tomado como una prioridad para la RMAAD. Recuperando la referencia de Dora ya citada, ella decía:

El lesbianismo fue un tema que fue un punto de tensión porque la mayoría de las mujeres negras era bastante heterocéntricas. La mayoría de las que estábamos liderando la Red éramos lesbianas (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Históricamente, la cuestión del lesbianismo fue un punto de tensión dentro de los feminismos, al igual que la cuestión racial y de clase, como mostré en el Capítulo III. Los distintos grupos que no encajaban en los parámetros sostenidos por el feminismo blanco heterosexual, manifestaron sus diferencias, visibilizando su existencia y la necesidad de incluir sus problemáticas en las agendas generales del colectivo feminista. Sin embargo, las diferencias que giraban en torno a la heterosexualidad y al lesbianismo también se hicieron presentes dentro del feminismo negro, como señala Dora.

Según lo expresado por la RMAAD en el documento del 2013 antes citado, “[l]as alianzas traducidas en acciones concretas con movimientos sociales, feministas, indígenas, LGTB y organizaciones afrodescendientes ha permeado en declaraciones conjuntas, articulaciones internacionales reduciendo las distancias políticas y acercando intereses comunes que han permitido avanzar en demandas y propuestas conjuntas” (RMAAD, 2013: 4). Sin embargo, las articulaciones con los colectivos LGTB o LGBTI no adquirieron una relevancia importante por lo que las referencias a la cuestión de la sexualidad, el lesbianismo y la heterosexualidad obligatoria no son abundantes.

En suma, tanto la cuestión racial como la de género, fueron las principales variables de opresión consideradas por la RMAAD lo cual facilitó el establecimiento de

alianzas estratégicas con las mujeres indígenas, con el colectivo afrodescendiente y, a pesar de las diferencias, con el movimiento feminista blanco. Podría decirse que la interseccionalidad ocupó un lugar relevante en las definiciones políticas impulsadas por la RMAAD. Esto se tradujo en demandas a los Estados latinoamericanos y caribeños por la adopción de políticas públicas específicas para las mujeres negras y a los movimientos sociales con los que buscaron articular, como el feminismo blanco, para incorporar en sus agendas las problemáticas de dichas mujeres.

En el capítulo siguiente me detendré puntualmente en indagar sobre las iniciativas impulsadas por algunas organizaciones y activistas de la RMAAD en el espacio académico, buscando problematizar y reflexionar sobre el espacio fronterizo entre la academia y el activismo o entre teoría y práctica política. Es decir, cómo las activistas de la RMAAD encarnaban a partir de sus prácticas políticas y sus propias experiencias la construcción de epistemologías críticas.



La RMAAD – Regional Cono Sur apoyando a la Marcha de las Mujeres Negras en Brasil, 2015⁴².

⁴² Fuente: <http://blogmarchamulheresnegras2015.blogspot.com/2015/06/red-de-mujeres-afrolatinoamericanas.html> [Fecha de consulta 6/12/2021].

Capítulo V

CONSTRUIR TEORÍA DESDE LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS Y LOS ACTIVISMOS LOCALES: UNA ESTRATEGIA POSIBLE HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DEL SABER

“Construyendo a viva voz nuestra historia” (RMAAD, 2012 y 2015b) es una de las frases que puede leerse en la portada de algunos documentos y boletines de la RMAAD, así como también en su página web y redes sociales. A partir de este lema propuesto por la organización, en este capítulo intentaré problematizar y reflexionar sobre el espacio fronterizo entre la academia y el activismo o entre teoría y praxis política que exploraron algunas de sus activistas. Para ello, indagaré el modo en que el binomio teoría/praxis proveniente del saber occidental moderno se contraponen con la propuesta del pensamiento feminista negro y del feminismo decolonial, los cuales se constituyen como epistemologías críticas que tienen sus orígenes en las luchas y resistencias impulsadas por mujeres afrodescendientes desde el periodo colonial. Así, desde esta perspectiva, teoría y práctica política habitan el mismo espacio sin un borde que las separe.

A lo largo de esta investigación busqué demostrar cómo el estudio de una organización como la RMAAD, que se posiciona desde una mirada interseccional, permite enlazar las propuestas teóricas desarrolladas en el ámbito académico con las prácticas políticas y los activismos locales protagonizados, en este caso, por mujeres negras. Desde este lugar, este posicionamiento adoptado por la RMAAD habilita la construcción de luchas conjuntas con otros movimientos sociales ya que se parte de una concepción que entiende que los sujetos se encuentran atravesados por múltiples opresiones y realidades en el complejo entramado de relaciones de poder.

En ese sentido, las disputas por el conocimiento en el ámbito académico no están al margen de dichas problemáticas por lo que una de las preocupaciones de las activistas de la RMAAD tenía que ver con cuestionar y denunciar la invisibilización y el ocultamiento de ciertos saberes y perspectivas no eurocéntricas en las universidades de la región latinoamericana y caribeña. Así, muchas de las activistas de la RMAAD, intentaron incorporar nuevas miradas en los ámbitos universitarios a partir de recuperar las experiencias de activismos locales para, de esta manera, desmontar aquellas posturas que conciben la construcción de teorías y las prácticas políticas de manera separada.

En lo que respecta a la estructura de este capítulo, en primer lugar, recuperaré las estrategias llevadas adelante por activistas y organizaciones que forman parte de la RMAAD, las cuales buscan contrarrestar los efectos producidos por la violencia epistémica (Pérez, 2019) y el colonialismo discursivo (Mohanty, 2008[1984]) en el marco de la colonialidad del saber (Lander, 2016). Es decir, aquellas iniciativas impulsadas en las universidades orientadas a incorporar en los planes de estudio y en los contenidos curriculares temáticas vinculadas al racismo, a la afrodescendencia, a la colonialidad y al feminismo decolonial. Es importante señalar que dichas iniciativas no fueron promovidas de manera conjunta por la RMAAD, sino que fueron llevadas a cabo por algunas de sus organizaciones y activistas de manera particular. Es por ello que para su desarrollo me basaré principalmente en las entrevistas realizadas con las protagonistas y en las páginas web y de *Facebook* de los distintos espacios académicos como universidades, grupos de investigación, posgrados, etc.

En segundo lugar, describiré cómo las participantes de la RMAAD entendían las imbricaciones entre los activismos y la construcción de saberes o, más precisamente, cómo las activistas de la RMAAD encarnaban a partir de sus prácticas políticas la construcción de epistemologías críticas desde sus propias experiencias. Con ello, en tercer lugar, pretendo reponer la idea de que las bases teóricas y políticas de la perspectiva interseccional se asientan sobre las diversas formas de activismos impulsadas por las mujeres afrodescendientes en distintos contextos socio-históricos.

I. Disputas por el conocimiento en las universidades: iniciativas contra los efectos del colonialismo discursivo y la violencia epistémica

El propósito de este apartado radica en destacar el rol de la RMAAD en lo que respecta a dos estrategias principales desplegadas para disputar los efectos producidos por la violencia epistémica y el colonialismo discursivo en el ámbito universitario. En primer lugar, algunas organizaciones que la conformaban, como es el caso de Mizangas en Uruguay o el de AZUCAR en Ecuador, llevaron adelante espacios de formación interna donde abordaban asuntos vinculados al racismo, al sexismo, al colonialismo y a otras problemáticas particulares que las afectaban como mujeres negras. En segundo lugar, estas organizaciones también promovieron diversos tipos de iniciativas que buscaban instalar dichas problemáticas en el ámbito universitario, ya sea en los programas de las carreras preexistentes, o con la creación de nuevas carreras o materias específicas.

En lo que respecta a la primera, es decir, los espacios de formación interna impulsados por la RMAAD, es importante señalar que ésta no contaba con dichos espacios en términos generales, esto es, impulsados por la propia RMAAD, sino que eran llevados adelante de manera particular por algunas de sus organizaciones o activistas. Como fue desarrollado en los capítulos anteriores, la RMAAD se caracterizaba por ser un espacio amplio de articulación, lo cual le imposibilitaba convenir en ciertos principios teórico-políticos y conceptuales precisos que pudieran llevarse a la práctica. Una de las activistas de la RMAAD que también ocupa un lugar importante en el espacio académico como docente e investigadora en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad Javeriana, ante la pregunta sobre los espacios de formación interna, exponía:

[y]o creo que no era en la Red propiamente, era más en los colectivos que hacían parte de la Red, o de las personas que hacían parte de la Red. La Red no llegó a formular una serie de prioridades políticas y conceptuales (...) Precisamente por lo que era la Red misma, porque era una articulación (...), en los eventos hacíamos un panel, hacíamos discusiones, era más diagnosticando la situación de las mujeres negras (...) (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Por su parte, la organización Mizangas de Uruguay donde participaba María, quien forma parte del ámbito universitario en la Universidad de la República (Montevideo, Uruguay), desarrollaba iniciativas internas de formación teórica donde se abordaban temáticas vinculadas a los Derechos Humanos, al racismo, a la afrodescendencia y a los derechos sexuales y reproductivos, entre otros. Esto tenía que ver puntualmente con que algunas de sus activistas, encontraban ciertas limitaciones a la hora de incorporar sus prácticas políticas en los contenidos teóricos abordados en la Licenciatura en Relaciones Internacionales y en la Maestría en Estudios Contemporáneos de América Latina, ambas carreras dictadas por la Universidad de la República en la que realizó sus estudios de grado y posgrado. En nuestra conversación decía lo siguiente:

[n]osotras por nuestro devenir y como somos, nuestra construcción fue muy autodidacta. Generamos instancias de formación interna (...). Y nosotras también tenemos algunas investigaciones hechas y aprender también en el proceso que también hacíamos nuestra carrera académica, cómo incorporábamos desde una práctica militante, porque la academia no te lo permite (María, uruguaya, 23/4/2019).

Al mismo tiempo, la organización AZUCAR en Ecuador, también tuvo como una de sus prioridades la formación teórica de sus activistas lo que, según su mirada, les otorgaría a las mujeres afrodescendientes cierto empoderamiento político a la hora de habitar los espacios institucionales o lugares de liderazgo. En su página web pueden leerse los diversos proyectos educativos y de formación interna llevados a cabo por dicha organización. Entre ellos se destacan:

- *Taller de confecciones, Café cultura y Área diáspora: imagen y estilos*. Estos talleres tenían como finalidad principal recuperar y reivindicar las prácticas artísticas y culturales de las comunidades afroecuatorianas. Asimismo buscaban fomentar emprendimientos productivos y contribuir a generar nuevos puestos de trabajo para dichas comunidades.

- *Museo de la memoria viva “Con manos de ébano”*. Este proyecto pretendía visibilizar la existencia de la población afrodescendiente en Ecuador revalorizando sus expresiones culturales, sus luchas y movilizaciones y sus reivindicaciones como colectivo afrodescendiente a nivel local e internacional.

- Talleres de capacitación y formación en temáticas vinculadas a los Derechos Humanos, los Derechos Colectivos, Derechos de la niñez y Derechos de las mujeres y la familia. A partir de una articulación entre historia, prácticas culturales, conservación de ritmos tradicionales y contemporáneos en estos talleres se procuraba recuperar elementos propios de la herencia africana empleando como metodología de aprendizaje la etnoeducación. También contaba con espacios educativos específicos para jóvenes y adolescentes en los que se abordaban problemáticas como: “sexualidad (por el alto número de embarazos en la adolescencia), violencia doméstica e intrafamiliar; violación de los derechos en los centros educativos y en los trabajos, (...). Identidad y autoestima”⁴³.

En relación con el segundo punto, es decir, instalar e incluir estas temáticas en el ámbito académico universitario, la organización AZUCAR veía como una de sus preocupaciones principales la incorporación de temas vinculados al racismo y a la afrodescendencia en la formación de grado y posgrado. De allí parte una de sus iniciativas promovida en el 2014 donde se llevó adelante la firma de un convenio con la Universidad Central de Ecuador con el horizonte de crear una cátedra de Estudios de la Diáspora Africana. A partir de dicho convenio, entre el 2016 y el 2018 se conformó un programa

⁴³ <https://azucarfundafroec.org/> [Fecha de consulta: 30/9/2021].

denominado Escuela de Formación Política y Liderazgo para Mujeres Afroecuatorianas en la misma universidad, programa que dictó una Diplomatura en Derechos y Mujer Afroecuatoriana. La misma contó con los siguientes módulos: Identidad, Género, Constitución y Derechos, y Participación política e incidencia social. Así, según palabras de Gloria:

[e]l tema de formación y profesionalización ha sido uno de los ejes principales en el Ecuador. Ahora mismo las reuniones que tenía eran con universidades porque como Ecuador lo que comenzamos a trabajar es la necesidad de la incorporación de temas de afrodescendencia en la academia, en las universidades. En 2016 comenzamos a trabajar una primera fase de formación, un diploma superior para mujeres negras en derechos, mujer afroecuatoriana y afrodescendencia (Gloria, ecuatoriana, 16/5/2019).

Desde el 2018 AZUCAR se propuso consolidar y hacer efectiva la antedicha Cátedra de Estudios de la Diáspora Afrodescendiente, programa interdisciplinario perteneciente a la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central de Ecuador. Más recientemente, en su página de *Facebook* puede leerse información relacionada con los preparativos para el tercer ciclo del “Curso Superior de Derechos y Mujer Afrodescendiente”, el cual se dicta en el marco de dicha cátedra y en articulación con la Red de Universidades para los Estudios Afrodescendientes en las Américas. Entre los contenidos que se abordan en este curso se destacan: identidad y afrodescendencia, género, derechos y constitución y, por último, participación política y gerencia social⁴⁴.

En este punto es importante destacar que las bases de estas disputas por el conocimiento en el espacio universitario pueden rastrearse hasta la conquista de América por parte de Europa y el inicio del sistema Moderno/Colonial de género el cual implicó “la construcción colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (Lander, 2016: 20). Esto, a su vez, llevó a reconocer a la experiencia particular europea como *lo universal* invisibilizando, borrando y ocultando todas aquellas perspectivas preexistentes propias de las comunidades originarias y de las esclavizadas traídas de África.

En este marco, el nacimiento de las Ciencias Sociales en nuestra región se asentó sobre las bases conceptuales provenientes de los siglos XVII y XVIII donde la construcción de ese imaginario colonial se apoyó, por ejemplo, en la instauración de los

⁴⁴ <https://www.facebook.com/FundacionAzucar/> [Fecha de consulta: 27/9/2021].

binomios barbarie/civilización, tradición/modernidad, comunidad/sociedad, mito/ciencia, pobreza/desarrollo, etc. De igual manera, la idea de progreso como ese horizonte al que las sociedades debían apuntar fue otra de las construcciones ideológicas propias del sistema Moderno/Colonial. Así, “la colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética” (Castro-Gómez, 2016: 172). Autorxs como Boaventura de Sousa Santos (2010) se refieren a este acto de silenciamiento de ciertos saberes a partir de la imposición de otros como “epistemicidio”. Por su parte, Moira Pérez (2019), que denomina a dicha práctica como “violencia epistémica”, la define cómo:

[d]istintas maneras en que la violencia es ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento: la negación de la agencia epistémica de ciertos sujetos, la explotación no reconocida de sus recursos epistémicos, su objetificación, entre muchas otras (Pérez, 2019: 82).

