

Divas revolucionarias: feminismo negro de los sesenta hasta nuestros días

*Kimberly N. Brown**

*¿Recuerdan el día cuando todos éramos negros y conscientes, y estábamos listos para la lucha? El amor nos unió: sentados juntos y hablando, cultivando una vibra positiva... ¡La libertad estaba a la mano y podías simplemente probarla! Todo era cool y los hermanos cantaban: “no hay mujer como la que tengo”.**
Me’shell NdegéOcello, “I’m Diggin’ You Like an Old Soul Record”.*

En el epígrafe anterior, la vocalista negra Me’shell NdegéOcello pregunta, “¿Recuerdan el día, cuando todos éramos negros y conscientes [...]?”. Aquí evoca el mito romántico de la década de los sesenta —el mito de la unidad de los negros, que comprende la noción de lucha colectiva, diálogos sensibles y receptivos acerca de la dirección del movimiento negro de liberación, así como la veneración y reverencia a la mujer negra—. Aunque NdegéOcello expone esta versión mítica de los sesenta con el propósito de hacer un llamado a una más evidente conciencia política colectiva para las personas negras de la sociedad estadounidense contemporánea, es impor-

* Departamento de Inglés, Texas A&M University. Correo electrónico: <brown@english.tamu.edu>.

** *Remember back in the day, when everyone was black and conscious, and down for the struggle? Love brought us all together; just sittin’ back and talkin’, cultivatin’ a positive vibe ... Freedom was at hand and you could just taste it! Everything was cool... and brothers were singin’ “ain’t no woman like the one I got”.*

tante recordar que no todo era *cool*, particularmente para las mujeres negras. “Los hermanos” muy bien pudieron haber cantado “no hay mujer como la que tengo”, sin embargo, las imágenes de las mujeres negras eran a menudo nada favorables, y los papeles establecidos para ellas en los movimientos de liberación mostraron frecuentemente ser asfixiantes.

En su ensayo, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, Hortense Spillers afirma:

Enfrentémoslo. Soy una mujer marcada, pero no todos conocen mi nombre... “Sapphire”.... o “La mujer negra en el podio”: describo un núcleo de identidades deplorables, una tierra de encuentro de investiduras y privaciones en el tesoro nacional de la riqueza retórica. Mi país me necesita y si yo no estuviera aquí me habrían inventado.¹

En muchos aspectos la mujer negra fue inventada; explotada en cuanto al trabajo con la etiqueta de “mami”; explotada sexualmente bajo el estereotipo de Jezebel; difamada como receptora de prosperidad, puta castrante y matriarca dominante. Los estereotipos negativos de las mujeres negras alcanzaron no obstante su punto culminante con la publicación en noviembre de 1965 del informe de Moynihan, titulado “The Negro Family”, realizado por encargo del presidente Lyndon Johnson como parte de su programa Combate contra la Pobreza.²

Aunque, como afirma Paula Giddings, el informe “había sido «aprobado» por el *establishment* de los derechos civiles, incluyendo a King, Roy Wilkins y Whitney Young, líder de la Liga Urbana Nacional, [... y] Moynihan lo había escrito en gran medida a partir del trabajo de reconocidos sociólogos negros [como] E. Franklin Frazier”, el autor fue duramente atacado por todos.³ Ocurrió así porque sugirió que la estructura de la familia negra era patológica puesto que la encabezaban mujeres solas, quienes habían derivado históricamente

¹ Hortense Spillers, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, *Diacritics* (verano de 1987): 65.

² Paula Giddings, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (Nueva York: Bantam, 1984), 325.

³ *Ibid.*, 327-328.

su poder de la posición jerárquica que se le había otorgado a las mujeres durante la esclavitud. Moynihan propuso también que como remedio, “Dadas las características de la vida familiar, desorganizada y matrifocal, en la cual muchísimos jóvenes negros llegan a la mayoría de edad, las fuerzas armadas representaban un cambio drástico, desesperado y necesario: un mundo aparte de las mujeres, un mundo dirigido por hombres fuertes de autoridad incuestionable”.⁴ Aunque muchos hombres, así como mujeres, descartaron totalmente las conclusiones de Moynihan, hubo también muchos que empezaron a ver a las mujeres negras como colaboradoras de la opresión negra masculina.

