

HABITANDO INTERSECCIONES: IDENTIDADES, FEMINISMOS Y AUTOREPRESENTACIÓN DESDE LOS MÁRGENES

Dra. M^a Cruz Tornay Márquez

Universidad de Sevilla, España

Resumen

La participación en radios comunitarias por parte de un colectivo de mujeres afrodescendientes en Venezuela y un grupo de mujeres indígenas kichwa de la sierra central de Ecuador se convierte en el contexto que permite comprender la interseccionalidad de identidades que se presentan en estas dos poblaciones. Tomando como referencia el concepto de interseccionalidad y las aportaciones de los feminismos no hegemónicos, se presentan resultados relacionados con las identidades individual y colectiva que emergen en la investigación sobre el ejercicio del derecho a la comunicación en dos experiencias comunicativas comunitarias por parte de estos dos colectivos. La posibilidad de auto-representación —frente a la invisibilización y estereotipación presente en los medios de comunicación tradicionales— en el marco del proceso de apropiación comunicativa revela la interconexión de estructuras de dominación sobre población subalterna que, en algunos casos, son resignificadas hasta convertirse en elementos de orgullo identitario.

Palabras clave

Comunicación, género, interseccionalidad, identidades, subalternidad, auto-representación.

1. Introducción

Una de las grandes aportaciones de los denominados feminismos de color³ desde la década de los setenta del siglo XX fue la visibilización de las diversas formas de opresión que recaían sobre las mujeres que no se identificaban con las mujeres blancas de clase media que habían emergido como sujeto político en aquella época. Las críticas de los feminismos periféricos a un feminismo Occidental que no reconocía su privilegio racial, entre otros, se tradujo desde el ámbito epistémico y metodológico en el conocido concepto de interseccionalidad (Crenshaw, [1991] 2012) dirigido, en su origen, a la visibilización de las formas de dominación estructurales sufridas por las mujeres negras víctimas de violencia.

Los conceptos de *interseccionalidad* y *matriz de dominación* (Hill Collins, 2000) han permitido la identificación de diversas formas de opresión, y también, comprender que la construcción de las identidades de género está intrínsecamente conectada con la racialidad (Wade, Urrea y Viveros, 2008). De esta manera, no es posible extrapolar la identidad femenina blanca construida en Europa y asociada a la fragilidad, la maternidad y la domesticidad, con las identidades de las mujeres racializadas pertenecientes a los territorios colonizados, cuyas experiencias de vida están lejos del exclusivo rol de esposa-ama de casa.

La posibilidad de autorepresentación a partir del ejercicio al derecho a la comunicación permite reflexionar acerca de identidades construidas sobre la intersección de formas estructurales de discriminación. Sin embargo, también hay que ser conscientes de la sutileza con la que operan estas categorías en su contexto y que recuerdan que el punto de vista de las mujeres no puede ser pensado desde una identidad única, ya que la experiencia de ser mujer está vinculada a una forma social e histórica determinada (Bairros, 1995). De esta manera, lejos de homogeneizar y victimizar a las “mujeres del tercer mundo” (Mohanty [1998] 2008), se propone el reconocimiento de la capacidad de acción y cambio y la identificación de estrategias de resignificación dirigidas al empoderamiento y a la revalorización identitaria.

En este capítulo se presentan los resultados relacionados con la identidad de la investigación de tesis doctoral que tenía por objetivo “comprender y analizar los procesos de acceso y ejercicio del derecho a la comunicación en dos experiencias comunicativas de mujeres afrodescendientes e indígenas en radios comunitarias” (Tornay, 2017). Para ello, se tomaron como referencia la experiencia de la radio comunitaria *Avanzadoras de Yoco*, gestio-

³ También denominados feminismos de color, feminismos negros, feminismos antirracistas, feminismos del Tercer Mundo y feminismos postcoloniales, que coinciden en el pensamiento crítico con los feminismos hegemónicos de “Occidente” (Mohanty, 2008).

nada por mujeres afrodescendientes del estado Sucre (Venezuela); y la intervención comunicativa comunitaria titulada *Alli Kawsaipak Jampikuna/ Medicina para el Buen Vivir*, realizada por parte de mujeres indígenas sanadoras de la provincia de Chimborazo (Ecuador). Como parte de los resultados relacionados con la identidad, en el marco del proceso de la apropiación comunicativa, se identificaron elementos de empoderamiento y revalorización cultural e identitaria que permiten poner en diálogo la interseccionalidad de opresiones y las estrategias de resignificación.