La violencia epistémica, además de la negación de los recursos epistémicos de ciertos grupos subalternizados o conquistados, como es el caso de los saberes africanos e indígenas, implica la apropiación y la utilización de dichos saberes sin el reconocimiento de sus orígenes. Esta práctica que Ramón Grosfoguel denominó como “extractivismo epistémico” y que convive con otras prácticas extractivistas como la física o la económica, permea las relaciones entre humanos y no-humanos, adjudicándole a los primeros la capacidad de explotar y extraer recursos desmedidamente (Grosfoguel, 2016: 126). Así, quienes cuentan con el privilegio epistémico se considerarán como “superiores”, mientras que a los “otros” saberes se les atribuirá “inferioridad epistémica” (Grosfoguel, 2013: 35).

Resulta relevante destacar que estos actos de violencia epistémica que tienen sus orígenes en la conquista de América por parte de lxs europexs no solo anularon los saberes y cosmovisiones propias de los pueblos preexistentes y de las comunidades traídas de África, sino que también propiciaron un epistemicidio contra las comunidades musulmanas y judías y contra las mujeres acusadas de “brujas” en el continente europeo (Grosfoguel, 2013: 39)⁴⁵. La conjunción de estos eventos, según la mirada de Grosfoguel, constituyen las “estructuras epistémicas del ‘sistema-mundo capitalista/patriarcal

⁴⁵ Para mayor información sobre la “caza de brujas” recomiendo la lectura de Silvia Federici (2015).

occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2011 en Grosfoguel, 2013: 39).

Estas prácticas de violencia y extractivismo epistémicos se encuentran primordialmente en el ámbito académico al ser uno de los espacios institucionalizados en donde se lleva adelante la producción de saberes hegemónicos. Saberes que, en muchos casos, insisten en construir ciertos roles y jerarquías entre quienes forman parte de dicho espacio académico y quienes no, o entre quienes investigan y quienes son investigadxs y ubicadxs en el lugar de “el otro” (Pérez, 2019: 94). Es por ello que a la hora de pensar estrategias posibles para contrarrestar los efectos de dichas formas de violencia, resulta fundamental recuperar aquellas epistemologías críticas que proponen otras maneras de construir saberes como es el caso de las intelectuales feministas negras de los Estados Unidos y de América Latina y el Caribe a las que me referí en el segundo capítulo.

De esta manera, las organizaciones y las activistas que formaban parte de la RMAAD, llevaban adelante diversos tipos de espacios de formación teórica tanto internas, como en el caso de Uruguay, como hacia afuera, como la propuesta de Ecuador antes señalada, buscando cierta institucionalización de las diversas problemáticas que las afectaban como mujeres negras. Sobre esto último, Gloria agregaba:

[a]hora es la necesidad de que las universidades vayan trabajando el tema pero que se vaya institucionalizando de tal forma de que ya que no se necesite estar impulsando desde una particularidad afro para que se incorporen los temas afrodescendientes, sino que como política pública de educación sean incorporados (...) el éxito sería que sean parte de la currícula nacional de forma natural, para que la educación de todos los ecuatorianos no sea un proceso particular de un pueblo determinado, sino que se vincule a la currícula nacional para que en todas las universidades los ciudadanos de primera, segunda, tercera y cuarta nivel de educación puedan conocer de nosotros (Gloria, ecuatoriana, 16/5/2019).

Estas ausencias en las universidades de ciertos contenidos vinculados al racismo, a la afrodescendencia, a la identidad, al género, la sexualidad, la participación política, etc., y a sus posibles entrecruzamientos, pueden ser pensadas como una consecuencia de los actos de violencia epistémica antes señalados. Violencia que se presenta de manera “gradual, acumulativa, difícil de atribuir a unx agente en particular, e imperceptible para muchxs –incluyendo, con frecuencia, a sus propias víctimas–” (Pérez, 2019: 84). A su

vez, es importante señalar que las dificultades e impedimentos que se presentan a la hora de llevar a cabo modificaciones en los planes de estudio vigentes se enmarcan en un contexto atravesado por el neoliberalismo que pretende reducir la intervención del Estado, privilegiando el accionar de las grandes empresas y los sectores privados. Así, recuperando a Lao-Montes (2018), esta pretensión por privatizar y mercantilizar afecta a todas las áreas de la vida, incluyendo la producción intelectual y los espacios de construcción de saberes como lo son las universidades. En oposición a ello, parte del movimiento estudiantil en articulación con otros movimientos sociales son quienes llevan adelante diversos tipos de iniciativas con el objetivo de proponer nuevos contenidos curriculares acordes a las problemáticas que nos atraviesan como sujetos en nuestro contexto y limitar el avance de las políticas mercantilistas que pretenden privatizar el acceso a la educación pública (Castro y López, 2020).

Esta violencia epistémica también puede ser leída en lo que respecta al abordaje teórico y político que se ha realizado desde el feminismo blanco hegemónico, como parte de la pervivencia de un “colonialismo discursivo”. Chandra Talpade Mohanty (2008[1984]) al cuestionar el empleo de un sujeto mujer con pretensiones de universalidad por parte de las académicas feministas blancas, también discutía la imagen construida por éstas sobre las “mujeres del Tercer Mundo” como un sujeto homogéneo, pasivo y víctima del sistema patriarcal. Esa construcción como sujetos colonizados y como víctimas pasivas de los múltiples sistemas de dominación es lo que para Mohanty debe reemplazarse por la resignificación de un sujeto de acción política atravesado por múltiples y variados niveles de dominación. Así, el colonialismo discursivo no solo tiene implicancias en las producciones académicas, sino que a su vez repercute en las luchas que encarnan las mujeres del Tercer Mundo (Mohanty, 2008[1984]).

Puntualmente en el contexto latinoamericano y caribeño, Espinosa Miñoso (2009) argumenta que las mujeres del Tercer Mundo quedan atrapadas en una doble colonización discursiva: por un lado, por el feminismo occidental que construye una “Otra” monolítica propia de nuestra región y, por el otro, por las feministas latinoamericanas y caribeñas que mantienen una continuidad con la matriz de privilegio colonial, ubicando a las mujeres del Tercer Mundo en el lugar de “la otra de la Otra” (Espinosa Miñoso, 2009).

Las estrategias llevadas a cabo por organizaciones como Mizangas en Uruguay o como AZUCAR en Ecuador que buscan la incorporación de dichas problemáticas y por diversxs intelectuales, escritorxs y docentes universitarixs, como es el caso de Ochy

Curiel (Universidad Nacional de Colombia y Universidad Javeriana), Yuderkys Espinosa Miñoso (Universidad de Buenos Aires, CLACSO y FLACSO Argentina), Mara Viveros Vigoya (Universidad Nacional de Colombia), entre otrxs antes citadxs, propician no solo la incorporación de estas temáticas en las universidades que habitan sino que también llevan adelante la construcción de epistemologías críticas desde un enfoque interseccional.

Por ejemplo, Mara Viveros Vigoya, que si bien no formó parte de la RMAAD, participa activamente de diversas instancias académicas, como por ejemplo las impulsadas por el GLEFAS junto con Ochy Curiel, Bienvenida Mendoza y Yuderkys Espinosa Miñoso, o en cursos organizados por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Actualmente se desempeña como profesora titular de la Escuela de Estudios de Género en la Universidad Nacional de Colombia, espacio en el que participó en su creación. También es co-directora del grupo de investigación denominado “Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género” de la misma universidad, grupo del que también es miembro Ochy Curiel. Por su parte, Yuderkys Espinosa Miñoso forma parte del GLEFAS y es docente e investigadora en la Universidad de Buenos Aires, en CLACSO y en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Argentina donde investiga temáticas vinculadas a los feminismos latinoamericanos y caribeños y al lesbianismo desde una perspectiva crítica y decolonial. En ese sentido, la preocupación de algunas activistas de la RMAAD por incluir temáticas específicas que las atraviesan como mujeres afrodescendientes en los espacios académicos puede ser pensada como una estrategia posible para confrontar la violencia epistémica y al mismo tiempo como prácticas políticas que apuntan hacia una posible descolonización.

En este marco, es posible observar cómo en los últimos años dichas temáticas fueron ganando terreno en el espacio académico a partir de la creación de cursos, congresos, diplomaturas, publicaciones académicas y otros espacios de elaboración teórica. A modo de ejemplo, me interesa recuperar algunas de estas experiencias en donde diversas activistas de la RMAAD fueron las principales impulsoras. Puntualmente me referiré al GLEFAS; al Seminario Internacional *Fazendo Gênero* y a la revista académica *Estudos Feministas*; y a la oferta de cursos de formación promovidos por CLACSO⁴⁶.

⁴⁶ Otras iniciativas que se destacan son: las Jornadas de Feminismos Poscoloniales impulsadas por diversas universidades, intelectuales y activistas de la región desde el 2012; el Núcleo Sur-Sur de Estudios Poscoloniales, Performance, identidades afrodiáspóricas y Feminismos (NUSUR); *Afroféminas*, medio de comunicación antirracista y feminista negro creado en el 2014 donde participan diversos países de América Latina y el Caribe; la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA Forum) conformada por

En primer lugar, destaco la conformación del GLEFAS en el 2007. Dicho espacio de articulación teórico-política está integrado por activistas e intelectuales feministas entre las que se destacan: Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel y Bienvenida Mendoza quienes formaron parte de la RMAAD, junto con otras docentes e investigadoras como Ana Milena González, Laura Montes, Breny Mendoza y Ana Reis. En su página de *Facebook* se presentan de la siguiente manera: “promovemos la investigación, la formación y la acción feminista, y estamos particularmente interesadas en alentar la producción de marcos conceptuales situados histórica y geopolíticamente para el desarrollo y el fortalecimiento de los movimientos feministas, sociosexuales, antirracistas y anticapitalistas”⁴⁷.

Entre sus principales iniciativas se encuentran: llevar adelante una reflexión crítica sobre los entrecruzamientos entre el género, la heterosexualidad obligatoria, la raza y la clase. Asimismo proponen impulsar acciones de “formación y capacitación; promoción y participación en espacios de debates sobre la política y el pensamiento feminista latinoamericano; investigación; publicaciones”⁴⁸. Las temáticas abordadas en sus espacios de formación se vinculan con los feminismos latinoamericanos; los aportes teórico-políticos del lesbianismo feminista; el racismo y sus articulaciones con el género, la clase y la sexualidad; e identidades políticas; entre otras. También impulsaron diversos encuentros, coloquios, proyectos, conferencias, congresos y publicaciones a partir de su proyecto editorial: *En la frontera*.

El GLEFAS también lleva adelante una política de articulación con movimientos sociales promoviendo la reflexión y el debate colectivo y buscando combatir de manera conjunta las opresiones que derivan del entrecruzamiento entre género, raza, clase, sexualidad y colonialidad. Para ello, realiza actividades como el seminario de Construcción Colectiva: “Movimientos sociales desde Abya Yala: entretejiendo diálogos plurales” con el objetivo de construir diálogos con otros movimientos de América Latina y el Caribe y el simposio Diálogos Anti y Descoloniales el cual se planteó como objetivo reflexionar sobre las relaciones coloniales en nuestra región y cómo estas afectan la

intelectuales de América Latina y el Caribe y de los Estados Unidos entre lxs que se encuentran Mara Viveros Vigoya y Sonia E. Álvarez; El Telar, Comunidad de pensamiento feminista latinoamericano que se sitúa en la Universidad Nacional de Córdoba; las Jornadas Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano y el Simposio de Filosofía Latinoamericano impulsados desde el 2003 por el Grupo de Filosofía Latinoamericana en la Universidad Nacional de Córdoba que tiene sus orígenes en 1998; y la revista *Intersticios de la Política y la Cultura* también promovida por el dicho grupo desde el 2012 en conjunto con NUSUR.

⁴⁷ <https://www.facebook.com/glefas.latam/> y <http://glefas.org/> [Fecha de consulta: 29/09/2021].

⁴⁸ <https://www.facebook.com/glefas.latam/> y <http://glefas.org/> [Fecha de consulta: 29/09/2021].

legitimación de saberes y la diversidad epistémica. Ambos celebrados en el 2016 en Costa Rica.

Por último, la Escuela de Formación Feminista Antirracista y Decolonial, es impulsada por el GLEFAS en conjunto con movimientos sociales y funciona como un espacio de formación que promueve la educación política empleando metodologías de la educación popular dirigida mayoritariamente hacia adolescentes y jóvenes provenientes de los colectivos afrodescendientes. Esta escuela, se lleva a cabo de manera simultánea en diversos países de la región: en Colombia en conjunto con la Red Feminista Antimilitarista; en Chile con el Colectivo de Mujeres Luanda; y en República Dominicana con Kalalú Danza, Centro de Investigación y Formación en Artes Escénicas Afroantillanas.

En segundo lugar, resulta relevante mencionar la celebración del Seminario Internacional *Fazendo Gênero* impulsado por la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis (Brasil) desde 1994. Esta actividad reúne a investigadorxs, activistas, artistas, docentes y estudiantes de toda la región con el propósito de debatir cuestiones vinculadas al género, mujeres, feminismos y sexualidades. Considerado como uno de los eventos académicos más trascendente en América Latina y el Caribe, se destaca la participación de artistas con sus diferentes propuestas estético-políticas y la intervención de diversxs activistas provenientes de organizaciones feministas, de lesbianas, antirraciales y anticoloniales. Por ejemplo, en su primera edición en 1994, propuso abordar la cuestión de género en la literatura, la historia y la antropología, enfocándose en los asuntos que atravesaban a los feminismos de principios de la década del noventa. Esta perspectiva interdisciplinaria se vio profundizada en la segunda edición organizada en 1996 que se tituló “Un encuentro interdisciplinar”⁴⁹.

El quinto encuentro celebrado en el 2002 apuntó a recuperar lo trabajado en los encuentros anteriores desde el título “Feminismo como política” contribuyendo a construir un espacio abierto de intercambio entre los debates académicos, la divulgación y los activismos feministas. Con ello, se buscó articular las dimensiones teóricas y metodológicas presentes en los espacios universitarios, con el de los activismos y las prácticas políticas impulsadas por los feminismos⁵⁰. Sumado a ello, la sexta edición “Saberes globales/prácticas locales. Prácticas globales/saberes locales” realizada en el 2004 profundizó lo abordado en la edición anterior articulado la construcción de saberes

⁴⁹ <http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg4/index.html> [Fecha de consulta: 16/11/2021].

⁵⁰ <http://www.fazendogenero.ufsc.br/5/> [Fecha de consulta: 16/11/2021].

con las prácticas políticas, en el contexto de la globalización, las guerras y el debilitamiento de los derechos sociales, culturales y políticos⁵¹.

La temática seleccionada para la edición número 10 llevada a cabo en el 2013 se tituló “Desafíos actuales de los feminismos” y planteó como principal desafío el diálogo sobre los obstáculos, perspectivas y reflexiones presentes en los feminismos locales. Dentro de los ejes más importantes se encontraban la escasa participación política de las mujeres en el poder político; las desigualdades de género en el ámbito laboral; la lucha por el derecho al aborto; y las violencias de género en el contexto poscolonial y transmoderno⁵². Por último, en la reciente edición (número 12) realizada en el 2021 en pleno contexto de la pandemia por Covid-19 el tema convocante fue “Lugares de habla: derechos, diversidades, afectos”, a partir del cual apuntaló el debate sobre la importancia de visibilizar las diversas voces y lugares de enunciación desde un enfoque interseccional y transnacional⁵³.