La crítica más célebre del informe de Moynihan provino del ensayo de Angela Davis “Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves”, publicado en 1972. En éste Davis no sólo explicó cómo las mujeres negras fueron víctimas sexuales durante la esclavitud, sino cómo fueron explotadas en el trabajo, y recordó también a muchos que las mujeres negras no sólo funcionaron como la columna vertebral de la comunidad, sino que participaron en las luchas de liberación. Por lo tanto, el ensayo de Davis hizo algo más que sólo criticar a Moynihan; también puso de relieve la tradición de participación de las mujeres negras en las luchas de liberación, lo cual sugirió a sus contemporáneas que las mujeres negras tienen de hecho un lugar en las luchas actuales por la liberación negra. El ensayo de Davis mostró lo que muchas mujeres empezaban ya a comprender —que, como Toni Cade Bambara afirmó, “te encuentras a ti misma en ilusiones que se destruyen, en mitos aplastantes [...] siendo responsable de cierta verdad, hacia la lucha. Eso implica [...] romper la apariencia de la definición, originada en una sociedad enferma, de lo «masculino» y lo «femenino», así como los papeles que connotan tales términos.”⁵ El feminismo negro, por lo tanto, fue desarrollado en parte para corregir inexactitudes históricas y oponerse a los estereotipos negativos de las mujeres negras. Muchas pudieron haberse sentido como la poeta Audre Lorde cuando escribió, “Si no me definía

⁴ Citado en bell hooks, *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism* (Boston: South End Press, 1981), 105.

⁵ Toni Cade Bambara, “On the Issue of Roles”, en Bambara, *The Black Woman: An Anthology* (Nueva York: Mentor), 108.

a mí misma por mí misma, hubiera sido aplastada por las fantasías que de mí se hacían otras personas y me hubieran comido viva”.

En lo que resta de este artículo abordaré las maneras en que surgió el feminismo negro como una respuesta a la misoginia dentro de la comunidad negra y a la retórica de la liberación negra, así como en respuesta al racismo en el movimiento feminista y su retórica del empoderamiento (*empowerment*) para todas las mujeres. Este artículo examina asimismo temas específicos y cuestiones que se relacionan con el feminismo negro, e intenta diferenciar los términos “feminismo negro” y “mujerismo (*womanism*)”. Finalmente, abordaré las tendencias actuales del feminismo/mujerismo negros en el arribo del próximo milenio.

En *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*, bell hooks (sic) afirma:

Mientras en los años sesenta el movimiento del poder negro fue una reacción en contra del racismo, fue también un movimiento que permitió a los hombres negros anunciar explícitamente su apoyo al patriarcado. Los hombres militantes atacaron públicamente a los patriarcas blancos por su racismo, pero establecieron también un vínculo de solidaridad con ellos, basado en su aceptación compartida y su compromiso con el patriarcado. El elemento más fuerte que representó el vínculo entre los hombres negros militantes y los hombres blancos fue el sexismo compartido, ya que ambos grupos creían en la inferioridad inherente de las mujeres y, por ende, apoyaron el dominio masculino.⁶

Esta adhesión a la ideología patriarcal fue evidente de muchas maneras. Por ejemplo, en movimientos como la organización estadounidense Maulana Karenga, que estipulaba la subordinación de las mujeres, destacan el comentario de Stokely Carmichael de que la única posición de las mujeres en el movimiento era horizontal,* y la queja de muchas mujeres negras activistas de que ellas realizaban frecuentemente gran parte del trabajo sin que se les diera crédito y a menudo sin oportunidad de actuar en una posición de liderazgo

⁶ hooks, *Ain't I a Woman...*, 98-99.

*“[...] the only place for women in the movement was prone [...]”. Para la traducción de esta frase de connotaciones sexuales elegimos la que hizo Sara Zulema Poggio en su artículo “Raza, etnia y poder: la mujer estadounidense en el siglo xx”, en Mónica Vereá y Graciela Hierro, coords., *Las mujeres en América del Norte al fin del milenio* (México: CISAN-PUEG, UNAM, 1998), 138 (n. de las e.).

