

## 4. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro

Patricia Hill Collins<sup>1</sup>

Soy resultado de una tradición intelectual que hasta hace veinticinco años no existía en la academia. De forma semejante a los retazos de una colcha, esta tradición está fruncida con trozos y piezas importantes. Mi tradición no tiene nombre, porque abarca más que el *womanism*,<sup>2</sup> la negritud o los estudios africanos, aunque esos términos valdrán por ahora.

Bárbara Omolade<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Patricia Hill Collins, «Distinguishing features of black feminist thought», *Black Feminist Thought*, Nueva York, Routledge, 2000.

<sup>2</sup> *Womanism* es un término acuñado por la feminista Alice Walker. Se trata de una reacción a la constatación de que el feminismo no abarca las perspectivas de las mujeres negras. El *womanism* aborda los aspectos racistas y clasistas del feminismo blanco y se opone activamente a las ideologías separatistas. Incluye la palabra *man* [hombre] para reconocer que los hombres negros son una parte integral de la vida de las mujeres negras como sus hijos, amantes y familiares [para no perder este aspecto con el castellano *mujerismo*, se mantendrá en inglés]. Esta perspectiva se utiliza a menudo para analizar la producción literaria de mujeres negras, ya que expresa el lugar donde se cruzan la raza, la clase, el género y la sexualidad. Véase *A Feminist Theory Dictionary*, <http://afeministtheorydictionary.wordpress.com/2007/07/17/womanism/> [N. de E.]

<sup>3</sup> Bárbara Omolade, *The Rising Song of African American Woman*, Nueva York, Routledge, 1994, p. ix.

Estos días parece que me quedo sin palabras. Siento como si estuviera en una «rueda de molino» lingüística que ha aumentado gradual pero inequívocamente su velocidad, de tal modo que ninguna palabra que utilice para describirme de forma concluyente, a mí misma o a mis proyectos, dura más de cinco segundos en el campo académico. Ya no puedo justificar mi presencia en la academia, por ejemplo, con palabras de la lengua inglesa. En el momento en que encuentro algún símbolo de mi presencia en los pasillos enrarecidos de las instituciones de élite, es robado, apropiado, cubierto con significados negativos.

Patricia Williams<sup>4</sup>

LAS DIFICULTADES DE LAS MUJERES NEGRAS ESTADOUNIDENSES en estas «ruedas de molino» lingüísticas para nombrar una tradición que «no tiene nombre» revelan los problemas de arreglárselas con ciertos «términos [que] valdrán por ahora». Ampliamente utilizado pero cada vez más difícil de definir, el pensamiento feminista negro estadounidense abarca significados diversos y a menudo contradictorios. A pesar de la considerable energía dedicada por las mujeres negras estadounidenses a nombrar el conocimiento generado por ellas mismas, las tensiones definitorias no sólo persisten sino que además se encuentran con cambiantes climas políticos llenos de nuevos obstáculos. Cuando se ataca al propio vocabulario utilizado para describir el pensamiento feminista negro, se vuelve casi imposible construir una auto-definición. Por ejemplo, a pesar de la continuada aceptación entre muchas afroamericanas del «afrocentrismo» como un término que hace referencia a las tradiciones de conciencia negra y solidaridad racial, durante los años ochenta y noventa los académicos y entendidos difamaron el término en medios de comunicación. Asimismo, los significados peyorativos atribuidos cada vez en mayor grado al término «feminista» parecen diseñados para desacreditar un movimiento dirigido al empoderamiento de las mujeres. Incluso el término «negro» cayó víctima de la corriente deconstructivista y un creciente número de intelectuales «negros», que se dedican al conocimiento de la «raza», cuestionan los mismos términos utilizados para describirse tanto a ellos mismos como a sus luchas políticas.<sup>5</sup> En conjunto, estas transformaciones dieron lugar a un contexto político e intelectual muy diferente para el pensamiento feminista negro.

<sup>4</sup> Patricia Williams, *The Rooster's Egg: On the Persistence of Prejudice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995, p. 27.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

A pesar de estas dificultades, buscar algún tipo de terreno común para pensar más allá de los límites del pensamiento feminista negro sigue siendo importante porque, como nos recuerda la activista feminista negra estadounidense Pearl Cleage: «Tenemos que entender de forma clara que somos un grupo único, distinto sin lugar a dudas por la raza y el sexo, con un conjunto de retos excepcionales».<sup>6</sup> Más que desarrollar definiciones y argumentar sobre las prácticas de nombramiento —por ejemplo, si este pensamiento debería llamarse feminismo negro, *womanism*, feminismo afrocéntrico, *womanism* africano y demás— un enfoque más útil radica en reexaminar las razones por las que el pensamiento feminista negro ha llegado a existir. Explorar los rasgos que lo caracterizan puede proporcionar el terreno común tan necesario hoy en día tanto entre mujeres afroamericanas, como entre mujeres afroamericanas y aquéllas con conocimientos o pensamientos colectivo con propósitos similares. Los rasgos distintivos del pensamiento feminista negro no tienen necesidad de ser exclusivos, y pueden compartir mucho con otros cuerpos de conocimiento. Más bien, es la *convergencia* de estos rasgos distintivos lo que da al pensamiento feminista negro estadounidense sus contornos particulares.

### ¿Por qué un pensamiento feminista negro estadounidense?

El feminismo negro sigue siendo importante porque las mujeres negras estadounidenses constituyen un grupo oprimido. Como colectividad, participan en una relación *dialéctica* que conecta su opresión con el activismo. Las relaciones dialécticas de este tipo expresan que dos grupos son contrarios y opuestos. Mientras persista la subordinación de las mujeres negras dentro de las opresiones interseccionales de raza, clase, género, sexualidad y nación, el feminismo negro seguirá siendo necesario como respuesta activista a esa opresión.

De modo semejante, el propósito global del pensamiento feminista negro estadounidense es resistir a la opresión, tanto a sus prácticas como a las ideas que la justifican. Si las opresiones interseccionales no existieran, este pensamiento y los conocimientos oposicionales similares serían innecesarios. Como teoría crítica social, el pensamiento feminista negro tiene como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en un contexto de injusticia social

<sup>6</sup> Pearl Cleage, *Deals With The Devil and Other Reasons to Riot*, Nueva York, Anchor, 1993, p. 55.

sostenida por opresiones interseccionales. En tanto que éstas no pueden estar totalmente empoderadas a menos que las propias opresiones interseccionales sean eliminadas, el pensamiento feminista negro apoya principios generales de justicia social que trascienden las necesidades particulares de este grupo.

Gran parte del feminismo negro estadounidense ha sido analizado a través del prisma del contexto estadounidense, por lo que sus contornos han sido delimitados por la especificidad del multiculturalismo americano.<sup>7</sup> En particular, el pensamiento y la práctica feministas negros responden a una contradicción fundamental de la sociedad estadounidense. Por un lado, las promesas democráticas de libertad individual, igualdad ante la ley y justicia social hechas a todos los ciudadanos. Pero, por otro lado, persiste la realidad del trato grupal diferencial basado en la raza, la clase, el género, la sexualidad y el estatus de ciudadanía. Los grupos organizados alrededor de la raza, la clase y el género en y por sí mismos no son inherentemente un problema. Sin embargo, cuando los afroamericanos, la gente pobre, las mujeres y otros grupos discriminados tienen poca esperanza de que su grupo mejore, esta situación constituye una injusticia social.

Dentro de esta contradicción global, las mujeres negras estadounidenses nos encontramos con un conjunto distintivo de prácticas sociales que acompañan nuestra historia particular dentro de una matriz única de dominación caracterizada por opresiones interseccionales. La raza está lejos de ser el único indicador de diferencia grupal —la clase, el género, la sexualidad, la religión y el estatus de ciudadanía son también muy importantes en Estados Unidos.<sup>8</sup> Aún así para las mujeres afroamericanas, los efectos del racismo institucionalizado siguen siendo visibles y palpables. Este racismo depende en alto grado de la segregación racial y de las prácticas discriminatorias que lo acompañan, diseñadas para negar un trato igualitario a los negros estadounidenses. A pesar de los importantes pasos dados para abolir la segregación de la sociedad estadounidense desde 1970, la segregación racial permanece profundamente arraigada en la vivienda, la escolarización y el empleo.<sup>9</sup> Para muchas afroamericanas, el racismo no es algo que exista en la distancia. Nos encontramos con el racismo en situaciones cotidianas, en los lugares de trabajo, tiendas,

<sup>7</sup> Ronald Takaki, *A Different Mirror: A History of Multicultural America*, Boston, Little, Brown, 1993.

<sup>8</sup> Margaret Andersen y Patricia Hill Collins, *Race, Class, and Gender: An Anthology*, Belmont (Cal.), Wadsworth Press, 1998.

<sup>9</sup> Douglass Massey y Nancy Denton, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

escuelas, viviendas... y en las interacciones sociales diarias.<sup>10</sup> La mayoría de las mujeres negras no tienen la oportunidad de hacerse amigas de sus vecinos, mujeres y hombres blancos, y sus hijos tampoco van al colegio con los niños blancos. La segregación racial sigue siendo un rasgo fundamental del paisaje social estadounidense, dejando a muchos con la creencia de que «cuanto más cambian las cosas, más permanecen igual».<sup>11</sup> Ocultar estas persistentes desigualdades raciales es una retórica daltonista diseñada para hacer que estas desigualdades sociales resulten invisibles. En un contexto en el que muchos creen que hablar de raza fomenta el racismo, la igualdad supuestamente radica en tratar a todo el mundo por igual. Pero como Kimberle Crenshaw señala «es bastante obvio que tratar cosas diferentes por igual puede generar tanta desigualdad como tratar cosas iguales de forma diferente».<sup>12</sup>

Aunque la segregación racial está organizada de distinta manera que en épocas anteriores,<sup>13</sup> ser negra y mujer en Estados Unidos continúa exponiendo a las mujeres afroamericanas a ciertas experiencias comunes. Las similares experiencias familiares y laborales así como nuestra participación en diversas expresiones de la cultura afroamericana hacen que, en general, las mujeres negras estadounidenses vivan, como grupo, en un mundo diferente al de las personas que no son negras y mujeres. Para las mujeres, como individuos, las experiencias particulares que acumulamos viviendo como mujeres negras en Estados Unidos pueden estimular una conciencia distintiva con respecto a nuestras propias experiencias y a la sociedad en general. Muchas afroamericanas captan esta conexión entre lo que una hace y lo que una piensa. Hannah Nelson, una anciana trabajadora doméstica negra, expuso cómo el trabajo determina las perspectivas de las mujeres afroamericanas y las blancas: «En tanto que tengo que trabajar, la verdad es que no me tengo que preocupar por muchas de las cosas por las que se preocupan la mayoría de las mujeres blancas para las que he trabajado. Y si estas mujeres tuvieran su propio trabajo, pensarían exactamente igual que yo —sobre esto, al menos».<sup>14</sup> Ruth Shays,

<sup>10</sup> Yanick St. Jean y Joe Feagin, *Double Burden: Black Woman and Everyday Racism*, Armonk (NY), M.E. Sharpe, 1998.

<sup>11</sup> Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 11-43.

