



Centro  
Interdisciplinario de  
Estudios  
Latinoamericanos

Interdisziplinäres  
Lateinamerikazentrum

UNIVERSITÄT **BONN**

Amanda Andrade Costa de Mendonça Lima  
Mario S. Portugal-Ramírez  
Karla Kely da Silva Cabral  
Eduardo Azorín García

***Amefricanizar el feminismo***  
*La construcción de la identidad negra  
como herramienta de resistencia en  
América Latina y el Caribe*

**Puentes Interdisciplinarios**

Working Paper Series del ILZ - 2022/13

Derechos Humanos en América Latina: entre universalismo y provincialización

El Working Paper Series *Puentes Interdisciplinarios* es realizado por: El Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos/Interdisziplinäres Lateinamerikazentrum (ILZ) de la Universidad de Bonn, Genscherallee 3, 53113 Bonn, Alemania.

**Editores ejecutivos:**

Juanita Arango, B.A., ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Rosario Carolina Ilaya García, B.A., ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Dra. Antje Gunsenheimer, ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Eduardo Muro Ampuero, M.A., ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Dra. Monika Wehrheim, ILZ, Universidad de Bonn, Alemania

**Edición y producción:**

Juanita Arango, B.A., ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Rosario Carolina Ilaya García, B.A., ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Dra. Antje Gunsenheimer, ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Eduardo Muro Ampuero, M.A., ILZ, Universidad de Bonn, Alemania  
Dra. Monika Wehrheim, ILZ, Universidad de Bonn, Alemania

Este Working Paper Series consiste en los aportes de los/as estudiantes y docentes de América Latina y Alemania, participantes de la Escuela de Verano del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Bonn, con el auspicio de Santander Universities en cooperación con la Universidad de Bonn.

Todos los documentos están disponibles gratuitamente en el sitio web del ILZ:  
<https://www.ilz.uni-bonn.de>

**Cómo citar este documento:**

Andrade Costa de Mendonça Lima, Amanda; Portugal-Ramírez, Mario S.; da Silva Cabral, Karla Kely & Azorín García, Eduardo (2022): "Amefricanizar el feminismo: la construcción de la identidad negra como herramienta de resistencia en América Latina y el Caribe". En: *Working Paper Series Puentes Interdisciplinarios*, 13. Bonn: Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos/ Interdisziplinäres Lateinamerikazentrum (ILZ) de la Universidad de Bonn.

**Derechos de autor de este artículo:**

© Amanda Andrade Costa de Mendonça Lima, Mario S. Portugal-Ramírez, Karla Kely da Silva Cabral y Eduardo Azorín García

Esta publicación se ofrece bajo la licencia de Atribución/Reconocimiento-NoComercial-SinDerivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). El texto de la licencia está disponible en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>.

El Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (ILZ) no se responsabiliza de los errores ni de las consecuencias derivadas del uso de la información contenida en este documento; los puntos de vista y las opiniones expresadas son exclusivamente los de los/as autores/as y no reflejan necesariamente los del ILZ, sus proyectos de investigación o sus patrocinadores.

La inclusión de un artículo en el Working Paper Series *Puentes Interdisciplinarios* del ILZ no debe limitar la publicación de este (con permiso del titular o los titulares de los derechos) en cualquier otro lugar.

**Diseño de portada y diagramación:**

© Eduardo Muro Ampuero

# AMEFRICANIZAR EL FEMINISMO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NEGRA COMO HERRAMIENTA DE RESISTENCIA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

**Amanda Andrade Costa de Mendonça Lima<sup>1</sup>, Mario S. Portugal-Ramírez<sup>2</sup>, Karla Kely da Silva Cabral<sup>3</sup> y Eduardo Azorín García<sup>4</sup>**

## Resumen

El presente artículo explora los afrofeminismos inspirados en torno al concepto de 'amefricanidad' en Brasil, Cuba y Colombia en los últimos diez años (2011-2021). La 'amefricanidad' es un término para referirse a los descendientes del continente americano, marcados en sus identidades por el proceso de la africanización y por las raíces indígenas. En particular, el movimiento afrofeminista latinoamericano construye sus diferentes identidades influenciado por este concepto, inspirando sus formas de resistencia en las diferencias que surgen del territorio y de la historia. Las formas de resistencia afrofeministas en los países analizados comparten muchas de las vertientes teóricas, políticas y culturales, aunque asumen diversas expresiones para reconocer su contexto interseccional y así promover cambios en su realidad.

## Palabras claves

Afrofeminismo, amefricanidad, resistencias, identidad, racismo, diáspora.

## AMEFRICANIZING FEMINISM: THE CONSTRUCTION OF BLACK IDENTITY AS A TOOL FOR RESISTANCE IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN

## Abstract

This article explores afro-feminisms inspired by the concept of 'amefricanidad' in Brazil, Cuba, and Colombia over the last ten years (2011-2021). 'Amefricanidad' is a term used to name the descendants of the American continent, with identities marked by the process of Africanization and by indigenous roots. In particular, the Latin American Afro-feminist movement builds its various identities influenced by this concept, inspiring its forms of resistance by assuming the differences that arise from territory and history. The characteristics of the Afro-feminist resistance in the countries analyzed share many of the theoretical, political, and cultural aspects, although they take on different expressions to recognize their intersectoral context, as well as to promote changes in their reality.

## Keywords

Afrofeminism, amefricanity, resistance, identity, racism; diaspora.

1 Amanda Andrade Costa de M. Lima es licenciada en Relaciones Internacionales en Brasil, especialista en Derechos Humanos por la Universidad de Coimbra, y maestra en Sociología y Políticas Públicas por la Universidad de Minho. Sus principales líneas de investigación se enfocan en el área de interseccionalidad, estudios de género y educación en el contexto latinoamericano.

2 Mario Portugal-Ramírez: Candidato a Doctor por la University of Massachusetts Boston. Tiene una maestría en sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, y estudios de pregrado en sociología por la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (Bolivia). Sus temas de investigación son la medicina digital, los estudios digitales y el miedo político en época de pandemia. Correo: [m.portugalamirez001@umb.edu](mailto:m.portugalamirez001@umb.edu)

3 Graduada en Psicología en la Universidad Católica de Pernambuco, Máster en Psicología por la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) y actualmente estudiante de doctorado por la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) bajo la dirección de la prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fatima Maria Leite Cruz. Trabajó como psicóloga en la Secretaría Estadual de los Derechos Humanos – (SJDH/Pernambuco/ Brasil). Es Profesora universitaria (Ser Educacional). Sus temas de investigación actuales son la juventud, vulnerabilidad social, racismo, proyectos de vida e inserción profesional. Correo electrónico: [karla\\_psicologia@yahoo.com.br](mailto:karla_psicologia@yahoo.com.br).

4 Graduado en Historia en la Universidad de Alicante. Máster en Estudios Americanos en la especialidad de Historia de América en la Universidad de Sevilla. Actualmente estudiante del programa de Doctorado en Historia de la Universidad de Sevilla. Dentro de sus líneas de investigación sobre historia social e historia urbana en Cuba, su proyecto de tesis aborda la gestión del espacio, la higiene, el abastecimiento de agua y el mobiliario urbano en La Habana entre 1771 y 1834.



## Introducción al sujeto de estudio

En las últimas cuatro décadas, el feminismo, como orientación teórica y política, ha inspirado la lucha reivindicativa de miles de mujeres en América Latina y el Caribe. No obstante, las condiciones políticas, económicas, raciales y sexuales en cada país requirieron que estas teorías se analizaran críticamente para que se ajustasen de mejor forma a la realidad concreta de las mujeres en cada país. Los afro-feminismos son precisamente el resultado del encuentro entre teoría y práctica.

La formación del Estado-nación en América Latina no implicó un cambio sustancial de la situación de la mujer, especialmente para las mujeres negras e indígenas. Esto puede rastrear incluso desde el momento de la construcción de la identidad social de los nuevos países, donde las élites dejaron de lado a la gran mayoría de la población.

Los nuevos países que emergieron pretendieron construir su propia identidad nacional, lo que implicaba cortar con el pasado colonial y diferenciarse de las colonias europeas: un paso complejo que les permitiría consolidarse como naciones-estado compuestas por poblaciones donde abundaba la diversidad. En la práctica, las nuevas élites criollas nunca quitaron su mirada del viejo continente, al que aún se sentían muy cercanas. En cambio, a pesar de habitar el mismo espacio que ellos, las poblaciones indígena y negra les resultaban lejanas e indeseables, lo que fue determinante al momento de construir la identidad de los nuevos países. ¿Cómo puede construirse una identidad que incluya a un grupo hacia el que se tiene poca o nula simpatía? Recordemos que la formación de la identidad social es un complejo sistema donde el individuo no sólo tiene conciencia de pertenecer a un determinado grupo social, sino que además tendría una carga afectiva y emocional hacia éste.

Las nuevas identidades de las élites criollas privilegiaron lo europeo y lo blanco frente a lo indígena y lo negro. Aún más, las mujeres, especialmente las de color, no tuvieron la capacidad de expresarse ante estas identidades atravesadas por lo racial y patriarcal. Esta exclusión fundante no significó que las poblaciones indígenas y negras no fuesen capaces de

mantener y fortalecer sus identidades, a pesar del racismo institucionalizado en los aparatos estatales. Con el tiempo, las identidades de las poblaciones indígenas y negras se convirtieron en elemento indispensable de su lucha política, puesto que la identidad, como señala Stuart Hall (2007), es un proceso en constante construcción.

Como veremos a lo largo de este texto, los movimientos de mujeres afrofeministas tienen como eje central su identidad que se expresa en la acción política, al mismo tiempo que interpela a la propia identidad de sus respectivos países. En esta interpelación, según Lélia Gonzalez (2020, p. 138), se trataría de retomar el bagaje de la herencia africana para entender el desplazamiento forzado y el racismo, pero también los procesos de resistencia y solidaridad emergentes entre las afrodescendientes; en las mujeres en particular, implica también entender el sexismo y la desigualdad a las que son sometidas. Entonces, frente a una identidad impuesta, la 'americanidad' se opone al de una 'amefricanidad' como punto de partida para pensar el Estado-nación mismo.