En la misma Universidad Federal de Santa Catarina tiene sede desde 1999 la *Revista Estudos Feministas*, una de las publicaciones más reconocidas de la región en el área de los estudios de género. Creada en 1992 en la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, se dedica a la publicación y difusión de artículos, reseñas y entrevistas en idioma portugués, inglés y español sobre género, feminismos y sexualidades desde una perspectiva interdisciplinaria. Entre las producciones que allí se publican pueden leerse propuestas vinculadas a los activismos impulsados por mujeres y disidencias sexuales, a las diversas expresiones artísticas y sus vínculos con el género, la sexualidad, el racismo y la colonialidad, sobre medicina y salud desde una mirada feminista, sobre el entrecruzamiento de opresiones y las articulaciones entre los feminismos y los movimientos sociales, entre otras⁵⁴. Junto con el Seminario Internacional *Fazendo Gênero*, la *Revista Estudos Feministas* se constituye como un espacio de diálogo y reflexión transdisciplinar que permite poner en la agenda de los debates académicos problemáticas menos exploradas en otros espacios de producción y divulgación.

En tercer lugar, CLACSO lleva adelante gran cantidad de actividades académicas, sobre todo de manera virtual, que reúnen a diversxs activistas e investigadorxs de la región. A través de publicaciones, jornadas, congresos, conferencias,

⁵¹ http://www.fazendogenero.eventos.dype.com.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=581 [Fecha de consulta: 16/11/2021].

⁵² <http://www.es.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/?lang=es> [Fecha de consulta: 16/11/2021].

⁵³ <https://www.fg2021.eventos.dype.com.br/> [Fecha de consulta: 29/09/2021].

⁵⁴ <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/index> [Fecha de consulta: 30/09/2021].

cursos, seminarios, especializaciones, posgrados, entre otras actividades, se ha transformado en las últimas décadas en un espacio de divulgación privilegiado de contenidos y saberes “no hegemónicos”. Puntualmente, resalto el dictado de seminarios virtuales enfocados en temáticas vinculadas a la multiplicidad de opresiones en el contexto latinoamericano y caribeño, seminarios que se nutren de los aportes del feminismo decolonial. Por ejemplo, algunos de los cursos ofrecidos en el 2019, 2020 y 2021 fueron:⁵⁵

- “Debates conceptuales y enfoques teóricos en torno a la violencia por razones de género desde una perspectiva interseccional” coordinado por Vivian Souza de Brasil.
- “Enfrentando el racismo epistémico” coordinado por Anna Canavarro (Brasil) y Anny Ocoró Loango (Argentina).
- “Feminismos negros” a cargo de Rosa Campoalegre Septien (Cuba) y Claudia Miranda (Brasil).
- “Escritos sobre el cuerpo: estética feminista situada y decolonialidad del poder” coordinado por Marta Sierra (Estados Unidos) y Karina Bidaseca (Argentina).
- “Raza y racismo en el pensamiento crítico caribeño” coordinado por Félix A. Valdés García (Cuba).
- “Marxismos negros: raza y clase en el pensamiento afrodescendiente y africano” a cargo de Ramón Grosfoguel (Puerto Rico), Jacqueline Laguardia Martínez (Cuba) y Daniel Montañez (España).
- “Discursos sobre género, sexualidad y raza” coordinado por Glenda Cristina Valim de Melo (Brasil).
- “Genocidio y feminicidio negro” a cargo de Jackeline Aparecida Ferreira Romio (Brasil) y Tarsila Flores (Brasil).
- “Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños” coordinado por Mara Viveros Vigoya (Colombia), Nilma Gomes (Brasil), Rita Segato (Brasil y Argentina) y Karina Bidaseca (Argentina).

Este último curso aborda cuestiones relacionadas con la perspectiva interseccionalidad, las luchas antirracistas, la idea de raza como categoría conceptual, los feminismos afrodescendientes, las filosofías africanas, el mestizaje, el

⁵⁵ <https://www.clacso.org/formacion/seminarios-virtuales/> [Fecha de consulta: 1/10/2021].

autorrecomocimiento racial, entre otros contenidos. Entre lxs autorxs que se destacan en la bibliografía propuesta se encuentran escritos de Mara Viveros Vigoya, Yuderkys Espinosa Miñoso, Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Patricia Hill Collins, entre otrxs activistas e intelectuales afrodescendientes.

Otro ejemplo en el marco de las iniciativas desarrolladas por CLACSO es la publicación titulada *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* editada por Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja y Gabriela González Ortuño en el 2017 donde se conjugan diversxs autorxs entre lxs que se destacan Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa Miñoso, ambas activistas de la RMAAD en su periodo inicial. En esta compilación se buscó recuperar las prácticas intelectuales y políticas de diversas mujeres que habitan en la región latinoamericana y caribeña y que se sitúan desde un posicionamiento feminista.

De esta manera, y para concluir este apartado, a partir de la síntesis realizada sobre algunos espacios académicos como el GLEFAS, la Revista *Estudios Feministas*, Seminario Internacional *Fazendo Gênero* y CLACSO, pretendí evidenciar que aquellas problemáticas que resultaban centrales para las iniciativas desarrolladas por la RMAAD, desbordaron sus propios límites, permeando otros espacios como lo es el ámbito académico. Así, debido a las propias circulaciones de las activistas de la organización es que lograron situar en las agendas políticas y académicas temáticas específicas que las interpelaban como colectivo. Durante el proceso de creación y consolidación de la RMAAD, las universidades fueron espacios que permanecieron en constante diálogo con sus activistas.

Por último, es importante advertir que esta centralidad que muchas activistas le otorgaron a las iniciativas en el espacio académico como un lugar predominante para desarrollar su activismo puede leerse también como una limitación a la hora de llevar adelante sus demandas y propuestas hacia otros espacios. Si bien destaco la potencialidad de las universidades como un lugar válido para las disputas políticas contra los diversos regímenes de poder, es importante reconocer que éstas, sobre todo las carreras y cursos de posgrado donde muchas de las activistas se focalizaron, se restringen a un pequeño sector de la sociedad que, en la mayoría de los casos, ostentan un lugar de privilegio. No obstante ello, estos cruces y anudamientos entre los activismos y la academia se constituyen como condición de posibilidad para el sostenimiento de espacios como la RMAAD y para la necesaria visibilización y repolitización de sujetos considerados

históricamente como “otros” sin voz y sin historia. En el siguiente apartado me centraré en reflexionar sobre el espacio fronterizo entre teoría y prácticas políticas.

II. Prácticas políticas y saberes construidos desde la experiencia

La idea de partir desde las prácticas políticas como base para la construcción de saberes en la academia fue retomada por diversas autoras como Patricia Hill Collins (1999), bell hooks (2004) y Yuderkys Espinosa Miñoso (2019), entre otras, quienes partieron de la teoría del “punto de vista” impulsada por el feminismo blanco para poner en cuestión las formas estandarizadas de la producción de saberes desde una lógica eurocéntrica y moderna. Profundizando tal perspectiva, dichas intelectuales proponían recuperar las diversas experiencias, en este caso de las mujeres negras, para llevar adelante nuevas epistemologías críticas producidas a partir de saberes situados.

Esto posibilitó cuestionar aquellas ideas que tendían a universalizar y homogeneizar al sujeto mujer, perdiendo de vista las pluralidades y singularidades propias del colectivo de mujeres en general y de las mujeres afrodescendientes en particular. Según Yuderkys Espinosa Miñoso (2019) la teoría del punto de vista, impulsada por Nancy Hartsock (1983), Sandra Harding (1996) y Dorothy Smith (2012), permitiría vislumbrar cómo raza, género y clase se entrelazan dentro de la matriz de poder en el orden social (Espinosa Miñoso, 2019: 2019). Stuart Hall (2007) también se refiere a ello como una “política de localización” donde todo conocimiento se encuentra ligado a cierto grado “posicional” (Hall, 2007 en Restrepo, 2016: 24).

Sin embargo, si bien en sus orígenes la propuesta del “punto de vista” por parte del feminismo blanco sirvió para cuestionar el androcentrismo y la objetividad en las ciencias, terminó por reforzar un sujeto mujer universal y homogéneo donde, según las escritoras afrodescendientes, solo se expresaba el punto de vista de las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales (Espinosa Miñoso, 2019). En otras palabras, Luiza Bairros (2000), socióloga y activista afrobrasileña, explica que las mujeres negras pueden atravesar las opresiones producidas por el género de diversas maneras, lo que no implica una “triple opresión” (género-raza-clase) común para todas. Sino que lo que se busca recuperar es cómo cada una de esas mujeres experimenta los entrecruzamientos producidos por dichas opresiones y situar la experiencia en un contexto histórico y espacial determinado, lo que permite pensar a las identidades de manera múltiple (Bairros, 2000).

A partir de ello es que muchas de las activistas de la RMAAD llevaron adelante diversas estrategias que pretendían contrarrestar las formas occidentales de producción de saberes en las universidades a través de proyectos concretos como lo referido por Gloria en Ecuador o a través de sus propias prácticas como docentes, investigadoras e intelectuales como es el caso de muchas de ellas. Más específicamente, María exponía:

[e]sa construcción de interseccionalidad, para nosotras se fue construyendo en el hacer político y en el hacer militante. Porque el concepto de interseccionalidad tiene en sus orígenes, o así lo plantean algunas autoras, que las experiencias también son constructoras de conceptualidades académicas (María, uruguaya, 23/4/2019).

Por ejemplo, Ochy Curiel además de formar parte del GLEFAS es docente e investigadora en la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Javeriana (Colombia). Allí se desempeña como coordinadora de la Maestría de Estudios de Género y como integrante del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género junto con Mara Viveros Vigoya. Al mismo tiempo, es docente en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Por su parte, Bienvenida Mendoza es integrante del GLEFAS y una de las impulsoras y responsable de la Escuela de formación feminista antirracista y decolonial que se realiza en Santo Domingo, República Dominicana en conjunto con la organización Kalalú Danza, Centro de Investigación y Formación en Artes Escénicas Afroantillanas, antes mencionada. Asimismo, es docente de la asignatura Cultura Dominicana de la Escuela de Comunicación Social, Universidad Dominicana Organización y Métodos (República Dominicana). Desde allí intenta visibilizar diversas obras literarias impulsadas por mujeres que abordan temáticas sobre racismo, identidad, negritud, etc. De igual modo, Sandra es educadora popular feminista miembro de la Tertulia de Mujeres Afrolatinoamericanas. Desde dicho rol, en el 2018 fue invitada a participar en la charla-debate titulada “Introducción al feminismo negro”, organizada por la Red Interdisciplinaria de Estudios de Género y la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTreF), Argentina. También participó en ese mismo año en una actividad titulada “Género e Identidad” como parte de las II Jornadas de Culturas Afroamericanas, organizada por el Instituto y Maestría en Diversidad Cultural, Especialización en Estudios Afroamericanos e Instituto de Investigación y Difusión de las Culturas Negras “Ile Ase Osum Doyo”, de la misma universidad.

En el marco de estas iniciativas, algunas activistas de la RMAAD intentaban visibilizar otros modos de producir conocimiento donde las propias prácticas de los movimientos sociales con sus luchas y resistencias son las que permiten llevar adelante nuevas epistemologías críticas y saberes descolonizadores. Al mismo tiempo, su preocupación central radica en incorporar en los contenidos universitarios temas vinculados al racismo, a la diáspora, a la afrodescendencia y a las particularidades de las mujeres negras como explicaban las activistas entrevistadas anteriormente citadas. Sobre esto, Sandra expresaba:

[n]osotras estamos construyendo teoría a partir de nuestra praxis y también un montón de compañeras estamos haciendo una recopilación de escritos de compañeras afros y negras que vivieron en Argentina. También se está construyendo un relato de distintas maneras (...). Estamos ennegreciendo todo lo que se pueda. Y también militando por supuesto, poniéndole el cuerpo porque nos va atravesado todo esto por el cuerpo (Sandra, argentina, 16/06/2019).

En otros contextos, como por ejemplo en los Estados Unidos, autoras y activistas afrodescendientes como bell hooks (2004) y Audre Lorde (2007) también apuntaban a realizar análisis teóricos y políticos a partir de sus experiencias particulares atravesadas por las múltiples opresiones. Según éstas, las propuestas teóricas impulsadas por feministas blancas elaboraban enunciados universalizantes y homogeneizantes que no incluían los “puntos de vista” de las mujeres afrodescendientes. Sin embargo, en los casos que sí se contemplaba a las mujeres negras en los estudios académicos, éstas eran ubicadas en el lugar de “objetos de estudio” y a través de una actitud paternalista o una “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2018: 85). Sobre esto, Dora decía:

[b]uscábamos un pensamiento mucho más complejo que cuestionara la lógica del feminismo blanco hegemónico de pensar solamente la subordinación de las mujeres en torno al género a partir de las experiencias fundamentalmente de mujeres blancas o blanco-mestizas de la región (...) Yo sí creo que fue una cosa clave para mí pensar, analizar, reflexionar y actuar, no era cosas separadas (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Si bien es innegable el aporte de dicho feminismo blanco a la hora de identificar las violencias y discriminaciones que enfrentamos las mujeres y propiciar estrategias de lucha para combatirlas, estos análisis resultan insuficientes a la hora de contemplar las

singularidades y heterogeneidades que constituyen al sujeto mujer, los cuales desconocen la existencia de las múltiples opresiones y sus entrecruzamientos. Por el contrario, los feminismos que se posicionan desde los márgenes, proponen llevar adelante una teoría producida desde las prácticas y los activismos locales recuperando las experiencias de luchas, resistencias y saberes ancestrales.

De allí radica la preocupación de algunas de las activistas de la RMAAD de participar y formar parte de los espacios académicos antes señalados con el propósito de, por un lado, lograr la incorporación de contenidos teóricos vinculados al racismo, al género, al colonialismo y a la clase y sus entrecruzamientos y, por el otro, que las mujeres afrodescendientes habiten dichos espacios en tanto protagonistas y partícipes de esa producción de saberes y no como objetos de estudio como tradicionalmente se las ubicó. María expresaba al respecto:

[p]ara nosotras que somos militantes y que tenemos una carrera universitaria, la batalla y esa puja de lealtad, se podría decir, con la academia que no legitima un conocimiento que tiene que ver con la experiencia, que es ancestral, se centran solo en el conocimiento tradicional, con un formato eurocéntrico que siempre nos puso a nosotras en un lugar de objeto y no de sujeto de derechos (...). Esta lógica que estamos criticando de aquellas personas que nos siguen poniendo como objeto de estudio, si nosotras no ocupamos esos espacios, que es muy difícil *per se* ocuparlos, criticando desde afuera tampoco vamos a solucionarlo (María, uruguaya, 23/4/2019).