<sup>12</sup> Kimberle Crenshaw, «Colour Blindness, History and the Law», *The House That Race Built*, Nueva York, Pantheon, 1997, p. 285.

<sup>13</sup> Patricia Hill Collins, *Fighting Words...*, *op. cit.*, 1998, pp. 11-43.

<sup>14</sup> John Gwaltney, *Drylongso, A self-portrait of Black America*, Nueva York, Vintage, 1980, p. 4.

una residente negra de los barrios pobres, señala cómo las variaciones en las experiencias de los hombres y las mujeres conducen a perspectivas diferentes: «La mente del hombre y la mente de la mujer son lo mismo», apunta, «pero este asunto de vivir hace a las mujeres utilizar sus mentes de formas en las que los hombres ni siquiera tienen que pensar».<sup>15</sup>

El reconocimiento de esta conexión entre experiencia y conciencia que da forma al cotidiano de las mujeres afroamericanas, de manera individual, impregna a menudo el trabajo de las activistas y académicas negras. En su autobiografía, Ida B. Wells-Barnett describe cómo el linchamiento de sus amigos tuvo tal impacto en su visión del mundo que dedicó posteriormente mucha de su vida a la causa del anti-linchamiento.<sup>16</sup> El malestar de la socióloga Joyce Ladner con la disparidad entre las enseñanzas de la academia *mainstream* y sus experiencias como mujer negra joven en el Sur le llevaron a escribir *Tomorrow's Tomorrow* [El mañana de mañana] en 1972, un estudio innovador sobre la adolescencia femenina negra. Asimismo, el origen de la transformación de la conciencia experimentada por Janie, la heroína de piel clara del clásico de Zora Neale Hurston de 1937, *Their Eyes Were Watching God* [Sus ojos estaban observando a Dios], de nieta y esposa obediente a mujer afroamericana auto-definida, puede ser ubicado directamente en sus experiencias con cada uno de sus tres maridos. En una escena del segundo matrimonio de Janie, el marido, enfadado porque ella le sirvió una cena de arroz quemado, pescado a medio cocer y pan pasado, la golpea. Ese incidente estimula a Janie a levantarse de «donde él la dejó por un tiempo desmedido» y pensar. Y en su pensar, «su imagen de Jody cayó y se hizo trizas [...] Ella tenía un interior y un exterior; ahora y de repente sabía cómo no mezclarlos».<sup>17</sup>

En general, estos vínculos entre lo que una hace y lo que una piensa, ilustrados por mujeres negras *individuales*, también pueden caracterizar las experiencias e ideas de las mujeres negras como *grupo*. Históricamente, la segregación racial en vivienda, educación y empleo generó elementos en común, que animaron la formación de un punto de vista colectivo basado en el grupo.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>16</sup> Alfreda Duster, *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*, Chicago, Universidad de Chicago, 1970. [Véase el capítulo tres del presente volumen. N de E.]

<sup>17</sup> Zora Neale Hurston, *Their Eyes Were Watching God*, Greenwich (CT), Fawcett, 1969 [1937], p. 63.

<sup>18</sup> Para debates sobre el concepto de «punto de vista», véase Nancy Hartsock, «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», *Discovering Reality*, Boston, D. Reidel, 1983 y *Money, Sex and Power*, Boston, Northeastern University Press, 1983;

Por ejemplo, la fuerte concentración de mujeres negras estadounidenses en el trabajo doméstico sumado a la segregación racial en la vivienda y en la escuela hizo que tuviesen redes comunes de organización que las permitieron compartir experiencias y construir un cuerpo colectivo de saberes. Esta sabiduría colectiva sobre cómo sobrevivir como mujer negra constituyó un punto de vista distintivo sobre patrones de género específicos en la segregación racial y sus consiguientes sanciones económicas.

Los saberes colectivos de las mujeres negras desafían dos interpretaciones imperantes sobre la conciencia de los grupos oprimidos. Un enfoque afirma que los grupos subordinados se identifican con el poderoso y no tienen una interpretación válida independiente de su propia opresión. La segunda asume que los oprimidos son «menos persona» que sus gobernantes, y son por tanto menos capaces de interpretar sus propias experiencias.<sup>19</sup> Ambos enfoques ven cualquier conciencia independiente expresada por las mujeres afroamericanas y otros grupos oprimidos como si no fuera de nuestra propia creación o como si fuera inferior a la de los grupos dominantes. Lo que es más importante, ambas explicaciones sugieren que la presunta falta de activismo político en parte de los grupos oprimidos proviene de nuestra defectuosa conciencia de nuestra propia subordinación.<sup>20</sup>

---

Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totawa (NJ), Rowman & Allanheld, 1983; y Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic*, Boston, Northeastern University, 1987. Aunque en este volumen utilizo epistemologías que consideran el «punto de vista» como un concepto organizador, éstas siguen siendo controvertidas. Para una crítica útil de las epistemologías del «punto de vista», véase Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986. Véase también mi extensa discusión sobre la teoría del «punto de vista» (Collins, *Fighting Words...*, *op. cit.*, 1998, pp. 201-28). La socióloga canadiense Dorothy Smith (*The Everyday World...*, *op. cit.*, 1987) también ve el mundo cotidiano vivido por las mujeres como estimulador de la teoría. Pero el cotidiano que ella examina es individual, una situación que refleja en parte el aislamiento de las mujeres blancas de clase media. En contraste, yo sostengo que los valores colectivos en los barrios negros estadounidenses, combinados con las experiencias de la clase trabajadora de la mayoría de las mujeres negras, han provisto históricamente tanto mundos cotidianos colectivos como individuales. De esta forma, la cultura negra estadounidense creada permanentemente a través de la experiencia negra vivida de segregación racial posibilitó la emergencia de un punto de vista de las mujeres negras. Aunque los contextos en los que se desarrolló este punto de vista colectivo son variables, los propósitos o la necesidad del mismo no han cambiado.

<sup>19</sup> Judith Rollins, *Between Women, Domesticity and their Employers*, Filadelfia, Temple University Press, 1985; James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven (CT), Yale University Press, 1985 [ed. cast.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta, 2003].

<sup>20</sup> Scott define la conciencia en *Weapons of the Weak...* como los símbolos, normas y formas ideológicas que la gente crea para dar significado a sus actos. Para Teresa de Lauretis, en «Feminist Studies / Critical Studies» (en *Feminist Studies / Critical Studies*, Blooming, Indiana University

Históricamente, las mujeres negras han estado situadas bajo opresiones interseccionales, lo que ha producido puntos en común entre ellas. Al mismo tiempo, aunque las experiencias comunes pueden predisponer a desarrollar una conciencia de grupo distintiva, no garantizan que tal conciencia se desarrolle en todas las mujeres ni que sea articulada como tal por el grupo. Igual que cambian las condiciones históricas, también lo hacen los vínculos entre las experiencias que tienen las mujeres negras y cualquier conciencia de grupo en relación a esas experiencias. Los puntos de vista del grupo están situados en, reflejan, y ayudan a, determinar las relaciones de poder injustas, por lo que los puntos de vista no son estáticos.<sup>21</sup> Así, los retos comunes pueden promover ángulos de visión similares que lleven a saberes de grupo o a un punto de vista común entre mujeres afroamericanas. O puede que no.

### **Respuestas diversas a los retos comunes dentro del feminismo negro**

Un segundo rasgo distintivo del pensamiento feminista negro estadounidense surge de la tensión que vincula experiencias e ideas. Por un lado, todas las mujeres afroamericanas hacemos frente a retos similares que resultan de vivir en una sociedad que históricamente y cotidianamente atenta contra las mujeres de ascendencia africana. A pesar del hecho de que hacemos frente a retos comunes, esto no significa ni que todas hayamos tenido las mismas experiencias ni que estemos de acuerdo en la trascendencia de nuestras cambiantes experiencias. Así, por otro lado, a pesar de los retos comunes que confrontamos como grupo, son diversas las respuestas a los temas centrales que caracterizan nuestros saberes o nuestro punto de vista grupal.

A pesar de las diferencias de edad, orientación sexual, clase social, región y religión, las mujeres negras estadounidenses nos topamos con prácticas sociales que nos colocan en peores viviendas, barrios, escuelas, trabajos y trato público,

---

Press, 1986, pp. 1-19), la conciencia es un proceso, una «configuración particular de subjetividad [...] producida en la intersección de significado con experiencia [...] la conciencia está basada en la historia personal, y el yo y la identidad son entendidos dentro de contextos culturales particulares. La conciencia [...] nunca es fija, nunca es alcanzada de una vez por todas, porque los límites discursivos cambian con las condiciones históricas» (p. 8). Es importante distinguir entre en la conciencia individual y la grupal.

<sup>21</sup> Patricia Hill Collins, *Fighting Words...*, *op. cit.*, 1998, pp. 201-228.



y esconden esta consideración diferencial tras un despliegue de creencias comunes sobre nuestra inteligencia, los hábitos de trabajo y la sexualidad. Esta situación compartida, a su vez, resulta en patrones recurrentes de experiencia para los miembros individuales del grupo. Por ejemplo, las mujeres afroamericanas de orígenes bastante diversos denuncian un tratamiento similar en las tiendas. No es necesario que cada consumidora negra *individual* experimente ser seguida en una tienda como una ladrona potencial, ser ignorada mientras otros son atendidos primero, o sentada cerca de las cocinas o de los servicios de los restaurantes, para que las mujeres afroamericanas como colectividad reconozcan que está operando un trato de *grupo* diferencial.

En tanto que los puntos de vista están relacionados con el conocimiento grupal, patrones recurrentes de trato diferencial como éstos indican que ciertos temas serán centrales en el conocimiento o en el punto de vista grupal de las mujeres negras estadounidenses. Por ejemplo, una cuestión principal concierne a la memoria de las luchas, especialmente en respuesta a las formas de violencia que acompañan a las opresiones interseccionales.<sup>22</sup> Katie Cannon observa:

A lo largo de la historia de Estados Unidos, la interrelación de la supremacía blanca y la superioridad masculina ha caracterizado la realidad de la mujer negra como una situación de lucha —una lucha por sobrevivir en dos mundos contradictorios simultáneamente, uno blanco, privilegiado y opresivo, el otro negro, explotado y oprimido.<sup>23</sup>

La vulnerabilidad de las mujeres negras a las agresiones en el lugar de trabajo, en la calle, en casa y en las representaciones de los medios de comunicación ha sido uno de los factores que han promovido este legado de lucha.

A pesar de las diferencias creadas por la época histórica, la edad, la clase social, la orientación sexual, el color de la piel o la etnicidad, la memoria de lucha contra la violencia que impregna las estructuras sociales estadounidenses

<sup>22</sup> Patricia Hill Collins, «The Tie That Blinds: Race, Gender and US Violence», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 5, 1998, pp. 918-938.

