



*Jornada de la red feminsita comunitaria Abya Yala en Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), 2015.
Fotografía del archivo personal de Maydi Estrada Bayona.*

Mujeres en el entretejido de saberes ancestrales: el diálogo de las espiritualidades liberadoras afro-latino-caribeña e indígenas¹

Women in the Interweaving of Ancestral Wisdom: the Dialog of the Afro-Latin-Caribbean and Indigenous Liberating Spiritualities

Maydi Estrada Bayona¹

Recibido el 21 de junio de 2018 / Aceptado el 9 de febrero de 2020

Resumen

La población mestiza caribeña, que involucra mayoritariamente antecedentes afro-latino-caribeños e indígenas, es la base para implementar un diálogo intercultural encaminado a establecer vínculos entre mujeres provenientes de cada uno de estos mundos, diálogo que, al mismo tiempo, sirva para conocer y compartir sus prácticas y metodologías de lucha hasta sistematizar las experiencias, los saberes ancestrales y las espiritualidades de los mundos de las mujeres de distintos orígenes que están en este espacio de acogida que es el Caribe. Para aterrizar este ejercicio se entretejen tres tiempos y espacios: la segunda ola feminista de la década de los años 70 del siglo xx, el *Proyecto afro-latino-caribeño VientreVolucionaria* del año 2012 y el Taller Internacional: Mujeres y Espiritualidades Indígenas y Africanas en Defensa del Territorio Cuerpo-Tierra del 2015. La aplicación de este entretejido revela lo común y lo diferente en «la defensa del territorio cuerpo-tierra» y hace reflexionar sobre el contexto geopolítico y sus influencias en los sistemas de opresión y discriminación en el mundo de estas mujeres tanto en el Caribe como en América Latina en general, reflexión que hace aflorar la necesidad de establecer esta defensa con tareas implícitas de descolonizarse, des-patriarcalizarse y restituir las esencias de sus matrices corporales y culturales.

Palabras claves: mujeres, Caribe, mestizaje, territorio cuerpo-tierra, *VientreVolucionaria*

Abstract

Caribbean mestizos, mostly of afro-Latin-Caribbean and indigenous origins, are the basis that justify the implementation of an intercultural dialogue aimed at establishing links between women coming from each of these worlds, a dialog that, at the same time, be useful to know and share their practices and methodologies of struggle in order to structure their experiences, their ancestral knowledges and the spiritualities of the worlds of those women of different origins being in this welcoming space that is the Caribbean. In order to land this exercise, three eras and spaces are interweaved: The Second Feminist Wave of the 70s of xxth century, the *Proyecto afro-latino-caribeño VientreVolucionaria* of 2012 and the International Workshop: Indigenous and African women's Spiritualities in the Defense of the Body-Earth Territory of 2015. The application of this interweaving shows common and different aspects of the «defense of the body-earth territory» and leads to ponder the geo-political contexts and their influences over the oppression and discrimination systems on the world of these women in the Caribbean and in Latin America in general, a ponderation that makes flourish the need to establish this defense by means of implicit jobs of self-decolonization, self-depatriarchalization and restitution of the essential of our body and cultural matrixes.

Keywords: women, Caribbean, mestizo, body-earth territory, *VientreVolucionaria*

¹ Profesora Auxiliar de la facultad de Filosofía e Historia Universidad de La Habana. Filósofa y antropóloga. Magíster en Estudios del Caribe. Dirección de correo electrónico: madresamy@gmail.com