Como desarrollé en el apartado anterior, la participación de las mujeres afrodescendientes en el espacio académico resulta clave para garantizar la incorporación de estudios y la producción de saberes que se propongan problematizar las intersecciones producidas entre las diversas relaciones de poder como el género, la raza, la sexualidad y la clase. Al mismo tiempo, esa construcción de conocimientos deberá estar anclada en las prácticas políticas impulsadas por los movimientos sociales y, en este caso, por el feminismo negro. Dichos saberes podrán ser pensados como una herramienta emancipadora con las que se busque combatir los efectos producidos por la colonialidad del saber (Lander, 2016). Dora explicaba que:

[t]anto Yuderkys [Espinosa Miñoso] como yo hemos escrito durante años sobre las reflexiones que el mismo activismo, a partir de los análisis que han hecho otras y

nosotras mismas a partir de una reflexión mucho más situada en la región, hemos complejizado como entender las relaciones sociales (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Luego agregaba:

[y]o creo que hay que hacer genealogía de los conceptos para poder entender cómo se entendió pensar estas categorías articuladas, imbricadas, etcétera, en diferentes contextos porque no es lo mismo (...). Es decir, hay muchas categorías que se han utilizado en esta región para poder entender cómo es que a diferentes seres humanos les afecta no solamente un sistema de opresión, sino varios al mismo tiempo, y yo creo que sobre eso hay que indagar y es una tarea que tenemos que hacer para descolonizar un poquito también el conocimiento (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Así, el trazado de genealogías feministas será una estrategia importante a la hora de poner en cuestión las teorías que pretenden entender al sujeto mujer de manera homogénea y universal. A partir de dichas genealogías se busca visibilizar no solo las históricas y múltiples formas de dominación y explotación que las mujeres negras debieron enfrentar, sino que también se pretende recuperar sus resistencias y activismos políticos para combatir las violencias y opresiones. Asimismo, la búsqueda de estas raíces históricas y situadas se convierte en el punto de partida para las formulaciones teóricas en el ámbito académico (Ciriza, 2015). La consigna propuesta por la RMAAD “Construyendo a viva voz nuestra historia” (RMAAD, 2012 y 2015b) anteriormente citada, podría ser pensada como una de las maneras en las que las mujeres negras intentan llevar adelante dicho trazado de genealogías feministas y que tengan como punto de partida sus propias experiencias.

En otras palabras, tomando los aportes del método genealógico propio de la filosofía, junto con la teoría del punto de vista y la propuesta de algunas feministas de abordar al conocimiento de manera situada, Espinosa Miñoso (2019) propone llevar adelante “genealogías de la experiencia” (Espinosa Miñoso, 2019: 2011). Partiendo de su propia experiencia, de su “memoria corporal y visual que acompaña los discursos, sensaciones de alegría, de dolor, de victoria o de derrota, de expectación, incredulidad o certezas”, se propone construir una genealogía de la experiencia del feminismo en América Latina transformando a la propia vivencia en un documento y en un archivo

claves para dicha tarea (Espinosa Miñoso, 2019). Tomar la propia experiencia como un testimonio válido también busca cuestionar la supuesta objetividad del método científico.

Esta idea de llevar a cabo la reconstrucción de su propia historia a partir de las voces de sus protagonistas propuesta por la RMAAD se enlaza con los enunciados de otras autoras y activistas como hooks (2020) y Anzaldúa (2016) quienes proponían llevar adelante la construcción de una epistemología a partir de sus experiencias personales ubicadas en los espacios fronterizos y en los márgenes, entendiendo a estos como lugares de enunciación política. El trazado de genealogías feministas “otras” o “desde los márgenes” (hooks, 2020), desplaza los análisis que se reducen únicamente a la diferencia sexual como la única opresión en la vida de las mujeres. Por el contrario, partir desde una *corpo-política*, un conocimiento situado y un enfoque interseccional, permite la incorporación de otras variables de análisis como la clase, la raza, la sexualidad, la religión, la colonialidad, entre otras. En ese mismo sentido, llevar adelante una “epistemología de frontera” (Anzaldúa, 2016) también conlleva el reconocimiento de la existencia de las múltiples identidades que encarnan los sujetos que habitan en los espacios fronterizos (Medina Martín, 2014).

Esta epistemología de frontera construida a partir de la propia experiencia de Anzaldúa, activista, docente y escritora chicana, es lo que la llevó a hablar a lo largo de sus diversos escritos de una “autohistoria” o “autohistoria-teoría”, donde la primera busca cierta ficcionalización de su historia de vida y la segunda pretende llevar adelante una propuesta teórica a partir de su propia experiencia como se observa en su escrito *Borderlands/La Frontera* (Anzaldúa, 2016). Así, desde su perspectiva, la “autohistoria” es un término empleado para referirse a un tipo de escritura que articula la historia personal con la colectiva, utilizando elementos ficticios, con el objetivo de ficcionar su propia biografía o memoria y, al mismo tiempo, la “autohistoria-teoría” puede ser definida como un ensayo personal que pretende construir teoría (Anzaldúa en Keating, 2005).

Junto con ello, Anzaldúa (2016) sostiene que los territorios fronterizos no solo tienen que ver con los límites físicos entre territorios, sino que representan otro tipo de bordes tales como los psicológicos, sexuales, espirituales, raciales, de clase, etc. Desde allí parte para definirse como “una mujer de frontera” (2016: 35) que creció en el intersticio de dos culturas: la mexicana y la estadounidense. De igual modo, si bien las fronteras existen para marcar divisiones y delimitar lo bueno de lo malo, lo seguro de lo inseguro, lo normal de lo que se sale de la norma, Anzaldúa resignifica el espacio

fronterizo como un lugar propicio para una nueva epistemología capaz de salirse de los límites del pensamiento occidental moderno, incorporando la propia experiencia como una parte fundamental en el proceso de construcción de un pensamiento crítico. En otras palabras:

[e]lla [la mestiza] debe moverse continuamente, alejándose de las formaciones habituales; del pensamiento convergente, del razonamiento analítico que tiende a usar la racionalidad para avanzar hacia un objetivo único (un modo occidental) y acercándose al pensamiento divergente, caracterizado por movimientos de alejamiento de los patrones y objetivos establecidos y hacia una perspectiva más total, una perspectiva incluyente más que excluyente (Anzaldúa, 2016: 136).

Al igual que Anzaldúa, hooks (1984) define a los *márgenes* como una metáfora espacial que, debido a las intersecciones de las diversas categorías de clasificación social, se constituye como un lugar inferiorizado y de subordinación. Así, “estar al margen es ser parte del todo, pero fuera del cuerpo principal” (hooks, 2020: 23). A su vez, también cuestiona los orígenes de gran parte de la teoría feminista argumentando que la mayoría de los escritos provienen de “mujeres privilegiadas que viven en el centro” (hooks, 2020: 24) las cuales ignoran las particularidades que atraviesan a quienes viven en los márgenes de la sociedad. Desde dicho posicionamiento es que propone llevar adelante una teoría feminista que logre articular las experiencias de los sujetos desde una mirada amplia, incluyendo tanto las perspectivas provenientes desde el centro como las construidas desde los márgenes.

En concordancia con ello, para Curiel (2010) la descolonización no solo implica un posicionamiento político, sino que también conlleva la construcción de una epistemología que articule las prácticas individuales junto con las colectivas y que recupere los entrecruzamientos entre los imaginarios, los cuerpos, las sexualidades, las prácticas y las subjetividades (Curiel, 2010). Estos entrecruzamientos presentes en una epistemología crítica permiten la construcción de teorías “otras” que desde los márgenes del feminismo blanco hegemónico y de los planteos eurocéntricos y universales, buscan desarmar el binomio teoría/práctica política.

Lo que resultará en última instancia, es un diálogo y un entrecruzamiento constante entre las prácticas políticas impulsadas por los diversos activismos, en este caso el de las mujeres negras, y los saberes producidos en el espacio académico que promuevan

una descolonización de los conocimientos. Autorxs como Lélia Gonzáles, Sueli Carneiro, Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa Miñoso, entre otrxs activistas e intelectuales afrodescendientes, son claros ejemplos de cómo es posible encarnar una práctica política antisexista y antirracista y, al mismo tiempo, formar parte del espacio académico buscando desarrollar propuestas epistémicas que también apunten a combatir dichas opresiones. Otrxs autorxs como Gabriela González Ortuño (2016) y Mara Viveros Vigoya (2016) también han señalado la importancia de recuperar dichas prácticas individuales y colectivas con el objetivo de anudar las propuestas teóricas a sus luchas y experiencias fundacionales.

Por último, me interesa destacar que las iniciativas desarrolladas en el ámbito universitario que señalé en este capítulo que buscan problematizar las particularidades que las afectan como mujeres negras promueven el desarrollo de políticas públicas específicas, como las desarrolladas en el capítulo anterior. Así, los diálogos y entrecruzamientos sostenidos entre la construcción de saberes y las prácticas políticas, entre academia y activismos, se convierten en una estrategia clave para el desarrollo de herramientas que busquen no solo visibilizar y denunciar las violencias y discriminaciones producidas por los diversos regímenes de poder, sino que también propongan transformaciones más profundas dirigidas hacia las bases de dichas desigualdades.

No obstante ello, se advierte que si bien en los últimos años se han incorporado temáticas vinculadas a la multiplicidad de opresiones desde una perspectiva crítica como las que ubiqué a lo largo de este capítulo, el enfoque interseccional ha sido cuestionado debido al carácter liberal y despolitizado con el que muchas veces se lo ha vinculado. Este desanudamiento y alejamiento de sus bases políticas puede ser pensado como uno de los riesgos y desafíos más recientes a los que se enfrenta dicho enfoque debido a su expansión y masificación en las universidades y otros espacios institucionales. En el siguiente apartado buscaré abordar algunas reflexiones sobre las implicancias que conlleva dicho proceso y cómo recuperar su potencial político para el abordaje de las múltiples experiencias de opresión que atraviesan los sujetos, en particular las mujeres negras, en nuestra región.

III. ¿Cómo recuperar la potencia política del enfoque interseccional en nuestra región?

En este apartado intentaré reponer la idea de que las bases de dicha perspectiva se asientan sobre las diversas experiencias de activismos promovidas por las mujeres afrodescendientes para, de esta manera, llevar adelante un proceso reflexivo y crítico sobre el potencial político de adoptar un enfoque interseccional en nuestra región. La reconstrucción de la trayectoria política de una organización como la RMAAD que se presenta como “un instrumento de articulación de las mujeres afrodescendientes para luchar contra el racismo, la discriminación racial, el sexismo y la pobreza” (RMAAD, 2013: 2) y que se posiciona desde una mirada interseccional, permite desarmar aquellas formulaciones que entienden a este enfoque como una herramienta vaciada de contenido político.

Para realizar dicha tarea me basaré principalmente en los escritos de Yuderkys Espinosa Miñoso y Ochy Curiel, activistas de la RMAAD, y los de Mara Viveros Vigoya, Breny Mendoza y Gabriela González Ortuño, intelectuales y activistas. También serán tomados fragmentos de la conversación que sostuve con Dora, activista de República Dominicana, en la entrevista realizada en el 2019. La selección de estas tiene que ver con que en muchos de sus escritos se autoperceben como académicas y activistas, es decir, retomando lo abordado en el punto anterior, se posicionan como intelectuales-activistas que habitan el espacio fronterizo entre academia y activismos, entre teoría y práctica política. En ese sentido, sus formulaciones y propuestas teóricas pueden pensarse como una nueva propuesta epistémica y una estrategia hacia la descolonización del saber en nuestra región.

Tomando como punto de partida lo trabajado en los capítulos anteriores, la interseccionalidad ofrece un análisis multidimensional y complejo sobre las diversas opresiones –y privilegios– que atravesamos los sujetos. Así, a partir de criterios raciales, de género, de clase y de sexualidad, nuestras sociedades se organizan ubicando en un lugar de privilegio a ciertos grupos y excluyendo a otros. Este análisis interseccional implica, también, la posibilidad de reivindicar y visibilizar las experiencias políticas y los activismos que, ubicados desde los márgenes, ponen en cuestión dichas exclusiones producidas por las múltiples opresiones y formas de dominación (Parra y Busquier, 2022).

En los últimos años, algunxs autorxs como Linda Gordon (2020) pusieron en cuestión el enfoque interseccional criticando su carácter liberal, esencialista y/o

reduccionista, argumentando que ello conllevaría hacia una escisión entre la academia y el activismo (Gordon, 2020). Asimismo, otras escritoras como Gabriela González Ortuño (2016) y Mara Viveros Vigoya (2016) advierten de los riesgos presentes en el distanciamiento entre las contribuciones académicas y los movimientos sociales que impulsaron el enfoque interseccional en sus orígenes. Este distanciamiento puede pensarse como una consecuencia de su masificación y difusión en las universidades sin una mirada crítica de la perspectiva y la reapropiación por parte de algunos sectores institucionales y liberales en Estados Unidos y Europa (Viveros Vigoya, 2016). Dora también cuestiona el carácter liberal que muchas veces adoptó la interseccionalidad al difundirse ampliamente y ser apropiada por dichos sectores. En la entrevista argumentaba lo siguiente:

Kimberlé Crenshaw lo que propone es hacer lo que llaman un enfoque diferencial. No es lo mismo lo que le pasa a las mujeres blancas que lo que le pasa a las mujeres negras. Eso hace que empiecen a hacer políticas públicas diferenciales para negras, para indígenas, etcétera. O sea, entendiendo que hay una serie de situaciones que no es igual para todas (Dora, dominicana, 17/1/2019).

En ese sentido, si bien en sus orígenes la interseccionalidad emergió en el espacio académico como una herramienta potente a la hora de abordar análisis complejos y multidimensionales sobre las realidades de las mujeres afrodescendientes basándose en los enunciados provenientes del activismo impulsado por dichas mujeres, actualmente se enfrenta a ciertos riesgos como la despolitización y la simplificación. Análogamente a lo ocurrido en las décadas del ochenta y noventa cuando algunas organizaciones feministas atravesaron un proceso de institucionalización y ongización perdiendo su contenido político y su posicionamiento crítico (Mendoza, 2014; Curiel, 2010), podría decirse que el enfoque interseccional se encuentra ante desafíos similares.

Frente a ello, sostengo que recuperar las experiencias de los activismos locales como es el caso de la RMAAD que buscaba combatir las opresiones producidas por el género, la raza, la clase y la sexualidad permite reflexionar y resignificar la potencia política presente en el enfoque interseccional y anudarlo a sus bases políticas, las cuales se encuentran en dichas experiencias de activismos contra las múltiples formas de dominación. Con esto, también se busca desarmar toda lógica que pretenda separar las

construcciones teóricas producidas en la academia de sus prácticas políticas fundacionales (Parra y Busquier, 2022).

Ante dicho escenario, el feminismo decolonial se presenta como una alternativa posible en nuestra región a la hora de resignificar y repolitizar las perspectivas académicas basadas en planteamientos universalistas y simplistas heredados del pensamiento moderno occidental. Asimismo realiza un importante trabajo a la hora de identificar y visibilizar los efectos producidos por la conquista y sus persistencias en el presente las cuales permean las realidades de los grupos de mujeres que se ubican en los márgenes (García Gualda, 2015; Millán, 2011)⁵⁶. Recuperar las prácticas políticas de, en este caso, las mujeres afrodescendientes permite llevar adelante una propuesta teórica que, además de analizar las situaciones de las mujeres negras de manera compleja, cuestione los intentos por ocultar las intersecciones entre los activismos y la construcción de saberes. En relación con esto, Dora sostenía lo siguiente:

[s]iempre digo que el feminismo decolonial en América Latina y el Caribe no es solo una teoría, sino que devino fundamentalmente de muchas de las prácticas políticas de nosotras. Precisamente la imbricación, y pensando mi propia experiencia de abordar el sexismo, abordar el racismo, la autonomía, sintetiza lo que yo considero hoy como feminista decolonial, todo ese *background* político que hemos construido en la región (Dora, dominicana, 17/1/2019).