<sup>23</sup> Katie Cannon, «The Emergence of a Black Feminist Consciousness», *Feminist Interpretations of the Bible*, Filadelfia, Westmister Press, 1985, p. 30.

es un hilo común que une a las mujeres afroamericanas. Anna Julia Cooper, una intelectual negra, culta, del siglo diecinueve, describe la vulnerabilidad de las mujeres negras a la violencia sexual:

Rogaría [...] que se añadiera mi súplica por las *chicas de color* del Sur: esa gran clase brillante, prometedora, mortalmente hermosa [...] tan llena de promesas y posibilidades, pero tan cerca de la destrucción; a menudo sin un padre a quien se atreven a pedirle afecto, a menudo sin un hermano más fuerte para apoyar su causa y defender su honor con la sangre de su vida; en medio de escollos, trampas y emboscadas de los hombres blancos de las clases más bajas, sin refugio, sin protección.<sup>24</sup>

Durante este periodo, Cooper y otras mujeres negras estadounidenses de clase media construyeron una poderosa asociación y numerosas organizaciones comunitarias.<sup>25</sup>

Plantear que un legado de lucha existe no significa que todas las mujeres negras estadounidenses compartan sus beneficios o incluso que lo reconozcan. Por ejemplo, para las chicas afroamericanas, su edad a menudo les ofrece poca protección contra las agresiones. Demasiadas chicas negras jóvenes habitan ambientes peligrosos y hostiles.<sup>26</sup> En 1975 recibí un ensayo titulado *My World* [Mi mundo] de Sandra, una estudiante de sexto grado, residente en uno de los proyectos públicos de vivienda más peligrosos de Boston. Sandra escribió: «Mi mundo está lleno de chicas violadas. Personas que se disparan unas a otras. Niños y adultos que se pelean por novias. Y gente sin trabajo que no puede permitirse una educación para conseguir un trabajo [...] borrachines en las calles violando y matando a niñas pequeñas». Sus palabras expresan de forma trágica una creciente sensibilidad feminista negra sobre la posibilidad de ser víctima del racismo, la misoginia y la pobreza. Revelan su conciencia de que es vulnerable a la violación como forma de violencia sexual. A pesar de

<sup>24</sup> Anna Julia Cooper, *A voice from the South; By a Black Woman from the South*, Xenia (OH), Aldine, 1892, p. 240.

<sup>25</sup> Paula Giddings, *When and Where I Enter... The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, Nueva York, William Morrow, 1984 y *In Search of Sisterhood: Delta Sigma Theta and the Challenge of the Black Sorority Movement*, Nueva York, William Morrow, 1988; Cheryl Gilkes, «"Together and in Harness": Women's Traditions in the Sanctified Church», *Signs*, vol. 10, núm. 4, 1985, pp. 678-699.

<sup>26</sup> Rebeca Carroll, *Sugar in the Raw: Voices of Young Black Girls in America*, Nueva York, Crown Trade, 1997.

sus sentimientos sobre su barrio, Sandra no sólo caminaba por las calles a diario sino que conseguía llevar a salvo a tres hermanos a la escuela. Al hacer esto participaba en la tradición de lucha de las mujeres negras. Sandra se impuso, pero a un coste. A diferencia de Sandra, otras simplemente abandonaron.

Este legado de lucha constituye uno de los principales elementos del «punto de vista» de las mujeres negras. Los esfuerzos por reivindicar esta tradición intelectual han revelado que ya hace mucho tiempo se prestaba atención a estos temas esenciales, anotados en primer lugar por Maria W. Stewart.<sup>27</sup> La perspectiva de Stewart sobre las opresiones interseccionales, su llamamiento para reemplazar las imágenes degradantes de la feminidad negra por imágenes auto-definidas, su creencia en el activismo de las mujeres como madres, profesoras y líderes de la comunidad negra y su sensibilidad hacia la política sexual, son todas cuestiones desarrolladas por diversas intelectuales feministas negras.

A pesar de los retos comunes que hacemos frente como grupo, las mujeres negras como individuos no tienen experiencias idénticas ni interpretan las experiencias de manera similar. La existencia de cuestiones centrales no significa que todas respondan del mismo modo. Las diferencias entre las mujeres negras producen patrones diferentes de conocimiento experiencial que determinan a su vez las reacciones individuales a estos temas. Por ejemplo, cuando se enfrentan con las imágenes predominantes de las mujeres negras como mujeres feas y no-femeninas, algunas mujeres —como Sojourner Truth— claman: «¿Acaso no soy yo una mujer?».<sup>28</sup> Al deconstruir el aparato conceptual del grupo dominante, desafían las nociones de la feminidad «muñeca-Barbie» basada en las experiencias de las mujeres blancas de clase media.<sup>29</sup> En contraste, otras mujeres interiorizan las imágenes mayoritarias y llegan a creerse los estereotipos sobre sí mismas.<sup>30</sup> Aún así, otras tratan de transgredir las fronteras que enmarcan estas imágenes. Jaminica, una chica negra de 14 años, describe sus estrategias:

<sup>27</sup> Marilyn Richardson, *Maria W. Stewart, American's First Black Woman Political Writer*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

<sup>28</sup> Véase el primer capítulo de este volumen. [N. de E.]

<sup>29</sup> Ann du Cille, *Skin Trade*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, pp. 8-59.

<sup>30</sup> Alice Brown-Collins y Deborah Sussewell, «The Afro-American Woman's Emerging Selves», *Journal of Black Psychology*, vol. 13, núm. 1, 1986, pp. 1-11.

A menos que quieras meterte en una gran batalla activista, aceptas los estereotipos que te han sido dados y los pruebas y los reestructuras a lo largo del camino. De alguna manera, esto me da mucha libertad. No puedo ser considerada peor en la sociedad de lo que ya lo soy —negra y mujer están muy alto en la lista de cosas a no ser.<sup>31</sup>

Muchos factores explican estas respuestas diversas. Por ejemplo, aunque todas las mujeres afroamericanas se topan con el racismo institucionalizado, las diferencias de clase social influyen en los patrones de racismo en la vivienda, la educación y el empleo. Los negros de clase media tienen más posibilidades de enfrentarse a una perniciosa forma de racismo que ha dejado a muchos enfadados y decepcionados.<sup>32</sup> Una joven directora que se graduó con honores en la Universidad de Maryland describe la forma específica que puede tomar el racismo para los negros de clase media. Antes de que volara a Cleveland para explicar un plan de marketing para su compañía, su jefe le hizo repasarlo tres veces delante de él para que no olvidara *su* plan de marketing. Entonces le explicó cómo facturar el equipaje en el aeropuerto y cómo reclamarlo. Ella cuenta:

Yo me senté durante la comida escuchando a este hombre hablándome como si fuera un mono que pudiera recordar pero no pensar. Cuando ya había tenido suficiente, le pregunté si quería poner mi dinero dentro de un pañuelo y poner una nota sobre mí que dijera que era una empleada de su compañía. En caso de que me perdiera, me recogería Asistencia a Viajeros y me enviarían de vuelta.<sup>33</sup>

La mayoría de las mujeres negras de clase media no se enfrentan a tales incidentes descarados, pero muchos negros de clase trabajadora sí. Históricamente, éstos han luchado contra formas de racismo institucionalizado organizado directamente por instituciones blancas y mediado por algunos segmentos de la clase media negra. De este modo, mientras comparten

<sup>31</sup> Rebeca Carroll, *Sugar in the Raw*, op. cit., 1997, pp. 94-95.

<sup>32</sup> Ellis Cose, *The Rage of the Privileged Class*, Nueva York, Harper Collins, 1993; Joe Feagin y Melvin Sikes, *Living with Racism: The Black Middle-Class Experience*, Boston, Beacon, 1994.

<sup>33</sup> George Davis y Glegg Watson, *Black Life in Corporate America*, Nueva York, Anchor, 1985, p. 86.

mucho con las mujeres negras de clase media, el legado de lucha de los negros de clase trabajadora<sup>34</sup> y de las mujeres negras de clase trabajadora, en particular, expresa un carácter distintivo.

La sexualidad señala otro factor influyente en las distintas respuestas de las mujeres afroamericanas a los retos comunes. 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 homófobas delimitan su forma de interpretar los hechos de la vida cotidiana.<sup>35</sup> Beverly Smith describe cómo ser lesbiana afectó a sus percepciones de la boda de una de sus mejores amigas: «Dios, ojalá tuviera una amiga aquí. Alguien que me conociera y entendiera cómo me siento. Me estoy haciendo pasar por una “chica” negra de clase media, mona, hetero».<sup>36</sup> Mientras la mayoría de aquéllos que fueron a la boda veían sólo un evento festivo, Beverly Smith veía que su amiga estaba siendo enviada a una forma de esclavitud. De un modo similar, los estatus diversos de etnia y ciudadanía dentro del Estado-nación de Estados Unidos también determinan diferencias entre las mujeres negras. Por ejemplo, las puertorriqueñas negras constituyen un grupo que combina categorías de raza, nacionalidad y etnicidad de maneras distintivas. Así, deben negociar un conjunto distintivo de experiencias que corresponden con ser racialmente negra, étnicamente latina y tener una forma especial de ciudadanía estadounidense.

Dado que estos factores influyen en las diversas respuestas a los retos comunes, es importante señalar que no existe un punto de vista homogéneo de la *mujer* negra. No hay una mujer negra esencial o arquetípica cuyas experiencias sean las «normales», normativas y por lo tanto auténticas. Un entendimiento esencialista del punto de vista de la *mujer* negra suprime las diferencias entre las mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal. En

<sup>34</sup> Robin Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, Nueva York, Free Press, 1994.

<sup>35</sup> Anne Allen Shockley, *Loving her*, Tallahassee (Fl.), Naiad Press, 1974; Audre Lorde, *A New Spelling of My Name*, Trumansberg (NY), Crossing Press, 1982, y *Sister Outside*, Trumansberg (NY), Crossing Press, 1984 [ed. cast.: *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y horas, 2004]; Cheryl Clarke *et al.*, «Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers», *Conditions: Nine*, vol. 3, núm. 3, 1983, pp. 88-137; Bárbara Smith, «Introduction», en *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983, y *The Truth That Never Hurts: Writings on Race, Gender and Freedom*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998; Rhonda Williams, «Living at the Crossroads: Explorations in Race, Nationality, Sexuality and Gender», en *The House That Race Built: Black Americans, US Terrain*, Nueva York, Pantheon, 1997.

<sup>36</sup> Bárbara Smith, «Introduction», *op. cit.*, 1983, p. 172.

lugar de eso, sería más exacto decir que existe un punto de vista colectivo de las *mujeres negras*, uno caracterizado por las tensiones que corresponden a las diferentes respuestas a los retos comunes. Al reconocer y aspirar a incorporar esta heterogeneidad, este punto de vista de las *mujeres negras* evita el esencialismo en favor de la democracia. En tanto que el pensamiento feminista negro surge dentro y trata de articular un punto de vista grupal de las *mujeres negras* en relación a las experiencias asociadas con sus opresiones interseccionales, es importante señalar la composición heterogénea de este punto de vista grupal.