2. La construcción de identidades desde la subalternidad

La incorporación de la categoría *género* a las ciencias sociales ha permitido visibilizar las relaciones sociales basadas en “las diferencias que distinguen los sexos y el género (como) una forma primaria de significantes de poder” (Scott, 2015, p. 272), además de cuestionar el esencialismo y la ahistoricidad de dichas relaciones (Lamas, 2015). Es decir, lo que consideramos como atributos asociados a las identidades masculinas y femeninas en realidad son construcciones sociales que determinan el *deber ser* y que varían según épocas y sociedades. A mediados del siglo XX, Simone de Beauvoir sintetizaba en la célebre frase “No se nace mujer: llega una serlo” el proceso de construcción de la mujer como alteridad del hombre, de manera que las conductas típicamente femeninas, como la sensibilidad, la pasividad o la sensibilidad, formaban parte de la mirada androcéntrica del mundo ([1949] 2011).

Efectivamente, la identidad femenina asociada a la maternidad, la fragilidad o la irracionalidad se vincula con la aparición de los nuevos Estados Modernos en el contexto de las revoluciones burguesas del siglo XVIII. En *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*, Silvia Federici describe el proceso de degradación social de las mujeres en todas las esferas de la vida, que conduce a la consolidación de una nueva identidad femenina, subalterna del hombre y creada a partir de formas extremas de violencia: “fue precisamente en las cámaras de tortura y en las hogueras en las que murieron las brujas donde se forjaron los ideales burgueses de feminidad y domesticidad” (Federici, 2015, p. 269).

La división sexual del trabajo produce la figura del ama de casa, no reconocida ni asalariada y funcional al nuevo sistema en el que emerge como protagonista el sujeto-ciudadano, ejemplificado en el personaje masculino en *De Emilio, o la educación*, de Rousseau. La nueva identidad femenina - idealizada en Sofía, la compañera de Emilio- sostiene un trabajo reproductivo esencializado y romantizado con narrativas y prácticas discursivas de gran eficacia: las exaltaciones de la abnegación de la mujer-madre y de unas virtudes supuestamente biológicas, como la sensibilidad, dulzura, modestia y obediencia (Brito, 2016). La eficacia de estas prácticas discursivas logró

la hegemonización de una identidad cuya vigencia llega a nuestros días: el ámbito doméstico y las tareas del cuidado continúan siendo espacios feminizados, aunque las mujeres se hayan incorporado a aquellos espacios asociados tradicionalmente a lo simbólicamente masculino.

A partir de la década de los sesenta del siglo XX, los movimientos feministas se rebelan contra la reclusión al espacio doméstico al que estaban destinadas las mujeres blancas heterosexuales de clase media y cuya insatisfacción reflejó Betty Friedan en una obra revolucionaria en aquel momento, *La mística de la feminidad* ([1963] 2009). Sin embargo, aunque esta podía ser la realidad de las mujeres blancas, lo cierto es que la problematización de la cuestión identitaria puso de manifiesto la diversidad de una *categoría mujer* que desde el feminismo blanco occidental se universalizaba como forma de opresión. Las mujeres negras, chicanas, lesbianas, trans, trabajadoras explotadas, *también* eran mujeres, pero no podían identificarse con aquella *mística* contra la que se rebelaban las mujeres blancas de clase media.

Parafraseando el discurso de Sojourner Truth, ¿acaso ellas no eran mujeres? Lo eran, pero, en los márgenes de la blanquitud, la construcción del ser estuvo determinada por un proceso colonial que marcó las identidades de las mujeres -o más bien, de las *hembras*- racializadas.

Tomando como referencia a Frantz Fanon ([1952] 1973), la línea de la humanidad es lo que separa al sujeto colonizado, más próximo a la naturaleza y a lo animal que a la racionalidad del hombre blanco. Por extensión, las mujeres pertenecientes a los territorios colonizados eran consideradas como “animales, incontrolablemente sexuales y salvajes”, creando una dicotomía que las situaba en el lugar opuesto a la “pureza sexual, su pasividad y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués” (Lugones, 2011, p. 106).