Por su parte Yuderkys Espinosa Miñoso (2016b) también se refiere al feminismo decolonial como una estrategia posible, no solo para señalar el carácter androcéntrico de las formulaciones teóricas, sino que también cuestiona las imbricaciones producidas por el racismo y la mirada eurocéntrica que muchas veces adquirió la teoría feminista clásica en nuestra región. Resulta relevante llevar adelante un feminismo que se proponga construir un análisis que entienda a la cuestión colonial y al racismo de manera intrínseca a la modernidad y no como un mero fenómeno (Espinosa Miñoso, 2016b). Es decir, el feminismo decolonial se nutre de los aportes de intelectuales y activistas que se ubican en los márgenes del feminismo blanco hegemónico: mujeres negras, indígenas, migrantes, mestizas, subalternizadas, quienes proponen llevar adelante una epistemología

⁵⁶ Entre otras investigaciones se destacan las que abordan las resistencias de las mujeres mapuches desde mediados de los noventa del siglo XX hasta la actualidad (García Gualda, 2021b) y los escritos que pretenden recuperar las narrativas e historias locales a partir de “hacer memoria desde las raíces” (Millán, 2011), entre otras.

crítica capaz de recuperar sus propias experiencias de opresión y de resistencia contra los diversos sistemas de poder. Al mismo tiempo, el feminismo decolonial también retoma y resignifica los análisis ofrecidos por autorxs pertenecientes al feminismo blanco, la crítica poscolonial, el marxismo y el enfoque interseccional, entre otros.

Retomando a María Lugones (2008) y su explicación sobre la colonialidad del género, ésta aporta un análisis más completo a la hora de identificar los orígenes de las opresiones producidas por el género, la raza y la sexualidad y sus imbricaciones en nuestra región. Así, en contraposición a los estudios que proponen un estudio descontextualizado de dichas variables de opresión o aquellos que entienden al territorio latinoamericano y caribeño de manera homogénea, la propuesta del sistema Moderno/Colonial de género ofrecida por Lugones (2008) otorga una mayor profundización sobre los orígenes de dichos sistemas de poder. En relación con ello, Dora en su entrevista expresaba:

[y]o siempre lo he dicho: yo no soy negra porque tengo el pelo así o porque nací en Dominicana, sino porque la categorización que se hizo en la América colonial, me ubicó a mí y a mis descendientes en un lugar social y obviamente he sido víctima de racismo y eso es lo que se pregunta el feminismo decolonial: cómo fue (lo que hace Foucault con la genealogía), cómo fue que eso se produjo (Dora, dominicana, 17/1/2019).

En este punto es importante remarcar que Dora desarrolla un análisis crítico sobre el empleo de la perspectiva interseccional en nuestra región. Reconoce el potencial que implicó adoptar este enfoque en el ámbito jurídico de los Estados Unidos en la década del noventa, sin embargo, sostiene que se constituye como una herramienta a la que ella cataloga como liberal. Según su mirada, si bien permite señalar la existencia de discriminaciones y desigualdades y sus entrecruzamientos, no logra identificar los orígenes de dichas jerarquías ni llevar adelante una estrategia para combatirlas. En la entrevista se refería a ello:

[e]l problema de la interseccionalidad es que ese concepto y la propuesta, no pregunta por qué hay gente que son negras, es decir, porqué hay gente que son racializadas desde el no privilegio, porqué hay gente que no tienen un acceso a servicios, salud, lo que sea. Porqué la interseccionalidad no se lo pregunta, sino que solamente toma las diferentes situaciones, la multiplicidad de experiencias (...). O sea la interseccionalidad, más allá de que visibilice experiencias atravesadas por raza, por clase, por lo que tú quieras, en términos políticos se limita a reconocer esas diferencias pero no actúa sobre cómo fue

que se produjeron esas diferencias (...). Por eso siempre digo que la interseccionalidad es una propuesta totalmente liberal, reconoce pero no hace más nada, en términos políticos quiero decir (Dora, dominicana, 17/1/2019).

En concordancia con los planteos de Dora, sostengo que algunos sectores institucionales y liberales –e incluso algunas organizaciones feministas– adoptan una perspectiva interseccional desde un posicionamiento despolitizado y como una mera herramienta “tokenista” o “florerista”, es decir, para promover ciertas políticas de inclusión simbólicas hacia grupos subalternizados sobre cuestiones que no afectan las bases estructurales de las desigualdades sociales. Esto, según Blas Radi (2020), solo contribuye a una apariencia progresista e inclusiva por parte de los espacios institucionales u otras organizaciones que buscan evadir señalamientos y acusaciones por discriminaciones⁵⁷.

Sin embargo, la adopción de un enfoque interseccional no siempre estuvo –ni está– vinculada a sectores liberales o que realizan un uso despolitizado y “de apariencia” sobre dicho enfoque. A lo largo de esta investigación intenté mostrar que llevar adelante un análisis multidimensional sobre las distintas formas en que los diversos sistemas de poder se entrelazan contribuye a un estudio más complejo y profundo sobre las particularidades y heterogeneidades que caracterizan a nuestra región y a los sujetos que la habitan. Confrontando, al mismo tiempo, las perspectivas que tienden a universalizar las experiencias de un grupo de sujetos atravesados por privilegios raciales, de clase, de género y de sexualidad, como las de todos los sujetos.

A su vez, intenté recuperar las bases políticas de dicha perspectiva las cuales se sustentan en las experiencias, tanto subjetivas como colectivas, que buscan cuestionar y transformar las opresiones producidas por el género, la raza, la clase y la sexualidad, como es el caso de la RMAAD y de diversas organizaciones impulsadas por mujeres afrodescendientes en nuestra región. No perder de vista aquellos orígenes ubicados en los activismos locales y en las diversas formas artísticas, académicas y políticas que adoptaron las prácticas y participaciones políticas de dichas mujeres en nuestra región es el punto de partida para llevar adelante un enfoque interseccional dinámico, crítico, reflexivo y potente a la hora de posicionarse como una herramienta política que busque

⁵⁷ <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/> [Fecha de consulta: 6/10/2021].

no solo visibilizar y denunciar dichas opresiones, sino también identificar las bases estructurales de las desigualdades con el fin de combatir las y transformarlas.

De igual manera, es importante señalar que la adopción de una perspectiva interseccional puede pensarse como una herramienta política importante para la construcción de alianzas y articulaciones con otros movimientos sociales. En el caso de la RMAAD, su posicionamiento interseccional le permitió llevar adelante luchas conjuntas con otros colectivos que también se encuentran atravesados por las diversas opresiones, violencias y discriminaciones como el afrodescendiente, el indígena y las disidencias sexuales. Así, las feministas negras han demostrado cómo llevar adelante luchas conjuntas desde los márgenes, sin descuidar las particularidades y las diferencias propias que las afectan como mujeres afrodescendientes.

Por último, además de los múltiples entrecruzamientos entre los sistemas de poder, la interseccionalidad deja entrever el espacio fronterizo comprendido entre academia y activismos pues reconoce que sus orígenes se asientan en las diversas prácticas políticas protagonizadas por mujeres negras, las cuales se constituyen como bases teórico-políticas de una propuesta epistemológica crítica que tiene como principal horizonte la construcción de un saber descolonizado. Muchas de estas mujeres (como por ejemplo las entrevistadas para esta investigación) habitan diversos tipos de proyectos académicos que promueven un conocimiento no eurocéntrico y antirracista basado en sus propias experiencias tanto individuales como colectivas.



I Cumbre de Lideresas Afrodescendientes de las Américas celebrada en Managua, Nicaragua, 2015⁵⁸.

⁵⁸ Fuente: https://www.poderjudicial.gob.ni/prensa/notas_prensa_detalle.asp?id_noticia=5976 [Fecha de consulta: 6/12/2021].

REFLEXIONES FINALES

“(…) la movilización política resulta crucial para los intentos de reinscripción de la subjetividad mediante la apelación a la experiencia colectiva”

(Brah, 2004: 133).

Volver al punto de partida es, quizás, una tarea “obligada” para dar cierre al recorrido que trajo como resultado esta tesis doctoral. La pregunta inicial sobre cómo se reconfiguraron y disputaron las maneras de entender el cruce entre las opresiones de género, raza, clase, colonialidad y sexualidad a partir del activismo impulsado por la RMAAD fue para mí un trazado cartográfico diseñado desde mis propias preconiciones, experiencias subjetivas, encuentros colectivos con otros sujetos políticos y mi formación teórico-epistémica previa. Aquel mapa vacío, esbozado con algunas líneas preliminares, fue llenándose de contenido, definiciones teórico-conceptuales, hechos históricos y experiencias en primera persona relatadas por las activistas que fueron entrevistadas. A partir de allí, en estas últimas páginas me centraré en precipitar algunos puntos de arribo respecto de aquellas líneas, bordes y fronteras que intenté precisar dentro de dicho entramado de sentidos y aquellos espacios intersticiales que aún permanecen abiertos y que serán el punto de partida para futuras indagaciones.

La celebración del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe realizado en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992 y que propició el nacimiento de la RMAAD marcó un punto de inflexión en el contexto político de aquellos años. Este evento puede ser pensado como el resultado de una serie de debates, discusiones y reclamos protagonizados por un conjunto de mujeres negras que cuestionaron las definiciones dominantes del feminismo blanco hegemónico respecto a un sujeto mujer con pretensiones de universalidad; y de las organizaciones del colectivo afrodescendiente donde los asuntos de género ocupaban lugares secundarios. Al mismo tiempo, la realización de dicho encuentro, puede ser considerado como el punto de partida para un proceso de confluencia, articulación y construcción colectiva por parte de las mujeres negras de la región.

En sus años iniciales, comprendidos entre 1992 y 1996, el foco estuvo puesto en fortalecer los vínculos entre las organizaciones y las activistas que la conformaban y

llevar adelante políticas de visibilización sobre las realidades de las mujeres afrodescendientes marcadas por la intersección de las múltiples opresiones. Esto le permitió a las activistas de la RMAAD posicionarse como sujetos políticos válidos, no solo en relación con otros movimientos sociales, como el colectivo afrodescendiente y el feminismo blanco hegemónico, sino que además pudieron consolidarse como actoras con poder de interlocución frente al Estado a partir de la denuncia y el reclamo por la falta de aplicación de políticas públicas que contrarrestaran los efectos de las violencias y opresiones que debían enfrentar ante la avanzada de las políticas neoliberales. Esto se vio reflejado en las líneas estratégicas propuestas en este primer encuentro que expresaban, entre otras cosas, la creación de una ley antidiscriminación en toda la región; difundir las conclusiones de dicho encuentro con el propósito de incidir en las agendas de otros movimientos sociales; realizar encuentros nacionales, locales y regionales para debatir sobre las problemáticas de las mujeres negras; e incorporar nuevas organizaciones y activistas a la RMAAD.

Al mismo tiempo, tal como fue ubicado, en esta primera etapa, la RMAAD estaba integrada por activistas y organizaciones pertenecientes a alrededor de 30 países de la región, aunque países como Brasil, Colombia, Venezuela, Uruguay, Costa Rica, República Dominicana, Nicaragua y Honduras, fueron los que tuvieron un rol protagónico. Esto tenía que ver con que las referentes que encabezaron la conformación de la RMAAD (Ochy Curiel, Bienvenida Mendoza, Yuderkys Espinosa Miñoso, Beatriz Ramírez y Sergia Galván, entre otras) provenían de dichos países, los cuales se caracterizaban por una significativa concentración de población afrodescendiente y un grado elevado de organización política de los colectivos afrodescendientes.

El segundo período de la RMAAD, comprendido entre los años 1996 y 2006, puede ser caracterizado como el momento en el que comenzó su viraje hacia la institucionalización. Proceso que, como fue trabajado en el Capítulo III, generó tensiones y disputas internas provocando el alejamiento de algunas de sus activistas, sobre todo las que habían participado en su creación como Ochy Curiel, Bienvenida Mendoza y Yuderkys Espinosa Miñoso. Así, en el II Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe realizado en San José, Costa Rica en 1996, se definieron como objetivos exigir el cumplimiento de los convenios internacionales que apunten a abordar las problemáticas de las mujeres negras y participar en las instancias gubernamentales con el propósito de generar políticas públicas y ampliar las instancias de articulación con el Estado.

Algunas de estas políticas públicas demandadas tenían que ver con exigir mejoras en el acceso a la salud para las mujeres afrodescendientes a partir de la creación de servicios integrales de calidad y la adopción de criterios raciales y de género en dichos planes de salud o en el pedido por un mayor compromiso de los Estados en la recolección y el análisis de datos estadísticos que contribuyan a producir un índice de igualdad racial con el fin de elaborar un examen cuantificable sobre las diversas formas de discriminación y racismo, sobre todo las que afectaban de manera particular a las mujeres afrodescendientes.

El viraje institucionalista de la RMAAD se enmarcó dentro de un contexto internacional atravesado por la realización de diversas conferencias internacionales tales como la de Beijing (1995) y la de Durban (2001) y el auge de las ONG. En ese sentido, algunas activistas de la RMAAD como Gloria (Ecuador) y Ana (Uruguay) enunciaron que la participación de la RMAAD en dichos eventos les permitió visibilizar y expresar ante los movimientos sociales y ante los diversos Estados y organismos internacionales como la ONU, la OEA y la OIT, la situación particular que enfrentaban las mujeres negras. Al mismo tiempo, su participación fue considerada por las propias activistas como un proceso importante de formación política ya que lograron posicionarse como interlocutoras válidas y reconocidas ante los debates internacionales referidos a la cuestión racial y de género.

En este segundo momento, además, la RMAAD incorporó nuevas organizaciones como AZUCAR proveniente de Ecuador donde participaba Gloria. Este aumento de organizaciones y activistas le permitió llevar adelante un proceso de regionalización conformando sub-regiones con el fin de lograr una mayor comunicación y realizar diagnósticos más profundos sobre la situación particular de cada país, realizando encuentros nacionales y sub-regionales, proceso que a partir del tercer momento (2006-2019) fue una de las prioridades de la RMAAD, junto con fomentar la participación de las generaciones de activistas más jóvenes.

Las incorporaciones de Mizangas (Uruguay) en el 2006 y del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (Bolivia) en el 2007 permitieron cierta descentralización por parte de los países de América Central que históricamente habían tenido un rol protagónico en el interior de la RMAAD. Sin embargo, la escasa rotación en los puestos de liderazgo limitó los alcances de la propuesta de sub-regionalizar y de otorgar mayor protagonismo a otros países y a las generaciones más jóvenes. Así, según cifras difundidas por la propia RMAAD en un documento del 2012 más de la mitad de las miembras

pertenecía a Centroamérica y, en relación con la franja etaria, el documento expresaba que la mayoría de sus activistas tenían más de 41 años. Debido a ello, a partir de la nueva coordinación general iniciada en el 2018 a cargo de Bolivia, la RMAAD continúa orientando sus estrategias hacia una descentralización fortaleciendo las sub-regiones y fomentando la participación de las generaciones más jóvenes. No obstante ello, el paso de la pandemia del COVID-19 iniciada a comienzos del 2020, impactó profundamente en las políticas impulsadas por la RMAAD, problemática que si bien no formó parte de esta investigación, podría ser abordada en futuras indagaciones.