Es asimismo importante reconocer que las mujeres negras estadounidenses también se enfrentan a retos comunes (y en la misma medida a expresiones diferentes) como mujeres de ascendencia [africana] en el contexto de la diáspora negra. Este contexto se sitúa a su vez dentro de un contexto transnacional, global. El término *diáspora* describe las experiencias de personas que, a través de la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo y la migración, han sido forzadas a dejar sus tierras nativas.<sup>37</sup> Para las mujeres negras estadounidenses y otras personas de ascendencia africana, el marco diaspórico señala su dispersión desde África a sociedades en el Caribe, América del Sur, Norteamérica y Europa. La comprensión de la condición de las mujeres afroamericanas debe reflejar así un patrón distintivo de dispersión asociada a la inmigración forzosa a Estados Unidos y su consecuente esclavitud.<sup>38</sup> En tanto que un trayecto diaspórico no es normativo, no se debería utilizar para evaluar la autenticidad de las personas de ascendencia africana en referencia a una supuesta norma africana. Más bien, la historia diaspórica negra coloca los análisis de las mujeres negras en el contexto de los retos comunes experimentados transnacionalmente.

La versión del feminismo negro que han desarrollado las mujeres negras estadounidenses debe ser, sin duda, entendida en el contexto del Estado-nación estadounidense. Al mismo tiempo, el feminismo negro estadounidense como proyecto de justicia social tiene mucho en común con otros proyectos semejantes de justicia social, alimentados no sólo por otros grupos raciales / étnicos estadounidenses,<sup>39</sup> sino también por mujeres de ascendencia africana

<sup>37</sup> Lumka Funami, «The Nigerian Conference Revisited», en *Sisterhood, Feminism, and Power: From Africa to the Diaspora*, Trenton (NJ), Africa World Press, 1998, p. 417.

<sup>38</sup> Anchola Pala, «Introduction», en *Connecting Across Cultures and Continents: Black Women Speak Out on Identity, Race and Development*, Nueva York, United Nations Development Fund for Women, 1995.

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo, Ronald Takaki, *A Different Mirror...*, op. cit., 1993.

en sociedades diversas. En el contexto de un «movimiento intercontinental de conciencia de mujeres negras»,<sup>40</sup> las mujeres de ascendencia africana estamos dispersas globalmente, pero las cuestiones con las que nos topamos pueden ser parecidas. Transnacionalmente, las mujeres se encuentran con cuestiones sociales recurrentes como la pobreza, la violencia, los asuntos reproductivos, la falta de educación, el trabajo sexual y la vulnerabilidad a la enfermedad (*Rights of Women* [Derechos de las mujeres], 1998). Colocar las experiencias, el pensamiento y la práctica de las mujeres afroamericanas en un contexto diaspórico negro transnacional revela estos y otros puntos en común de las mujeres de ascendencia africana a la vez que especifica lo que es particular.

### Práctica feminista negra y pensamiento feminista negro

Un tercer rasgo distintivo del pensamiento feminista negro concierne a las conexiones entre las experiencias de las mujeres negras estadounidenses como una colectividad heterogénea y cualquier conocimiento grupal o punto de vista asociado. Una razón clave por la que los puntos de vista de los grupos oprimidos son reprimidos es que los puntos de vista auto-definidos pueden estimular la resistencia. Annie Adams, una mujer negra del Sur, describe cómo se involucró en el movimiento por los derechos civiles:

Cuando fui por primera vez al molino, las fuentes de agua estaban segregadas [...] Lo mismo ocurrió con los retretes. Tenía que limpiar los retretes para la inspección del cuarto y entonces, cuando yo tenía que ir al baño, debía recorrer todo el camino hacia el pie de las escaleras hasta el sótano. Así que le pregunté a mi jefe: «¿Cuál es la diferencia? Si puedo ir ahí y limpiarles los retretes, ¿por qué no puedo usarlos?». Finalmente, empecé a usar ese retrete. Decidí que no iba a caminar una milla para ir al baño.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Andree McLaughlin, «The Impact of the Black Consciousness and Women's Movements on Black Women's Identity: Intercontinental Empowerment», en Anchola (ed.), *Connecting Across Cultures...*, *op. cit.*, 1995, p. 73.

<sup>41</sup> Victoria Byerly, *Hard Times Cotton Mills Girls*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986, p. 134.

En este caso Annie Adams encontró inadecuado el punto de vista de su «jefe», desarrolló el suyo propio y actuó al respecto. A nivel individual, sus acciones ilustran las conexiones entre las experiencias vividas y la opresión, el desarrollo de un punto de vista propio respecto a esas experiencias, y los actos de resistencia que pueden surgir. Una relación similar caracteriza el conocimiento grupal de las mujeres afroamericanas. Sus experiencias históricas colectivas con la opresión pueden estimular un punto de vista que a su vez promueva su activismo.

Como miembros de un grupo oprimido, las mujeres negras estadounidenses han generado prácticas y conocimientos alternativos diseñados para promover su empoderamiento grupal. En contraste con la relación dialéctica que conecta opresión y activismo, una relación *dialógica* caracteriza las experiencias colectivas y el conocimiento grupal. En ambos niveles, individual y de grupo, una relación dialógica indica que los cambios en el pensamiento pueden producir acciones distintas y que la transformación de las experiencias puede a su vez estimular un cambio de conciencia. Para las mujeres negras estadounidenses como colectividad, la lucha por un feminismo negro auto-definido se produce a través de un diálogo en curso a través del cual la acción y el pensamiento se dan forma el uno al otro.

El propio feminismo negro estadounidense ilustra esta relación dialógica. Por un lado, la práctica feminista negra estadounidense surge en el contexto de la experiencia vivida. Cuando se organiza y visibiliza, esa práctica toma la forma de los movimientos sociales feministas negros abiertamente dedicados al empoderamiento de las mujeres negras estadounidenses. Dos momentos especialmente destacados caracterizan la visibilidad del feminismo negro. El primero tuvo lugar en el cambio de siglo a través del movimiento asociativo de mujeres negras, el cual apuntó muchas de las cuestiones claves todavía hoy en día. El segundo, o movimiento feminista negro moderno, fue estimulado por los movimientos de justicia social de las mujeres y los movimientos antirracistas de los años sesenta y setenta y continúa hasta el presente. Sin embargo, estos periodos de activismo manifiesto en los que las mujeres afroamericanas salen a la arena política en nuestro propio nombre siguen siendo poco corrientes. Parecen inusuales al yuxtaponerlos con los patrones más típicos de inactividad de las mujeres negras.

El activismo feminista negro demuestra patrones distintivos de acuerdo con la historia de la segregación racial estadounidense. Los afroamericanos han sido durante mucho tiempo relegados a ambientes segregados, por lo que



la práctica feminista negra estadounidense, a menudo, ha dedicado sus esfuerzos, al desarrollo de una comunidad negra y a otros proyectos inspirados en el nacionalismo negro. El nacionalismo negro surge junto a la segregación racial —si los negros estadounidenses vivieran en una sociedad racialmente integrada es probable que vieran menos necesidad de un nacionalismo negro. Como filosofía política, el nacionalismo negro está basado en la creencia de que la gente negra constituye un pueblo o una «nación» con una historia y un destino comunes. La solidaridad negra, la creencia de que los negros tienen intereses comunes y deberían apoyarse los unos a los otros, ha calado durante mucho tiempo en la filosofía política de las mujeres negras. De este modo, el camino de las mujeres negras hacia una conciencia «feminista» a menudo ha tenido lugar en proyectos de justicia social antirracista, muchos de ellos influidos por las ideologías nacionalistas negras. Al describir cómo este fenómeno afecta a las mujeres negras en un contexto global, Andree Nicola McLaughlin sostiene: «Entre mujeres negras activistas, generalmente se reconoce que la lucha nacionalista provee una rica arena para desarrollar una conciencia de mujer».<sup>42</sup> Intentar encontrar al feminismo negro buscando mujeres que se identifiquen como tales, como «feministas negras», pasa por alto la complejidad con la que opera la práctica feminista negra.<sup>43</sup>

Se han expresado opiniones parecidas acerca del feminismo de las mujeres en África. Cuando una colega le pidió a Obioma Nnaemeka que describiera la definición que daban las feministas africanas del feminismo africano, su respuesta espontánea fue: «La mayoría de las mujeres africanas no están obsesionadas con “articular su feminismo”; simplemente lo practican». En opinión de Nnaemeka:

Es lo *que* hacen y *cómo* lo hacen lo que provee el «marco»; el «marco» no es llevado al teatro de la acción como una herramienta definitoria [...] Los intentos de moldear el «feminismo africano» en una «bola de boniato» fácil de digerir no sólo despierta preguntas definitorias sino que crea dificultades para establecer parámetros organizacionales y para desentrañar modos complejos de compromiso.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> McLaughlin, «The Impact of the Black Consciousness...», *op. cit.*, 1995, p. 80.

<sup>43</sup> Collins, «Black Feminism in the Twentieth Century», en *Black Women in the United States: An Historical Encyclopedia*, Nueva York, Carlson, 1993.

<sup>44</sup> Obioma Nnaemeka, «Introduction: Reading the Rainbow», en *Sistehood, Feminism, and Power...*, *op. cit.*, 1998, p. 5.

Aquí Nnaemeka proporciona un argumento persuasivo respecto a la interconexión de experiencias e ideas, uno que difiere marcadamente de los modelos aceptados sobre cómo se definen los movimientos de justicia social. Su modelo hace referencia a la relación dialógica y señala un modo diferente de pensar sobre el pensamiento feminista negro en tanto conocimiento. En concreto, la práctica feminista negra requiere de pensamiento feminista negro, y viceversa.

Cuando hablamos de la relación dialógica del feminismo negro estadounidense, por otro lado, podemos entenderlo como teoría social crítica. Una teoría social crítica implica teorizar sobre lo social en defensa de la justicia económica y social. Como teoría social crítica, el pensamiento feminista negro abarca cuerpos de conocimiento y conjuntos de prácticas institucionales que lidian activamente con las cuestiones centrales que enfrentan las mujeres negras estadounidenses como grupo. Dicha teoría reconoce que éstas constituyen un grupo entre muchos otros situados de formas diferentes dentro de contextos de injusticia. Lo que hace «crítica» a la teoría social crítica es su compromiso con la justicia, para el propio grupo y para otros.

Dentro de estos parámetros, el conocimiento por el conocimiento no es suficiente —el pensamiento feminista negro debe tanto estar ligado a las experiencias vividas de las mujeres negras como aspirar a mejorar esas experiencias de alguna manera. Cuando tal pensamiento está lo suficientemente fundado en la práctica feminista negra, refleja esta relación dialógica. El pensamiento feminista y negro abarca el conocimiento general que ayuda a las mujeres negras estadounidenses a sobrevivir en, sobrellevar, y resistir a nuestro trato diferencial. También incluye conocimiento más especializado que investiga las cuestiones y los retos específicos en un cierto periodo de tiempo. En cambio, cuando las mujeres negras estadounidenses no ven las conexiones entre los temas que atraviesan al pensamiento feminista negro y aquellos que tienen influencia en sus vidas cotidianas, debemos cuestionar la fuerza de esta relación dialógica. Además, es también razonable cuestionar la validez de esa expresión particular del pensamiento feminista negro. Por ejemplo, durante la esclavitud, un tema esencial dentro del pensamiento feminista negro fue la violación institucionalizada de las mujeres negras esclavas y cómo ésta operaba como mecanismo de control social. Durante el periodo en el que las mujeres negras trabajaban principalmente en la agricultura y en el servicio doméstico, oponerse al acoso sexual de las trabajadoras domésticas internas ganó especial importancia. Pueden dibujarse claras conexiones entre el contenido y la intención del pensamiento feminista negro y las cuestiones importantes en las vidas de las mujeres negras.