Introducción

El espíritu de este texto está dirigido a procurar un proceso de diálogo intercultural que permita la vinculación entre diversos mundos de mujeres, así como entre sus prácticas y metodologías de luchas. También entreteje tres tiempos y espacios -geopolíticos y de acciones afirmativas-: la Segunda Ola Feminista² enmarcada en la década de los años 70 del siglo xx; el *Proyecto afro-latino-caribeño VientreVolucionaria* en el 2012 y el Taller Internacional: Mujeres y Espiritualidades Indígenas y Africanas en Defensa del Territorio Cuerpo-Tierra en el 2015. Este entretejido es el método que sirve para sistematizar experiencias, conocimientos, sentires, saberes ancestrales³ y espiritualidades del mundo de las mujeres de distintos orígenes en un mismo espacio de acogida. El texto adopta como uno de sus referentes la interpretación que el mundo afro-indo-latino-caribeño hace de las artes femeninas, la oralidad y la meditación, junto con el análisis de documentos históricos, filosóficos y antropológicos, la valoración de las asociaciones de conductas, la observación participativa y la auto-observación y la transformación consciente como parte de un proceso metodológico participativo en función de recuperar, repensar, articular y transformar las historias femeninas presentes.

Las espiritualidades y los saberes ancestrales, americanos y afrocaribeños, constituyen un hilo conductor del texto a manera de unidades de análisis que guiarán las reflexiones del estudio. Otro de los hilos conductores es el análisis de los sistemas de opresión en los cuerpos y las mentes de las mujeres, preocupación que aparece en la Segunda Ola Feminista desde finales de la década del 60. Un tercer hilo que se entrecruza es el que mira los procesos de recapitulación, recuperación y sanación de las memorias corporales y de los úteros femeninos en relación con la Madre Tierra. El texto, además, ilustra e interpreta paralelamente algunas nociones y experiencias que muestran cómo se producen los mencionados procesos en las cosmovisiones de las mujeres africanas e indígenas.

El ensayo deja entrever lo común y lo diferente en correspondencia con «la defensa del territorio cuerpo-tierra» y reflexiona sobre el contexto geopolítico y sus influencias en el sistema de opresión y discriminación del mundo de estas mujeres en América Latina y el Caribe.

En las luchas de resistencias de nuestros heterogéneos pueblos, los saberes ancestrales y las espiritualidades han sido instrumentos de sanación, liberación y legitimación frente a las lógicas de las culturas dominantes. En este sentido, el estudio mueve algunos cuestionamientos para la reflexión:

² Etapa de la historia del feminismo ubicada en la segunda mitad del siglo XX. Su eslogan más característico fue «Sin derechos sociales para la mujer no hay derechos humanos, ni justicia». Identificó al patriarcado como «el problema sin nombre». Pugnó por el cambio de valores y por que la justicia legislara sobre aspectos considerados antes como «privados». Sus obras de referencia son *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir y *La mística de la femineidad*, de Betty Friedan. Comenzó con las revoluciones de los años 60 y se mantiene hasta la actualidad, aunque algunas teóricas marcan su punto final en los años 80. Promovió la lucha contra la mujer como estereotipo sexual en los medios de comunicación, el arte y la publicidad. Ha luchado por la abolición del patriarcado: más allá del derecho al voto, la educación y otros logros de las primeras feministas, es la estructura social la que provoca desigualdades y sigue estableciendo jerarquías que benefician a los varones. Con el lema «lo personal es político» entran en el debate la sexualidad femenina, la violencia contra la mujer, la salud femenina, el aborto y la contracepción, entre otros temas. Desde los años 80 adquieren especial importancia las diversidades femeninas, el multiculturalismo, la solidaridad femenina y los debates, cada vez más intenso, entre diferentes corrientes del feminismo. Ver *Los feminismos a través de la historia* de Ana de Miguel. Citado por: Montserrat Barba Pan: *Las tres olas del feminismo*. En: www.googleads.g.doubleclick.net/pagead/viewthroughconversion. Consultado el 17 de marzo del 2016.

