

**III Seminario Internacional
Escenarios y Perspectivas de las Mujeres Afrodescendientes
en el Perú, América Latina y el Caribe
Etnicidad, Género y Política**

Nosotras y las otras y cómo el pensamiento feminista nos permite encontrar nuevas verdades.

Ser parte del mundo en movimiento es quizá el mayor privilegio que tenemos quienes hemos incursionado en un momento u otro en las luchas sociales que se dieran en nuestro entorno y más aún cuando, como en este caso, tenemos la oportunidad de echar una mirada en retrospectiva a lo que fue o pudo ser. Este Seminario nos convoca para eso, para encontrar a través de nuevas miradas otras verdades que nos permitan entender los nudos que dilataron un encuentro urgente entre mujeres que caminábamos intentando llegar, tal vez, a los mismos resultados pero que tomábamos caminos diferentes.

Tratando de encontrar semejanzas y diferencias eché una nueva mirada a la lucha contra la esclavitud en Estados Unidos y mirar también, al mismo tiempo, los comienzos de las luchas de las mujeres por sus derechos civiles. Tenía en la memoria la violencia desatada en el siglo XIX cuando se iniciaba la campaña abolicionista así como la importancia de la Convención de Seneca Falls en 1848 en Nueva York como un punto de partida de lo que fuera la lucha de las mujeres por el sufragio femenino.

En este camino encontré a mujeres que ejercían resistencia y desde la clandestinidad impartían conocimiento como una mujer esclava en Louisiana que enseñaba por las noches a su gente o Harriet Tubman, esclava en un campo de Maryland que en la Guerra Civil condujo tropas en la batalla. Así mismo, habían también mujeres blancas que se integraban al movimiento abolicionista y que en su soledad marcaban el paso como la profesora Prudente Crandell, de un colegio de Connecticut, que permitió a una niña esclava atender clases en un colegio de blancos generando una violenta oposición y Prudente, a pesar de todo, abrió un colegio para estudiantes afrodescendientes generando más violencia todavía: los almacenes no les vendían provisiones, el médico no atendía a los estudiantes enfermos, la farmacéutica se negaba a darles medicina y miembros de la comunidad rompían las ventanas del colegio e iniciaban incendios en el edificio.

Del mismo modo, las hermanas Grimcke, pertenecientes a una familia esclavista, se mudaron del sur al norte y fueron quienes enlazaron de manera consistente el tema de la esclavitud con la opresión de las mujeres, a diferencia de Elizabeth Cady Stanton que se inició políticamente en la lucha abolicionista pero luego delimitó su acción a la lucha de las mujeres. específicamente por el derecho al voto. Ella es una de las impulsoras de la Convención de Séneca Falls cuya Declaración enfatizó la opresión de las mujeres a través de la institución del matrimonio, las desigualdades en educación y profesión y, finalmente, concluían que esta dependencia psicológica había dejado a las mujeres con poca confianza en sí mismas y poca autoestima.

En esa Declaración no se tomaba en cuenta las condiciones de las mujeres blancas que trabajaban en las fábricas textiles del norte, ni la condición de la mujer negra cuya ausencia fue notoria en la Convención de Séneca Falls. Esto, a pesar que antes de 1848 ya se hicieron conocidas una mujer negra que se hacía llamar Matilda, gran oradora que podía hablar ante público femenino y masculino, que en 1827 demandaba también educación para las mujeres o Sojourner Truth que también planteó claramente las demandas de las mujeres por sus derechos civiles.

Esta realidad en Estados Unidos en el siglo XIX nos remite necesariamente a la Conferencia de la Mujer que tuvo lugar en Beijing en julio de 1995 en la cual 35 mil personas, mayoritariamente mujeres, reconocimos que nuestros feminismos no habían tenido en cuenta la realidad de las

mujeres jóvenes ni de las mujeres indígenas y que era un movimiento más bien urbano. Esto era cierto y en el Perú, en este Perú diverso y centralista, más aún.

Sin embargo, el camino para llegar a estas conclusiones y acuerdos no fue nada simple. Habían transcurrido 20 años desde la I Conferencia Mundial sobre la Mujer en México (1975), y desde entonces fueron años con nuevas agendas en múltiples eventos oficiales que corrían en paralelo con las luchas de la sociedad civil y, en particular, de un nuevo movimiento feminista.

El II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (1983) que se realizó en el Perú constituyó una puerta de entrada para darnos la mano a diversas tendencias y conocer directamente a mujeres que venían del Caribe, con experiencias diferentes. No obstante, hubo otros asuntos que tuvieron relevancia pues se hizo visible un conflicto entre “las populares” y “las feministas”, aunque entre “las populares” no se perfilaban las diferencias étnicas pues aún no se habían logrado configurar identidades colectivas claras y, fundamentalmente, porque aparecían nuevas miradas a nuestra sexualidad como el descubrimiento del punto G y la presencia de mujeres lesbianas de todo el continente.