La relevancia potencial del pensamiento feminista negro va mucho más allá de demostrar que las mujeres afroamericanas pueden ser teóricas. Como la práctica feminista negra, que pretende reflejar y que busca promover, el pensamiento feminista negro puede crear una identidad colectiva sobre la base de un punto de vista común a las mujeres negras. A través de un proceso de *rearticulación*, el pensamiento feminista negro puede ofrecer a las mujeres afroamericanas una visión diferente de nosotras mismas y nuestros mundos.<sup>45</sup> Al afrontar cuestiones importantes desde el punto de vista de las mujeres negras y llenarlas de nuevos significados, el pensamiento feminista negro puede estimular una nueva conciencia que utilice el conocimiento cotidiano, menospreciado. Más que generar conciencia, el pensamiento feminista negro afirma, rearticula y proporciona un vehículo para expresar en público una conciencia que bastante a menudo ya existe. Más importante aún, esta conciencia rearticulada aspira a empoderar a las mujeres afroamericanas y a estimular la resistencia.

En su ensayo «Considering Feminism as a Model for Social Change» [Considerar el feminismo como un modelo para el cambio social], Sheila Radford-Hill hace hincapié en la importancia de la rearticulación como un ingrediente imprescindible de una teoría feminista negra que empodere. Al evaluar si las mujeres negras deberían propugnar los programas feministas, Radford-Hill apunta: «La pregunta esencial que las mujeres negras han de confrontar a la hora de evaluar una posición feminista es la siguiente: “Si yo, como mujer negra, ‘me hago feminista’, ¿qué herramientas básicas voy a ganar para resistir frente a mi opresión individual y de grupo?”». Para Radford-Hill, la relevancia del feminismo como vehículo para el cambio social debe ser evaluada en términos de su «capacidad de extender entre las mujeres negras y otras mujeres de color concepciones alternativas de poder y las consecuencias de su uso».<sup>46</sup> Así, el pensamiento feminista negro como teoría social crítica aspira a ayudar en la lucha de las mujeres afroamericanas contra las opresiones interseccionales.

A primera vista, estas conexiones entre la práctica feminista negra y el pensamiento feminista negro podrían indicar que sólo las mujeres afroamericanas pueden participar en la producción de pensamiento feminista negro y que sólo las experiencias de las mujeres negras pueden formar el contenido de ese pensamiento. Esto, sin embargo, debilitaría el modelo de feminismo negro

<sup>45</sup> Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Nueva York, Routledge, 1994, p. 99.

<sup>46</sup> Sheila Radford-Hill, «Considering Feminism as a Model for Social Change», *Feminist Studies / Critical Studies*, op. cit., 1986, p. 160.

como perspectiva crítica, al ser dependiente de sólo aquéllas que son mujeres y negras biológicamente. Las definiciones excluyentes del feminismo negro que restringen «la crítica feminista negra a la crítica de las artistas negras que representan mujeres negras»<sup>47</sup> resultan inadecuadas porque son inherentemente separatistas. Sin embargo, las conexiones de las que hablamos aspiran a la autonomía. Dada esta necesidad de auto-definición y autonomía —un objetivo importante en «una tradición intelectual que hasta hace veinticinco años no existía en la academia»—,<sup>48</sup> ¿cuál es la importancia de las mujeres intelectuales negras en el pensamiento feminista negro?

### Prácticas dialógicas y mujeres intelectuales negras

Un cuarto rasgo distintivo del pensamiento feminista negro concierne a las contribuciones esenciales de las intelectuales afroamericanas. La existencia de un punto de vista común a las mujeres negras no implica que las afroamericanas, académicas o no, aprecien su contenido, vean su relevancia o reconozcan su potencial como catalizador para el cambio social. Una tarea clave para las intelectuales negras de diversas edades, clases sociales, formaciones académicas y ocupaciones consiste en hacer las preguntas adecuadas y en investigar todas las dimensiones del punto de vista de las mujeres negras con y para las mujeres afroamericanas. Históricamente, las intelectuales negras se han posicionado en una relación especial con la gran comunidad de mujeres afroamericanas, una relación que hizo del pensamiento feminista negro una teoría social crítica. Que esta relación persista depende, irónicamente, de la habilidad de las mujeres intelectuales negras para analizar sus propias posiciones sociales.

Tipos muy diferentes de «pensamiento» y «teoría» surgen cuando el pensamiento abstracto se une a la acción pragmática. Al rechazar las posiciones de eruditas y escritoras, que hubieran permitido enfatizar los asuntos puramente teóricos, el trabajo de la mayoría de las intelectuales negras se ha visto influenciado por una mezcla de acción y teoría. Las actividades de intelectuales negras del siglo diecinueve tales como Anna J. Cooper, Frances Ellen

<sup>47</sup> Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, p. 9.

<sup>48</sup> Bárbara Omolade, *The Rising Song of African American Woman*, op. cit., 1994, p. ix.

Watkins Harper, Ida B. Wells-Barnett y Mary Church Terrell ejemplifican esta tradición de unión del trabajo intelectual y el activismo. Estas mujeres analizaron las opresiones interseccionales que limitaban las vidas de las mujeres negras y trabajaron por la justicia social. El movimiento asociativo de mujeres negras que crearon fue un esfuerzo tanto activista como intelectual. Las mujeres negras de clase trabajadora también se involucraron en la combinación paralela de ideas y activismo. Pero como a ellas se les negó la educación escolar, la forma de su activismo así como el contenido de las ideas que desarrollaron difería de aquellas de las mujeres negras de clase media. Las actuaciones en directo de las cantantes negras del blues clásico de los años veinte pueden verse como un espacio importante, en el que las mujeres de clase trabajadora se reunían y compartían ideas especialmente vinculadas con ellas.<sup>49</sup>

En la actualidad, muchas intelectuales negras continuamos esta tradición, aplicando las acciones y experiencias del día a día en nuestro trabajo teórico. La historiadora feminista negra Elsa Barkley Brown describe la importancia que las ideas de su madre tuvieron en el conocimiento que generó sobre las mujeres lavanderas afroamericanas. Inicialmente Brown utilizó las lentes proporcionadas por su formación como historiadora y vio su grupo de muestra como trabajadoras devaluadas del servicio doméstico. Pero con el paso del tiempo llegó a ver a las lavanderas como empresarias. Al llevar la colada a casa de la que tuviera la cocina más grande, creaban una comunidad y una cultura. Al explicar el cambio de perspectiva que le permitió reexaminar esta porción de la historia de las mujeres negras, Brown observó: «Fue mi madre quien me enseñó cómo hacer las preguntas adecuadas —y todas las que intentamos hacer esta cosa llamada investigación somos totalmente conscientes de que hacer las preguntas adecuadas es la parte más importante del proceso».<sup>50</sup>

Esta relación especial de las intelectuales negras con la comunidad de mujeres afroamericanas es análoga a la existencia de dos niveles interrelacionados de conocimiento.<sup>51</sup> El conocimiento común, menospreciado, compartido por las afroamericanas, que proviene de nuestras acciones y pensamientos diarios, constituye el primer y más fundamental nivel de conocimiento.

<sup>49</sup> Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism*, Nueva York, Vintage, 1998. [Véase el siguiente capítulo de este volumen. N de E.]

<sup>50</sup> Cynthia Brown, *Ready from Within: Septima Clark and the Civil Rights Movement*, Navarro (Cal.), Wild Trees Prees, 1986, p. 14.

<sup>51</sup> Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, Doubleday, 1966 [ed. cast.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995].

Las ideas que comparten las mujeres negras unas con otras, de manera informal, cotidiana, sobre temas tales como los peinados, las características de los hombres negros «buenos», las estrategias para tratar a la gente blanca y las habilidades para conseguir lo que quieren proporcionan los cimientos para este conocimiento no valorado.

Las expertas o especialistas que participan en y surgen de un grupo producen un segundo tipo de conocimiento, más especializado. Sean de clase trabajadora o clase media, cultas o no, famosas o corrientes, la gama de intelectuales negras tratada en el capítulo anterior [del volumen original] es un ejemplo de estas especialistas. Sus teorías, que facilitan la expresión del punto de vista de las mujeres negras, forman el conocimiento especializado del pensamiento feminista negro. Los dos tipos de conocimiento son interdependientes. Mientras que el pensamiento feminista negro articula el, a menudo menospreciado, conocimiento compartido por las afroamericanas como grupo, la conciencia de las mujeres negras puede ser transformada por dicho pensamiento. Muchas intérpretes negras de blues han cantado durante largo tiempo sobre la situación de las mujeres negras estadounidenses, unas experiencias a menudo minusvaloradas. A través de su música, no sólo representaban su realidad, también aspiraban a darle forma.

Al tener más oportunidades para lograr la alfabetización, las mujeres negras de clase media han tenido también más recursos para formar parte de la erudición feminista negra. Educación no significa necesariamente alienación según esta relación dialógica. Las acciones de las mujeres negras cultas dentro del movimiento asociativo son representativas de esta relación especial entre un segmento de las mujeres intelectuales negras y la más amplia comunidad de afroamericanas:

Es importante reconocer que mujeres negras como Frances Harper, Anna Julia Cooper e Ida B. Wells no eran figuras aisladas de genialidad intelectual; ellas se formaron en y ayudaron a dar forma a un movimiento de mujeres afroamericanas más amplio. Con esto no se quiere afirmar que fueran representativas de todas las mujeres negras: ellas y sus homólogas eran parte de una élite culta, intelectual; una élite que, sin embargo, intentó desarrollar y aportó una perspectiva cultural e histórica que fue orgánica a la condición más amplia de la feminidad negra.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Carby, *Reconstructing Womanhood...*, op. cit., 1987, p. 115.

La obra de estas mujeres es importante porque ilustra una tradición que aún a saberes y activismo. Al vivir a menudo en el mismo barrio que los negros de clase trabajadora, las mujeres de las asociaciones del cambio de siglo vivieron en una sociedad civil negra donde esta relación dialógica era más fácil de establecer. Vieron los problemas. Participaron en las instituciones sociales que estimularon las soluciones. Promovieron el desarrollo de «una perspectiva cultural e histórica que fue orgánica a la condición más amplia de la feminidad negra». Las intelectuales negras, en la actualidad, se enfrentan a retos semejantes para promover el diálogo, pero lo hacen bajo condiciones sociales muy distintas. Si bien la segregación racial estaba diseñada para mantener oprimidos a los negros estadounidenses, también promovió una forma de solidaridad racial que floreció en todos los barrios negros. Ahora que los negros viven en barrios económicamente heterogéneos, lograr la misma solidaridad racial plantea nuevos retos.