A la fragilidad asociada a la mujer blanca se oponía la bestialización de aquellas mujeres negras esclavizadas que, según Angela Davis, eran tratadas como “unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables”, sin que hubiera matices hacia sus compañeros esclavos, excepto para el castigo sexual:

La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (Davis, [1981] 2005, p. 15).

El dueño de la mano de obra esclava no podía permitir la subordinación de las mujeres a los hombres, tal y como ocurría en las relaciones de género fuera de la plantación. Para Davis, el hombre negro perdió el privilegio patriarcal por dos motivos fundamentales: la autoridad del mando no podía

ser cuestionada por culpa del ejercicio del dominio masculino de los hombres negros; y, además, una subordinación supondría reconocer la debilidad de mujeres a las que se exigía en los mismos términos que a sus compañeros.

La relación de las mujeres negras con el trabajo distaba mucho de aquella que tenían las mujeres blancas que veían en el trabajo remunerado una vía de escape a la subordinación al esposo. Muy al contrario, el trabajo fuera del hogar se consideraba como “estresante, degradante y deshumanizante” y eran las tareas realizadas en el ámbito doméstico las que afirmaban “su identidad como mujeres, como seres humanos que muestran amor y cuidado, los mismos gestos de humanidad que, según afirmaba la ideología de la supremacía blanca, los negros eran incapaces de expresar” (hooks, 1984, pp. 133-134).

Desde el feminismo decolonial se han analizado las relaciones previas a la conquista en los territorios colonizados para argumentar que la categoría género es una invención de origen moderno colonial, en los mismos términos que lo fuera la raza (Quijano, 2000). Tomando como referencia la tesis de Oyèronke Oyewùmí sobre el pueblo Yoruba ([1997] 2017), algunas pensadoras del feminismo decolonial explican las relaciones binarias de género como parte de las imposiciones de Occidente. Antes de la colonización, la sociedad yoruba se regía por relaciones sociales no caracterizadas por la jerarquía y el binarismo sexo-genérico impuestas a partir de la conquista, lo que supuso para las mujeres un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género (Lugones, 2008) que tuvo lugar con la complicidad de los machos yoruba.

Según el relato de Oyewùmí, y contrariamente a lo sucedido en la institución de la esclavitud, las nuevas relaciones de género sí estuvieron marcadas por una inferiorización de las mujeres que se ramificó hacia diferentes campos, como el de la exclusión de roles de liderazgo, la pérdida de la propiedad de la tierra y de otros espacios de poder, entre otros. Oyewùmí, siendo ella misma parte de la población yoruba, critica la complicidad de los machos yorubas con el colonizador blanco respecto al privilegio de género. Entre la población masculina sí hubo resistencias contra aquellas imposiciones que rompían las costumbres sociales, sin embargo, aceptaron las nuevas relaciones que le otorgaban poder sobre las mujeres de su comunidad, lo que fue interpretado como una forma de compensación ofrecida por el colonizador ante la pérdida de poder social de los hombres colonizados.

La antropóloga Rita Laura Segato analiza el caso yoruba para llegar a conclusiones diferentes, pero sí coincidentes en la transformación de la posición masculina ancestral intermediada por las agencias productoras y reproductoras de la colonialidad con el objetivo de lograr aliados (Segato,

2016, p. 115). En términos similares, desde los feminismos comunitarios también se ha pensado acerca de las posibles relaciones de género existentes en los territorios colonizados de manera previa a la conquista. Autoras como la boliviana Julieta Paredes (2010) hablan de un “entronque patriarcal” con el que se refiere a la existencia de “una propia versión de la opresión de género en las culturales y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia” (p. 72).

Los apuntes sobre la construcción de identidades y relaciones de género nos permiten profundizar en las experiencias de aquellas poblaciones que se sitúan en los márgenes de la identidad de género blanca, occidental, y que conducen a la visibilización de otros ejes de opresión y diferencias.