(esto se describe en autobiografías de mujeres como Angela Davis, Elaine Brown, Assata Shakur y Anne Moody). Quizá los ejemplos más extremos estén en la recreación del abuso contra las mujeres, que hace Amiri Baraka en su obra teatral *Madheart*, así como en la concepción de la violación como instrumento revolucionario, tal como la teoría de “la violación como principio,” de Elidridge Cleaver, esbozada en *Souls on Ice* (1968), donde habla de cómo practicaba la violación de mujeres negras para poder así ser capaz de violar a mujeres blancas, o como Baraka exhorta en parte de su poesía, con el propósito de asestar un golpe revolucionario contra sus progenitores blancos.

Muchas mujeres negras se sintieron vistas como objetos por sus contrapartes masculinos y, por lo tanto, excluidas de los movimientos de liberación, ya que no las trataban como iguales. La siguiente cita de Amiri Baraka sirve como un apropiado ejemplo de este tipo de pensamiento. Él afirma:

[...] Pero debemos borrar la distancia [entre la mujer y el hombre negros] al proveernos de identidades africanas saludables, así como al adoptar un sistema de valores que no conoce de separación, sino sólo de que el complemento divino para el hombre es su mujer negra. Por ejemplo, no creemos en la “igualdad” de los hombres y las mujeres [...]. No podríamos ser iguales nunca [...] la naturaleza no lo dispuso así. El hermano dice, “Deja a una mujer ser una mujer [...] y deja a un hombre ser un hombre [...]”.⁷

Así, para Baraka el feminismo está clasificado como blanco y, en consecuencia, contrarrevolucionario. Entonces, para que un hombre sea un “hombre” debe desempeñarse en una posición jerárquica superior a las mujeres negras. Su hombría está condicionada a hacer que ellas asuman su feminidad, más que en el derecho de ser adulto y optar en su lugar por construir papeles de género que etiqueten a la “mujer” como un objeto complementario y no como un sujeto activo.

Nacidas sin poderse liberar de la misoginia de estos movimientos y del racismo, muchas mujeres negras encontraron en el movimiento feminista de las blancas los marcadores históricos del movimiento feminista negro, que incluyen la publicación en 1970 de la antología

⁷ hooks, *Ain't I a Woman...*, 95.

The Black Woman, la fundación en 1973 tanto de la Organización Feminista Negra Nacional en Nueva York, como de Mujeres Negras Organizadas para la Acción en San Francisco, y la fundación en 1974 del Colectivo Río Combahee en Boston. La publicación en 1970 de la antología fue un hito de gran importancia para el feminismo negro porque fue la primera antología escrita por y para las mujeres negras y sus intereses, lo cual las hizo verse como sujetos activos. La estructura de la antología era muy original porque incluía una gran variedad de ensayos, desde los dedicados al cuidado de la salud, el control de la natalidad, los papeles que las mujeres deberían desempeñar en los movimientos de liberación negra, así como los que significaban un abierto desafío al chovinismo de los hombres negros con el fin de modificar su conducta. No obstante, lo que hizo a esta antología algo todavía más único fue que incluyó poesía y relatos breves que tocaban cuestiones cruciales para las mujeres negras, y esto hacía borrosa la frontera entre la teoría y la ficción, haciendo de ambas algo necesario para cualquier movimiento. La antología *The Black Woman* fue útil, entonces, como precursora de los ensayos de muchas otras mujeres de color que vendrían después.

Aunque la antología *The Black Woman* y los colectivos antes mencionados se conformaron para crear espacios donde las mujeres negras y sus intereses se aglutinaran, la lucha contra ser vistas como objetos continúa. De acuerdo con Patricia Hill Collins, “Un tema que merece un análisis continuo en el pensamiento feminista negro —especialmente por las sociólogas, historiadoras y psicólogas feministas negras— sería documentar y explicar las diversas reacciones de las mujeres cuando son cosificadas como el Otro”.⁸