En cuanto a las iniciativas impulsadas por la RMAAD es importante destacar la relevancia que se le otorgó a la problemática de los derechos sexuales y reproductivos y a la participación política por parte de las mujeres negras. En la II Asamblea General realizada en el 2014 en Montevideo, Uruguay, se expresó la preocupación por combatir el racismo presente en el sistema de salud que limitaba la autonomía reproductiva de las mujeres junto con el acceso a una educación sexual de calidad, a métodos anticonceptivos y al aborto legal, seguro y gratuito. Asimismo, resultó interesante saber que la RMAAD entendía que para garantizar el cumplimiento de estos derechos, era necesario promover la participación política de las mujeres negras en las instituciones estatales. Es por ello que otra de sus demandas más importantes tuvo que ver con generar espacios que garanticen su participación, como por ejemplo en las conferencias de Beijing (1995) y de Durban (2001) antes mencionadas.

Sumado a ello, es de destacar que otro de los ámbitos institucionales a los que la RMAAD apuntaba era los espacios parlamentarios formales, los cuales contaban con una escasa presencia de mujeres negras. No obstante ello, si bien en sus documentos la RMAAD impulsaba y fomentaba la participación en diversos ámbitos como el Estado, las universidades y los movimientos sociales, el foco estuvo puesto principalmente en ocupar estos espacios parlamentarios o gubernamentales, lo que puede ser pensado en el marco del perfil institucionalista que se fue consolidando a lo largo de su desarrollo.

Por otra parte, si bien el Capítulo V indaga sobre los aportes de la RMAAD y sus activistas en la incorporación de contenidos académicos vinculados a las experiencias interseccionales de las mujeres en América Latina y el Caribe, sería interesante reflexionar en futuras investigaciones sobre las implicancias de la participación de algunas activistas de la RMAAD en espacios institucionales como posibles escenarios de disputa y transformación, asunto que podrá ser tomado como punto de partida en dichas futuras indagaciones.

Por ejemplo, Beatriz Ramírez, activista afrouruguaya, se desempeñó como directora del Instituto Nacional de las Mujeres del Ministerio de Desarrollo Social creado en el 2005 y vice directora en la Comisión Interamericana de las Mujeres (CIM-OEA) hasta el 2015. Actualmente ocupa el puesto de directora de la División de Derechos Humanos en la Dirección Nacional de Promoción Sociocultural del Ministerio de Desarrollo Social de Uruguay. Por su parte, Epsy Campbell Barr de Costa Rica, quien fue coordinadora general de la RMAAD desde 1996 hasta 2006, fue electa como diputada por el partido Acción Ciudadana y desde el 2018 asumió como la primera mujer afrodescendiente en ser vicepresidenta de Costa Rica como parte del gobierno de Carlos Alvarado Quesada. Tania Ramírez, activista afrouruguaya perteneciente a Mizangas, por su parte, intervino en el Ministerio de Educación y Cultura y en el Ministerio de Desarrollo Social de Uruguay entre el 2009 y el 2017 con el diseño y la implementación de políticas públicas enfocadas hacia los Derechos Humanos. Desde el 2017 es la coordinadora general del proyecto “Horizonte de Libertades: ampliar derechos, profundizar democracia”, desarrollado colectivamente entre Proderechos, Colectivo Ovejas Negras, Mujeres en el Horno, Más VHIdas y Mizangas. Por último, Paola Yáñez-Inofuentes, la actual coordinadora general de la RMAAD, participó como directora ejecutiva del Centro Afroboliviano para el Desarrollo Integral y Comunitario (CADIC), espacio que se propone fortalecer la identidad cultural de las comunidades afrodescendientes a partir de la articulación con el Estado boliviano, la sociedad civil y organizaciones internacionales. También forma parte del Grupo Asesor de Sociedad Civil de la ONU Mujeres – Latinoamérica y el Caribe.

En definitiva, podría decirse que en su conjunto la RMAAD llevó a cabo una importante contribución en lo referido a la visibilización de diversos debates en las agendas de los movimientos sociales y de las instituciones estatales relacionadas con la inclusión de una mirada crítica y heterogénea sobre las experiencias de opresión y privilegio que las mujeres afrodescendientes experimentaron a lo largo de la historia en América Latina y el Caribe. En este escenario, la adopción de la interseccionalidad como perspectiva teórica y política sirvió de insumo central para cuestionar las enunciaciones del feminismo blanco hegemónico que, tanto en el plano del activismo como en las producciones académicas, desconocía los aportes históricos de las mujeres negras en las diversas expresiones políticas y artísticas con las que cuestionaron las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad y colonialidad.

Otra de las reflexiones provocadas a partir de esta investigación es que esta mirada compleja y multidimensional sobre las realidades que enfrentan las mujeres en la región también estuvo dirigida a la necesidad de incorporar en los censos la variable étnico-racial articulada con la de sexo, algo que, desde la mirada de la RMAAD, significaba superar aquella invisibilidad estadística sobre el colectivo de mujeres negras que impedía la adopción de medidas puntuales para mitigar las situaciones de pobreza, falta de educación y de acceso a la vivienda. La cuestión del trabajo doméstico fue otra de las preocupaciones centrales de la RMAAD, ya que se consideraba que las bases estructurales de dicha actividad se nutren del racismo y sexismo en el marco de la reproducción del sistema capitalista. De allí la recurrente demanda a los Estados de la implementación de un sistema de seguridad social que garantice el cumplimiento de los derechos de las trabajadoras afrodescendientes y el respeto de las normativas vigentes por parte de lxs empleadorxs.

Es importante, asimismo, recalcar que la RMAAD no cesó en sus esfuerzos por establecer diálogos y puntos de encuentro con otros colectivos como el afrodescendiente y el indígena. Con este último encontró ciertas similitudes en tanto entendía que las experiencias de las mujeres de ambos grupos sufrían por igual situaciones de violencias vinculadas a la cuestión racial, que no eran suficientemente consideradas por el feminismo hegemónico. Como así también a la cuestión de género, que tampoco era una preocupación dentro de los colectivos afrodescendientes e indígenas. Estas articulaciones se materializaron a través de la conformación de diversos espacios como la Articulación Feminista MARCOSUR, la Red de Mujeres y Salud y la Red de Educación Popular entre Mujeres de América Latina y el Caribe. A raíz de dichas iniciativas, la RMAAD expresaba que los diálogos con otros movimientos sociales posibilitaban la confluencia de agendas, declaraciones comunes y articulaciones internacionales minimizando las distancias políticas y generando demandas y reivindicaciones conjuntas. Es importante remarcar, desde esta perspectiva y tal como se situó en esta investigación, que la RMAAD privilegió la articulación con algunos movimientos sociales por sobre otros. En ese marco, los colectivos LGTB o LGBTI y las demandas en torno a la sexualidad, el lesbianismo y la heterosexualidad como norma, no ocuparon un lugar relevante dentro de las agendas de la organización.

En otro orden y con respecto al el ámbito académico, se establecieron canales de diálogos más fluidos, en especial porque muchas de las activistas de la RMAAD eran, al mismo tiempo, investigadoras y docentes universitarias. Es precisamente esta articulación

entre la academia y los activismos lo que constituyó el punto de partida para llevar adelante la construcción de epistemologías críticas que pudieran subvertir los actos de violencia epistémica y colonialismo discursivo y para reivindicar las luchas interseccionales y sus aportes hacia una propuesta teórico-epistémica feminista y decolonial. En este sentido, reflexionar sobre el espacio fronterizo entre academia y activismos recuperando las experiencias protagonizadas por las mujeres negras de nuestra región se constituye como el punto de inicio para la elaboración de nuevos saberes no hegemónicos en el ámbito académico. Indagar sobre estos diálogos entre teoría y práctica política será otro de los espacios intersticiales que pretendo abordar con mayor profundidad en futuras investigaciones.

De igual modo, el trazado del recorrido político de la RMAAD desde la década del noventa hasta nuestros días permite reflexionar también sobre aquellos bordes, márgenes y espacios fronterizos por los que transitaron –y transitan– las activistas de la RMAAD. Mientras que algunas se encuentran actualmente participando en espacios gubernamentales, otras se ubican en diversas instancias académicas y de formación, como las mencionadas anteriormente. Al mismo tiempo, muchas de ellas forman parte de iniciativas artístico-políticas como es el caso de Sandra quien integra la colectiva Tertulia de Mujeres Afrolatinoamericanas y Dora que es miembro de la batucada Tremenda Revoltosa.

Estas derivas hacia otros espacios que desbordan los contornos de la RMAAD se constituyen como el inicio de nuevos recorridos cartográficos en el marco de los retos que enfrentan los movimientos sociales contemporáneos, en particular aquellos de las mujeres afrodescendientes, producto de la reestructuración de los sistemas de dominación como el neoliberalismo, el neoextractivismo, el racismo y el sistema Moderno/Colonial de género. En este escenario podría decirse, entonces, que el activismo de la RMAAD contribuyó a explicitar y colocar en las agendas públicas, políticas y académicas los sentidos de las múltiples formas de opresión que estas mujeres enfrentaron a lo largo de la historia en la región. Desde allí parte una de las motivaciones principales de esta investigación orientada a destacar el papel que tuvieron organizaciones como la RMAAD en promover y visibilizar las experiencias y las prácticas políticas de aquellos sectores de la población que son ubicados en los márgenes de nuestras sociedades, como es el caso de las mujeres que formaban parte de la RMAAD.

Por último, y a modo de cierre provisorio, quisiera destacar también que la construcción de la RMAAD, como un lugar de encuentro colectivo y de pertenencia

grupal, posibilitó el anudamiento de las experiencias individuales y singulares de cada una de sus activistas en un entramado identitario común. Este entramado, con nombre propio, les permitió constituirse en actoras políticas válidas frente a sectores como el Estado y otros movimientos sociales y, al mismo tiempo, las dotó de herramientas de fortalecimiento y empoderamiento político a nivel de lo individual.

Sumado a ello, me interesa insistir en la idea de que las prácticas, pronunciamientos y posicionamientos impulsados por la RMAAD se constituyeron en formas de interpelación hacia los feminismos dominantes en la región, en especial en lo que refiere a la supuesta universalidad del sujeto mujer. Algo que, como señalé, marcó tanto su accionar en el interior de la propia organización como los modos de vinculación con otros colectivos. Aún con sus redefiniciones, limitaciones y tensiones que sucedieron en sus casi 30 años de recorrido político, aquellas demandas, reivindicaciones y reclamos que orientaron el devenir político en los inicios de la RMAAD permanecen aún vigentes ante los desafíos actuales y la necesaria –y urgente– materialización de un proyecto feminista, decolonial y emancipatorio.



Marcha por el Día Internacional de la Mujer, 8 de marzo del 2020, Argentina⁵⁹.

⁵⁹ Fuente: <https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=495> [Fecha de consulta 6/12/2021].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Willi Paul (1999). *Los Estados Unidos de América*. México: Siglo XXI.

AKOTIRENE, Carla (2019). “Interseccionalidade”. En RIBEIRO, Djamila (Coord.) *Feminismos Plurais*. Sao Paulo: Sueli Carneiro, Pólen. Pp. 13-96.

ÁLVAREZ, Sonia (1998). *Los Feminismos Latinoamericanos se globalizan: retos para un nuevo milenio*. México: El Colegio de México-UNESCO.

ÁLVAREZ, Sonia (2019). “Feminismos en movimiento, feminismos en protesta”. *Revista Punto Género*, N° 11. Pp. 73-102. Doi: 10.5354/0719-0417.2019.53881

ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica (2019a). *América Latina, la construcción del orden. Tomo I: De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires: Ariel.

ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica (2019b). *América Latina, la construcción del orden. Tomo II: De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Buenos Aires: Ariel.

ANZALDÚA, Gloria (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.

ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela (2011). “El trabajo de cuidado: ¿servidumbre, profesión o ingeniería emocional?”. ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela y MOLINIER, Pascale. *El trabajo y la ética del cuidado*. Colombia: La Carreta Ediciones, Universidad Nacional de Colombia. Pp. 91-109

BARD WIGDOR, Gabriela y BONAVIDITA, Paola (Comps.) (2017). *Feminismos latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías*. CIECS-CONICET-FCS, Universidad Nacional de Córdoba.

BARROSO, José María (2014). “Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso”. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), pp. 22 - 33.

Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa>

BEAUVOIR, Simone (2019 [1949]). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.

BELLO, Álvaro y PAIXÃO, Marcelo (2009). “Una mirada a la situación de los derechos de los afrodescendientes en América Latina”. ANTÓN, Jhon; BELLO, Álvaro; DEL POPOLO, Fabiana; PAIXÃO, Marcelo y RANGEL, Marta. *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos. Serie Población y Desarrollo N° 87*. Santiago de Chile: CEPAL y ONU. Pp. 39-85.

BENAVIDEZ, Andrea; GUERRA PÉREZ, Mariana (2017). “La herida epistémica feminista”. *Te leo mientras atajo. III Coloquio Internacional Pensamiento Crítico del Sur*. Lugar: Mendoza.

BIDASECA, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.

BIDASECA, Karina (2012). “Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada”. *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe*. México: ONU. Pp. 1-11.

BIDASECA, Karina (2014). “Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones”. *Revista Estudios feministas*. Vol. 22, N° 3. Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Pp. 953-964.

BIDASECA, Karina (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio*. Palma, Islas Baleares: Edicions Universitat de les Illes Balears.

BIDASECA, Karina (2016). “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”. En BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa (comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot. Pp. 85-107.

BIDASECA, Karina (2018). “Para leer el feminismo descolonial: violencia sexual *potlatch* y derechos humanos. Ensayo sobre el exilio del mundo.” LÓPEZ NÁJERA, Verónica (Comp.) *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 66-90.

BORGEAUD-GARCIANDÍA, Natacha (Comp.) (2018). *El trabajo del cuidado*. Buenos Aires: Fundación Medifé.

BRAH, Avtar (2004). “Diferencia, diversidad y diferenciación”. En hooks, bell; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; MORALES, Aurora Levins; BHAVNANI, Kum-Kum; COULSON, Margaret; ALEXANDER, Jacqui y MOHANTY, Chandra Talpade. *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pp. 107-136.

BREINES, Winifred (2006). *The Trouble Between Us. An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement*. USA: Oxford University Press.

BUFFA, Diego y BECERRA, María José (2012). “La población afrodescendiente en América Latina y el Caribe. Estado, sociedad civil y Derechos Humanos”. BUFFA, Diego, BECERRA, María José, NOUFOURI, Hamurabi y AYALA, Mario. *Las poblaciones afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*. Córdoba: Carrera de Estudios Afroamericanos, el Instituto y la Maestría en Diversidad Cultural de la UNTRF, conjuntamente con el Programa de Estudios Africanos del CEA-UNC, el Programa de Relaciones Internacionales y Estudios Africanos del CIECS (CONICET-UNC) y la Cátedra UNESCO sobre Diversidad Cultural (Argentina). Pp. 333-353.