2.1. Interseccionalidad: una propuesta identitaria del feminismo desde los márgenes⁴

Una de las grandes aportaciones de los feminismos críticos en relación al feminismo blanco occidental fue la visibilización de la multiplicidad de formas de opresión que recaían sobre aquellas mujeres que no se identificaban con el sujeto político que lideraba el movimiento feminista en la década de los sesenta del siglo XX. Si bien ya encontramos un antecedente en la unión de las luchas por el sufragismo y la abolición de la esclavitud (Jabardo, 2012; Curiel, 2007), es el *black feminist* el que, a partir de la década de 1970, posiciona la interconexión del sexismo, el racismo y el clasismo⁵ (Moraga, 1988). En un contexto de luchas por los derechos civiles de la población negra y de emergencia del movimiento feminista, las mujeres negras denuncian el sexismo de compañeros negros, pero también el racismo y clasismo de las feministas blancas que eran incapaces de reconocer que sus discursos partían de un lugar de enunciación privilegiado (Espinosa, 2014).

Desde el ámbito académico y literario se abordó la cuestión de la multiplicidad de dominaciones que se imbricaban en las relaciones de subordinación. Algunas de las obras referenciales que permitieron observar la diversidad de opresiones fueron la antología *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes* (1982), desde el feminismo negro, y *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga y Castillo, 1988), en el que aparecen escritos de feministas chicanas, negras, lesbianas, asiáticas e inmigrantes que revelaban la inexistencia de un único sujeto mujer. En

⁴ En relación a la referencial obra de bell hooks *Feminist theory from margin to center* (1984).

⁵ Declaración Feminista Negra de la Colectiva del Río Combahee (1977).

esta última obra, la escritora chicana Gloria Anzaldúa se refiere a sí misma como una Shiva que se extiende en diferentes mundos, “gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos abarcamos tantas opresiones” (1988, p. 168), y en su texto titulado *La Prieta*, describe su identidad de manera compleja:

Soy un puente columpiado por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la facilitadora, Gloria, la mediadora, montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a La Raza, al Movimiento Chicano”, me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”; me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es tu género, a las mujeres” me dicen las feministas”. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. ¿Qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarían y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta.

¿Me dices que mi nombre es la ambivalencia? Piensa en mí como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas, con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos. Un tipo de mujer araña colgando por un hilo de su telaraña (Anzaldúa, 1988, p. 165).

La complejidad identitaria que abordan estos textos de manera poética fue traducida en el ámbito epistémico y metodológico en el concepto de *interseccionalidad*, definido por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw ([1991] 2012) a partir de la experiencia de mujeres negras víctimas de violencia. Con el concepto *interseccionalidad política*, Crenshaw identifica en las mujeres de color al menos dos grupos subordinados con agendas políticas enfrentadas que colaboran para perjudicar los intereses de las mujeres negras, cuya voz no era tenida en cuenta en ninguno de los dos grupos.

Para Crenshaw, el reconocimiento de las interseccionalidades se presenta como un problema “específicamente político”, en tanto que “las narrativas de género se basan en la experiencia de las mujeres blancas de clase media, y las narrativas de raza se basan en las experiencias de los hombres negros” (2012, p. 119). Así, el concepto de interseccionalidad se presenta como una forma de mediación entre “la tensión que se da entre reafirmar una identidad múltiple y la necesidad de desarrollar políticas identitarias”, y “ofrece una base para reconceptualizar la raza como una coalición entre los hombres y las mujeres de color” y los medios “para enfrentarnos también con otras marginaciones” (2012, p. 120).

Si bien el concepto de interseccionalidad ha sido ampliamente reconocido por entender el género como una categoría dinámica interrelacionada con otras desigualdades (Platero, 2014), lo cierto es que no fue considerado

como un elemento novedoso en territorios donde la diversidad siempre estuvo presente entre las feministas (Viveros, 2016). En América Latina, se han presentado críticas a la incapacidad del concepto de interseccionalidad para identificar el origen común de la multiplicidad de opresiones y, autoras como María Lugones, proponen una “reconceptualización de la lógica de la intersección” para “evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (Lugones, 2008, p.82).

En este sentido, la afroestadounidense Patricia Hill Collins (2000) matiza las lógicas interseccionales y propone el concepto *matriz de dominación* que permite comprender la interacción de las formas de opresión, siguiendo a Ochy Curiel, como elementos estructurales; aspectos disciplinarios; elementos hegemónicos o ideas e ideologías; y aspectos interpersonales, como prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana (Curiel, 2014: 15).