En *The Souls of Black Folk* (1903), W.E.B. Du Bois emplea el concepto de “doble conciencia” para explicar lo que sienten los estadounidenses negros cuando son racializados como el “Otro”. Du Bois define la doble conciencia como una “sensación peculiar [...] de mirarse siempre a uno mismo a través de la mirada de los otros, de medirse el alma con la vara de un mundo que contempla con desdén y piedad divertidos. Uno siente siempre ser dos —estadunidense, negro; dos

⁸ Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Nueva York: Routledge, 1990), 83.

almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales de lucha en un cuerpo oscuro, cuya sola fuerza obstinada lo protege de ser despedazado”.⁹ Sin embargo, Frances Beale, en su ensayo “Double Jeopardy: To Be Black and Female”, propone que la mujer negra no solamente posee doble conciencia, sino que además está en una posición precaria porque debe negociar simultáneamente con las presiones tanto del racismo como del sexismo. En su ensayo, “Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of Black Feminist Ideology”, Deborah K. King amplía lo dicho por Beale y Du Bois al aseverar que “El calificativo «multiple» se refiere no únicamente a varias, simultáneas opresiones, sino también a las relaciones multiplicativas entre ellas. En otras palabras, la formulación equivalente es racismo multiplicado por sexismo por clasismo.”¹⁰

Patricia Hill Collins sugiere que la razón por la que las mujeres enfrentan múltiples opresiones tiene mucho que ver con cómo los otros interpretan su diferencia. Explica que la diferencia es a menudo concebida en términos de oposición y, en consecuencia pensada “como los «otros» de la sociedad, quienes jamás pueden pertenecer en verdad, extranjeros que amenazan la moral y el orden social. Pero, al mismo tiempo, son esenciales para su sobrevivencia porque quienes están marginados de la sociedad esclarecen sus fronteras. Las mujeres afroamericanas, al no pertenecer, hacen énfasis en la importancia de pertenecer”.¹¹ Lo que esto significa es que no puede haber amo sin esclavo, opresor sin oprimido. Valerie Smith, en su ensayo “Black Feminist Theory and the Representation of the «Other»”, coincide con Collins en los peligros de dicho pensamiento dicotómico. Parafraseando a Andrea Lee, Smith nos recuerda que para los blancos “la mera actividad de conceptualizar el yo como lo que está dentro puede ocasionar la fetichización del «otro»”.¹²

⁹ W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, ed. de Henry Louis Gates, Jr. (Nueva York: Bantam, 1989 [1903]), 11.

¹⁰ Deborah K. King, “Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of Black Feminist Ideology”, en Beverly Guy-Sheftall, ed., *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought* (Nueva York: The New York Press, 1995), 297.

¹¹ Hill Collins, *Black Feminist Thought...*, 68.

¹² Valerie Smith, “Black Feminist Theory and the Representation of the «Other»”, en Cheryl A. Wall, ed., *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory, and Writings by Black Women* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1989), 39.

Para las mujeres negras, sin embargo, que se les considere como las “otras” tiene algunas ventajas y crea un espacio para un empoderamiento radical. En su ensayo “Black Women: Shaping Feminist Theory”, bell hooks afirma que “esta experiencia vivida [como la otra] puede moldear nuestra conciencia de tal manera que nuestra visión del mundo difiera de quienes poseen cierto grado de privilegio (no obstante relativo, dentro del sistema existente). Es esencial para la lucha feminista continua que las mujeres negras reconozcan el punto de especial ventaja que nuestra marginalidad nos otorga, y que nos hace, desde esta perspectiva, criticar la hegemonía dominante racista, clasista, sexista, así como imaginar y crear una contra hegemonía,¹³ aunque ahí Smith prosiga afirmando que es precisamente por la cosificación de las mujeres negras que “los teóricos de la literatura feminista buscan metodologías particulares que puedan revelar las maneras en las cuales esa opresión se representa en textos literarios”.¹⁴