Los afrofeminismos latinoamericanos de la actualidad heredan estas y muchas otras ideas para articularse como proyectos políticos que se construyen a partir de la experiencia investigativa de las mujeres, pero también desde sus propias experiencias ante la discriminación. Hemos elegido tres países: Brasil, Cuba y Colombia por ser ejemplos de la dinámica *afrofeminista*, sin por ello negar que otros países también tienen importantes procesos.

En este texto presentamos, en primer lugar, una breve definición de lo que Tajfel entendía por 'identidad social', para luego ponerlo en discusión con las ideas de Stuart Hall (1990) sobre 'identidad cultural'. Para este autor, la herencia cultural es precisamente un elemento que define, pero que también transforma la identidad del grupo.

A continuación, presentamos las definiciones de 'americanidad' y 'amefricanidad'. La primera se constituye en la idea fundante de la identidad de los países que surgieron luego de la época colonial, que niega su propia diversidad. La 'amefricanidad', en contraste, critica la 'americanidad' al abrazar la herencia africana

que se constituye en el basamento de una nueva identidad diversa, especialmente para las mujeres negras e indígenas.

Posteriormente, presentamos los tres estudios de caso de Brasil, Cuba y Colombia. Los casos no pretenden ser un análisis en profundidad de los afrofeminismos, sino un punto para discutir los temas centrales y las motivaciones en cada circunstancia.

El texto finaliza con algunas conclusiones generales, además de señalar el dinamismo de los afrofeminismos que continúan en constante autoanálisis y autocrítica como medio para hacer una mejor intervención en la realidad de las mujeres negras.

## Aproximación conceptual

*Los conceptos de 'identidad social' (Henri Tajfel) e 'identidad cultural' (Stuart Hall)*

El concepto de 'identidad social' desarrollado por Henri Tajfel (Tajfel *et al.* 1971) explica el fenómeno de diferenciación de los individuos en términos de su pertenencia a un grupo, así como los fenómenos sociales relacionados con el proceso de comparación, diferenciación y discriminación de ciertos grupos vistos socialmente como una minoría social. Para Tajfel *et al.* (1971), el concepto de 'identidad social' concierne a la conciencia del individuo de pertenecer a un determinado grupo social, al igual que a la carga afectiva y emocional que esta pertenencia trae al sujeto. De esta manera, los individuos que buscan pertenecer a un determinado grupo social a través de este proceso buscan crear una imagen positiva de sí mismos al diferenciarse de otros grupos sociales (Tajfel *et al.* 1971; Fanon 2008; Galinkin y Zauli 2011; Torres y Camino 2013 y Fernandes y Pereira 2018).

Desde esta perspectiva, cuanto mayor es el sentimiento de pertenencia grupal, mayor es la tendencia a sobrevalorar y favorecer al propio grupo – endogrupo – lo que conlleva a la devaluación y juicio social de otros grupos – exogrupo –, lo que puede resultar en el mantenimiento de asimétricas relaciones de poder entre grupos sociales. Como ejemplo tenemos el fenómeno del racismo, que categoriza y distingue negativamente entre los humanos en

términos de su origen étnico-racial. Dentro de este sistema de funcionamiento social, aquellos individuos que evalúan negativamente su grupo de pertenencia social al compararlo con el modelo del grupo dominante crean estrategias de cambio social para pertenecer al grupo evaluado positivamente adaptándose a los valores y creencias del dominante, tal y como es el caso del racismo en la política de blanqueamiento racial. En el caso de sujetos fuertemente identificados y satisfechos con la configuración de su grupo de pertenencia, mantendrían la resistencia y buscarían, a través de acciones colectivas, cambiar la condición negativa – *status quo* – de su grupo social. (Tajfel *et al.* 1971; Fanon 2008; Galinkin y Zauli 2011; Torres y Camino 2013; Fernandes y Pereira 2018).

Por otro lado, el concepto de la 'identidad cultural', desarrollado por Hall (1990: 222) se define como un proceso de producción, nunca acabado, siempre en desarrollo y que está constituido desde dentro de la representación. Hall indica que hay al menos dos formas de entender dicha categoría. La primera la define como 'una cultura compartida', una forma colectiva, un 'verdadero yo' impuesto, un grupo social que tienen en común una historia y linaje compartidos (1990: 223). Para esta concepción, la 'identidad cultural' posee experiencias históricas y códigos culturales comunes que nos son proporcionados como a una sola comunidad, por lo tanto, existen marcos de referencia y significados que se mantienen a través del cambio histórico.

Hall indica que esta forma de entender la 'identidad cultural' permite que se busquen orígenes en los antepasados y sus experiencias históricas que se constituyen en verdades compartidas. En el caso de la diáspora negra y caribeña, esto implicaría que se puede rastrear los orígenes de los descendientes y reflexionar sobre las experiencias históricas de los antepasados como una verdad compartida. Por lo tanto, los afrodescendientes que viven en la diáspora sólo necesitan 'excavar' el pasado para descubrir su verdadera identidad cultural (2020: 223).

No obstante, este autor propone una segunda concepción de la 'identidad cultural' donde no solo se reconocen los aspectos en común, sino las diferencias profundas y

críticas que constituyen “lo que en verdad somos” y, en última instancia, “en lo que nos hemos convertido”. Así, estamos hablando de una ‘identidad cultural’ que es una cuestión de convertirse/llegar a ser – *becoming* – y de ser – *being* –, por lo tanto, no es una entidad estática – a diferencia de la definición anterior –, sino que está en transformación constante. Esta transformación, indica Hall, es resultado del “juego entre historia, cultura y poder”. En suma, indica que la ‘identidad cultural’ no es una esencia, sino más bien un posicionamiento – *positioning* – (Hall 1990: 225 y 226).

Sobre la ideología de blanqueamiento racial y su influencia en el proceso de construcción identitaria del sujeto no blanco colonizado, Lélia González apunta que

El racismo latinoamericano es lo suficientemente sofisticado para mantener a los negros e indígenas en la condición de segmentos subordinados dentro de las clases más explotadas, gracias a su forma ideológica más eficaz: la ideología del blanqueamiento. Transmitida a través de los medios de comunicación y los aparatos ideológicos tradicionales, reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores del Occidente blanco son los únicos verdaderos y universales. Una vez establecido, el mito de la superioridad blanca demuestra su eficacia a través de los efectos demoledores, la fragmentación de la identidad racial que produce: el deseo de convertirse en blanco (de “limpiar la sangre”, como dicen en Brasil) se interioriza, con la negación simultánea de la propia raza, de la propia cultura (González 1988: 73. Traducción personal<sup>5</sup>).

<sup>5</sup> Texto original: O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com

De hecho, el proceso de constitución de la identidad es relacional, dinámico, está en constante construcción; por lo tanto, se constituye a través de interacciones sociales entre individuos y grupos, a través de las experiencias históricas en sus diversos contextos sociales a lo largo del tiempo, y este es el punto en común en las perspectivas teóricas de la ‘identidad cultural’ e ‘identidad social’ que fueron desarrolladas por Stuart Hall y Henri Tajfe respectivamente.

A partir de estas concepciones, la autoidentificación del sujeto se construye a través del proceso de identificación, diferenciación del otro, comparación social, y también mediante los códigos culturales que son comunes al grupo, por ejemplo, las experiencias históricas de sus antepasados como una verdad compartida. Así, para ser reconocido, es necesario que el sujeto se identifique como perteneciente a determinados grupos y categorías sociales, al mismo tiempo que construye comparaciones de sí mismo en relación con el ‘otro’. Dentro de estas perspectivas psicosociales sobre la constitución de la identidad, el elemento estructurante es el reconocimiento de las diferencias, sea a través de símbolos, como también por la exclusión social o la marginación del otro.

De esta manera, se hace posible pensar en la relación entre el racismo como un elemento que es estructurante y de demarcación de diferencias entre los individuos en el proceso de construcción de la identidad, entre quién es considerado ‘la norma’ y quién se enmarca fuera de ella.

#### *Los conceptos de ‘americanidad’ y ‘amefricanidad’*

En la primera mitad del siglo XIX, en el proceso inicial de construcción de las naciones iberoamericanas, se encuentra el punto de partida de la creación de una identidad cultural en cada uno de los territorios administrativos que conformaron los nuevos Estados-nación. El precedente identitario del cual se sirvieron para diferenciarse de los europeos estuvo fundamentado en la ‘americanidad’, concepto que, con anterioridad, determinado por el

a simultânea negação da própria raça, da própria cultura.



lugar de nacimiento, señalaba la singularidad criolla dentro de la sociedad estamental. La 'americanidad' estuvo sujeta a cambios circunstanciales. Por ejemplo, en las guerras de independencia adquirió un acentuado matiz político que sirvió para diferenciar a los americanos insurgentes de los peninsulares realistas. A lo largo de toda la centuria, conforme se procede al paulatino aperturismo liberal de la sociedad civil, esta identidad estará en un constante proceso de reformulación debido a la irrupción de actores y colectivos en el espacio público (Guerra 2003).

Por otro lado, en las últimas décadas, la noción de 'americanidad' ha sido repensada en la academia por Quijano y Wallerstein (1992). Entendida como un modelo singular de comprender el continente frente al resto del mundo, los autores citados le atribuyen una serie de características, de las cuales, es preciso señalar dos: etnicidad y racismo. La etnicidad obra en los reclamos de identidad de las distintas categorías que componen América, no obstante, condiciona la distribución del trabajo a determinadas comunidades en base a la herencia colonial que se sustentaba en una "jerarquía étnica". En este sentido, el racismo, comprendido dentro de la propia etnicidad, fortaleció varias cuestiones que tenían como fin consolidar una determinada estructura social que se hace patente hasta nuestros días.

Retomando la propuesta de Hall (1990) del rescate de una "verdad compartida" en la construcción de una identidad cultural, comenzamos a relacionar los conceptos de 'americanidad' y 'amefricanidad'. En este contexto, los aportes de Lélia Gonzalez –una de las más grandes pensadoras en temas sociales, raciales y sexuales de América Latina– son esenciales para comprender las peculiaridades inherentes a la región.

Partiendo del punto de convergencia entre la conceptualización de Hall y Gonzalez, se identifica en la diáspora negra un elemento fundamental en la construcción de la identidad negra latinoamericana y caribeña. Esta identidad traería consigo las cicatrices y lecciones aprendidas del movimiento de desplazamiento de sus raíces originales que, en sí mismo, crearía una solidaridad entre hombres y mujeres racializados. El compartir este bagaje ancestral común, entre otros aspectos, culmina

en el concepto que la autora denomina 'amefricanidad' (Gonzalez 1988: 76-77; Rivera Berruz 2021: 01; Curiel 2007a: 98) y, en consecuencia, el término '*amefricanas* – *amefricanos*' para referirse a todos los descendientes del proceso de la africanización en el continente americano (González 1988: 76-77).