3. Habitando intersecciones: identidades y auto-representación en el contexto de experiencias comunitarias

La investigación realizada en territorios que guardaban un pasado (presente) de colonización determinó las aproximaciones epistémicas y metodológicas del proceso. Por una parte, la experiencia *Avanzoras de Yoco* se ubica en una pequeña localidad conformada prácticamente en su totalidad por población afrovenezolana, descendiente de antiguos esclavos procedentes de las Antillas. Entre esta población se conservan elementos identitarios que remiten al origen africano de las víctimas de la trata transatlántica, mezclado con las otras culturas presentes en el Caribe. Por otro lado, en la intervención comunicativa comunitaria *Alli Kawsaipak Jampikuna/ Medicina para el Buen Vivir* participaron mujeres sanadoras indígenas de Chimborazo (Ecuador), provincia con mayor tasa de población indígena del país. Hasta la pasada década de los sesenta del siglo XX, la sierra central de Ecuador mantuvo un sistema feudal de haciendas en el que las familias indígenas vivían en relación servidumbre respecto al amo latifundista. El reconocimiento pleno de derechos en sucesivas constituciones no ha impedido que sea la población indígena —más aún, las niñas y mujeres— la que presente mayores obstáculos para el acceso a derechos y oportunidades, y que aún hoy se identifiquen estructuras de dominación que remiten a la prevalencia de un pasado colonial.

La recogida de información en el caso de *Avanzadoras de Yoco* se llevó a cabo una entrevista grupal semi-estructurada con las comunicadoras más activas en la emisora: seis mujeres de entre 18 y 45 años que habían accedido a la gestión de la emisora sin experiencia previa en la comunicación.

En el caso de Ecuador, se llevó a cabo el diseño, implementación y sistematización de un proyecto comunicacional que permitiera el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación. En la intervención participaron once mujeres de entre 32 y 65 años, sin experiencia previa en la comunicación y vinculadas a la medicina ancestral indígena.

Aun estando de acuerdo con la imposibilidad de disociar las categorías que se tejen sobre las vidas de las mujeres racializadas, se considera pertinente para el análisis y la reflexión establecer dos categorías centrales en relación a la identidad y que se refieren a la identidad de género, y a la identidad como población racializada y subalternizada.

Identidad de género

Aunque es evidente que los dos grupos de comunicadoras se identifican como mujeres, existen matizaciones en relación a los significantes de la categoría mujer y cómo ésta se relaciona con otros elementos identitarios. En los testimonios de las mujeres afrovenezolanas se identifican alusiones a su identidad como mujeres, a su identidad como población afrodescendiente y, de manera recurrente, a su identidad como *mujeres afrodescendientes*, un resultado no identificado en el caso de las comunicadoras kichwa, que en raras ocasiones hicieron referencias a situaciones de discriminación derivadas del género, frente a las habituales menciones a una conciencia de discriminación como parte de una población inferiorizada.

En uno de los testimonios de las comunicadoras venezolanas, se identificaban como forma de opresión aquellos roles tradicionales asociados a la identidad femenina blanca y que, precisamente, habían sido objeto de crítica por los feminismos negros:

Antes nosotras estábamos muy excluidas porque la mujer era para la casa, para barrer, para cocinar, para atender a los niños y al marido. El que salía a la calle a trabajar, el que estudiaba, el que se preparaba... más que todo era el hombre. Nosotras nacimos para atender al marido y ser esclavizadas en la casa (N.C.).

Aunque el testimonio revela una identidad vinculada al espacio doméstico, lo cierto es que la mayor parte de las participantes hicieron referencia en su presentación al número de hijos, pero ninguna mencionó la existencia de un compañero o esposo responsable de la economía familiar. Más bien, todas debían buscar la manera de reunir ingresos para sostener a sus familias.

Como dijimos, las alusiones a la identidad como mujeres son recurrentes y quizá sea pertinente relacionar este aspecto con la amplia participación y reconocimiento que en ese momento tenían las mujeres como parte de la base social que sostenía el proceso liderado por Hugo Chávez, fallecido cinco meses antes de que tuviera lugar la entrevista:

(...) es las ganas de crecer como mujeres, y ser el ejemplo de mujeres revolucionarias, protagónicas, participativas. Como dice Argelia Laya, somos discriminadas tres veces: por ser negras, por ser mujer y por ser pobres. Ahorita somos respetadas tres veces y un poquito más: somos respetadas ahora porque somos la vanguardia de la Revolución, la mujer; somos afrodescendiente y tenemos el mismo derecho que cualquier otra etnia; y no somos ricas de dinero, pero somos ricas ahorita de sabiduría y conocimiento (J.G.).