En su ensayo “Speaking in Tongues: Dialogics, Dialectics, and the Black Woman Writer’s Literary Tradition”, Mae Gwendolyn Henderson desarrolla una metodología que no sólo revela la opresión que padecen las mujeres negras, sino sugiere que los teóricos de la literatura negra “hablan en lenguas,” lo cual significa hablar desde más de un punto discursivo. Henderson afirma que el objetivo de la escritora o crítica negra no debería de ser, “como algunos críticos proponen, trasladarse del margen al centro, sino permanecer en las orillas del discurso, hablando desde el punto de vista de ventaja que otorga la posición de pertenecer-ser ajeno, de manera que la doble conciencia permita realizar la crítica en tanto africano y estadounidense, académico y alguien del “pueblo”. Hablar desde la posición pertenecer-ser ajeno, como propone Henderson, permite al oprimido tener una voz, al tiempo que le deja apropiarse las teorías del que domina.¹⁵

¹³ bell hooks, *Feminist Theory from Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984), 15.

¹⁴ *Ibid.*, 47.

¹⁵ Mae Gwendolyn Henderson, “Speaking in Tongues: Dialogics, Dialectics, and the Black Woman Writer’s Literary Tradition”, en Henry Louis Gates, Jr., ed., *Reading Black, Reading Feminist: A Critical Anthology* (Nueva York: Meridian, 1990).

La declaración de Henderson de que uno no debería trasladarse de la marginalidad al centro, muestra que ha establecido en un diálogo intertextual con bell hooks, quien titula uno de sus muchos libros, *Feminist Theory from Margin to Center*. No obstante, para bell hooks ir de los márgenes al centro significa solamente “cambiar de paradigmas”, de manera tal que las mujeres negras sean consideradas sujetos —debemos escuchar a las mujeres negras contar sus propias historias y experiencias, en vez de que otros las definan por ellas—. En su ensayo “Choosing the Margin as a Space of Radical Openness”, vemos que hooks mira en efecto el margen como un espacio para la potenciación, al igual que de opresión, porque así lo permite su posición de pertenecer-ser ajeno. Por consiguiente, hooks coincide notablemente con Henderson porque propone que el margen sea considerado un “sitio de posibilidades radicales”.

Hooks afirma que considerar los márgenes como un sitio de posibilidades radicales

proviene de la experiencia vivida [...] Cuando Bob Marley canta, “nos rehusamos a ser lo que tú quieres que seamos, somos lo que somos, y así seguirá siendo”, ese espacio para rehusar, en el que uno puede decir no al colonizador, no al opresor, se localiza en los márgenes. Y uno puede decir no, hablar con la voz de la resistencia, porque ahí existe un contralenguaje. Mientras que podría recordar la lengua del colonizador, ha ocurrido una transformación, ha sido transformada irrevocablemente.¹⁶

Así, aunque el ensayo de Henderson sirve como una intrincada mirada a lo que significa “hablar en lenguas” o “hablar en múltiples lenguajes”, como diría hooks y las teóricas del feminismo negro, es útil también como ejemplo del “contralenguaje”, del cual habla hooks. El ensayo de Henderson ilustra cómo manipular y entretrejer diversas teorías. Y si bien estoy de acuerdo con que Henderson entrelace las teorías, a menudo parece que una teoría sirve como marco de otra. Con esto quiero decir que la voz percibida como perteneciente a la cultura dominante sirve como un dispositivo estructural o modo de contextualizar el lenguaje del presunto otro. No obstante, lo que

¹⁶ hooks, *Feminist Theory...*, 150.

importa notar es que la posición de Henderson como académica negra no sólo le da acceso a ambas voces, sino que problematiza lo que podemos considerar una auténtica voz negra en primer lugar.

Henderson concluye su ensayo con lo siguiente, “Podría proponer que si las escritoras negras hablan en lenguas, entonces somos nosotras, las críticas feministas negras, quienes tenemos la tarea hermenéutica de interpretar dichas lenguas”. Aquí lo que propone es que la crítica de los textos de mujeres afroamericanas debería estar a cargo de afroamericanas. De este modo plantea otra cuestión vigente, ¿quién debería hablar por las mujeres negras? Valerie Smith articula claramente la necesidad de las mujeres negras de criticar los trabajos de otras mujeres negras, y a menudo se dirige directamente a las críticas negras, en tanto Barbara Christian sostiene que mientras cualquiera puede criticar los trabajos de las mujeres negras, la crítica feminista que es también negra debería encabezar a las demás.