³ Entendidos, desde una interpretación de las cosmogonías africana e indígena americanas, como la savia del árbol o el ADN espiritual, cognitivo y sociocultural que define los rasgos esenciales en las identidades de grupos humanos en relación con las significaciones de sus universos simbólicos específicos, tanto en espacios originarios como de acogida. En estos últimos, los saberes ancestrales son resignificados y apropiados al nuevo espacio que les acoge, en convergencia con otros diferentes. En el espacio americano y caribeño esta apropiación se traduce en una nueva cualidad ideológico-estética, una suerte de mixtura que sintetiza la unidad y diferencia de la sapiencia universal-ancestral de las cosmogonías que se dieron encuentro. Esta visión se encuentra en consonancia con la de los grupos originarios del Cotopaxi, Ecuador, cuando plantean que los saberes ancestrales son un cúmulo de conocimientos, prácticas y tradiciones, expresión de vida y de una compleja, profunda cosmovisión de pueblos concretos que, gracias a su propia lucha, han llegado a ser reconocidos como patrimonio de la humanidad, recurso de la diversidad cultural. Los saberes ancestrales abarcan una gran variedad de aspectos del conocimiento y la técnica que van desde el lenguaje hasta la gastronomía, desde las matemáticas hasta la artesanía, pasando por la medicina, la construcción, la silvicultura, las técnicas de conservación del ambiente y microclimas, la producción y alimentación, la agricultura y el riego, el transporte y la comunicación. (Ver Carvallo, Nicolás. (2015,13, septiembre). Saberes ancestrales: lo que se sabe y se siente desde siempre. El telégrafo. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/buen/1/saberes-ancestrales-lo-que-se-sabe-y-se-siente-desde-siempre>). Estos saberes ancestrales se han transmitido a través de los tiempos y de generación en generación, desde la raíz de una cultura específica a su tronco y ramificaciones y que incluye elementos que se recogen en la poesía y la narrativa caribeñas así como obras de los pueblos ancestrales americanos, africanos, asiáticos, etc.

- ¿En qué medida los diálogos entre las espiritualidades ancestrales en el espacio originario y de acogida latinoamericano-caribeño, han servido para reconocer, enunciar y reparar los sistemas de opresión al interior de los mundos femeninos?
- ¿Qué papel han jugado los saberes ancestrales y las espiritualidades en la defensa, empoderamiento y dignificación de las mujeres afro-latino-caribeñas e indígenas, frente a los condicionamientos de la colonialidad del ser, saber, poder?
- ¿De qué manera las espiritualidades y los saberes ancestrales se articulan en función de «des-construir» las memorias patriarcales y coloniales que nos reprimen, sin reproducir los mismos modos de apropiación de la realidad excluyente?
- ¿Unidad en la diversidad o agentes para las re-funcionalizaciones del sistema patriarcal neoliberal?

Resta precisar, finalmente, que el desarrollo de este texto se estructura a través de los siguientes cuatro subtemas:

- Repensando la espiritualidad
- La Segunda Ola: ¿un giro epistemológico en las políticas feministas de su época?
- El mundo de las mujeres afro-latino-caribeñas en el entretejido de ser-no ser-pertenecer
- Las dimensiones del yo plural femenino ancestral en defensa del territorio cuerpo-tierra

Repensando la espiritualidad

Para introducir estas reflexiones se presenta la noción de espiritualidad desde las configuraciones de la autora. La espiritualidad puede ser entendida como una dimensión de la vida, así como una forma específica de comunicación. Es una comprensión de la realidad y sus posibles interpretaciones en relación con la vida. Es fruto de las esencias de la relación entre el ser humano/a y la naturaleza en la búsqueda de la verdad y del arte de la convivencia entre la mente, el cuerpo y el espíritu en una escala de tiempo que cubre simultáneamente pasado, presente y futuro.

Expresa la interacción de mundos paralelos y posee una condición cósmica. Puede considerarse un entretejido energético de los cinco elementos naturales (agua, tierra, fuego, aire, éter) en la búsqueda de los secretos de la luz y de la oscuridad, hilando sabiduría a partir de los componentes del universo.

La espiritualidad busca y practica la verdad más allá de la razón. Ella siente y convoca la interacción armónica de los órganos de los sentidos. Es una fase intermedia entre el mito-logos y la interrelación lógica entre saber-misterio y conocimiento. Es un estado de la conciencia que legitima la fe en una relación de significación de los universos simbólicos concretos y propios de cada espacio y los sujetos/as de enunciación, que inciden en los modos de desarrollar la vida y constituyen a su vez un recurso de identidad de la colectividad o de individuos específicos⁴.