En el contexto de las mujeres indígenas sanadoras nunca se llegó a identificar un énfasis comparable en relación a la identidad como mujeres, pero, recordemos, es pertinente acudir a la sutileza de categorías en cada contexto. Se cuenta con estudios suficientes que observan la disolución de la agenda de derechos de mujeres en las reclamaciones identitarias como pueblos y nacionalidades indígenas, si bien, se trata de una realidad que no compete de manera exclusiva a estas poblaciones. En todo caso, en el contexto de la intervención comunicativa se contó con la participación de la Coordinadora Política de Mujeres de Ecuatorianas, una entidad en la que colaboran mujeres mestizas e indígenas que tiene, entre otros objetivos, la prevención de la violencia machista, el asesoramiento legal a las mujeres víctimas y la promoción del ejercicio pleno de la ciudadanía de las mujeres. Por tanto, las demandas de las mujeres indígenas también encuentran sus canales de posicionamiento, más allá de que, en los espacios comunitarios, sean priorizadas otras estrategias.

Las actividades realizadas en el contexto de la intervención comunicativa permitieron la observación de elementos relacionados con la identidad de género que difieren notablemente de aquellos identificados en la experiencia venezolana que remitían al protagonismo de la mujer como parte de un proceso político desarrollado en la esfera pública. En el caso de Chimborazo —en el marco de una sociedad con gran influencia del catolicismo—, la exaltación del rol maternal de la mujer es un elemento central que conforma la identidad. Por ejemplo, en un acto celebrado por la asociación de mujeres para celebrar el Día de la Madre, se proyectó un video con frases extraídas de la Biblia relacionadas con el papel de la mujer como dadora de vida. También, en la radio comunitaria de la capital de la provincia se emitía un programa titulado *Cosas de Mujeres* en el que se ensalzaban y reconocían las figuras de mujeres del entorno que compartían perfiles similares: mujeres que con esfuerzo y dedicación sacaron adelante a sus hijos sin la presencia de una figura masculina. El relato sobre la abnegación de estas mujeres como forma de virtud era acompañado de frases como “ante todo somos madres, ante todo somos amas de casa”.

La exaltación de la maternidad como elemento central de la identidad femenina no es compartida en otros contextos urbanos como Quito o Guayaquil, con agendas feministas centradas en la erradicación de la violencia y en la despenalización del aborto. Sin embargo, en un contexto en el que una

gran parte de las mujeres deben asumir la crianza en solitario, es posible valorar la importancia del reconocimiento social de las mujeres-madres, aunque en el discurso esté ausente la crítica al machismo estructural que descarga en las mujeres las tareas del cuidado.

Adicionalmente, y en relación a las tensiones con el *sujeto político mujer*, es pertinente destacar que las participantes de la organización de mujeres mencionada no se identifican a sí mismas como *feministas*, siendo éste un concepto asociado a lo *contrario al machismo*. Al carácter urbano y mestizo al que se asocia el *feminismo*, se suma la existencia de una agenda de derechos que solo comparte la lucha por la erradicación de la violencia. El reconocimiento del matrimonio homosexual, las identidades trans o la demanda por el aborto libre y gratuito, está fuera de las demandas de las organizaciones de mujeres indígenas y, además, provocan su rechazo.

Identidad como población racializada

La conciencia de pertenencia a poblaciones subalternizadas como parte de un proceso de colonización es el elemento identitario que cobra mayor protagonismo. En el caso de las comunicadoras de *Avanzadoras de Yoco*, el componente racial es difícilmente separable de la identidad de género, ya que de manera recurrente se identificaron muestras de orgullo identitario como *mujeres afrodescendientes*. No obstante, el conocimiento de sus orígenes como descendientes de población esclava procedente de África había desencadenado un proceso de autovaloración individual y colectiva:

Me siento orgullosa de nuestra cultura. Los españoles, los llamados amos, nos encadenaban y nos obligaban a trabajar en la agricultura, ese es el origen de Yoco, que está alrededor de puras haciendas de cacao. Es una cultura que nos impusieron y hoy la defendemos y la amamos porque aprendimos cómo se trabaja el cacao y nos sentimos orgullosos. Gracias a la Revolución hemos logrado rescatar nuestra cultura y nuestra identidad (J.G.).