Lélia Gonzalez (1988) propone con esta idea la diferenciación entre experiencias blancas y negras a lo largo del desarrollo histórico de las sociedades en América Latina y el Caribe. Esta noción es especialmente relevante en el caso del estudio de la interseccionalidad de los aspectos de género y raza, visto que esto representa específicamente el eje más profundo de desigualdad socioeconómica y sexual en el territorio. Así, la idea de 'amefricanidad' promueve la creación de una base cultural o aquello que define e identifica a los latinoamericanos como inseparables del movimiento cultural negro, basado en la recuperación y valorización de la trayectoria de los descendientes a través del desplazamiento forzado africano y sus consecuencias.

Corroborando estos argumentos, la autora (1994) enfatiza que al reflexionar sobre sus experiencias tanto en Brasil como en África:

[...] vea, nosotros internalizamos discursos diferentes, del indio y del blanco. No hay duda que internalizamos. Y la cosa que va a salir es otra cosa. Porque no se puede negar esa dinámica de los contactos culturales, de los intercambios etc. y tal. Me parece que nosotros podremos llevar incluso a África un tipo de respuesta que los africanos aún no han encontrado (González 1994: 386 Traducción personal<sup>6</sup>).

La suma de las normas socioeconómicas históricamente arraigadas que dificultan o, incluso, imposibilitan el pleno desarrollo de la población negra –con la internalización mencionada por Lélia–, se traduce en datos concretos.

<sup>6</sup> Texto original: [...]veja, nós internalizamos discursos diferentes, do índio e do branco. Não há dúvida que internalizamos. E a coisa que vai sair é uma outra coisa. Porque você não pode negar essa dinâmica dos contatos culturais, das trocas, etc. e tal. Parece-me que nós poderemos levar inclusive para a África um tipo de resposta que os africanos ainda não encontraram.

Muestra de ello se observa en el informe del Banco Mundial de 2018. El documento indica que los afrodescendientes, aunque representan un cuarto del total de la población latinoamericana, se caracterizan en todos los países por ser el grupo con mayor prevalencia de pobreza. A comparación de otros grupos étnicos, los afrodescendientes tienen 2,5 veces más probabilidades de vivir en pobreza crónica. Esto evidencia que esta comunidad poblacional posee una capacidad inferior para la movilidad social dentro de la región.

Sin embargo, dentro del propio grupo negro ya marginado, también existen capas de exclusión que con posterioridad han sido estructuradas por la academia y se han denominado 'interseccionalidad' (Crenshaw 2002). La teoría surge como respuesta a la visión esencialista de la igualdad impuesta tradicionalmente: dentro del grupo del activismo negro, el género se consideraba secundario, mientras que para el feminismo, la raza no era una característica importante (Ribeiro 1995 y Carneiro 2003). Es importante destacar que, aunque el término fue sistematizado por Crenshaw (2002), la teoría ya estaba siendo estudiada y promovida por pensadores latinoamericanos como Gonzalez y Sueli Carneiro desde la década de 1970. Las autoras, entre otros, ya reconocían que la experiencia de las mujeres negras en América Latina estaba sometida a una triple discriminación: sexual, racial y social.

Volviendo a los datos del informe del Banco Mundial (2018), se puede notar el peso de este cruce de obstáculos, específicamente de raza y género, reafirmando a través de las estadísticas lo que hemos desarrollado teóricamente:

[...] las familias (negras) encabezadas por los hombres tienen un 7% menos de probabilidad de ser pobres que las familias encabezadas por mujeres, un índice que aumentó en 2 puntos porcentajes durante la última década, desde el 5% registrado en 2005.

Otro indicio obtenido en el estudio sobre la superposición de vulnerabilidades que imponen barreras adicionales, incluso a un grupo ya históricamente desatendido como la población negra, es la responsabilidad del análisis de la distribución en la compensación laboral

en la región. El ejemplo de Brasil en términos de remuneración reitera la importancia de la presencia feminista negra en la discusión: en 2010, la población negra tenía salarios en promedio 54% más bajos que la población blanca. Sumado a ello, las mujeres negras tenían ingresos 32% más bajos que los hombres negros, los cuales, cuando agregamos otra capa en este conjunto de desventajas, todavía tienen pagos 46% más bajos que las mujeres blancas.

Es a partir de este reconocimiento que comienzan a delinearse las características particulares del movimiento feminista negro o afro-feminismo. Numerosos estudios y evidencias muestran el gran proyecto de blanqueamiento de las sociedades latinoamericanas para encajar en los modelos eurocéntricos dominantes. En este sentido, el movimiento feminista también ha tendido históricamente a desempeñar un papel similar, observando en el feminismo tradicional norteamericano y europeo el estímulo de una especie de blanqueamiento de la lucha por la igualdad de derechos.

La agenda feminista blanca implementó una agenda de reivindicación de la presencia de la mujer en el espacio público y político mientras que, en paralelo, las mujeres negras seguían buscando romper los lazos resultantes de la esclavitud y su posterior ordenamiento social en beneficio de la soberanía blanca. Como resultado de la percepción de este privilegio, tanto en la lucha por los derechos sociales como en el camino hacia la igualdad de género, se manifiesta la urgencia de un esfuerzo por fortalecer un feminismo fundado en pensamientos inherentemente descoloniales, anticapitalistas y amefricanos.

En esta corriente surge el movimiento afro-feminista a partir del reconocimiento de la marca histórica impuesta por un sistema de múltiples opresiones de género, raza y clase que posiciona a las mujeres negras en una condición de marginalidad, sin derecho a reconocer su humanidad, llevándolas a la construcción de un legado de lucha y resistencia en el afrofeminismo por no reconocerse en los lineamientos del movimiento feminista blanco occidental de origen eurocéntrico (Davis 2016; González 2018; Akotirene 2019; Rivera Berruz 2021). Carla Akotirene (2019) describe que



[...] la raza impone a la mujer negra la experiencia de ser un burro de carga de su patrón y su marido. Para las mujeres negras, no hay tiempo para dejar de trabajar, ver el racismo estructural que las mantiene fuera del mercado formal, atravesando diferentes edades en el no empleo, expropiadas; y de generación, infantil, porque deben hacer lo que ambos, marido y patrón quieren, como si ella no tuviese voluntad propia y, lo que es peor, capacidad crítica.” (Carla Akotirene 2019: 18. Traducción personal<sup>7</sup>).

A partir de las ideas expuestas hasta ahora, proponemos pasar a una evaluación más detallada de la situación en tres países específicos de la región: Brasil, Cuba y Colombia. En esta sección buscamos señalar el aporte de la teoría de ‘amefricanidad’ en el fortalecimiento del movimiento ‘afrofeminista’.

## El movimiento afrofeminista en Brasil

Tengo 30 años, pero soy negra hace sólo diez. Antes, era morena. (Bianca Santana 2015: 13. Traducción personal<sup>8</sup>).

Después de analizar parte del pensamiento de Lélia Gonzalez, especialmente el concepto de ‘amefricanidad’ que, como hemos dicho, es un proceso histórico de resistencia, así como de rescate de las experiencias culturales e históricas que tiene referencias en el modelo africano, comenzamos a enfocarnos en el contexto brasileño a través de este prisma. También se sumará el aporte de otros pensadores fundamentales en el desarrollo y adaptación de la idea, acercando la realidad actual a las discusiones feministas.

La propia formulación del concepto por parte de la autora está directamente relacionada con el Brasil y la defensa de una idea de

<sup>7</sup> Texto original: [...]raça impõe à mulher negra a experiência de burro de carga da patroa e do marido. Para a mulher negra inexistente o tempo de parar de trabalhar, vide o racismo estrutural que as mantém fora do mercado formal, atravessando diversas idades no não emprego, expropiadas; e de geração, infantil, porque deve fazer o que ambos – marido e patroa – querem, como se faltasse vontade própria e, o que é pior, capacidade crítica.

<sup>8</sup> Texto original: Tenho 30 anos, mas sou negra há dez anos. Antes, era morena.

‘democracia racial’ en la sociedad brasileña. Esta ideología, presentada por Gilberto Freyre en la obra *Casa Grande e Senzala* –1933–, afirma que la dinámica del mestizaje a lo largo de la historia brasileña, resultado de las relaciones entre esclavos y amos esclavistas, colonizadores y colonizados, y más tarde las uniones matrimoniales interraciales, predominantemente de hombres negros y mujeres blancas, imposibilitó el desarrollo de la segregación racial.

A esta percepción Lélia Gonzalez (1988: 78) opone el argumento del “racismo por denegación” ejercido en Brasil. Una forma de racismo “innato” en la sociedad brasileña basado en la asimilación y jerarquización velada de razas, como legado del colonialismo ibérico. A esta clasificación de grupos sociales según sus características biológicas se suma la cuestión sexual y de género. Esta percepción se puede verificar en la frase con la que empezamos este capítulo, que transmite una idea bastante recurrente en el discurso actual de muchas mujeres afrobrasileñas. Sólo en la edad adulta y después de un largo proceso de rescate de su identidad racial se hace posible el reconocimiento como mujer negra y la resistencia al patrón blanco establecido socialmente en el país como modelo de existencia y belleza.

Esta particularidad del contexto brasileño está fuertemente vinculada a lo que ya hemos explicado sobre el concepto del racismo ‘disfrazado por denegación’. Al mismo tiempo en que la población brasileña define su identidad cultural nacional a través de su herencia y símbolos de origen africano –el carnaval, la samba, el maracatu, el frevo, el candomblé, la fiesta del 31 de diciembre en la playa–, también niega y mantiene la pretensión de pensarse como un país blanco y occidental de patrón eurocéntrico con el objetivo de asimilar la cultura del colonizador que se estableció desde el período colonial de Brasil hasta mediados del siglo XX de manera abierta (Gonzalez 2018: 23).