Al poco tiempo, en 1985 se llevó a cabo la III Conferencia Mundial sobre la Mujer en Nairobi, Kenia que nos llevó al mundo africano, oportunidad para conocer más directamente la lucha de los pueblos para liberarse de la opresión colonial. Las mujeres africanas nos acogieron con alegría y espontaneidad, gozamos de su música y su arte y en esa euforia para algunas de nosotras el tiempo fue escaso para compartir vivencias más profundas pues todo transcurría en espacios muy públicos sin ocasión de ingresar a la vida cotidiana de esas mujeres.

A pesar de todo, en la década del 90 en América Latina y el Caribe se empezaron a sentir voces.

En 1991, la Constitución aprobada en Colombia reconocía que era un país multiétnico y pluricultural con igualdad de derechos y establecía artículos transitorios con el fin de propiciar el reconocimiento de grupos afrocolombianos. En base a este artículo, Piedad Córdoba, mujer negra Representante a la Cámara de Representantes, presentó un proyecto de ley que fue aprobado definiendo territorios colectivos para las comunidades negras establecidas en zonas ribereñas de los ríos de la costa del Pacífico que se dedican a la pesca, agricultura, explotación maderera y caza y otorgaba representación legislativa con dos curules a las etnias afrocolombianas. En 1992 hay un Encuentro de Mujeres Negras en Colombia para analizar las implicancias del artículo transitorio y sumar fuerzas mientras Socorro Ramírez, socióloga feminista colombiana afrodescendiente comenta: “Ojalá estemos a la altura de esta gran puerta que se nos abre, que la sociedad supere los prejuicios y el Estado cumpla con su responsabilidad”.

Desde Brasil Silvia Regina Silva decía: “Nos dirigimos al movimiento feminista llevando nuestra ‘diferencia’ como derecho de mujeres, negras, con distintas prácticas religiosas. Nuestra presencia es portadora de contribuciones importantes. Esa articulación implica una apropiación de conceptos, una formulación de estrategias que, de alguna forma, ya están presentes en nuestras prácticas, pero que requieren ser explicitadas y reconocidas”.

En el Perú la realidad era algo diferente. Aquí no se identificaba un movimiento indígena, como era el caso de Ecuador y Bolivia, tampoco se reconocía un movimiento afrodescendiente desde el Estado, desde los partidos o, lo que es más importante, desde la sociedad civil. El clasismo marcaba todas nuestras acciones y, aún en el campo, lo indígena tomaba el nombre de movimiento campesino en la lucha por la tierra.

Recordemos, además, que el feminismo latinoamericano tenía como aportes teóricos fundamentales el discurso de la igualdad, pero la diferencia se refería sólo a la diferencia sexual pues era preciso cerrar filas, sin mirar las otras diferencias como edad, etnia, discapacidades, preferencias sexuales. Abordar estas diferencias en ese entonces era debilitar un movimiento

que acababa de nacer sin considerar seriamente que se estaba perfilando un feminismo excluyente.

Si bien en las filas del feminismo convergíamos mujeres diferentes, todo ese bagaje cultural que era posible tomar en nuestras manos al mirar a las otras como a nosotras mismas, se iba diluyendo con oportunidades muy ricas que pudieron ser mejor aprovechadas.

Nuestro cuerpo constituyó un asunto vital en nuestras luchas y, en tanto todas mujeres, atribuíamos algunas que en ese camino de afirmarnos en el derecho a nuestra sexualidad, era de esperar que pudiéramos tener deseos e intereses similares frente a la maternidad. Curiosamente, en muchos casos las preferencias sexuales fueron más fácilmente asimiladas porque se trataba de derecho a vivir la sexualidad según otros patrones que nadie podía ni debía definir pero la maternidad implicaba el derecho a decidir cuándo tener los hijos y esto llevaba decisiones que sí podían tener sanción, como en el caso del aborto. No olvidemos que eran momentos de visibilización de corrientes fundamentalistas.

Mientras estas preocupaciones eran de todos los días, no estaba en agenda el rol de las parteras, que en muchos países como Cuba, eran esencialmente negras. De la misma manera, la lactancia materna que en nuestro país en tiempos pasados, también se encargaba a mujeres negras. Conversar sobre esta relación de maternidad-lactancia con las feministas afrodescendientes podía haber sido un aporte central.