Después de que el presidente empezó a instruirnos en esto, de reconocernos como afrodescendientes es que me entero quiénes son mis antepasados, y gracias a eso me siento orgullosa de serlo y me reconozco como afrovenezolana (N.C.).

El conocimiento, por tanto, se convierte en un factor empoderador que genera la revalorización de una identidad históricamente inferiorizada como consecuencia del proceso colonial. La pertenencia a un grupo discriminado podría haber activado un proceso de aculturación o de negación de marcadores identitarios, sin embargo, muy al contrario, se evidencia el orgullo individual y colectivo de pertenencia. De manera simbólica, entre el grupo se utiliza el saludo “Hermana cimarrona” o “Hermano cimarrón”, poniendo de manifiesto la resignificación de una categoría asociada a la población esclava. La referencia al cimarronaje remite a la resistencia y huida de las y

los trabajadores esclavos que lograron convertirse en mujeres y hombres libres. De esta manera, el marcador racial que podría ser identificado como marcador de opresión, colabora al empoderamiento y autovaloración identitaria. Recordemos, además, que las comunicadoras dieron a su emisora el nombre de Juana Ramírez (1790-1856), una líder afrovenezolana de origen esclavo que destacó por su papel en la guerra de la independencia de Venezuela.

En el caso de las comunicadoras kichwa, también se identifica el protagonismo de la cuestión racial, en este caso, a través de la asociación de la pertenencia a una población subalternizada con las situaciones de discriminación y violencia, si bien se hace referencia a que se trata de situaciones pertenecientes al pasado:

Pensábamos que la televisión pertenecía para los que sabían, y nosotros como somos indígenas, no nos podíamos meter en eso porque no sabemos nada. Así pensábamos (S.L.)

Antes nuestras mamás, nuestros abuelitos, los españoles que han venido así, hacendados, ellos han tenido violando, pegando, dando azotes, así. Y no dejaban aprender en la escuela. (M.G.)

Aunque en ese último fragmento se hace referencia a una forma de violencia perpetrada hacia las mujeres, lo cierto es que la conciencia de discriminación está vinculada de manera casi exclusiva a la identidad como población indígena y prácticamente no se pudieron recoger testimonios que hicieran referencia a la categoría mujer. En todo caso, la dedicación de estas mujeres a la medicina ancestral indígena, un tipo de sanación estigmatizada por su asociación a la población subalternizada, pone de relieve un orgullo y revalorización identitaria. Frente a la amenaza de la aculturación o la decisión de borrar aquellos rasgos asociados a lo indígena, estas mujeres utilizaron la radio comunitaria para promover la medicina ancestral, con presencia del idioma kichwa como forma de comunicación.

4. Conclusiones

En este capítulo se han presentado resultados relacionados con la identidad en categorías que forman parte de las estructuras de dominación y que interseccionan en la vida de las mujeres racializadas. Aun siendo imposible la disociación de dichas categorías, el análisis de los testimonios y de la observación participante permiten establecer conclusiones respecto a los elementos identitarios relacionados con el género y con la racialidad, y con aquellos en los que interseccionan ambas categorías.

Como hallazgo destacable y relevante se evidencia la resignificación de dos elementos que, a priori, podrían ser vividos como experiencias de dominación: la identidad racial por parte de las mujeres afrodescendientes y la de

género en el contexto de las mujeres ecuatorianas. En el caso de las mujeres venezolanas, se concluye cómo el acceso al conocimiento de su origen como descendientes de esclavos activa un orgullo como población que se conecta con valores que las mujeres defienden, como la resistencia, la lucha y la libertad. Prueba de ello es la resignificación del término *cimarrón*, que, además de estar vinculado a la libertad, presenta connotaciones de resistencia cultural. Adicionalmente, las mujeres tomaron como referencia a la líder afrodescendiente Juana Ramírez, una figura de referencia en tanto mujeres afrodescendientes con participación política y comunitaria.