Las intelectuales negras son centrales para el pensamiento feminista negro por varias razones. Primero, nuestras experiencias como mujeres afroamericanas nos proporcionan una perspectiva singular en relación a la feminidad negra, una perspectiva no disponible para otros grupos; hay que aceptarlo. Es más probable que las mujeres negras, como miembros de un grupo oprimido, tengan una comprensión más crítica sobre la condición de nuestra opresión que aquéllas que viven fuera de estas estructuras. Uno de los personajes de la novela de Frances Ellen Watkins Harper de 1852, *Iola Leroy*, expresa esta creencia con una visión especial propia de aquéllos que han experimentado la opresión:

Señorita Leroy, de la raza han de llegar sus propios pensadores y escritores. Autores pertenecientes a la raza blanca han escrito buenos libros, por lo que estoy profundamente agradecida, pero parece casi imposible para un hombre blanco ponerse completamente en nuestro lugar. Ningún hombre puede sentir el hierro que penetra el alma de otro hombre.<sup>53</sup>

Sólo las afroamericanas ocupan ese lugar y pueden «sentir el hierro» que penetra en el alma de las mujeres negras, porque, aunque las experiencias de las mujeres negras estadounidenses se parecen a otras, tales experiencias siguen siendo únicas. Su liderazgo en la producción de un pensamiento feminista

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 62.

negro no implica que otras mujeres no puedan participar. Significa que la responsabilidad primaria en la definición de una cierta realidad recae en las personas que viven esa realidad, quienes realmente tienen esas experiencias.

Segundo, es menos probable que las intelectuales negras, tanto dentro como fuera de la academia, se alejen de la lucha de las mujeres negras, aún cuando a veces los obstáculos parecen enormes o disminuyen las recompensas por quedarse. Al hablar de la implicación de las mujeres negras en el movimiento feminista, Sheila Radford-Hill señala la importancia de pasar a la acción por el bien de una misma:

Ahora las mujeres negras se dan cuenta de que parte del problema en el movimiento era la insistencia de las mujeres blancas para/con nosotras en lo que debíamos hacer para/con nosotras: a saber, enmarcar nuestra propia acción alrededor de nuestra propia agenda para el cambio [...] fundamental para este debate es el derecho a organizarse en nombre de una misma [...] la crítica de las feministas negras debe reafirmar este principio.<sup>54</sup>

Para la mayoría de las mujeres negras estadounidenses, involucrarse en la investigación y el saber feministas no es una moda pasajera: son asuntos que afectan tanto a la vida cotidiana contemporánea como a realidades intergeneracionales.

Tercero, las intelectuales negras, sean del grupo social que sean, han de insistir con fuerza en la cuestión de la auto-definición, porque hablar por una misma y trabajar una agenda propia es esencial para el empoderamiento. Tal y como la socióloga feminista negra Deborah K. King plantea sucintamente: «El feminismo negro afirma la auto-determinación como algo esencial».<sup>55</sup> El pensamiento feminista negro no puede desafiar las opresiones interseccionales sin empoderar a las afroamericanas. La auto-definición es clave para el empoderamiento individual y grupal y, por ello, ceder ese poder de auto-definición a otros grupos (no importa cuán bien intencionados sean o cuánto apoyo presten a las mujeres negras), en esencia, reproduce las jerarquías de

<sup>54</sup> Radford Hill, «Considering Feminism as a Model for Social Change», *Feminist Studies / Critical Studies*, op. cit., 1986, p. 162.

<sup>55</sup> Deborah K. King, «Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology», *Signs*, vol. 14, núm. 1, 1988, p. 72.



poder existentes. Como señala Patrice L. Dickerson: «Una persona llega a ser y se conoce a sí misma por sus logros; alcanza esos logros a través de sus esfuerzos por llegar a ser y a conocerse a sí misma».<sup>56</sup> Como Dickerson, durante mucho tiempo, las mujeres afroamericanas han desplegado, de forma individual, diferentes tipos de conciencia respecto a nuestro punto de vista compartido. Cuando estas expresiones individuales de conciencia se articulan, argumentan, refutan y agregan de forma que reflejan la heterogeneidad de la feminidad negra, se hace posible una conciencia grupal colectiva que resista la opresión. La habilidad de las mujeres negras para forjar estas expresiones individuales de la vida diaria, a menudo no articuladas pero potencialmente poderosas, en un punto de vista colectivo, auto-definido, articulado, resulta clave para nuestra supervivencia. Como Audre Lorde señala: «Es axiomático que si nosotras mismas no nos definimos a nosotras mismas, seremos definidas por otros —para su uso y en nuestro detrimento».<sup>57</sup>

Cuarto, las intelectuales negras somos centrales en la producción de pensamiento feminista negro porque sólo nosotras podemos promover la autonomía necesaria para luego promover coaliciones efectivas con otros grupos. Recuérdese que no tenemos necesidad de ser de clase media, cultas, de mediana edad o reconocidas como tales por la academia u otras instituciones; constituimos un grupo muy diverso. Más que asumir que somos la versión femenina del «décimo talentoso» de William E. B. Du Bois<sup>58</sup> —una común percepción errónea potenciada por algunos académicos de elite que aparentemente tienen dificultades para imaginar a las mujeres negras corrientes como intelectuales fiables—,<sup>59</sup> el tipo de liderazgo intelectual imaginado aquí requiere de la colaboración entre mujeres negras diversas, con el fin de pensar detenidamente lo que constituiría su autonomía. Además, aunque el pensamiento feminista negro se origina en las comunidades de mujeres negras, no puede florecer aislado de las experiencias e ideas de otros grupos. Las intelectuales negras debemos encontrar una forma en la que situar nuestras propias experiencias

<sup>56</sup> Bette Dickerson, correspondencia personal, 1988.

<sup>57</sup> Audre Lorde, *Sister Outside*, op. cit., 1984, p. 45.

<sup>58</sup> El «décimo talentoso» [*The Talented Tenth*] fue un término difundido por W. E. B. Du Bois en un influyente ensayo del mismo nombre, que se publicó en septiembre de 1903 en *The Negro Problem*, una colección de ensayos escritos por líderes afroamericanos. La idea era ofrecer educación superior a una décima parte de la población de negra de EEUU con el objeto de convertirlos en líderes y motores del cambio social. [N. de E.]

<sup>59</sup> Véase Gilroy, *The Black Atlantic...*, op. cit., 1993, p. 53.

y conciencias heterogéneas en el centro de cualquier esfuerzo serio para desarrollar el pensamiento feminista negro sin que nuestro pensamiento se haga separatista o excluyente.

Esta autonomía es bastante distinta de las posiciones separatistas por las que ciertas mujeres negras se apartan de otros grupos y se involucran en políticas excluyentes. En su introducción a *Home Girls: A Black Feminist Anthology* [Nuestras chicas: Una antología feminista negra], Bárbara Smith describe esta diferencia:

Autonomía y separatismo son diferentes en sus fundamentos. Mientras que la autonomía viene de una posición de fuerza, el separatismo viene de una posición de miedo. Cuando somos verdaderamente autónomas podemos tratar con otros tipos de personas, con una multiplicidad de asuntos y con la diferencia, porque hemos formado una base sólida de fuerza.<sup>60</sup>

Como madres, directoras universitarias, activistas de base, profesoras, músicas y ejecutivas de empresa, las intelectuales negras que contribuimos a la articulación de un punto de vista autónomo y auto-definido estamos en posición de examinar la utilidad de las coaliciones con otros grupos, tanto intelectuales como activistas, con el fin de desarrollar nuevos modelos para el cambio social. Autonomía para desarrollar un análisis auto-definido, independiente, no implica que el pensamiento feminista negro tenga relevancia sólo para las mujeres afroamericanas ni que debemos confinarnos para analizar nuestras propias experiencias. Tal y como Sonia Sánchez señala: «Yo siempre he sabido que si escribes desde una experiencia negra, también estás escribiendo desde una experiencia universal [...] Sé que no tienes que blanquearte para ser universal».<sup>61</sup>

Al defender, refinar y diseminar el pensamiento feminista negro, individuos de otros grupos que están involucrados en proyectos de justicia social similares —hombres negros, mujeres africanas, hombres blancos, latinas, mujeres blancas y miembros de otros grupos raciales/étnicos estadounidenses, por ejemplo— pueden identificar puntos de conexión que favorecen los proyectos

<sup>60</sup> Bárbara Smith, «Introduction», *op. cit.*, 1983, p. xl.

<sup>61</sup> Claudia Tate (ed.), *Black Women Writers at Work*, Nueva York, Continuum Publishing, 1983, p. 142.

de justicia social de todos. Muy a menudo, no obstante, involucrarse en el tipo de coalición imaginada aquí requiere que los individuos «traicionen» los privilegios que les proporcionan su raza, su clase, su género, su sexualidad o su estatus de ciudadanía. Por ejemplo, en *Memoir of a Race Traitor* [Memorias de un traidor a su raza],<sup>62</sup> Mab Segrest cuenta que asumir su identidad lesbiana le ayudó a reconocer los privilegios inmerecidos que le otorgaba su blancura. A diferencia de la mayoría de mujeres blancas estadounidenses, Segrest dio la espalda a este privilegio, abrazó su nueva identidad como «traidora a su raza» y llegó a entender que su papel era confrontar la injusticia social.<sup>63</sup> De modo similar, el saber antirracista del sociólogo Joe Reagin ejemplifica un rechazo similar a los privilegios inmerecidos de la blancura. Feagin decide utilizar los beneficios que pueden corresponderle como hombre blanco para involucrarse en un conocimiento colaborativo con hombres negros<sup>64</sup> y con mujeres negras.<sup>65</sup> Mientras muchos pueden ver a Segrest y Feagin como «traidores a su raza», su obra intelectual ilustra cómo podría operar la construcción de una coalición que potenciara el pensamiento feminista negro.

<sup>62</sup> Mab Segrest, *Memoir of a Race Traitor*, Boston, South End Press, 1994.

<sup>63</sup> Ciertamente las mujeres blancas de clase media y todas las que reconocen la importancia de que los miembros de grupos oprimidos hablen por sí mismos y que compartan la misión global del pensamiento feminista negro pueden apoyar el desarrollo del pensamiento feminista negro. Ejemplos de tal trabajo ya existen y constituyen contribuciones importantes al pensamiento feminista negro. Muchas académicas blancas de Estados Unidos han generado conocimientos útiles sobre mujeres negras. Por ejemplo, la historia de las mujeres negras y el trabajo de la historiadora Jacqueline Jones, *Labor of Love, Labour of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*, Nueva York, Basic Books, 1985; el análisis del feminismo estadounidense de Nancie Caraway, *Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1991; el estudio sobre la maternidad negra activista de Nancy Naples, «"Just What I Needed to Be Done": The Political Practice of Women Community Workers in Low-Income Neighborhoods», *Gender and Society*, vol. 5, núm. 4, 1991, y «Activist Mothering: Cross-Generational Continuity in the Community Work of Women from Lo-Income Urban Neighborhoods», en *Race, Class, and Gender: Common Bonds, Different Voices*, Thousand Oaks (Cal.), Sage, 1996; el análisis sobre el uso de la Venus de Hottentot de Anne Fausto-Sterling, «Gender, Race and Nation: The Comparative Anatomy of "Hottentot" Women in Europe, 1815-1817», en *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1995; y los estudios sobre la construcción social de la blancura de Jessie Daniels, *White Lies*, Nueva York, Routledge, 1997, y de Abby Ferber, *White Man Falling: Race, Gender, and White Supremacy*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 1998; todas hicieron contribuciones significativas al pensamiento feminista negro. Lo que distingue su trabajo es una comprensión básica de los rasgos distintivos del feminismo negro. Ellas ven las conexiones entre conocimiento y poder, entre el poder de definir conocimiento y las opresiones interseccionales. Estas conexiones no son periféricas a su trabajo sino centrales.