El tema que ha sido casi igualmente debatido es si se debe emplear el término “feminismo negro” o “mujerismo” (se puede encontrar la definición de mujerismo, acuñada por Alice Walker, en la última página de este artículo.) Muchas eligen emplear el término feminismo porque las vincula con un movimiento político y agenda, los cuales reclaman necesariamente para las mujeres negras. Valerie Smith dice que prefiere emplear el término “feminismo negro” en el título de su libro porque arraiga su trabajo en una tradición histórica que a menudo muchas mujeres negras han sido renuentes a reclamar. Afirma que se debe parcialmente a que el feminismo se asocia con frecuencia con lo que es ser blanca y porque muchas se resisten a la asociación con el lesbianismo, en la creencia de que el feminismo y el lesbianismo son sinónimos. Smith afirma:

En 1984 me parecía, y todavía me parece, que pocas críticas negras deseaban adoptar el término *feminista* para sus títulos. *Mujeres* era un término aceptable, pero dadas las implicaciones políticas del término *feminista*, el término *género*, más neutral, ganaba rápidamente terreno. Creía que era importante colocar el término en el mapa de la literatura negra, por así decirlo, incluso si era sólo un recordatorio de una orientación no más en boga.¹⁷

¹⁷ Smith, “Black Feminist Theory...”, 49.

Sin embargo, durante una entrevista de 1984 en el *New York Times Magazine*, Alice Walker afirma: “No prefiero el término mujerismo porque sea «mejor» que feminismo [...] Puesto que mujerismo significa feminismo negro, ésta sería una distinción absurda. Lo elijo porque prefiero el sonido, el sentimiento, la precisión; porque estimo el espíritu de las mujeres (como Sojourner) que la palabra evoca, y porque comparto el viejo hábito étnico-estadunidense de ofrecer a la sociedad una nueva palabra cuando la vieja fracasa para describir el comportamiento y el cambio que sólo una nueva palabra puede ayudar a ver más cabalmente”. La definición de Alice Walker de mujerismo puede leerse por lo tanto como la quintaesencia del ejemplo de la autoredefinición de las mujeres negras. Es importante ver también “mujerismo” como un término que proviene de la expresión coloquial, “te comportas mujerilmente”. Por lo tanto, mujerismo tiene una conexión directa con la comunidad negra. Adoptar el derecho a “actuar mujerilmente” redefine también una serie de papeles de género para las mujeres negras, así como lo contextualiza como el comportamiento común de muchas mujeres.

Alice Walker afirma que acuñó la frase por su conexión con la comunidad. Muchas académicas negras adoptan el término “mujerismo” porque no excluye a los hombres negros o los considera en términos de oposición. Walker afirma: “Mujerismo incluye literalmente a los hombres, tal y como está contenido un embrión en el cuerpo de la mujer; es cuestión de si un hombre puede o no lidiar con eso. Más aún, me desagrada tener que añadir un color con el propósito de hacerse visible —una feminista blanca no tiene que decir feminista blanca”.¹⁸

Aunque es difícil determinar cuál es el término más generalizado, hay tres tendencias que tipifican la dirección de la teoría feminista/mujerista en el despertar del nuevo milenio: 1) la apropiación del término “mujerismo” por muchas académicas negras, 2) el desarrollo del Feminismo de Crítica de Raza y 3) el surgimiento del feminismo de Blues y Hip Hop. Desde la publicación en 1983 del libro de Alice Walker, *In Search of Our Mother's Garden*, el término “mujerismo”

¹⁸ Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego/Nueva York: A Harvest Book, 1983).