BUSQUIER, Lucía (2016). “Esta puente, mi espalda: Literatura y resistencia”. *Revista Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. Universidad de Buenos Aires. Volumen 13, N° 1. Pp. 21-31.

BUSQUIER, Lucía y MASSÓ, Mariana (2018). “El Blues Clásico Femenino y la emancipación de las mujeres de color en Estados Unidos (1920’-1930’)”. *Revista Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. Universidad de Buenos Aires. Volumen 14, N° 1. Pp. 31-41.

BUSQUIER, Lucía (2019). “Los inicios de la interseccionalidad: orígenes, debates y militancia política de la *Third World Women’s Alliance* en el marco del

feminismo negro norteamericano (1970-1975)". *Revista Síntesis*, N° 8 / 2017, UNC. Pp. 49-64.

BUSQUIER, Lucía (2020). "Las mujeres del Tercer Mundo en Estados Unidos: control de natalidad y esterilizaciones forzadas (1970-1975)". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, Brasil. Vol. 28, N° 1, e55835. Pp. 1-13. Print version ISSN 0104-026X, On-line version ISSN 1806-9584.

CANAVATE, Doris Lamus (2007). "La construcción de movimientos latinoamericanos de mujeres/feministas: aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia. *Reflexión política*. Vol. 9, N° 18. Pp. 118-133.

CANAVATE, Doris Lamus (2009a). "Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: un aporte al estado del debate". *Reflexión política*. Año 11, N° 21. Pp. 108-125.

CANAVATE, Doris Lamus (2009b). "Localización geohistórica de los feminismos latino-americanos". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol. 8, N° 24. Pp. 95-109.

CARNEIRO, Sueli (2005). "Ennegrecer el feminismo". *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone*. Vol. 24, N° 2. Pp. 21-26.

CAROSIO, Alba. (2009). "Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación" *Género y globalización*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 229-252.

CAROSIO, Alba (2020). "La emancipación desde los feminismos latinoamericanos y caribeños". *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*. N° 72. CLACSO. Pp. 1-4.

CASTRO, Claudia y LÓPEZ, Nelson (2020). "A propósito de la mercantilización de la educación". *Revista PACA*, N° 10. Universidad Surcolombiana. Pp. 175-195. <https://doi.org/10.25054/2027257X.2885>

CASTRO, Mora del Pilar (2016). "Ética en ciencias sociales: reflexiones sobre prácticas de investigación en un estudio antropológico de conocimiento indígena". *Estudios en Antropología Social. Nueva Serie*. Vol. 1, N° 2. Centro de Antropología Social y Centro de Investigaciones Sociales. Pp. 108-128.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2016). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. LANDER, Edgardo (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS. Pp. 163-179.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2017). “El lado oscuro de la ‘época clásica’. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”. AAVV. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. Pp.89-113.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

CHAKRABARTY, Dipesh (s.f): “Una pequeña historia de los Estudios Subalternos”, *Anales de desclasificación*, www.desclasificacion.org. Pp. 1-27.

CIRIZA, Alejandra (2015). “Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones” en *Millcayac*, Vol. 2, N°. 3. Pp. 83-104.

COBA, Liset y HERRERA, Gioconda. (2013). “Nuevas voces feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas resistencias? Presentación de Dossier”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 45. Quito. Pp. 17-23.

COHEN, Néstor y GOMEZ ROJAS, Gabriela (2019). *Metodología de la Investigación ¿Para qué?*. Buenos Aires: Teseo, CLACSO.

COLECTIVA DEL RIO COMBAHEE (2012). “Un manifiesto feminista negro”. PLATERO, Lucas (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 75-86.

CRENSHAW, Kimberlé (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”. University of Chicago. Pp. 139-167.

CRENSHAW, Kimberlé (1991a). “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Stanford Law Review*, Vol. 43, N°. 6. Pp. 1241-1297.

CRENSHAW, Kimberlé (1991b), “Beyond Racism and Misogyny: Black Feminism and 2 Life Crew”, *Boston Review*, Vol. 16, N° 6 (December). Pp. 6-30.

CRENSHAW, Kimberlé (2012). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”. PLATERO, Lucas (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 87-122.

CURIEL, Ochy (2002). “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras”. *Otras Miradas*, Vol. 2, N° 2. Venezuela: Universidad de Los Andes. Pp. 96-113.

CURIEL, Ochy, FALQUET, Jules y MASSON, Sabine (2005). *Nouvelles Questions Féministes: Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*, Vol. 24, N° 2. Ediciones fem-e-libros.

CURIEL, Ochy (2007a). “La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas: un intento de acción política transnacional atacado por la institucionalización”. FRANCIS PISANI, Natalia (ed.), *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, México: ITAM-Miguel Ángel Porrúa. Pp. 253-276.

CURIEL, Ochy (2007b). “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas*. N° 28. Colombia: Universidad Central. Pp. 92-101.

CURIEL, Ochy (2010). “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En ESPINOSA MIÑOSO, Yuderksy (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera. Pp. 69-76.

CURIEL, Ochy (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Colombia: Brecha Lésbica y en la frontera.

CURIEL, Ochy (2016). “El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología”. En BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa (comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot. Pp. 41- 83.

DAVIS, Angela (2005) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.

DAVIS, Angela (2012). “*I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad*”. JABARDO, Mercedes (Ed). *Feminismos Negros. Una Antología*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños. Pp. 135-185.

DE SANTIAGO GUZMÁN, Alejandra; CABALLERO BORJA, Edith; y GONZÁLEZ ORTUÑO, Gabriela (Eds.) (2017). *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de la identidad en América Latina*. Buenos Aires-Lima: en la frontera.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2009). “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos. Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. *Feminismo latinoamericano. Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Vol. 14, N° 33. Pp. 1-21.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (coord.) (2010). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana y OCHOA MUÑOZ, Karina (2014). “Introducción”. En: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana y OCHOA MUÑOZ, Karina (Eds). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Pp. 13-40.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2016a). “Y la una no se mueve sin la otra: descolonialidad, antirracismo y feminismo. Una trieba inseparable para los procesos de cambio”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Vol. 21, N° 46. Pp. 47-64.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2016b). “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad”. *Revista Solar*. Año 12, Vol. 12, N° 1. Pp. 141-171.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2017). “Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala”. *Praxis. Revista de filosofía*. N° 76. Pp. 25-39.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2019). “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina”. *Revista Direito e Praxis*. Río de Janeiro. Vol. 10, N° 3. Pp. 2007-2032. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>

FEDERICI, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

FERREIRA, Roquinaldo y SEIJAS, Tatiana (2018) “Capítulo 2: El comercio de esclavos en América Latina. Una evaluación historiográfica”. DE LA FUENTE, Alejandro y ANDREWS, George Reid (Eds.) *Estudios afrolatinoamericanos. Una introducción*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 41-69.

flores, valeria (2008) “El armario de la maestra tortillera. Políticas corporales y sexuales en la enseñanza”. Ponencia presentada en: *IX Jornadas de Historia de las Mujeres y IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. Pp. 1-13.

FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana (2007). “Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad”. CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Pp. 243-266.

FOURNIER-PEREIRA, Marisol (2014). “Feminismos e interseccionalidad: aportes para pensar los feminismos lésbicos centroamericanos”. *Cuadernos Inter-cambio sobre Centroamérica y el Caribe*. Vol. 11, N° 2. Pp. 67- 87.

FRANCO, Marina y LEVIN, Florencia. (2007). “El pasado cercano en clave historiográfica”. FRANCO, Marina y LEVIN, Florencia (Comp.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 31-65.

GAGO, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

GAMBA, Susana (Comp.) (2019). *Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos*. La Plata: Pixel.

GARCÍA GUALDA, Suyai (2015). “Cuerpos femeninos/territorios feminizados: las consecuencias de la conquista en las mujeres mapuche en Neuquén”. *Géneros. Multidisciplinary Journal on Gender Studies*, Vol. 4, N° 1. Pp. 586–586. <http://dx.doi.org/10.4471/generos.2015.48>

GARCÍA GUALDA, Suyai (2021a). “Prólogo”. En: Área Género Sociedad y Políticas. (comp.). (2021). *Rutas interseccionales. Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas*, Serie de Tesis de Maestría. Vol. 8. Argentina: Ediciones Sinergias – FLACSO. Pp. 6-13.

GARCÍA GUALDA, Suyai (2021b). “El dilema de la diferencia: Reflexiones desde la teoría política feminista sobre la violencia contra las mujeres indígenas en Argentina”. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*. Vol. 2, N° 3. Pp. 1-13. <http://dx.doi.org/10.46652/resistances.v2i3.43>

GARGALLO, Francesca (2006). *Las ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.

GARGALLO, Francesca (Comp.) (2010a). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, Tomo I: Del anhelo a la emancipación*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

GARGALLO, Francesca (Comp.) (2010b). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, Tomo II: Movimiento de liberación de las mujeres*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

GARGALLO, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Ed. Corte y Confección.

GÓMEZ CORREAL, Diana (2019). “América Ladina, Abya Yala y Nuestra América: Tejiendo esperanzas realistas”. *Lasa Forum*. Vol. 53, N° 3. Pp. 55-59.

GONZALEZ, Lélia (1983). “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. En *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*, editado por MACHADO DA SILVA, Luis et al. Brasília: ANPOCS. Pp. 223-244.

GONZALEZ, Lélia (1988). “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Tempo brasileiro*, N° 92/93. Pp. 69-82

GONZÁLEZ ORTUÑO, Gabriela (2016). Transmodernidad y feminismo en dos pensadoras caribeñas contemporáneas: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa. En GANDARILLA, José Guadalupe (Comp.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*. Akal/ Interpares. Pp. 521- 536.

GONZÁLEZ ORTUÑO, Gabriela (2018a). “Feminismos negros y decolonialidad latinoamericana: interseccionalidad y antirracismo.” LÓPEZ NÁJERA, Verónica (Comp.) *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 125-136.

GONZÁLEZ ORTUÑO, Gabriela. (2018b). “Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra”, *Investigaciones feministas* N° 9. Vol. 2. Pp. 239-254. <https://doi.org/10.5209/INFE.58936>

GORDON, Linda (2020). La interseccionalidad, el feminismo socialista y el activismo contemporáneo: reflexiones de una feminista socialista de la segunda ola. *Zona Franca. Revista De Estudios De género*, N° 28. Pp. 483-515. <https://doi.org/10.35305/zf.vi28.185>

GRAMAGLIA, Paola (2018a). “El proyecto Modernidad/Colonialidad. Aportes para la construcción de un conocimiento autónomo de América Latina”. *Revista Pelicano*. Vol. 4. Pp. 101-118. <https://doi.org/10.22529/p.2018.4.06>

GRAMAGLIA, Paola (2018b). “Movimientos sociales y democracia: modos de lo político”. *Oxímora, Revista Internacional de Ética y Política*. N°. 12. Pp. 175-188. doi: 10.1344/oxi.2018.i12.20652

GRELE, Roland (1998). “Movement without aim: Methodological and theoretical problems in oral history”. PERKS, Robert y THOMSON, Alistair (Eds.), *The oral history reader*. Londres: Routledge. Pp. 38-52.

GROSGOUEL, Ramón (2013). “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI”. *Tabula Rasa*, N°19. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia. Pp. 31-58.

GROSFUGUEL, Ramón (2016). “Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, N° 24. Pp. 123-143.

GRÜNER, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.

GRÜNER, Eduardo (2016). “Negro sobre Blanco. Genealogías Críticas Anticoloniales en el Triángulo Atlántico: el Concepto de Negritud en la Literatura”. BIDASECA, Karina (Coord). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 217-261.

GUBER, Rosana (2014). “Introducción”. GUBER, Rosana (Comp.). *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp. 13-40.

HALL Stuart (2003). “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”, en: JÁUREGUI, Carlos y DABOVE, Juan Pablo (eds.), *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Pp. 476-500

HALL, Stuart (2007). “Epilogue: through the prism of an intellectual life”. MEEKS, Brian (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora*. Kingston: Ian Randle Publishers. Pp. 269-291.

HALL, Stuart (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre cultural studies*. Entrevista realizada por Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

HALL, Stuart (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de sueños.

HARAWAY, Donna. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

HARDING, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

HARTSOCK, Nancy (1983). “The Feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism”. En HARDING, Sandra y HINTIKKA, Merrill B. (Eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht, The Netherlands: Reider Publishers. Pp. 283-310.

HEWITT, Nancy (2010). *No Permanent Waves. Recasting Histories of U.S. Feminist*. EEUU: Rutgers University Press.

HILL COLLINS, Patricia. (1999). La política del pensamiento feminista negro. En NAVARRO, Marysa (Comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 253-312.

HILL COLLINS, Patricia (2000). *Black feminist thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

HILL COLLINS, Patricia (2012). “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. JABARDO, Mercedes (Ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pp. 99-134.

HIRATA, Helena y KERGOAT, Daniele (2007). “Novas Configurações da divisão sexual do trabalho”, *Cadernos de Pesquisa*, Vol. 37, N° 132. Pp. 595-609.

hooks, bell (1984). “Choosing the margin as a space of radical openness”. En HARDING, Sandra (Comp.). *The Feminist Standpoint Theory reader*. Routledge. Pp. 153- 160.

hooks, bell (2004) “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En hooks, bell; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; MORALES, Aurora Levins; BHAVNANI, Kum-Kum; COULSON, Margaret; ALEXANDER, Jacqui y MOHANTY, Chandra Talpade. *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pp. 33-50.

hooks, bell (2017) *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

hooks, bell (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Madrid: Traficantes de Sueños.

JABARDO, Mercedes (2012). “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro”. JABARDO, Mercedes (Ed). *Feminismos Negros. Una Antología*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños. Pp. 27-56.

KEATING, Ana Louise (Ed.) (2005). *EntreMundos/AmongWorlds. New perspectives on Gloria E. Anzaldúa*. New York: Palgrave Macmillan.

KROLOKKE, Charlotte y SCOTT SORENSE, Ann (2006). *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*. USA: Sage Publications.

LANDER, Edgardo (2016). “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. LANDER, Edgardo (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS. Pp. 15-44.

LAO-MONTES, Agustín (2007). “Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana”. *Tabula Rasa*, N° 7. Bogotá, Colombia. Pp. 47-79.

LAO-MONTES, Agustín (2009). “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina”. *Universitas humanística*, N° 68, Bogotá, Colombia. Pp. 207-245.

LAO-MONTES, Agustín (2013). “Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afinando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas”. *CS*, N° 12. Cali, Colombia. Pp. 53-84.

LAO-MONTES, Agustín (2018). “Neoliberalismo racial y políticas afrolatinoamericanas de cara a la crisis global”. CAMPOALEGRE SEPTIEN, Rosa (Ed.). *Afrodescendencias: voces en resistencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Pp. 245- 265.

LAUGHLIN, Kathleen (2010). “Is It Time to Jump Ship? Historians Rethink the Waves Metaphor: Introduction”. *Feminist Formations*. Vol. 22, N° 1. Pp. 76-135.

LEMOS IGREJA, Rebecca (2014). “Afrodescendientes na América Latina e Caribe: novos caminhos, novas perspectivas em um contexto global multicultural”. *Revista de Estudos y Pesquisas sobre as Américas*. Vol. 8, N° 1. Pp. 13-28.