Otras medidas implementadas con el objetivo de blanquear a la población brasileña fue la ‘política de inmigración’ por medio de decretos y leyes en el período post abolicionista hasta el gobierno de Getúlio Vargas (1930-1945), que reguló la entrada de inmigrantes blancos racistas expulsados de las antiguas

colonias africanas. Asimismo, los “estudios científicos eugenistas” que en Brasil tuvieron una fuerte influencia del ‘nazifascismo’ con la creación del movimiento ultranacionalista totalitario y de extrema derecha denominado Acción Integralista Brasileña, presente hasta 1937 con la instauración del ‘Estado Novo’ en el mandato del entonces presidente Getúlio Vargas. (Nascimento 2016:71)

Sobre el modelo científico vigente en la época, Filho (2011) señala que

En el Brasil de finales del siglo XIX y principios del XX, las teorías racistas tenían casi siempre un fundamento “científico” en el “social-lamarckismo”: la mejora de la(s) raza(s) pasaría por la moral y por un progreso civilizador que se transmitiría hereditariamente. Del mismo modo, la inmoralidad y el retorno a la barbarie también serían transmisibles a las generaciones futuras, creando así una relación directa entre la moralización de las costumbres y la evolución de las razas (Filho 2011: 15. Traducción personal<sup>9</sup>).

El colonialismo construyó un modelo de supremacía racial basado en el eurocentrismo e impuso la visión del negro como primitivo y culturalmente inferior. Asimismo, incorporó el patrón del modo de ser blanco como referencia en un intento de buscar la salvación civilizatoria del negro. En este proceso, el negro no sólo asimila la cultura no negra, sino que también niega su propia identidad cultural (González 1988. Carneiro 2005. González 2018. Fanon 2008. Davis 2016. Rivera Berruz 2021).

Haciendo un análisis histórico de las luchas y movimientos de resistencia de las afrobrasileñas, Jurema Wernerk (Curiel 2007: 99) hace una genealogía que recupera la historia de las mujeres ‘iyálóòdes’ que son consideradas

9 Texto original: No Brasil do fim do século XIX e início do XX as teorias racistas, quase sempre, tinham fundamento “científico” no “lamarckismo-social”: o aperfeiçoamento da(s) raça(s) passaria(m) pela moralidade e por um progresso civilizatório que seria transmitido hereditariamente. Da mesma forma, a imoralidade e o regresso à barbárie também seriam transmissíveis às gerações futuras, criando assim uma relação direta entre moralização dos costumes e evolução das raças.

representantes y líderes políticas de las mujeres yorubas. Son mujeres ejemplo del liderazgo afrofeminista, pues ellas resistieron cualquier forma de dominación y sumisión durante el proceso de colonización. Sus luchas son reconocidas por las mujeres de la diáspora y ponen sus movimientos de resistencia política mucho antes del nacimiento del feminismo y el afrofeminismo como teoría.

Aunque los movimientos liderados por mujeres negras se remontan al Brasil colonial, el resurgimiento tuvo como hito histórico la década de 1970, cuando se buscó profundizar el debate sobre las cuestiones raciales y de género, así como feminizar la lucha antirracista para comprender los efectos del racismo en las mujeres, un enfoque que hasta entonces no era el foco de los movimientos sociales de la época.

Se destaca como un hito importante en la trayectoria de lucha de las activistas negras brasileñas el I Encuentro Nacional de Mujeres Negras (ENMN) que se realizó en la ciudad de Valença en Río de Janeiro en 1988, que proporcionó la creación de una articulación nacional, así como la organización del movimiento a partir de su propia referencia. Según Gonçalves, el editorial del Boletín de preparación del I Encuentro cita lo siguiente:

Nos gustaría dejar claro que no es nuestra intención provocar una “división” en los movimientos sociales, como algunos nos acusan. Nuestro objetivo es que nosotras, las mujeres negras, empecemos a crear nuestros propios referentes, dejando de mirar el mundo desde el punto de vista del hombre, tanto negro como blanco, o de la mujer blanca. El significado de la expresión “crear nuestras propias referencias” es que queremos estar al lado de nuestros compañeros en la lucha por la transformación social, queremos convertirnos en portavoces de nuestras propias ideas y necesidades. Finalmente, queremos una posición de igualdad en esta lucha (2018: 18. Traducción personal<sup>10</sup>).

10 Texto original: Gostaríamos de deixar claro que não é nossa intenção provocar um ‘racha’ nos movimentos sociais como alguns nos acusam. Nosso objetivo é que nós, mulheres negras, comecemos a criar nossos próprios referenciais, deixando de olhar o mundo pela ótica do homem, tanto o negro

En el contexto actual, el feminismo negro brasileño se configura a través de acciones políticas en diferentes ámbitos, desde la participación en movimientos sociales, espacios comunitarios, así como a través de la participación y ocupación en espacios que articulan políticas públicas dirigidas a combatir el racismo y el sexismo con el fin de tener una estructura social más igualitaria que promueva la garantía de derechos y oportunidades. La subordinación histórica vivida por las mujeres negras está siendo sustituida en la actualidad por espacios de resistencia que ofrecen lugares de expresión y denuncia de la estructura racista en primera persona.

Una de las formas de confrontación que han encontrado estas mujeres ha sido a través del universo de la cultura, la música, el arte. Por ejemplo, tenemos los movimientos de politización y resistencia a través de la cultura hip hop, el rap y el funk, entre otros estilos musicales que son utilizados como herramienta de transformación social. En Recife, capital del Estado de Pernambuco en la región noreste de Brasil, en la calle Pereirinha del barrio de Água Fria, el movimiento *Recital Boca no Trombone* reúne a músicos, poetas, entre otros activistas que realizan a través del arte de la protesta, debates sobre cuestiones sociales, raciales y de género. La activista afrofeminista Adelaide Santos en uno de sus poemas musical, denuncia el racismo estructural al hablar de la trayectoria de soledad y violencia que sufren las mujeres negras:

Pido por mis hermanas, pido por mi madre... Pido que no nos maten, que no quieran y nos respeten, porque nuestra vida ya es dura y no se va a acabar. Soy agresiva... soy incisiva... sin miedo de la vida... El hijo de mi jefe al que amamenté, ya es mayor y es un hombre que trabaja con la ley... ¡Un día estaba sola, trabajando en el lavabo, él no vio ningún problema, no tuvo piedad, se sometió y no tuvo amor, a la fuerza me tumbó y se aprovechó de

quanto o branco, ou da mulher branca. O sentido da expressão 'criar nossos próprios referenciais' é que queremos estar lado a lado com as (os) nossas (os) companheiras (os) na luta pela transformação social, queremos nos tornar porta-vozes de nossas próprias ideias e necessidades. Enfim, queremos uma posição de igualdade nessa luta.

mí y dijo que era mi cuerpo y mi color! Me sentí como una esclava y él como un señor. No es diferente, las miradas bajas están por delante! Adolescentes negras y solitarias y nadie entiende este dolor de nosotras desde la Casa Grande nada diferente! Las puertas se cierran, tragando en silencio, una criada más que fue abusada! una novia que fue golpeada! y una mujer casada que fue decapitada! Amen a las negras! ¡No mires las tetas! ¡Patrón aceptarme! Jefe respetarme! (Adelaide Santos 2017. Traducción personal<sup>11</sup>).

La experiencia brasileña fue una fuente central en la construcción del concepto de 'amefricanidad' al afirmar la experiencia de vivir como latinoamericanos como vínculo entre los individuos de esta región. La inserción del carácter racial a esta noción se presenta entonces como otra capa opresiva común entre los habitantes de América Latina, dirigiendo el análisis de otros países a través de este sesgo.

### **El movimiento afrofeminista en Cuba**

A lo largo de los procesos sociopolíticos ocurridos en Cuba durante el siglo XIX se fue gestando una conciencia nacional. Este pensamiento, comprendido como alterable en función de las circunstancias, fue teorizado por ideólogos criollos de la elite entre los cuales habría que considerar las apreciaciones fundamentales de Francisco de Arango y Parreño, José Antonio

11 Texto original: Eu peço pelas minhas irmãs, eu peço pela minha mãe... peço para não nos matar, nos ama e respeita, pois nossa vida já é dura e não vai acabar! Eu ando agressiva eu... eu ando incisiva eu... sem medo da vida eu... O filho da patroa que eu amamentei, hoje tá grande e é um homem que trabalha com a lei... Um dia eu sozinha, trabalhando na pia, ele não viu problema, ele não teve pena, ele se sujeitou e não teve amor, à força me deitou e se aproveitou e disse que era meu corpo e a minha cor! Eu me sentir uma escrava e ele o senhor! Não é diferente, baixa olha para frente! Pretas e solitárias já adolescentes e ninguém entende essa dor da gente desde a Casa Grande nada diferente! As portas fechadas, engolir calada, mais uma empregada que foi abusada, uma namorada que foi espancada e uma casada que foi degolada! Amem as pretas! Não olhem as tetas! Padrão nos aceita, patrão me respeita!

Saco<sup>12</sup> y José Martí (Opatrný 2004: 95-96). La norma general en dicha centuria fue la de excluir a la población negra como elemento integrador de la identidad nacional. La cuestión racial fue un eje vertebrador en esta construcción donde prepondera la supremacía blanca –equivalente de civilización– en detrimento de las otras identidades culturales de la sociedad cubana. A pesar de la participación del sector de color en el proceso de independencia y de las aseveraciones de Martí que incluían el mestizaje y la negritud en su ideario, no varió la percepción de esta comunidad en el imaginario colectivo (Naranjo Orovio y Puig-Samper 1990: 797; Naranjo Orovio 2005: 849-851).

Constituida la República en 1902, el proyecto identitario de la nación se fundamentó en la idea de ‘cubanidad’ formulada por Saco, que legitimaba a su vez la autoridad de la elite blanca (Naranjo Orovio 2005: 855, 856 y 860). No obstante, hacia finales de la década de 1920, hubo un progresivo cambio de tendencia que fue impulsado por un determinado sector de intelectuales. Estos estimularon la reformulación de la identidad nacional en base a las directrices martianas donde la diversidad étnica y cultural eran factores cohesionadores. Asimismo, hicieron visible en la opinión pública el cuestionamiento del racismo (Ramírez Chicharro 2014a: 3-4).

Aunque durante mucho tiempo predominó la marginalización sistematizada del grupo afrodescendiente, esta población dejó patente muchas de sus costumbres en la identidad cubana desde la subcultura y la resistencia (Naranjo Orovio 2016: 178). Si bien con el paso de los años –especialmente tras la Revolución de 1959– el racismo se fue desinstitucionalizado, quedó grabado en la conciencia social el estigma racial sobre la comunidad negra que se ha perpetuado hasta nuestros días a través de mitos y estereotipos discriminatorios.