<sup>64</sup> Joe Feagin y Melvin Sikes, *Living with Racism, op. cit.*, 1994.

<sup>65</sup> St. Jean y Feagin, *Double Burden, op. cit.*, 1998.

Así como las mujeres afroamericanas que aspiran a potenciar el feminismo negro como un proyecto de justicia social pueden apoyar otros proyectos de justicia social —por ejemplo, mujeres negras estadounidenses respetuosas con la importancia de la autonomía latina para sus proyectos de justicia social pueden estudiar, aprender de, investigar y enseñar sobre las latinas si lo hacen de manera no opresora— también otros pueden aproximarse al pensamiento feminista negro de modo similar. Así, el pensamiento feminista negro estadounidense efectivo es una empresa colaborativa. Ha de estar abierto a la construcción de coaliciones con individuos involucrados en proyectos de justicia social parecidos.

La construcción de una coalición como ésta requiere de diálogos, simultáneos si no prioritarios, entre mujeres intelectuales negras y dentro de la comunidad más grande de mujeres afroamericanas. Explorar los temas comunes desde el punto de vista de las mujeres negras es un primer paso importante. Buscar la manera de tratar el disenso interno es también especialmente importante para construir comunidades intelectuales de mujeres negras. Evelyn Hammonds ha señalado que mantener un frente unido contra los blancos aplasta el pensamiento: «Lo que necesito es cuestionar mi pensamiento, crecer. En las publicaciones blancas a veces siento que estoy sosteniendo el estandarte de la feminidad negra. Y eso no me permite ser tan crítica como me gustaría». <sup>66</sup> Cheryl Clarke ha apuntado que ella mantiene dos diálogos: uno con el público y otro, privado, en el que se siente libre para criticar la obra de otras mujeres negras. Clarke afirma que estos diálogos privados «han cambiado mi vida, han dado forma a cómo me siento... han resultado muy importantes para mí». <sup>67</sup>

La construcción de una coalición también requiere diálogo con grupos involucrados en proyectos de justicia social parecidos. Las intelectuales negras podemos utilizar nuestra posición «fuera-dentro» para construir coaliciones efectivas y estimular el diálogo con otras que están situadas de manera similar. Bárbara Smith sugiere desarrollar diálogos desde un «compromiso con las coaliciones por principios, basado no en la conveniencia, sino en nuestra verdadera necesidad de las otras». <sup>68</sup> Los diálogos entre, y las coaliciones con, diversos grupos, cada uno con su conjunto distintivo de experiencias y su pensamiento especializado inserto en esas experiencias, forman un campo más amplio y más

---

<sup>66</sup> Clarke *et al.*, «Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers», *op. cit.*, 1983, p. 104.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>68</sup> Bárbara Smith, «Introduction», en *Home Girls: A Black Feminist Antology*, *op. cit.*, 1983, p. xxxiii.

general de discurso intelectual y político, necesario para promover el feminismo negro. A través de los diálogos que exploran cómo se mantiene y se transforma la dominación, los paralelismos entre las experiencias de las mujeres negras y otros grupos se convierten en el centro de la investigación.

Los diálogos asociados con la construcción de una coalición por principios, ética, crea posibilidades para nuevas versiones de verdad. La respuesta de Alice Walker a la pregunta de cuáles sentía ella que eran las principales diferencias entre la literatura de las afroamericanas y la de las blancas ofrece una mirada provocadora sobre los tipos de verdad que podrían surgir a través de las epistemologías que abrazan el diálogo y la construcción de coaliciones. Walker no invirtió mucho tiempo en considerar esta pregunta, en tanto que no era la diferencia entre ellas lo que le interesaba, sino, más bien, el modo en que las escritoras negras y las escritoras blancas parecían estar escribiendo una historia inmensa, partes diferentes de una historia que vienen de una multitud de perspectivas diferentes. En una conversación con su madre, Walker refina esta perspectiva epistemológica: «Creo que la verdad sobre cualquier tema sólo aparece cuando se juntan todas las partes de la historia, y todos sus significados, diferentes, se hacen uno nuevo. Cada escritora escribe una parte de la historia que le falta a otra escritora. Y la historia entera es lo que yo soy después».<sup>69</sup> La respuesta de su madre a esta perspectiva sobre las posibilidades de diálogo y de coaliciones insinúa la dificultad para sustentar dichos diálogos a través de las diferencias de poder: «"Bueno, yo dudo de que puedas conseguir alguna vez las partes que faltan de la *verdad* en algo que venga de la gente blanca", mi madre dice suavemente, para no ofender a la camarera que está limpiando cerca de la mesa; "ellos se han sentado en la verdad durante tanto tiempo que han echado la vida fuera de ella"».<sup>70</sup>

### El feminismo negro es dinámico y cambiante

Un quinto rasgo distintivo del pensamiento feminista negro estadounidense concierne a la importancia del cambio. Con el fin de que el pensamiento feminista negro opere eficientemente en el feminismo negro como un proyecto de

<sup>69</sup> Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983, p. 49.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

justicia social, ambos deben ser dinámicos. Ni el pensamiento feminista negro como teoría social crítica ni la práctica feminista negra pueden permanecer estáticas; del mismo modo en que las condiciones sociales cambian, deben cambiar el conocimiento y las prácticas diseñadas para resistir. Por ejemplo, señalar la centralidad de las mujeres negras para el pensamiento feminista negro no significa que todas las mujeres afroamericanas deseen, estén posicionadas o estén cualificadas para ejercer ese tipo de liderazgo intelectual. Bajo las condiciones actuales, algunas pensadoras negras han perdido contacto con la práctica feminista negra. Por otro lado, las distintas condiciones sociales bajo las cuales las mujeres negras estadounidenses alcanzan ahora la feminidad —barrios segregados por clase, algunos integrados, no la mayoría— sitúan a las mujeres negras de clases sociales diferentes en relaciones totalmente nuevas y distintas entre sí.

Las mujeres afroamericanas como grupo podemos tener experiencias que nos proporcionan un ángulo de visión singular; pero expresar una conciencia feminista negra colectiva, auto-definida, resulta problemático, precisamente porque los grupos dominantes tienen un fuerte interés en reprimir dicho pensamiento. Como Hannah Nelson apunta: «Me he hecho mujer en un mundo en el que cuanto más sana eres, más loca te hacen parecer».<sup>71</sup> Nelson se da cuenta de que aquéllos que controlan el currículo escolar, los programas de televisión, las estadísticas del gobierno y la prensa procuran presentar su punto de vista como superior al de los otros.

La experiencia de un grupo oprimido coloca a sus miembros en una posición en la que ven las cosas de forma diferente, pero su falta de control sobre los aparatos ideológicos de la sociedad hace que expresar un punto de vista auto-definido sea difícil. La anciana empleada doméstica Rosa Wakefield se hacía su propio juicio sobre la divergencia entre los puntos de vista de los poderosos y los de aquellos que les sirven:

Si tú comes esta cena y no la cocinas, si llevas esta ropa y no la compras o la planchas tú, entonces empiezas a pensar que el hada buena o algún espíritu lo hizo [...] la gente negra no tenemos tiempo para pensar así [...] Pero cuando no tienes nada más que hacer, puedes llegar a pensarlo. Es perjudicial para tu mente, en cualquier caso.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> John Gwaltney, *Drylongso, A self-portrait of Black America*, op. cit., 1980, p. 7.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 88.

Wakefield tiene una perspectiva auto-definida que emerge de su experiencia y le capacita para rechazar los puntos de vista animados por grupos más poderosos. Y aún así ideas como la suya son típicamente reprimidas por los grupos dominantes. Grupos desiguales respecto al poder son proporcionalmente desiguales respecto a su habilidad para dar a conocer su punto de vista, a ellos mismos y a otros.

Las condiciones sociales cambiantes que confrontan las mujeres afroamericanas estimulan la necesidad de nuevos análisis feministas negros sobre las diferencias que caracterizan la feminidad negra estadounidense. Algunas pensadoras negras ya están desarrollando ese proceso. Tomemos, por ejemplo, el análisis intuitivo de Bárbara Omolade sobre la participación histórica y contemporánea de las mujeres negras en el trabajo de cuidados [*mammy work*].<sup>73</sup> Es conocido el contexto histórico del trabajo de cuidados, en el que las mujeres negras eran confinadas al servicio doméstico, con la Tía Jemima como figura impuesta, diseñada para esconder la explotación de las mujeres negras.<sup>74</sup> Dadas las limitaciones del servicio doméstico, el progreso de las mujeres negras en el mercado laboral se ha medido según su capacidad para dejar este tipo de empleo. En la actualidad, pocas mujeres negras estadounidenses trabajan en el servicio doméstico. En su lugar, una gran parte de este trabajo lo realizan mujeres inmigrantes de color «sin papeles», que carecen de la ciudadanía estadounidense; su explotación se asemeja a aquella infligida durante mucho tiempo a las mujeres afroamericanas.<sup>75</sup> Pero, como Omolade señala, estos cambios no implican que las mujeres negras estadounidenses se hayan librado del trabajo de *mammy*. Aunque hoy existen pocas Tías Jemimas y han sido alteradas cosméticamente, lo que puede dar la impresión de que el trabajo de *mammy* ha desaparecido, Omolade nos recuerda que el trabajo de *mammy* ha adquirido nuevas formas. Dentro de cada segmento del mercado de trabajo —los trabajos mal pagados en los establecimientos de comida rápida, residencias de ancianos, centros de día y lavanderías; las

<sup>73</sup> Bárbara Omolade, *op. cit.*, 1994.

<sup>74</sup> *Aunt Jemima* fue un personaje de los *minstrel shows*, bailes y números musicales y humorísticos protagonizados primero por blancos con la cara pintada y luego por negros, en el siglo XIX en EEUU. Su figura fue después tomada para una marca de tortitas y otros productos de desayuno. Representa a una mujer negra volcada en el cuidado de los blancos, una domesticidad idealizada en el marco de una visión romántica de la vida de las plantaciones de antes de la Guerra Civil. [N. de E.]

<sup>75</sup> Grace Chang, «Undocumented Latinas: The New “Employable Mothers”», en *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 259-286.

secretarias y oficinistas; o las profesoras, trabajadoras sociales, enfermeras, y administradoras — las mujeres negras estadounidenses todavía se ocupan de forma considerable de la crianza emocional y la limpieza de otras personas, a menudo por un salario inferior. En este contexto, la tarea del pensamiento feminista negro contemporáneo consiste en explicar estas relaciones variables y en desarrollar análisis sobre cómo estos puntos en común se experimentan de manera diferente.