Es desde esta noción de espiritualidad que se hilan los saberes y conocimientos que llenarán de significación este ensayo.

La Segunda Ola: ¿un giro epistemológico en las políticas feministas de su época?

No son pocas las investigaciones que insisten en señalar las décadas del 60 y el 70 del siglo xx como momentos cumbre de un cambio de paradigma con respecto al mundo de las mujeres, un contexto que en el campo de los estudios feministas ha sido identificado como Segunda Ola.

La Segunda Ola en los estudios feministas se erigió sobre la toma de conciencia de la complejidad y diversidad de los mundos femeninos. En ella aparecieron nuevas voces que, desde sus roles históricos en las relaciones sociales de producción, «des-construyeron» el mito de la mujer sensible denunciando el sometimiento de ella a la condición de mujer objeto y el reduccionismo a un espacio privado y doméstico porque ellas, aunque invisibilizadas, fueron del espacio público, así no fueran remuneradas o fueran pagadas injustamente.

Nuestro contexto geopolítico forma parte de las alternativas políticas de legitimación del poder de las

⁴ El concepto de **espiritualidad** aquí esbozado es fruto de la reflexión de la filósofa-antropóloga, M.Sc. Maydi Estrada Bayona, a propósito del desarrollo del presente artículo. Febrero-marzo 2016

mujeres. Aquí han surgido grupos de mujeres que se han incorporado a movimientos sociales en el marco histórico de los procesos descoloniales de la década de los 60 del siglo xx y entretejieron otras epistemologías dotadas de las historias, teorías y métodos femeninos. Además, están alineadas con las cosmovisiones de las mujeres afroamericanas, caribeñas, afro-británicas y del feminismo indígena en América Latina que abanderan una fuerte crítica a las visiones eurocéntricas y clasistas (Collins, 1998, p. 259), (Davis, 2005). En este periodo se comienza a tomar los estudios de género como un instrumento teórico en el análisis de las teorías feministas. Todo ello lleva a pensar que la Segunda Ola inició un giro epistemológico en los estudios sobre las mujeres, al lograr la convergencia de una pluralidad de saberes y sentires desde sus propias maneras de ser, no ser y estar en este mundo que pudieron así hacerse visibles (Carneiro & Falquet, 2005, p. 22).

Un diálogo que se profundiza y se hace latente en el tiempo en otras olas y marcas feministas (Curiel, 2007), (Espinosa Miñoso, Gómez Correal & Ochoa Muñoz, 2014). Pero ¿qué sucedía, en este orden, con las mujeres de las comunidades campesinas, indígenas y urbanas de nuestros países, que no participaban y ni siquiera sabían del fervor y existencia de estos acontecimientos y hasta hoy ni siquiera conocen de olas feministas en defensa de sus derechos como seres humanas y sujetas del cambio social?

Este cuestionamiento remite nuevamente a insistir en que es necesario tomar a la Segunda Ola como referente de la historia feminista, antes de dar paso a las reflexiones iniciales. Es útil para reconocer la heterogeneidad y complejidad que este periodo histórico representó en el cambio social, tanto en la relación hombre-mujer como en la de mujer-mujer. Es un momento de toma de conciencia en el que se rompe con las concepciones homogéneas de la mujer y del hombre. Se reconoce la pluralidad de patriarcados en confluencias en América Latina y el Caribe y se re-

gistra y naturaliza la globalización y la hegemonía del patriarcado eurocéntrico, que es uno de los productos coloniales con mayor impacto en la colonialidad del ser, el saber y el poder⁵ (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, pp. 18-19). También se puso en evidencia el carácter sexista, racializado y clasista de la división social del trabajo en la que el patrón de la opresión no se limitaba a la relación entre hombres y mujeres, sino que se extendía también a la relación entre mujeres con órdenes de jerarquía distintos, lo cual implicaba una doble dimensión de la violencia de género en un complejo círculo de poder, dolor, negación, humillación.