12 El intelectual criollo José Antonio Saco fundó la noción de ‘cubanidad’, concepto de nacionalidad propiamente criollo basado en la procedencia cultural hispana para diferenciarse de la tradición anglosajona. Se constituye dentro del contexto de las discusiones entre varias facciones sobre el anexionismo de la isla de Cuba a Estados Unidos. Evidentemente, para Saco, la población negra quedaba al margen por temor de africanizar – y por ende perturbar – la cultura cubana (Opatrný 2004: 96 y ss.).

En lo que se refiere a género, en el avance de la construcción nacional de Cuba en el siglo XIX, el papel de la mujer se proyectó en un plano simbólico a raíz de su participación en las guerras de independencia. Por ejemplo, en la alegoría de la abanderada mambisa<sup>13</sup> –representada usualmente como mujer blanca– figuran numerosas atribuciones de la feminidad que encarnaban a la nación y dieron lugar a la concepción de la ‘madre patria’ (Mazorra Ruíz 2021: 87, 88 y 94). Las mambisas rompieron con el patrón convencional de la mujer y fueron paradigma de sacrificio, resistencia y, a la vez, de maternidad. Es por ello que, al concluir el conflicto, se procedió a camuflar su labor bélica y, con posterioridad, en los primeros años de la República, sufrieron una merma de sus libertades. De ahí surgió la semilla del movimiento feminista cubano a partir de pequeñas asociaciones de mujeres nacionalistas que se amparaban metafóricamente en la figura de las mambisas (Stoner 2003: 31, 40, 56, 83-86).

En la primera mitad de la pasada centuria se fue organizando y concretando la corriente feminista. Las mujeres que entonces representaban al colectivo y que conformaban una minoría se caracterizaban por un perfil muy concreto: eran mujeres blancas pertenecientes a las clases medias y altas, con titulación universitaria y enlaces políticos que les permitieron situarse en condición de hacer demandas. Sus reivindicaciones estuvieron dirigidas esencialmente a la reforma social y a mejorar las condiciones laborales de las mujeres. De un modo aparente, en este periodo, no atendieron de forma detenida la discusión racial que atañía a las afrodescendientes de la isla (Stoner 2003: 113, 114 y 253). Colón Pichardo (2016: 187-190) ha cuestionado este último aserto visto que, por ejemplo, en el II Congreso Nacional de Mujeres en 1925 participó la afrocubana Inocencia Valdés, donde pudo haber expresado las dificultades de género y raza; y en el III Congreso – en 1939 – se debatió sobre la relegación que sufría la mujer negra y mestiza con la posibilidad de

13 El término de ‘mambí’, paradójicamente de raíz africana, hace referencia a los combatientes independentistas –soldados mambises– que participaron en las guerras de emancipación colonial en Cuba (Mazorra Ruíz 2021: 87).

influir en la asamblea constituyente que elaboraba la nueva Constitución que se iba a promulgar en 1940. Igualmente, señala que ha existido una falta de articulación en el programa feminista para dar respuestas efectivas y conjuntas a los problemas derivados del sistema patriarcal y al racismo.

Al margen del feminismo convencional, de una manera inequívoca, la expresión de resistencia de la mujer afrocubana hunde sus raíces más allá de las mambisas. Durante la época colonial, en su condición de esclavas, fue especialmente común la actividad del cimarronaje, esto es, la huida de la esclava lejos de sus actividades forzosas. Por otro lado, amparado por la autoridad para un mayor control de la población, existían fórmulas de asociacionismo de segregación, tales como los cabildos de nación,<sup>14</sup> que daban lugar al mantenimiento de una identidad cultural. Hacia finales del siglo XIX, tras la abolición de la esclavitud, la supresión de los cabildos y la legislación que favorecía la libre imprenta y reunión, surgieron sociedades de afrodescendientes que declararon su discrepancia con las conductas racistas. De este último momento colonial hay que señalar la creación de la revista *Minerva*, “una revista quincenal dedicada a la mujer de color” que se publicó en Cuba entre noviembre de 1888 y julio de 1889. Además de abordar temáticas culturales de interés para las afrocubanas, expresó reivindicaciones de las contradicciones de ser mujer y negra en la sociedad cubana (Barcia Zequeira 2011: 79 y ss.).

Junto a la conformación de la República en 1902 siguió la esperanza del establecimiento del mito de la ‘igualdad racial’. El mito fue un precepto martiano presente en los años de la guerra de independencia que prometía la igualdad entre todos los cubanos independientemente de la raza o el género. Sin embargo, la instauración de los principios procedentes del nacionalismo asentado en el término de ‘cubanidad’ condujo a la Isla a una realidad muy distinta (Colón Pichardo 2016: 186). En contraste, es palpable que, a lo largo del periodo republicano, las mujeres conocieron una serie de mejoras en la esfera civil, política y

14 Los cabildos de nación eran espacios privados de sociabilidad jerarquizada entre negros libres de origen africano. Para profundizar, véase Barcia Zequeira (2009).

laboral, empero, estas llegaron de una forma desequilibrada a las mujeres negras con respecto a las blancas por una cuestión de clase determinada por el color de piel. Varios ejemplos remiten a ello: las mujeres de color se situaban en una tasa de alfabetización inferior, una ínfima parte de ellas alcanzaban a finalizar los estudios superiores, tuvieron una desigual incorporación a oficios del sector público o privado y, en general, continuaron ejerciendo –formal e informalmente– trabajos precarios entroncados al antiguo sistema esclavista. Esta situación explica la limitada asistencia que tuvo la mujer negra en el espacio público a través de asociaciones políticas (Ramírez Chicharro 2014b: 792-818). Dentro de esta última línea se puede subrayar la presencia femenina a modo de colaboración en el Partido Independiente de Color durante las primeras décadas del siglo. También resalta la creación de la agrupación Adelante en 1933, conformada por afrocubanos de clase media. Ellos impulsaron la edición de su propia revista para llevar a efecto, mediante su difusión, la pugna contra la discriminación racial en todos los terrenos. En ella participaron mujeres negras con textos de clara orientación feminista. Por último, otra sociedad política que destaca es el Frente Cívico Cubano Contra la Discriminación, formado en 1952 bajo las mismas consignas antirraciales, que en su organización albergaba un Comité de Asuntos Femeninos (Ramírez Chicharro 2014b: 816; Salinas Carvacho 2018: 194-199).

La Revolución de 1959 trajo consigo una intensa reestructuración política, económica y social que dio lugar a un sistema organizativo del Estado completamente nuevo en Cuba. Desde un primer momento, tanto el sector femenino como el afrodescendiente de la población se vieron favorecidos por los cambios. Se garantizó la igualdad de derechos entre ambos géneros, pero, de forma más concreta, la mujer tomó un papel más activo en la sociedad a partir de las medidas que propiciaron su formación académica y profesional y su inserción en el medio laboral. Simultáneamente, se desmanteló toda actividad pública e institucional vinculada a la discriminación racial y se fomentaron políticas canalizadas a optimizar la situación socioeconómica de la comunidad negra. Consiguientemente, como resultado a

medio y largo plazo, se hallaron índices que expresaban mayor igualdad racial en los distintos ramos de la sociedad. El racismo se dio por superado. No obstante, quedó estratificado a nivel cultural y, sobre todo, en las relaciones sociales públicas y privadas. Un proceso similar ocurrió en lo relativo a la cuestión de género, dado que relucieron obstáculos muy comunes para las mujeres (Almeida Junco 2011: 138-141).

En la década de 1990, ante el amortiguamiento económico del 'Periodo Especial', la situación social se recrudeció, lo que afectó a los sectores sociales más sensibles. De este modo, afloraron cuestiones estructurales que habían estado subyacentes en la sociedad cubana y que afectaban directamente a mujeres y afrodescendientes (Almeida Junco 2011: 142).

Las cubanas negras y mulatas continúan afrontando el estigma de raíz colonial que las hace portadoras de atributos vulgares, violentos y sexualizados, y que la llevan a la autonegación de su identidad para adherirse a patrones de 'blanqueamiento' en los cánones de belleza (Faguaga Iglesias 2011: 152-154). Asimismo, asisten a una serie de desafíos que son producto de los acentuados cambios que se han dado en la esfera social, política y económica del país en los últimos veinte años. Como mujeres, en lo concerniente al ámbito laboral, su presencia es ligeramente menor con respecto al hombre –en el caso del Trabajo por Cuenta Propia (TCP) la disparidad es más notable–, su capacidad de acceso es más complicada –la maternidad y las tareas del hogar siguen siendo una traba común– y, además, sus sueldos tienden a ser inferiores por ocupar áreas de empleo menos remuneradas. A este respecto se intuye que la cifra de mujeres que trabajan en el terreno informal es superior, particularmente en el dominio doméstico. Igualmente, el perfil femenino contratado en los TCP suele tener una connotación racista y sexista en base a la preferencia de chicas jóvenes, blancas y 'de buena figura' (Torres Santana 2020: 11-16). En la óptica de la educación superior, debido a las reformas de admisión, desde 2010 se ha observado un retroceso en el acceso a la universidad de jóvenes negros y mulatos provenientes de familias de escasos recursos (Almeida Junco

2019: 123 y 124). Y, en el plano de la religiosidad popular, hay que resaltar que la sante-ría cubana o Regla Ocha –creencia de origen yoruba– exhibe patrones jerárquicos que tradicionalmente han subordinado a la mujer al papel preeminente del hombre. En referencia a ello, el ritmo de inclusividad en materia de consagración femenina y en la deconstrucción de mitos internos aún es pausado (Rubiera Castillo 2011: 107-125).