Las cambiantes condiciones del trabajo de las mujeres negras en general tienen implicaciones importantes para el trabajo intelectual de las mujeres negras. Históricamente, el menosprecio del pensamiento feminista negro ha colocado a las intelectuales negras en instituciones alternativas, donde desarrollaban un conocimiento especializado sobre el punto de vista de las mujeres negras. Muchas académicas, escritoras y artistas negras tuvieron que trabajar solas, como María W. Stewart, o dentro de organizaciones de la comunidad afroamericana, como las mujeres negras del movimiento asociativo y de las iglesias negras. La lenta y costosa incorporación del estudio de las problemáticas de las mujeres negras a las ofertas curriculares de escuelas y universidades tradicionalmente blancas, junto a la creación de una masa crítica de escritoras afroamericanas como Toni Morrison, Alice Walker y Gloria Naylor dentro de esas posiciones institucionales, ha hecho posible que las intelectuales negras puedan encontrar empleo en la academia. La historia de las mujeres negras y la crítica literaria feminista negra constituyen dos puntos centrales de este renacimiento en el trabajo intelectual de las mujeres negras.<sup>76</sup> Además, la gran presencia en los medios de comunicación de mujeres negras estadounidenses es una enorme novedad, como el programa de televisión de entrevistas de Oprah Winfrey, en antena mucho tiempo, o las incursiones en la producción cinematográfica.

La visibilidad proporcionada a las mujeres negras afroamericanas y a nuestras ideas a través de estas nuevas posiciones institucionales ha sido inmensa. Sin embargo, un peligro al que se enfrentan las intelectuales afroamericanas que trabajan en estas nuevas posiciones es el potencial aislamiento de las pensadoras individuales respecto a las experiencias colectivas de las mujeres negras —su falta de relación con otras mujeres negras estadounidenses y con las comunidades de mujeres negras. Otro peligro es la presión para separar el pensamiento de la acción —particularmente en el activismo político—, típica en la formación dentro de las disciplinas académicas

<sup>76</sup> Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood...*, op. cit., 1987.



estándar o en las esferas supuestamente neutras como la prensa «libre». Una tercera amenaza es la incapacidad de algunas *superstar* negras para cuestionar su propia participación en estas nuevas relaciones. Cegadas por sus auto-proclamadas aspiraciones de divas del feminismo negro, sienten que no le deben nada a nadie, especialmente a otras mujeres negras. Así, quedan atrapadas dentro de sus empobrecidos universos feministas negros. A pesar de estos peligros, estas nuevas posiciones institucionales proporcionan una multitud de oportunidades para realzar la visibilidad del pensamiento feminista negro. En este nuevo contexto, el desafío consiste en permanecer dinámico, teniendo siempre en mente que un objetivo en movimiento es más difícil de golpear.

### El feminismo negro estadounidense y otros proyectos de justicia social

El último rasgo distintivo del pensamiento feminista negro se refiere a su relación con otros proyectos de justicia social. Muchas intelectuales afroamericanas han animado la visión de que las luchas de las mujeres negras son parte de una lucha más amplia por la dignidad humana, el empoderamiento y la justicia social. En un discurso de 1893 a las mujeres, Anna Julia Cooper expresó convincentemente esta visión del mundo:

Tomamos partido por la solidaridad de la humanidad, por la armonía de la vida y por denunciar la anti-naturalidad e injusticia de todas las discriminaciones, sean en nombre del sexo, la raza, el país o la condición social[...] La mujer de color siente que la causa de las mujeres es una y universal [...] Hasta que la raza, el color, el sexo y la condición social sean vistas como accidentes, y no como la sustancia de la vida; hasta que los derechos universales de la humanidad a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad sean inalienables para todos; hasta que se aprenda esta lección y se gane la causa de las mujeres —no la de las mujeres blancas ni la de las mujeres negras, no la de las mujeres rojas, sino la causa de cada hombre y cada mujer que se hayan retorcido silenciosamente bajo una terrible injusticia.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Bert Loewenberg y Ruth Bogin (eds.), *Black Women in Nineteenth-Century American Life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1976, pp. 330-331.

Como Cooper, muchas intelectuales afroamericanas abrazamos esta perspectiva, sin importar las soluciones políticas particulares que propongamos, nuestra formación académica, nuestros campos de estudio o nuestro momento histórico. Cuando abogamos por trabajar a través de organizaciones autónomas de mujeres negras, cuando participamos en las organizaciones de mujeres, nos presentamos a cargos políticos o apoyamos las instituciones de la comunidad negra, las afroamericanas identificamos reiteradamente estas acciones políticas más como *medios* para el empoderamiento humano que como fines en y de sí mismos. De este modo, un principio rector del feminismo negro es una permanente perspectiva humanista.<sup>78</sup>

La preferencia de Alice Walker por el término *womanism* apunta a esta noción de solidaridad humana. «El *womanism* es al feminismo lo que el morado es a la lavanda», señala. Para Walker, una es *womanist* cuando está «comprometida con la supervivencia y la integridad de todas las personas, hombres y mujeres». Una *womanist* no es «una separatista, excepto periódicamente por salud» y es «tradicionalmente universalista, como en este ejemplo: “Mama, ¿por qué somos marrones, rosas y amarillos, y nuestros primos son blancos, beige y negros? Respuesta: “Bueno, ya sabes que los colores raciales son como un jardín de flores, con todos los colores de las flores representados”».<sup>79</sup> Al redefinir a todas las personas como «personas de color», Walker universaliza lo que suele ser visto como una lucha individual, a la vez que crea un espacio para los movimientos autónomos de auto-determinación.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Filomina Steady, «The Black Woman Cross-Culturally: An Overview» en *Black Woman Cross-Culturally*, Cambridge (Mass.), Schenkman, 1981, y «African Feminism: A Worldwide Perspective», en *Women in Africa and the African Diaspora*, Washington DC, Howard University Press, 1987. Mi uso del término *humanista* crece en un contexto histórico afro-derivado distinto de aquél criticado por las feministas occidentales. Utilizo el término para hacer énfasis en un humanismo afrocentrado, tal y como lo desarrollan Cornel West en «Philosophy and the Afro-American Experience», *Philosophical Forum*, vol. 2, núm. 3, 1977-78, pp. 117-148, y Molefi Kete Asante en *The Afrocentric Ideas*, Filadelfia, Temple University Press, 1987; y como parte de las tradiciones teológicas negras de Henry Mitchell y Nicholas Lewter, en *Soul Theology: The Heart of American Black Culture*, San Francisco, Harper and Row, 1986; y Katie Cannon, *Black Womanist Ethics*, Atlanta, Scholars Press, 1988. Véase para los debates sobre la espiritualidad afroamericana, Donna Richards, «The Implications of African-American spirituality», en *Africa Culture: The Rhythms of Unity*, Trenton (NJ), Africa Press World, 1990; y Peter Paris, *The Spirituality of African People: The Search of a Common Moral Discourse*, Minneapolis, Fortress, 1995.

<sup>79</sup> Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*, op. cit., 1983, p. xi.

<sup>80</sup> El uso de Walker del término *womanism* contiene contradicciones que a su vez tienen influencia sobre diversos enfoques del feminismo negro. Para un debate del uso de Walker, véase Collins, *Fighting Words...*, op. cit., 1998, pp. 61-65.

Al evaluar el sexismo del movimiento nacionalista negro de los años sesenta, la abogada Pauli Murray identifica los peligros inherentes al separatismo como opuestos a la autonomía, al tiempo que se hace eco de la inquietud de Cooper respecto a la solidaridad con la humanidad:

La lección de la historia de que no se puede luchar de forma fragmentada por los derechos humanos y de que no adherirse a este principio pone en peligro los derechos de todos es particularmente pertinente aquí. Un riesgo intrínseco a un movimiento etnocéntrico agresivo que ignora los intereses de otros grupos desfavorecidos es que se volverá endogámico, lo que a la larga será contraproducente ya que deberá afrontar reacciones hostiles, aliados cada vez más escasos y frustraciones crecientes [...] sólo un movimiento amplio por los derechos humanos puede evitar que la Revolución Negra se aisle y asegurar el éxito en última instancia.<sup>81</sup>

Sin un compromiso con la solidaridad humana y la justicia social, sugiere Murray, cualquier movimiento político —sea nacionalista negro, feminista o anti-elitista— puede ser condenado al fracaso final.

La exdiputada Shirley Chisholm también señala la necesidad de la lucha por la auto-conciencia contra los estereotipos que sustentan la injusticia social.

[Al] trabajar por nuestra propia libertad, podemos ayudar a otros a liberarse de las trampas de sus estereotipos [...] Al final, anti-negro, anti-mujer y todas las formas de discriminación son equivalentes a la misma cosa: anti-humanismo [...] Debemos rechazar no sólo los estereotipos que otros tienen sobre nosotros sino también aquellos que nosotros tenemos sobre nosotros mismos y sobre los demás.<sup>82</sup>

Esta orientación humanista dentro del feminismo negro estadounidense se acerca a posiciones similares tomadas por los feminismos diaspóricos negros. Ama Ata Aidoo, exministra de educación de Ghana y autora de novelas, poesía y relatos cortos, describe la naturaleza inclusiva de su filosofía política:

<sup>81</sup> Pauli Murray, «The Liberation of Black Women», en *Voices of the New Feminism*, Boston, Beacon, 1970, p. 102.

<sup>82</sup> Shirley Chisholm, *Unbought and Unbossed*, Nueva York, Avon, 1970, p. 181.

A menudo la gente me pregunta sin rodeos si soy feminista. No sólo respondo que sí, sino que continuo insistiendo en que todas las mujeres y todos los hombres deberían ser feministas —especialmente si creen que los africanos deberían hacerse cargo de la tierra africana, la riqueza africana, las vidas africanas y el peso del desarrollo africano. No es posible defender la independencia para el continente africano sin creer también que las mujeres africanas debemos tener lo mejor que el medio pueda ofrecernos. Para algunas de nosotras, éste es el elemento crucial de nuestro feminismo.<sup>83</sup>

Aidoo señala que ni las mujeres africanas ni las mujeres negras estadounidenses ni ningún otro grupo social estarán jamás empoderados en situaciones de injusticia. Los proyectos de justicia social no son empeños blancos o negros donde una puede decir: «Tenemos nuestro movimiento y vosotros tenéis el vuestro; nuestros movimientos no tienen nada que ver el uno con el otro». Al contrario, dichos proyectos dicen: «Nosotros tenemos nuestro movimiento y apoyamos el vuestro». En un contexto de opresiones interseccionales, el feminismo negro requiere de la búsqueda de la justicia no sólo para las mujeres negras estadounidenses, sino para todos.

Las palabras y acciones de estas intelectuales negras pueden dirigirse a audiencias considerablemente diferentes. Aún en su compromiso con el empoderamiento de las mujeres negras en un contexto de justicia social, promueven la cuestión, sorprendentemente similar, de la igualdad de toda vida humana. Quizás la versión más concisa de la visión humanista del pensamiento feminista negro estadounidense sea la ofrecida por Fannie Lou Hamer, hija de un aparcerero y activista por los derechos sociales de Misisipi. Mientras estaba sentada en su porche, Fannie Hamer sentenció: «No es posible que yo odie a alguien y a la vez esperar ver la cara de Dios».<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Ama Ata Aidoo, «The African Woman Today», en *Sisterhood, Feminism, and Power. From Africa to the Diaspora*, Trenton (NJ), Africa World Press, 1998, p. 39.

<sup>84</sup> June Jordan, *Civil Wars*, Boston, Beacon, 1981, p. xi.