LERUSSI, Romina (2011). “Provocaciones feministas: nuevos aspectos de la naturaleza jurídica del empleo doméstico en la Argentina”, *Astrolabio. Nueva época*, N° 6. Pp. 186-210.

LORDE, Audre (2007). *Sister outsider*. Berkeley: Crossing Press.

LOZANO LERMA, Betty Ruth (2010). “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la

experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. *La manzana de la discordia*. Vol. 5, N° 2. Pp. 7-24.

LUGONES, María (2003), *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Lanham: Rowman & Littlefield. Long and Wide Selve.i

LUGONES, María (2005), “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color” *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, N° 25. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Pp. 61-75.

LUGONES, María (2008). “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*. N° 9. Bogotá, Colombia. Pp. 73-101.

LUGONES, María (2018). “Hacia metodologías de la decolonialidad”. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo III*. CLACSO. Taller Editorial La Casa del Mago. Cooperativa Editorial Retos. Guadalajara. Pp. 75-92.

LUGONES, María (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

MAGLIANO, María José (2015). “Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos”. *Revista Estudos Feministas*. Vol. 23, N° 3. Florianópolis, Brasil: Centro de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Santa Catarina, Pp. 691-712.

MAGLIANO, María José (2018). “Mujeres migrantes y empleo doméstico en Córdoba: luchas y resistencias frente a formas de explotación y violencia laboral”. BORGEAUD-GARCIANDÍA, Natacha (Comp.) *El trabajo de cuidado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Medifé Edita. Pp. 31-55.

MAGLIANO, María José y MALLIMACI BARRAL, Ana Inés (2021). “Segregación laboral”. JIMÉNEZ ZUNINO, Cecilia y TRPIN, Verónica (Coord.) *Pensar las migraciones contemporáneas. Categorías críticas para su abordaje*. Córdoba: Teseo Press. Pp. 293-301.

MAGLIANO, María José; PERISSINOTTI, María Victoria; ZENKLUSEN, Denise (2016). *Los nudos ciegos de la desigualdad. Diálogos entre migraciones y cuidado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONICET – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

MARCUZZI, Rosa María (2017). “Los movimientos sociales en las reformas constitucionales de Bolivia y de Ecuador. Nueva concepción del desarrollo e implicancias internacionales”. *Revista De La Facultad De Ciencias Jurídicas y Sociales. Nueva Época*. N° 10, Vol. 94. Pp. 94-103. <https://doi.org/10.14409/ne.v0i10.6230>

MARRADI, Alberto, ARCHENTI, Nélica y PIOVANI, Juan Ignacio (2018). *Manual de Metodología de las Ciencias Sociales*. Siglo XXI. Buenos Aires.

MATTIO, Eduardo (2010). “Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler”. *Pensamiento Plural*. Universidad Federal de Pelotas, Brasil. Pp. 159-172.

MATTIO, Eduardo (2012). “¿De qué hablamos cuando hablamos de género?. Una introducción conceptual”. En: MORÁN FAÚNDES, José Manuel; SGRÓ RUATA, María Candelaria y VAGGIONE, Juan Marco (Eds.): *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, derecho y sociedad. Pp. 85-103.

MATTIO, Eduardo (2015). “El derecho de los cuerpos: Dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa y derechos sexuales y reproductivos”. *Revista Pelicano*. Vol. 1. Pp. 25-33.

MBEMBE, Achille (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

MEDINA MARTÍN, Rocío (2014). “Resignificaciones conceptuales y epistemológicas en el pensamiento político feminista eurocéntrico desde los feminismos periféricos”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. N° 29. Pp. 72-98.

MEDINA MARTÍN, Rocío (2019). “Capítulo 6. Aplicaciones metodológicas en feminismos y de(s)colonialidad”. AA.VV. *Otras formas de (des)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*. España: Hegoa. Pp. 111-128.

MEDINA-VICENT, María (2020). “Los retos de los feminismos en el mundo neoliberal”. *Revista Estudios Feministas*. Florianópolis, Vol. 28, N° 1. Pp. 1-12. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n157212>

MENDIZÁBAL, Nora (2006). “Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa”. VASILACHIS DE GIALDINO, Inés. (Coord) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa. Pp. 65-105.

MENDOZA, Breny (2014). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. D.F., México: Herder.

MIGNOLO, Walter (Comp.) (2008). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

MIGNOLO, Walter (2017). “Introducción”. AAVV. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. Pp. 9-17.

MILLÁN, Moira (2011). “Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal”. En BIDASECA, Karina y VAZQUEL LABA, Vanesa (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot. Pp. 113-122.

MOHANTY, Chandra T (2008[1984]). “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial”. En SUÁREZ NAVAZ, Liliana y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (Coord). (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. España: Cátedra. Pp. 112-161.

MOLINIER, Pascale y LEGARRETA, Matxalen (2016). “Subjetividad y materialidad del cuidado: ética, trabajo y proyecto político”, *Papeles del CEI*. Pp. 1-14. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16084>

MORAGA, Cherrie y ANZALDÚA, Gloria (Eds.) (1981). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. EEUU: Persephone Press.

MORAGA, Cherrie y CASTILLO, Ana (Eds.) (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. EEUU: Ism Press.

MURILLO, Soledad (2006). *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*. Madrid: Siglo XXI.

OTERO, Hernán (2006). *Estadística y Nación. Una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna 1869-1914*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

PAIXÃO, Marcelo (2016). *Quinientos años de soledad: estudios sobre las desigualdades raciales en Brasil*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

PARRA, Fabiana y BUSQUIER, Lucía (2022). “Retrospectivas de la interseccionalidad a partir de la resistencia desde los márgenes”. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de Filosofía política*, N° 20. [en prensa].

PARRA, Fabiana y GARCÍA GUALDA, Suyai (2020). “Presentación Dossier: Autoritarismo, Neoliberalismo y Resistencias”. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, Vol. 1, N° 2. Pp. 9-12. <https://doi.org/10.46652/resistances.v1i2.33>

PÉREZ, Moira (2019). “Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”. *El lugar sin límites*. N° 1. Pp. 81- 98.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2009). *Miradas globales a la organización social de los cuidados en tiempos de crisis I: ¿qué está ocurriendo?* Serie Género, Migración y Desarrollo. Documento de trabajo N° 5. Santo Domingo: UN-INSTRAW. Pp. 1-17

PINEDA, Esther (2018). “Experiencias y resistencias de las mujeres afrodescendientes en América Latina y El Caribe”. En OCORÓ, Anny y ALVES, María (Orgs.) *Negritudes e africanidades na América Latina e no Caribe*. Vol. 2. Brasilia (Brasil): Associação Brasileira de Pesquisadores Negros. Pp. 42-52.

PIOVANI, Juan Ignacio (2018a). “Reflexividad en el proceso de investigación social: entre el diseño y la práctica”. PIOVANI, Juan Ignacio y MUÑIZ TERRA, Leticia (Coords.) *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Buenos Aires: CLACSO/ BIBLOS. Pp. 74-92.

PIOVANI, Juan Ignacio (2018b). “Cap. 12: La entrevista en profundidad”. MARRADI, Alberto, ARCHENTI, Nélica y PIOVANI, Juan Ignacio. *Manual de Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI. Pp. 266-278.

PLATERO, Lucas (2012). “Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad”. PLATERO, Lucas (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra. Pp. 15-72.

PORTELLI, Alessandro (1991). “Lo que hace diferente a la historia oral”. SCHWARZSTEIN, Dora (Comp.) *La historia oral*. Buenos Aires: CEAL. Pp. 36-51.

PORTELLI, Alessandro (2014). “Historia oral, diálogos y géneros narrativos”. *Anuario Digital*, N° 5, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Pp. 9-27.

QUIJANO, Aníbal (1999). “¡Qué tal raza!”. *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, N° 48, Quito, CAAP. Pp. 141-152.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-System Research*. N° 2. Pp. 342-386.

QUIJANO, Aníbal (2001). “Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia”. *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*. N° 188. España: PCE. Pp. 97-123.

QUIJANO, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Pp. 93-126.

QUIJANO, Aníbal (2016). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS. Pp. 219-260.

RADI, Blas (2019). “Injusticia reproductiva: entre el derecho a la identidad de género y los derechos sexuales y reproductivos” En BALAÑA, Sabrina; FINIELLI, Agostina; GIULIANO, Carla; PAZ, Andrea y RAMÍREZ, Carlota, *Salud Feminista. Soberanía de los cuerpos, poder y organización*. Buenos Aires (Argentina): Tinta Limón. Pp. 125-143.

RADI, Blas (2020). “¿Qué es el tokenismo cisexista?”. *Revista Anfibia*. Universidad Nacional de San Martín. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/>

REVILLA BLANCO, Marisa (2019). “Del ¡Ni una más! al #NiUnaMenos: movimientos de mujeres y feminismos en América Latina”. *Política y Sociedad*. N° 56, Vol. 1. Pp. 47-67.

RESTREPO, Alejandra y BUSTAMANTE, Ximena (2009). *10 Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. Apuntes para una historia en movimiento*. México D. F.: Comité XI Encuentro Feminista.

RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad del Cauca.

RESTREPO, Eduardo (2016). “Stuart Hall y la cuestión poscolonial”. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*. N° 37. Pp. 23-34.

RICH, Adrienne (2001[1986]). *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria.

RIBEIRO, Djamila (2017). “O que é lugar de fala?”. *Feminismos Plurais*. Belo Horizonte: Letramento.

RIVERA BERRUZ, Stephanie (2018). “Latin American Feminism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

RIVERA TAPIA, Camila (2021). “Participación y articulación política de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles (2000-2020)”. En: Área Género Sociedad y Políticas. (comp.). (2021). *Rutas interseccionales. Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas*, Serie de Tesis de Maestría. Vol. 8. Argentina: Ediciones Sinergias – FLACSO. Pp. 14-31.

RUFER, Mario (2017). “La raza como efecto estructural de conquista: una hipótesis de trabajo”. En PARRINI, Rodrigo; ARCE, Yissel y ALCÁNTARA, Eva (Eds.). *Lo complejo y lo transparente. Investigación transdisciplinaria en ciencias sociales*. México: UAM. Pp. 101-127.

SAGOT RODRÍGUEZ, Monserrat (Coord.) (2017). *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

SAID, Edward (1978) *Orientalism*. Londres: Vintage Books.

SEGATO, Rita (2011). “Colonialidad y género. En busca de un nuevo vocabulario descolonial”. En BIDASECA, Karina (Comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot. Pp. 11-40.

SCARPINO, Pascual; MARITANO, Ornella y BONAVITTA, Paola (Comps.) (2021). *Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades.

SMITH, Dorothy (2012). “El punto de vista (standpoint) de las mujeres: conocimiento encarnado versus relaciones de dominación”. *Temas de Mujeres, Revista del CEHIM*, Año 8, N° 8. Pp. 5-27.

SPIVAK, Gayatri (2008[1984]). “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”. En: MEZZADRA, Sandro (Comp.) *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pp. 33-68.

STOLCKE, 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. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Pp. 25-60.

STOLCKE, Verena (2004). “La mujer es puro cuento: la cultura del género”. *Revista Estudios Feministas*, Vol. 2, N° 12. Pp. 77-105.

STOLCKE, Verena. (2017). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Intersecciones*. Madrid: Bellaterra.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (Coord). (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. España: Cátedra.

TORNS, Teresa (2008). “El trabajo y el cuidado: cuestiones teórico-metodológicas desde la perspectiva de género”, *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, N° 15. Pp. 53-73.

TRUTH, Sojourner (2015). *Narrative of Sojourner Truth*. Estados Unidos: SnowBall Classics Publishing.

TUHIWAI SMITH, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

VAGGIONE, Juan Marco (2012). “Introducción” En: MORÁN FAÚNDES, José Manuel; SGRÓ RUATA María Candelaria y VAGGIONE Juan Marco (Eds.). *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, derecho y sociedad. Pp. 13-55.

VALENZUELA, María Elena; SCURO, María Lucía y VACA TRIGO, Iliana (2020). “Desigualdad, crisis de los cuidados y migración del trabajo doméstico remunerado en América Latina”. *Asuntos de Género*, N° 158. Santiago: CEPAL y Naciones Unidas. Pp. 1-108.

VALDIVIESO, Magdalena y GARCÍA, Carmen Teresa (2005). “Una aproximación al Movimiento de Mujeres en América Latina. De los grupos de autoconciencia a las redes nacionales y transnacionales”. *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, Año VI, N° 18. Pp. 41- 56.

VARGAS, Virginia (2002). “Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio (una lectura político personal)”. En MATO, Daniel (Comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 388-399.

VERD, Joan y LOZARES, Carlos (2016). *Introducción a la investigación cualitativa. Fases, métodos y técnicas*. Madrid. Síntesis.

VIVEROS VIGOYA, Mara (2006). “Hacia una agenda sobre sexualidad y Derechos Humanos en Colombia”. VIVEROS VIGOYA, Mara (Ed.) *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores. Pp. 15-25.

VIVEROS VIGOYA, Mara (2009). “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, Vol 1. Pp. 63-81.

VIVEROS VIGOYA, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, N° 52. Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 1-17.

WAYAR, Marlene (2019). “Disidencia” En: GAMBA Susana (Coord.). *Se va a caer: conceptos básicos de los feminismos*. La Plata: Pixel Editora. Pp- 91- 99

WERNECK, Jurema (2005). “De Ialodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y el Caribe”. *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone*. Vol. 24, N° 2. Pp. 27-40.

WITTIG, Monique (2006[1980]). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales. Pp. 45-57.

FUENTES DOCUMENTALES

CEPAL (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad*. Santiago: Naciones Unidas.

Declaración y Programa de Acción de Durban. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. (2002) Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los derechos Humanos, Bogotá, Colombia.

OIT (2010). “El trabajo doméstico remunerado en América Latina”. *Notas*. N° 1. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

OIT (2016). *Políticas de Formalización del trabajo doméstico remunerado en América Latina y el Caribe*. Oficina Internacional del Trabajo. Pp. 1-4.

PNUD (2017). *Las trabajadoras del hogar remuneradas en el Cono Sur: lucha y superación de exclusiones históricas*. Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

RMAAD (Julio de 2006). *Memoria del III Encuentro de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*, Nicaragua.

RMAAD (julio de 2009). *Memoria del Taller Regional de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*, Nicaragua.

RMAAD (julio de 2010a). *Declaración de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*, Brasilia.

RMAAD y CEPAL (julio de 2010b). *Mujeres afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género. Documento conceptual. Retos y oportunidades del Empoderamiento Económico de las Mujeres Afrodescendientes*, Brasilia.

RMAAD (septiembre de 2012). *Evaluación del Plan de Incidencia política de la RMAAD en el periodo 2006-2011*, Nicaragua.

RMAAD (2013). *Informe II Asamblea General Red de Mujeres Afrodescendientes. 2008-2013*.

RMAAD (agosto de 2014). *Políticas públicas y afrodescendencia. Sistematización de la II Asamblea de la Red de Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD). Informe final*, Montevideo, Uruguay.

RMAAD, (agosto de 2015a). *Memoria. Primera cumbre de lideresas afrodescendientes de las Américas*. Managua, Nicaragua.

RMAAD (2015b). *Boletín informativo*.