ha adquirido una inmensa popularidad entre quienes estudian a las mujeres negras y su producción cultural. Esto es más evidente en el surgimiento del mujerismo teológico y el mujerismo africano, dentro del área de la academia feminista. El mujerismo teológico emplea los aspectos espirituales de la definición de Walker; está interesado en la ética de la raza y la literatura, define a las mujeres negras como agentes morales y concibe el “mujerismo como un concepto confesional”, lo que significa que el mujerismo es “filosóficamente medicinal” en tanto que “catalizador para superar las situaciones opresivas por medio de actos revolucionarios de rebelión”.¹⁹ Ejemplos textuales de mujerismo teológico son: *Katie's Canon: Womanism and the Soul of the Black Community* (1995) egresada de la Divinity School de Harvard, Katie Geneva Cannon; y *Living the Intersection: Womanism and Afrocentrism in Theology* (1995) editado por Cheryl Sanders. El surgimiento del mujerismo africano significa la proliferación del término de Walker en otras mujeres negras de la diáspora africana; *Womanism and African Consciousness* (1997) se dirige hacia esta tendencia. Sin embargo, Cleonora Weems-Hudson, autora de *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves* (1995), elige otra fuente que la de Walker para su mujerismo. P. Jane Splawn escribe: “El mujerismo africano considera a la activista negra del siglo XIX, Sojourner Truth como su modelo ancestral y espiritual”.²⁰

La segunda tendencia en la teoría del feminismo negro es el surgimiento del Feminismo Crítico de Raza. En la introducción a la antología titulada *Critical Race Feminism* (1997) se encuentran colaboraciones de Kathleen Cleaver, Lani Guinier, Anita Hill, Patricia Williams y Adrien Katherine Wing; esta última escribe que:

El Feminismo Crítico de Raza no es todavía un movimiento organizado o específico, sino parte de una tradición en evolución, cuyo origen data de los Estudios Legales Críticos (Critical Legal Studies, CLS), un movimiento radical, conformado predominantemente por académicos (hombres) de raza blanca especializados en leyes, que surgió en la

¹⁹ Katie Cannon, *Katie's Canon: Womanism and the Soul of the Black Community* (Nueva York: Continuum, 1995), 23.

²⁰ P. Jane Splawn, “Recent Developments in Black Feminist Literary Scholarship: A Selective Annotated Bibliography”, *Modern Fiction Studies* 39, nos. 3 y 4 (1990): 821.

década de los setenta. Las premisas adoptadas por el CLS incluyen críticas posmodernas al individualismo y a la jerarquía de la sociedad occidental moderna. El método principal de análisis que emplean los académicos dedicados a la crítica es la deconstrucción, que consiste en analizar conceptos supuestamente neutrales con el fin de develar la naturaleza real de las relaciones contingentes de poder que enmascaran y ocultan.²¹

De acuerdo con Wing, el CLS atrajo a gente de color y a mujeres blancas porque “desafiaba ideas ortodoxas acerca de la inviolabilidad y objetividad de las leyes que oprimieron durante siglos a minorías y mujeres blancas”; sin embargo, el género de la Teoría Crítica de Raza surgió porque las minorías y las mujeres blancas se sintieron en cierto modo excluidas de la “visión del mundo de las elites progresivas de hombres blancos” que dominaban el género CLS.²²

Como una rama de la Teoría Crítica de Raza, los temas que abarca el Feminismo Crítico de Raza incluyen “la ley indígena federal [...] el discurso del odio, [...] la Acción Afirmativa, y [...] cómo la pertenencia a la raza blanca funciona como principio de organización social”.²³ Wing afirma también que es “Fundamental para el Feminismo Crítico de Raza la idea de que las mujeres de color no son simplemente mujeres blancas más alguna característica inefable y secundaria, como el tono de piel añadido”.²⁴ Esta declaración exhibe el grado en el cual los objetivos históricos del feminismo negro, como movimiento, han influido a los partidarios del Feminismo Crítico de Raza. Además de esta antología son ejemplos textuales del Feminismo Crítico de Raza: Kimberlé Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* (1989) y Mari Matsuda, *When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method* (1989).

La última categoría del feminismo es el de Blues y Hip Hop, el cual es un género que está surgiendo, y que pienso que tiene raíces

²¹ Adrien Katherine Wing, ed., *Critical Race Feminism: A Reader* (Nueva York: New York University Press, 1997), 2.