Es así como nuestros cuerpos que podían haberse convertido en escenarios ideales para observar nuestras diferencias y cómo vivíamos nuestra sexualidad, no tuvieron la oportunidad de expresarse.

Del mismo modo, nuestra relación con la casa o el hogar. Para muchas de nosotras, con historia en el mundo socialista, el hogar es el lugar donde se dan las relaciones patriarcales, la apropiación del trabajo de la mujer por los hombres para el mantenimiento diario de los miembros de la familia y la reproducción de la fuerza de trabajo y durante mucho tiempo teníamos apoyo de mujeres en las casas mientras pugnábamos por compartir las tareas domésticas como una cuestión de derechos. Sabíamos que esta era una lectura de mujeres de clase media pero en nuestra demanda no aparecía el color de la piel de las mujeres que estaban haciendo estas tareas domésticas, mujeres que trabajaban en casas de otras mujeres, limpiando sus casas, cuidando a los niños, tomando en sus manos la vida de esos niños que no eran sus hijos, cuidando una casa que no era su casa.

Sobre el hogar la feminista bell hooks (1991) dice que el hogar es un lugar de resistencia y cuenta cómo ella se “movía en el barrio (donde trabajaba) en una sociedad discriminadora de una “blancura terrible – esas caras blancas en los porches que nos miraban con odio” decía.

Ella explica el significado del hogar para una minoría de residentes en ciudades que las hacían sentir como que no tenían derechos en el campo público: “Había una sensación de seguridad al llegar a la casa, cuando finalmente llegas al patio es un contraste, esa sensación de llegar, la dulzura y amargura del viaje, ese recordar el poder blanco y el control”

Del mismo modo, un asunto primordial que trabajamos las feministas en los ochenta era el tema del apellido, es decir, obviar el apellido del esposo en los documentos de identidad, y hubo una campaña corta pero efectiva que decía: “No más señora de” lográndose un cambio en el Código Civil de 1984 que no obligaba a las mujeres a llevar el apellido del esposo. Lejos estaba esta demanda del verdadero significado de los nombres y apellidos de las mujeres afrodescendientes que, tal vez, no hubieran tenido problema en asumir el apellido del esposo y olvidar así las raíces de su propio apellido que se afincaba en los nombres de los dueños de esclavos o de los lugares donde fueron criados.

En la época de la independencia, antes de la abolición de la esclavitud en el Perú y en América Latina, era frecuente que la élite social y política tuviera esclavos en sus casas y en algunos momentos se ha pensado que las mujeres esclavas que salían de noche a las calles con sus amas repartiendo propaganda libertaria eran iguales a sus amas porque se decía que “tras las tapadas todas son iguales”.

Jonatás era una de estas esclavas valerosas que vivió con Manuela Sáenz en el Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia y Argentina Chiriboga, escritora ecuatoriana, nos remite a algo más parecido a la realidad. Dice:

Jonatás iba y venía por los atajos, estaba en contacto con los esclavos de otros lugares; ellos se asombraban al verle la cara con las huellas que le habían dejado las viruelas y pasaban de los gestos de horror a la admiración. Jonatás, como ninguna otra mujer, sabía captar la atención, todos concentraban las miradas en sus ojos. Vivía una especie de locura, que la vitalizaba para continuar viajando. Sus escapadas tenían una sola misión: encontrar a su madre.

A veces, dormía en cuevas; al día siguiente despertaba con el bullicio de los loros y partía abriéndose paso por entre las malezas. Juana! musitó creyendo verla y empezó a crear fantasías que la reanimaban. Largos ratos miraba la luna, su pensamiento se llenaba de alegría al recordar los momentos vividos con su mamá. A veces, la punzada de un zancudo la hacía saltar de dolor y volvía a la realidad, montaba el caballo y emprendía el retorno a la hacienda de don Simón. Al llegar, Manuela aún dormía.

Historias semejantes en el Perú encontramos todos los días con las mujeres afrodescendientes cuando se remiten a sus ancestros y el pensamiento feminista nos convoca a saber más de ese mundo privado, de ese espacio cotidiano que ha sido mantenido en el silencio. Esta es una oportunidad.

Victoria Villanueva
Movimiento Manuela Ramos
Lima, 8 de julio de 2009.

Fuentes

Angela Y. Davis, *Women, Race & Class*, Vintage Books, New York, 1983

Argentina Chiriboga, *Jonatás y Manuela*, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Ecuador, 2003

Linda McDowell, *Place and Space*, en *Feminist Theory*, Edited by Mary Eagleton, Blackwell Publishing, 2003

Especial Fempress, Red de comunicación alternativa de la mujer, ILET, Santiago de Chile, 1995