A pesar de todo ello, numerosas mujeres afrocubanas han tomado la iniciativa en las últimas décadas para encarar las adversidades raciales y de género a través de la reivindicación de su identidad. De un modo general, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, la defensa de la identidad de la mujer afrodescendiente ha dado fruto a diversas manifestaciones artísticas. Despuntan en la literatura Nancy Morejón, Excilia Saldaña y Georgina Herrera (Rivera Pérez 2011). Mientras, en el panorama de la realización de cortometrajes y películas se debe señalar la figura de Sara Gómez (Spence Benson 2018). Estas expresiones artísticas han persistido hasta el presente y, por ejemplo, uno de los últimos poemarios de Georgina Herrera, *África*, 2006, es muy sugerente en esta orientación. La poeta, en sus escritos, siempre ha propuesto un principio espiritual de liberación femenina desde un enfoque basado en la desincretización y superación patriarcal de las expresiones religiosas de raíz africana (Zapata-Calle 2017: 80). Una muestra artística más contemporánea de activismo identitario se da en la cultura del hip hop cubano mediante el rap. Esta música ha sido utilizada por negras y mestizas para controvertir el escenario cotidiano en el que están inmersas (Faguaga Iglesias 2011: 160; Zamora Montes 2019: 160). En esta corriente, se pueden mencionar las artistas afrocubanas denominadas *Krudas Cubensi*, *La Fina*, *Magia López* y *La Reyna* y *La Real*.

En el ámbito corporativo hay que subrayar la presencia del Grupo Afrocubanas. Este se fundó al calor de las transformaciones ocurridas durante los primeros quince años de la actual centuria por la historiadora Daisy Rubiera Castillo, la crítica de teatro Inés María Martiatu, la socióloga Sandra Álvarez, la poeta Carmen González y la pintora Paulina Márquez. A esta agrupación se han ido integrando diferentes



académicas y activistas afrodescendientes para contribuir en el proyecto de desplegar un campo de revalorización de la identidad afrocubana. Los objetivos que persiguen para este fin son poner en estimación el papel de la mujer negra en la historia cubana y desactivar los mitos y figuraciones discriminatorios sobre la raza y el género. Por todo ello, han coordinado diversas labores en distintos planos, entre las cuales hay que destacar la edición de libros, el fomento de talleres comunitarios de reflexión y debate y la promoción de cursos optativos curriculares en los programas académicos de la Universidad de La Habana (Rubiera Castillo 2019: 202-209). Por último, es preciso indicar la presencia digital del *Grupo Afrocubanas* por medio de portales en Internet – *Negra cubana tenía que ser o Directorio de afrocubanas* – desde donde continúan su actividad y difusión al gran público y fuera de las fronteras de Cuba. Sin embargo, habría que destacar la escasa visibilidad del movimiento en los medios nacionales de comunicación (Rafoso Pomar 2019: 34-36).

Como se ha observado en este apartado, el movimiento feminista negro en Cuba está activo y en plena articulación. Su postura muestra el engranaje propio del modelo de 'amefricanidad' propuesto en este texto. Asimismo, ha demostrado haberse adaptado con creces a las circunstancias internas y globales mientras sigue luchando por los derechos que conciernen a la mujer negra cubana.

### **El movimiento afrofeminista en Colombia**

Como se indicó al principio de este artículo, los afrofeminismos fueron influenciados por el *Black feminism* norteamericano (Vergara y Arboleda 2014; Zalaquett 2015), el feminismo negro británico (Curiel 2007a) y los feminismos procedentes del África (Zalaquett 2015), entablando luego diálogos con los estudios pos/decoloniales, el enfoque de interseccionalidad y el constructivismo, entre otros (Corpas Figueroa 2018: 259).

No obstante, con el tiempo los afrofeminismos latinoamericanos adoptaron características propias en la región. Primero, debido a las características económicas, sociales y políticas en cada país que afectaban de diferente

forma a las mujeres negras. Segundo, porque surgieron espacios de debate y praxis como el III Encuentro Feminista de 1985 celebrado en Brasil (Zalaquett 2015: 31) o la reunión de la Red de Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas realizada en 1992 en la República Dominicana (Laó-Montes 2016: 3). Tercero, porque surgieron autoras afrofeministas con desarrollos teóricos propios (Vergara y Arboleda 2014: 115) que cuestionaron el proyecto modernista colonial que excluía a las poblaciones indígenas y afrodescendientes (Curiel 2007a; 2007b) y que buscaban superar la homogeneización de la negritud que presentaba a una "mujer negra" sin relación a su contexto histórico (Curiel 2007a: 15).

En el caso de Colombia, los estudios afrofeministas se orientaron a combatir la invisibilización de la mujer negra, interrogándose sobre aquellos espacios donde se construye su identidad y su autonomía, que además generan la acción colectiva y organizativa (Lamus 2012: 262). De la misma forma, tratan de identificar los procesos de resistencia cotidiana y las luchas radicales desde tiempos de la colonia (Curiel 2007a: 16), así como las resistencias actuales que en la mayoría de los casos se explican desde las propias trayectorias de vida de las investigadoras afrofeministas (Viveros 2007).

Vale destacar que para los estudios afrofeministas en Colombia el conflicto armado y sus consecuencias (violencia sexual, desplazamiento, etc.) es una opresión hacia la mujer a la que se debe dar la misma importancia que a las opresiones sexuales, de raza y de conflicto (Corpas Figueroa 2018). No obstante, la referencia al conflicto armado no se circunscribe a la victimización, sino que llama a la lucha, a la defensa de la igualdad y de la existencia misma (Corpas Figueroa 2018: 265).

Vergara y Arboleda (2014) señalan un hito relevante en el desarrollo de los afrofeminismos colombianos: el evento denominado "Conspiración Afro femenina: Repesando los feminismos desde la diversidad", realizado el año 2011 en la ciudad de Cali. Dicho evento contó con la participación de mujeres negras de todo el país, muchas de ellas identificadas como feministas.

La diversidad ideológica y de experiencias

de vida de estas mujeres se hizo evidente en el evento, por lo que algunas de las participantes, como Ochy Curiel, hicieron un llamado para que el acontecimiento se convirtiese en un proceso de formación política y que se evitase la fragmentación de las redes entre mujeres, como había pasado en otros países (Vergara y Arboleda 2014: 115–116).

El evento estableció como programa político el feminismo afrodiaspórico, entendido como “una compleja, contradictoria, amplia y heterogénea perspectiva de pensamiento, de acción política y de vida, que emerge de las realidades que protagonizan las mujeres afrodescendientes en diferentes momentos de la historia y espacios geográficos” (Ibíd.: 114).

El feminismo afrodiaspórico, discutido en el evento, congregó a varias aristas que la establecieron como propuesta epistémica, pero también como acción política. En efecto, se la presentó como agenda de investigación, como una estrategia de movilización social, y como práctica solidaria y de justicia reparativa, logrando así que se transformen las prácticas de las activistas de los movimientos sociales afrocolombianos (Ibíd.: 125).

Zulver advierte sobre la importancia de tomar en cuenta la diversidad de los afrofeminismos que han surgido en los últimos años (mencionados por Vergara y Arboleda, aunque no profundizados). Por ejemplo, la autora analiza el caso del AFROMUPAZ, una asociación cuyo fin es dar protección a las mujeres desplazadas por el conflicto armado. Las integrantes de AFROMUPAZ tenían reparos para denominarse a sí mismas como feministas o, al menos, trataron de diferenciarse de otros movimientos feministas, pues su identidad racial estaba ligada a una forma específica de vestir, de apariencia (uso del maquillaje y peinado) y de comportarse que tenían antes de ser desplazadas (Zulver 2021: 111). Esto entra en conflicto en especial por temas como su defensa de las divisiones laborales de acuerdo con el género, que aúna las tareas domésticas a expresiones específicas de femineidad y sexualidad, aunque la autora advierte que aquello no sería sino una afirmación de estas mujeres para dar solución a las necesidades prácticas de la comunidad ante la ausencia del Estado y la violencia armada (Ibíd.: 113).

Siguiendo esta línea, entre los afrofeminismos colombianos destacan también aquellos mucho más orientados al activismo político. Vergara y Arboleda (2014) destacan el surgimiento de colectivos que surgieron posteriormente al evento de mujeres en Cali del 2011, como por ejemplo Mujeres Diversas, Otras Negras y Feministas en la ciudad de Cali; MSA GAJI y El Colectivo Feminista Afrodiaspórico en Bogotá, grupos que discutían sobre la identidad lésbica (Vergara y Arboleda 2014b: 129).

Lao-Montes (2016) destaca también la prolífica red de grupos afrofeministas que existe en Colombia compuesta por organizaciones sociales, grupos de estudiantes feministas, grupos de danza y música, artistas, grupos de Facebook, blogueros, grupos de estudio afrofeministas, colectivos de artesanas (que manufacturan productos de belleza, ropa y joyas), restaurantes y clubes nocturnos negros, educadoras populares urbanos y rurales, y espacios de movimientos sociales que abogan por la diversidad sexual y la equidad de género. La novedad que traen estos nuevos y diversos espacios afrofeministas son las políticas sexuales a la discusión de la liberación negra (Laó-Montes 2016: 10).

Corpas Figueroa (2018) intenta hacer una síntesis de los temas emergentes de los estudios afrofeministas en Colombia. Una aclaración necesaria que hace es que deben distinguirse los estudios *de y sobre* mujeres negras y afrocolombianas de aquellos producidos por investigadoras que han sufrido en carne propia la discriminación racial y sexual. En suma, destaca que el afrofeminismo es un conocimiento situado porque “no es lo mismo construir conocimientos y hablar <<de/sobre>> cuando las marcas de la subalternidad están fuera de la propia experiencia vital y cercana” (Corpas Figueroa 2018: 265). Por lo mismo, no debería extrañar que los temas emergentes que encuentra en su pesquisa estén ligados estrechamente a algunas autoras en específico.

De esta forma, un primer hallazgo de la autora es mencionar aquellas corrientes teóricas con las que se establecen conversaciones, pero a las que también se contribuyen con aportes a su corpus teórico. De esta manera, se menciona la influencia del *Black Feminism* en el trabajo de Mara Viveros Vigoya, quien

a su vez contribuye con una crítica a la interseccionalidad que, a su juicio, debe tener una revisión situada para entender los contextos históricos específicos. En un trabajo reciente esta autora discute el pensamiento de Aimé Césaire y menciona las limitaciones del autor para reconocer el aporte de las mujeres negras en el movimiento de negritud. Por lo mismo, indica la necesidad de continuar leyendo el autor, pero tomando en cuenta las propuestas de grupos subalternos (grupos racializados, mujeres, LGTBI+) que tendrían un “privilegio epistémico” para observar la realidad (Viveros y Facundo 2021: 12).