²² *Ibid.*, 2.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 3

en dos cuerpos de crítica vinculados, la crítica de Blues y la crítica contemporánea de Rap y Hip Hop. En el género de crítica de Blues incluiría libros como el de Amiri Baraka, *Blues People* (1963), el ensayo de Larry Neal "The Ethos of the Blues" (publicado en *The Black Scholar*, en 1972), y el de Houston Baker, *Blues, Ideology and Afro-American Literature* (1987). Estos críticos se percataron del potencial revolucionario del Blues y su vinculación con las tradiciones literarias afroamericanas. La crítica de Rap y Hip Hop incluiría libros como *Spectacular Vernacular: Hip Hop and the Politics of Postmodernism* (1995) de Russell A. Potter; *Droppin' Science: Critical Essays on Rap Music and Hip Hop Culture* (1995), editado por William Eric Perkins; y *Hip Hop America* (1998) de Nelson George. Históricamente, ambos géneros han excluido a las mujeres o, si acaso, les han prestado una atención marginal.

Su descuido de las escritoras, músicas y cantantes creó un espacio para antologías como *Wild Women Don't Wear No Blues: Black Women Writer's on Love, Men, and Sex* (1993) y *Black Women's Blues: A Literary Anthology, 1934-1988* (1992), así como estudios históricos y biografías de mujeres negras del Blues, como *Black Pearls: Blues Queens of the 1920s* (1988) y el libro de Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude 'Ma' Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday* (1998).

Si me propusiera pronosticar la dirección del feminismo negro en el nuevo milenio, mi elección sería el Feminismo Hip Hop. Provenientes de la conciencia política del Hip Hop, escritoras como Tricia Rose (*Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, 1994) hacen una contribución importante a la escasez de estudios académicos concernientes a las mujeres del Rap y del Hip Hop. Libros como el de Lisa Jones, *Bulletproof Diva* (1994), y el nuevo libro de Joan Morgan titulado *When Chickenheads Come Home to Roost: My Life as a Hip Hop Feminist* (1999), así como las autobiografías de Sista Souljah (*No Disrespect*, 1996) y el de Queen Latifah (*Ladies First: Revelations from a Strong Woman*, 1999) hablan directamente del surgimiento del Feminismo Hip Hop como un género crítico. Estas mujeres simbolizan la tradición continua del feminismo negro, porque, como diría Angela Davis, siguen "avanzando en la dirección guerrera".

* * *

*Mujerista**

1. De *mujerilmente* (op. de “infantilmente,” i.e., frívola, irresponsable, no seria.) Una feminista negra o feminista de color. De la expresión popular negra de las madres a las hijas: “te está comportando mujerilmente”, i.e., como una mujer. Comúnmente hace referencia a la conducta atrevida, valerosa, *obstinada*. Querer conocer más y en mayor profundidad lo que se considera “bueno” para una. Interesada en actividades propias de los adultos. Actuar adultamente. Ser adulta. Intercambiable por otra expresión popular negra: “Estás intentando ser adulta”. Responsable. Estar a cargo. *Seria*.
2. *También*: Una mujer que ama a otras mujeres, sexualmente y/o no sexualmente. Quien aprecia y prefiere la cultura de las mujeres, la flexibilidad emocional de las mujeres (quien valora las lágrimas como contraparte natural de la risa) y la fortaleza de las mujeres. En ocasiones ama a hombres individualmente, sexualmente y/o no sexualmente. Comprometida con la sobrevivencia e integridad de todas las personas, hombres y mujeres. No es separatista, excepto periódicamente, por salud propia. Tradicionalmente universalista, como en: “¿mamá, por qué somos cafés, rosados y amarillos, y nuestros primos son blancos, beige y negros?”. Respuesta: “Bueno, sabes que la raza de color es simplemente como una flor del jardín, que representa a todos los demás colores de las flores”. Tradicionalmente capaz, como en: “mamá, me voy a Canadá, y tú y otro montón de esclavos se van conmigo”. Respuesta: “No sería la primera vez”.
3. Ama la música. Ama el baile. Ama la luna. Ama el Espíritu. Ama el amor y la comida y la redondez. Ama la lucha. Ama lo popular. Se ama a sí misma. *A pesar de todo*.
4. Mujerista es a feminista como la púrpura al espliego.

* Definición de “mujerista” extraída de Alice Walker, *In Search of Our Mother's Garden: Womanist Prose*, reimpresión autorizada por Harcourt Brace & Company.