Respecto a la resignificación de la categoría de género en el contexto ecuatoriano, se considera apropiado hablar de una resignificación en relación a la maternidad. Desde los feminismos occidentales se ha problematizado la esencialización de la mujer como madre y, también, entre los movimientos feministas de Quito y Guayaquil estaría fuera de lugar la exaltación del rol maternal. Sin embargo, es posible pensar que, en este contexto, existe una resignificación del sentido de la maternidad en tanto que se da un reconocimiento y puesta en valor de mujeres invisibilizadas y empobrecidas que asumen la responsabilidad familiar en solitario. Aunque no se cuestione el porqué las mujeres deben asumir dichas cargas en solitario -con escaso apoyo del Estado y sin que la interrupción de los embarazos sea una opción-, al menos el reconocimiento de la maternidad puede suponer la visibilización a ojos de la sociedad y de sus familias del sacrificio y renuncias que enfrentan estas mujeres, y así es entendido por ellas.

En relación al marco de la interseccionalidad, se sugiere el análisis de categorías de dominación en su preciso contexto, tratando de advertir las sutilezas y mutabilidades que se presentan en las experiencias de vidas de las mujeres y, en este caso, de las mujeres racializadas. Aun siendo imposible separar las categorías que conforman la identidad, entre estos dos grupos sí se observaron diferencias respecto a la interrelación de las categorías: en el caso de las mujeres afrovenezolanas, las supuestas categorías de dominación referidas al género y a la raza se convertían en un orgullo identitario por su papel protagónico como mujeres y como afrodescendientes, impregnándose de las connotaciones de fortaleza derivadas de ambos elementos. En el caso de las mujeres indígenas kichwa, no se evidenciaron muestras de empoderamiento referidas al género -en los mismos términos que el caso anterior-, dando protagonismo al componente racial tanto en su asociación a un pasado de dominación, como al orgullo identitario asociado a la revalorización de los conocimientos de la medicina ancestral indígena.

Referencias citadas

- Anzaldúa, G. (1988). La Prieta. En C. Moraga y A. Castillo. (Ed.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (pp. 156-168). San Francisco: ISM Press.
- Bairros, L. (1995). Nossos Feminismos Revisitado. *Revista Estudos Feministas*, 3, segundo semestre, pp. 458-463.
- Beauvoir, S. (2011). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Brito, M. (2015). División sexual del trabajo: espacio público, espacio privado, espacio doméstico. En H. Moreno, y E. Alcántara (Coord.). *Conceptos clave en los estudios de género* (pp. 63- 76). Ciudad de México: UNAM PUEG.
- Crenshaw, K. W. (2012 [1991]). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. (L.) Platero, (ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-124). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, 92-101.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendía, M. Luxán y M. Legarreta, M. (Ed.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Bilbao: Hegoa.
- Davis, A., (2005) [1981]. *Mujeres, «raza» y clase*. Madrid: Akal.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *Revista El Cotidiano*, 184, pp. 7-12.
- Fanon, F. [1952] (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Friedan, B. [1963] (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London/New York: Routledge.

- Hooks, b. (1984). *Feminist theory from margin to center*. Boston: South End Press.
- Segato, R.L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Scott, J. (2015). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 251-290). Ciudad de México: PUEG.
- Jabardo, M. (2012). Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro. En M. Jabardo (ed.). *Feminismos negros. Una antología* (pp. 27-56). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lamas, M. (2015). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En M. Lamas. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 313-348). Ciudad de México: PUEG.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. En *La manzana de la discordia*, 6 (2), pp. 105-119.
- Mohanty, C. (2008). De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En L. Suárez, R.A. Hernández, (Eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 407-464). Madrid: Cátedra.
- Moraga, C. y Castillo. A. (Ed.) (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- Oyèwùmi, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la frontera.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo.
- Platero, R. (L.) (2014). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En I. Mendia, M. Luxán y M. Legarreta, M. (Ed.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 79-96). Bilbao: Hegoa.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, *Journal of World Systems Research*, V. XI: 2, summer/fall.
- Tornay, M. C. (2017). Comunicación, subalternidad y género: Experiencias comunicativas comunitarias de mujeres afrodescendientes e indígenas en América Latina (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- Wade, P., Urrea F., y Viveros, M. (coords.). (2008). Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.