Corpas Figueroa menciona también a Betty Ruth Lozano, quien se posiciona como feminista negra popular decolonial. Esta autora insiste en adaptar los feminismos a las dinámicas cotidianas de las comunidades negras, además de que se reconozcan las luchas emancipadoras de mujeres, que muchas veces operan como una insurgencia de saberes, a pesar de que éstas no se reconozcan a sí mismas como feministas (2018: 266–267). Esto, como se mencionó anteriormente, era también observado por Zulver (2021) respecto a la negativa de las integrantes de AFROMUPAZ a identificarse totalmente como feministas y también es mencionado por la activista Gladys Hernández de San Basilio de Palenque cuando se le pregunta si es feminista ‘palenquera’: “¿Feminista?... Sí me considero feminista, pero no feminista ciega, no de extremos. Soy consciente de que somos importantes y por eso trabajo con las mujeres, porque acá nosotras mismas somos las machistas” (Avella Bermúdez 2017). En una reciente publicación de Betty Ruth Lozano, la autora recalca la necesidad de analizar la realidad con herramientas teóricas, pero sin perder de vista el contexto específico de lo analizado, que a veces incluso es negado. Se trata entonces de situarse en “una epistemología de frontera, con un pie en Occidente y otro en lo propio, [que otorga] un valor sustancial a lo que históricamente ha sido negado” (Lozano Lerma 2019: 20).

Otras autoras también destacan en el trabajo de Corpas Figueroa, como Aurora Vergara y Katherine Arboleda con su énfasis en el afrofeminismo diaspórico (como se explicó brevemente líneas más arriba) o Charo

Mina Rojas & Marilyn Machado Mosquera con su propuesta de la Teoría Socioterritorial en Movimiento (TStM), que apuesta a rescatar la idea del ‘buen vivir y las experiencias de mujeres negras movilizadas. Asimismo, destaca Doris Lamus Canavate, quien a pesar de identificarse como feminista no-negra tiene trabajo académico y de activismo con organizaciones sociales afrocolombianas.

Estas y otras autoras, como señala Corpas Figueroa, investigan sobre algunas problemáticas, al mismo tiempo que militan en grupos para diseñar soluciones. Entre los temas de la producción afrofeminista colombiana están la raza y el racismo como construcciones culturales que tienen un efecto negativo en la vida de las mujeres afrocolombianas, la marginación a las que se exponen grupos de mujeres trabajadoras migrantes, la relación entre genocidio y ecocidio, o la violencia contra las mujeres negras en el conflicto armado (este último tema con muchas ramificaciones como el desplazamiento).

Corpas Figueroa no intenta un detalle exhaustivo de las temáticas de las autoras afrofeministas, porque es evidente que los intereses de investigación e intervención se expanden, sin mencionar que nuevas autoras identificadas con los afrofeminismos se suman, aportando con críticas teóricas y otros temas para futura investigación.

En este sentido, para finalizar esta sección, mencionamos como ejemplo algunos temas emergentes en los que algunas autoras afrofeministas están interesadas en los últimos años. Entre esta diversidad de temas tenemos la relación entre el ingreso económico y la raza de mujeres negras y no negras (Zuluaga et al. 2021), la agencia y resistencia de mujeres negras durante la época colonial (Hernández Reyes et al. 2018), la formación de identidad entre niñas y mujeres jóvenes negras (Araújo et al. 2013; Hernández Reyes et al. 2018) y la aparición de nuevos movimientos feministas en la región (Canavate 2020), entre otros.

## Conclusiones

A lo largo del artículo, buscamos analizar la formación del movimiento afrofeminista, sus principales motivaciones y las teorías que

contribuyeron a la percepción de un feminismo más acorde a la realidad de las mujeres latinoamericanas. El concepto de 'amefricanidad' se inserta así como uno de los elementos cruciales para esta percepción, y señala las múltiples opresiones que se imponen a las mujeres al aunar aspectos territoriales, sexuales y raciales.

Habiendo implementado este eje de interseccionalidad como punto de partida, proponemos tres estudios de caso de diferentes países latinoamericanos –Brasil, Cuba y Colombia–, buscando encontrar las similitudes y particularidades de cada escenario. A través de este estudio se evidencian diversas formas de lucha afrofeminista, que presentan matrices políticas, artísticas y académicas e impregnan las diversas estructuras involucradas en la imposición y perpetuación de un contexto históricamente opresivo para las mujeres negras.

Teniendo en cuenta esta percepción como fundamento del afrofeminismo, el movimiento propone una resistencia que se remonta a la historia del yo, una autodeterminación deconstruida y reconstruida con los elementos de la diáspora. Así, el feminismo propuesto por las afrofeministas se posiciona como un movimiento de resistencia a una estructura no solo sexista, sino también fuertemente racista. Se considera, entonces, una lucha de múltiples orígenes, que busca la igualdad a través del reconocimiento de la desigualdad interseccional que relega a las mujeres negras al fondo de la estructura social.

Nuestros principales hallazgos son los siguientes: 1. Los afrofeminismos son una reflexión teórica, pero también una praxis, pues los aportes se hacen a partir de una intervención de las autoras en problemas específicos en sus países. Sumado a ello, también se constituye a partir de la propia experiencia de discriminación y violencia que las mujeres negras experimentan en carne propia. 2. Los afrofeminismos surgieron bajo los mismos referentes teóricos –*Black Feminism*, feminismo negro británico, estudios post y decoloniales, entre otros–, para luego tomar sus sendas propias tratando de interpretar y actuar sobre sus propias realidades. Al hacerlo, enriquecieron las discusiones de las teorías que las inspiraron en un principio. El concepto de 'amefricanidad' es precisamente la materialización

de este reconocimiento de las similitudes que al mismo tiempo reconoce las diferencias que surgen del territorio y de la historia misma.

Desde esta perspectiva, este artículo buscó desarrollar una reflexión teórica sobre las bases de construcción del feminismo negro en América Latina y cómo se dio el proceso de organización de los movimientos afrofeministas en cada país de estudio. A partir de la investigación, se evidenció la singularidad de las luchas en cada contexto socio-histórico de la región, pero que tienen como punto común la herencia del racismo, el patriarcado y el colonialismo que contribuyen al mantenimiento de una estructura históricamente desigual. Esperamos que la investigación aquí realizada pueda contribuir a futuros estudios sobre el tema, así como, colaborar a la construcción de caminos donde se respeten todas nuestras diferencias y similitudes.

Los afrofeminismos son reflexiones teóricas, pero también una acción política. No son estudios que solo observan e interpretan, sino que tratan de transformar la propia realidad. En la mayoría de los casos, las académicas son activistas o se trata de movimientos afrofeministas que luchan por cambiar el sistema. Su acción política encuentra diversos espacios para resistir, entre ellos, las manifestaciones artísticas y culturales como la música, la literatura, el performance, el teatro, lo audiovisual, entre otras. También hacen uso de la esfera digital a través de internet y las redes sociales para difundir sus mensajes a un público más amplio. Por último, el cuerpo también se convierte en un elemento político, pues permite difundir la representatividad de la mujer negra a través de las afirmaciones de sus raíces estéticas africanas ancestrales. En pocas palabras, es una forma de asumir la identidad amefricana femenina.

## Bibliografía

- Almeida Junco, Yulexis (2011): "Género y racialidad: una reflexión obligada en la Cuba de hoy". En Rubiera Castillo, Daisy y Martiatu Terry, Inés María (eds.): *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 133-149.
- Almeida Junco, Yulexis (2019): "Educación superior, género y color de la piel: Una

- breve reflexión sobre la implementación de políticas de amplio acceso en el contexto cubano". En: *Cuban Studies*, 48, pp. 109-128.
- Alonso, Angela (2009): As Teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. En: *Lua Nova*, 76, pp. 49-86.
- Akotirene, Carla (2019): *O que é interseccionalidade?* São Paulo: Pólen.
- Araújo, Yoseth Ariza, Lina Marcela Mosquera Lemus, Aurora Vergara-Figueroa, Margarita Cuéll, Anibal Eduardo Leon Zamora, and Yeison A. Meneses Copete (2013): "Entre negro oscuro y moreno claro: Discursos e identidades étnicas entre niños y niñas afrodescendientes". En: *Educar Em Revista*, 47, pp. 111-143.
- [Bermudez, Estefanía \(2017\): \*Las raíces del feminismo palenquero\*. \(consultado por última vez el 26 de octubre de 2021\).](#)
- [Banco Mundial \(2018\): \*Afrodescendientes na América Latina: Rumo a um Marco de Inclusão\*. Washington, DC: World Bank \(consultado por última vez el 26 de octubre de 2021\).](#)
- Barcia Zequeira, María del Carmen (2009): *Los ilustres apellidos: negros en La Habana colonial*, La Habana: Publicaciones de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.
- Barcia Zequeria, María del Carmen (2011): "Mujeres en torno a Minerva". En Rubiera Castillo, Daisy y Martiatu Terry, Inés María (eds.): *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 77-92.
- Canavate, Doris Lamus (2020): "La irrupción de una nueva ola feminista: ¿La cuarta ola?". En: *La Manzana de La Discordia*, 15(2), pp. 1-26.
- Carneiro, Sueli (2005): "Ennegrecer al Feminismo: La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género". En: *Nouvelles Questions Feministes*, 24, 2, pp. 21-26.
- [Carneiro, Sueli \(2003\). \*Mulheres em Movimento. Estudos Avançados\*. 17, pp. 117-133 \(consultado por última vez 26 de octubre de 2021\).](#)
- Colón Pichardo, Maikel (2016): "Racismo y feminismo en Cuba. ¿Dos mitades y una misma naranja? Claves históricas para su estudio". En: *Boletín Americanista*, 72, pp. 179-198.
- Corpas Figueroa, Jessica Nathalie (2018): "Aproximaciones al estado del debate sobre estudios de mujeres negras/ afrocolombianas, desde una lectura feminista en el siglo XXI". En: *Investigaciones Feministas: Papeles de Estudios de Mujeres, Feministas y de Género*, 9(2), pp. 255-271.
- Colón Pichardo, Maikel (2016): "Racismo y feminismo en Cuba. ¿Dos mitades y una misma naranja? Claves históricas para su estudio". En: *Boletín Americanista*, 72, pp. 179-198.
- Crenshaw, Kimberlé (2002): "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". En: *Revista Estudos Feministas*, 10, pp. 171-188.
- Curiel, Ochy (2007a): "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". En: *Nómadas*, 26, pp. 92-101.
- Curiel, Ochy (2007b): "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista". En: *Perfiles Del Feminismo Iberoamericano*, 3, pp. 1-7.
- Davis, Angela Y. (2016): *Mulheres, raça e classe* [recurso eletrônico]. São Paulo: Boitempo.
- Faguaga Iglesias, María Ileana (2011): "En torno a los estereotipos respecto a la afrocubana: Construcción y deconstrucción de mitos". En: Rubiera Castillo, Daisy y Martiatu Terry, Inés María (eds.): *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 150-162.
- Fanon, Frantz. (2008): *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Fernandes, Sheyla Christine S. y Pereira, Marcos E. (2018): "Endogrupo versus Exogrupo: o papel da identidade social nas relações intergrupais". En: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 18, 1, pp. 30-49.
- Filho, Sidney A. (2011): *Educação, autoritarismo e eugenia: exploração do trabalho e violência à infância desamparada no Brasil (1930-1945)*. Tesis (Doctorado en Educación) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas.
- Freyre, Gilberto. (2001): *Casa-grande e senzala*. Vol 42. Rio de Janeiro: Record.
- Galinkin, Ana Lúcia y Zauli, Amanda. (2011): "Identidade social e alteridade". En: Torres, Cláudio V. y Neiva, Elaine R. (Eds.), *Psicologia social* [recurso eletrônico]: principais temas e vertentes, Porto Alegre: Artmed, pp. 253-261.
- Gonçalves, Renata (2018): "Trinta anos do I Encontro Nacional de Mulheres Negras:

- uma articulação de gênero, raça e classe". En: *Lutas Sociais*, 22, 40, pp.9-22.
- Gonzalez, Lélia (1988): A categoria político-cultural da amefricanidade. En: *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, pp. 69-82.
- Gonzalez, Lélia (1994): "Lélia fala de Lélia". En: *Estudos Feministas*, 2, 2, pp. 383-86.
- Gonzalez, Lélia (2018): "Racismo e sexismo na cultura brasileira". En: *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, pp. 190-214.
- [Gonzalez, Lélia. \(2020\): \*Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos\*. Rio Janeiro: Zahar \(consultado por última vez 26 de octubre de 2021\).](#)
- Guerra, François-Xavier (2003): "Las mutaciones de la identidad en la América Hispánica". En: Annino, Antonio y Guerra, François-Xavier (coords.): *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 185-200.
- [Hall, Stuart \(1990\): "Cultural identity and diaspora". En: Rutherford, Jonathan \(Ed.\): \*Identity: Community, Culture, Difference\*. London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237.](#)
- Hernández Reyes, Castriela Esther, Evelyne Laurent Perrault, Nayibe Katherine Arboleda Hurtado, Edna Carolina González Barona, Angélica María Sánchez Barona, Maria Ximena Abello Hurtado, Lina Marcela Mosquera Lemus y Carmen Luz Cosme Puntiel (2018): *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Editorial Universidad Icesi.
- [Informe Sobre el Estado de la Sociedad Civil \(2021\): CIVICUS. \(Consultado la última vez 30 de octubre de 2021\).](#)
- Laclau, Ernesto (1986): "Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2, 1.
- [Lamus, Doris \(2012\): \*El color negro de la sin \(razón\) blanca: El lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia\*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB. \(consultado por última vez: 08.09.2022\).](#)
- Laó-Montes, Agustín (2016): "Afro-Latin American feminisms at the cutting edge of emerging political-epistemic movements". En: *Meridians*, 14 (2), pp. 1-24.
- Lozano Lerma, Betty Ruth (2019): *Aportes a un feminismo negro decolonial. Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Tesis (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Estudios Sociales y Globales.
- Mazorra Ruiz, Danislady (2021): "La mujer-bandera como imagen de la nación: el caso cubano". En: *América sin nombre*, 25, pp. 85-95.
- Melucci, Alberto (2001): *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes.
- Mendes, Mendes, Pedro Vítor Gadelha (2013): *Ações afirmativas para afrodescendentes: as políticas de reserva de vagas no ensino superior de Brasil e Colômbia*. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais.
- [Molyneux, Maxine, Adrija Dey, Malu A. C. Gatto, and Holly Rowden. \(2021\): "New Feminist Activism, Waves and Generations." En: \*UN Women Discussion Paper 40\*. \(consultado por última vez 30 de junio de 2021\).](#)
- [Mombaca, Jota \(2016\): \*Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência\*. \(consultado por última vez 12 de octubre de 2021\).](#)
- Naranjo Orovio, Consuelo (2005): "Blanco sobre negro. Debates en torno a la identidad en Cuba (1898-1920)". En Colom González, Francisco (ed.): *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid: Iberoamericana Vervuert, pp. 849-868.
- Naranjo Orovio, Consuelo (2016): "De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba". En: *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, 16, pp. 137-178.
- Naranjo Orovio, Consuelo y Puig-Samper, Miguel Ángel (1990): "El legado hispano y la conciencia nacional en Cuba". En: *Revista de Indias*, L, 190, pp. 789-808.
- Nascimento, Abdias do. (2016): *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Opatrný, Josef (2004): "La cubanidad y la nación cubana: José Antonio Saco y José Martí". En: *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico*



- Insular de Fuerteventura*, Extra 5, pp. 94-107.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992): "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, pp. 583-592.
- Rafoso Pomar, Sandraliz (2019): "Deconstrucción social de negras y negros en Cuba. Contexto actual". En: *Revista de Ciencias de la Comunicación e Información*, 24 (1), pp. 29-40.
- Ramírez Chicharro, Manuel (2014a): "'Ala y Raíz'. Identidad y nacionalismo en Cuba durante la República a través de Revista de Avance (1927-1930)". En: *Culture & History Digital Journal*, 3 (2), pp. 1-17.
- Ramírez Chicharro, Manuel (2014b): "Doblemente sometidas: las 'mujeres de color' en la república de Cuba (1902-1959)". En: *Revista de Indias*, LXXIV, 262, pp. 783-828.
- Ribeiro, Matilde (1995): "O feminismo em novas rotas e O feminismo em novas rotas e visões". En: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(3), 272, 2006.
- [Rivera Berruz, Stephanie. \(2021\): \*Latin American Feminism\*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. \(consultado por última vez 12 de octubre de 2021\).](#)
- Rivera Pérez, Aymeé (2011): "El imaginario femenino negro en Cuba". En Rubiera Castillo, Daisy y Martiatu Terry, Inés María (eds.): *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 225-249.
- Rodrigues, Cristiano y Gonçalves Freitas, Viviane (2021): "Ativismo Feminista Negro no Brasil: do movimento de mulheres negras ao feminismo interseccional". En: *Revista Brasileira de Ciência Política*, 34.
- Rubiera Castillo, Daisy (2011): "La mujer en la santería o Regla Ocha: género, mitos y realidad". En Rubiera Castillo, Daisy y Martiatu Terry, Inés María (eds.): *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 107-132.
- Rubiera Castillo, Daisy (2019): "Grupo Afrocubanas: ¿Por qué y para qué?". En: *Cuban Studies*, 48, pp. 202-213.
- Salinas Carvacho, Valentina (2018): "El pensamiento social de las mujeres negras a través de la revista Adelante (1935-1939)". En: *Universum*, 33 (2), pp. 193-213.
- Santana, Bianca (2015): *Quando me descobri negra*. São Paulo: SESI-SP editora.
- [Santos, Adelaide \(2017\): \*adelaide - amem as pretas\* \[Facebook\] 3 de Julio \(consultado por última vez 26 de octubre de 2021\).](#)
- Spence Benson, Devyn (2018): "Sara Gómez: Afrocubana (Afro-Cuban Women's) Activism after 1961". En: *Cuban Studies*, 46, pp. 134-158.
- Stoner, K. Lynn (2003): *De la casa a la calle. El movimiento cubano de la mujer en favor de la reforma legal (1898-1940)*, Madrid: Colibrí.
- Tajfel, Henri et al. (1971): "Social Categorization and Intergroup Behaviour". En: *European Journal of Social Psychology*, 1, pp. 149-178.
- Torres, Ana Raquel R. y Camino, Leoncio. (2013): "Grupos sociais, relações intergrupais e identidade social". En: Camino, Leoncio Y Torres, Ana Raquel R. Lima, Marcus Eugênio Oliveira L. y Pereira, Marcos E. (eds.): *Psicologia Social: temas e teorias*, Vol.2., Brasília: Technopolitik, pp. 515-539.
- Torres Santana, Ailynn (2020): "Regímenes de bienestar en Cuba: mujeres y desigualdades". En: *Cuban Studies*, 49, pp. 6-31.
- Vergara, Aurora y Katherine Arboleda (2014): "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia". En: *Universitas Humanística*, 78, pp. 109-134.
- Viveros Vigoya, Mara (2007): *De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género. Género, Mujeres y Saberes En América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros Vigoya, Mara y Angela Mercedes Facundo Navia (2021): "Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire". En: *Equatorial-Revista Do Programa de Pós-Graduação Em Antropologia Social*, 8 (14), pp. 1-16.
- Zalaquett, Cherie (2015): "Feminismos en el horizonte del pensamiento latinoamericano contemporáneo". En: *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, 24, pp. 29-57.
- Zamora Montes, Alejandro (2019), "Hip hop en Cuba: Logros y desafíos de una cultura

- de resistencia". En: *Cuban Studies*, 48, pp. 159-162.
- Zapata-Calle, Ana (2017): "El discurso desincretizador y womanista de Georgina Herrera: hacia una descolonización de la espiritualidad de la mujer negra cubana". En: *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 12, pp. 79-100.
- Zaremberg, Gisela, Constanza Tabbushy Elisabeth Jay Friedman (2021): "Feminism(s) and anti-gender backlash: lessons from Latin America", En: *International Feminist Journal of Politics*, 23:4, pp. 527-534, DOI: 10.1080/14616742.2021.1956093
- Zuluaga, Blanca, Marianella Ortiz, and Aurora Vergara-Figueroa (2021). "Twice as Hard to Get Half as Far? Differences in Sheepskin Effects Between Afro-Colombian and Non-Afro-Colombian Women". En: *Peabody Journal of Education*, 96 (2), pp. 166-176.
- Zulver, Julia Margaret (2021). "Asociación de Mujeres Afro por la Paz: Feminism with the Body and Face of a Woman". En: *Latin American Perspectives*, 48(4), pp. 105-123.