La Segunda Ola, por otra parte, hizo latentes los dolores y los tipos de exclusiones hacia esas otras mujeres invisibilizadas y excluidas por la historia (Werneck & Falquet, 2005). En esta etapa se realizan los primeros intentos por introducir un cambio de identidad de las mujeres negras e indígenas que, de su condición de objeto, pasan a afirmarse en su condición de seres humanas y mujeres. En el plano político comienzan a erigirse como sujetas de la transformación social desde su condición de guardianas de las memorias históricas, de los patrimonios tangibles e intangibles de sus culturas como reservas de humanidad (Fornet-Betancourt, 2000, p. 35).

Todo ello constituyó un giro epistemológico importante en los estudios acerca de las mujeres. La década del 70 fue un periodo fértil para visibilizar, desde la denuncia de estas otras voces femeninas, fenómenos sociales como los antes expuestos, que aun conviven inescrupulosamente en la contemporaneidad. El eje de articulación de esta etapa giró alrededor de la consigna «sin derechos sociales para las mujeres, no hay derechos humanos, ni justicia», y contó con una fuerte incidencia, a finales de los años 60 y en los 70, del Feminismo Negro⁶ (Collins, 1998). Este último participó en la transformación del pensamiento y en el desarrollo de estrategias políticas feministas en la historia de la lucha de las mujeres. «El Feminismo Negro visibilizó cómo se producían los

⁵ La teoría de la colonialidad del poder forma parte del cuerpo epistemológico del sociólogo peruano Aníbal Quijano.

⁶ El Feminismo Negro argumenta que el sexismo, la opresión de clases y el racismo se dan unidos inevitablemente y la manera en que se relacionan se denomina interseccionalidad. Las formas de feminismo que se esfuerzan en superar el sexismo y la opresión de clases, pero ignoran la raza, pueden terminar discriminando a las mujeres a través de sesgos raciales. *La Declaración de la Colectiva del río Combahee* en 1974 (ver: <http://circuitous.org/scrap/combahee.html>) llamó a la liberación de las mujeres negras, que debería ir acompañada de la liberación de todas las personas y de la demanda de poner fin al racismo, al sexismo y a la opresión social. Una de las teorías que evolucionó a partir del feminismo negro fue el mujerismo de Alice Walker. Patricia Hill Collins definió el feminismo ne-

sistemas de opresión al interior de las mujeres y en particular de las mujeres negras» (Collins, 1998, p.14).

En los Estados Unidos, el Feminismo Negro tuvo en cuenta en su discurso las múltiples opresiones de las mujeres (la raza, la clase, el género y la sexualidad) como variables interdependientes y destacó que las mujeres afrodescendientes eran apenas una de las grandes ausentes de la historia de las mujeres, junto con las indígenas, las lesbianas, y las migrantes. En este pensamiento político, el concepto de diferencia fue visto como fruto de experiencias históricas enmarcadas en relaciones sociales de poder y dominación surgidas como consecuencia del colonialismo y la esclavitud (Almeida, 2016, p. 1).

El concepto de «mujer negra» apareció en Gran Bretaña con el surgimiento de Organization of Women of Asian and African Descent en la década del 70. Se convirtió en una identidad política estratégica para hacer frente a un racismo institucionalizado expresado en la violencia policial, en los servicios públicos y en los efectos de la migración que las colocaba en condiciones de desigualdad material, social y cultural (Sudbury, 2005).

Sin embargo, las inquietudes que mueven la reflexión no se circunscriben únicamente a la Segunda Ola. El hecho de iniciar esta visión desde este contexto histórico-social de la lucha de las mujeres permite abrir parte del camino del diálogo entre ciencia, saberes e historias de vidas. La etapa histórica feminista, fue un antecedente crítico e importante que desafió a las mujeres para llevarnos a superar lo que hoy se denomina racismos epistemológicos, a través de la convocatoria a una pluralidad epistémica. Constituyó además un referente que enuncia la necesidad de pensarnos y sentirnos desde una pluralidad de voces, necesidades y diálogos interculturales e interdisciplinarios en función de la deseada justicia social y del reconocimiento de la pluralidad de las mujeres que

habitamos el orbe, así como de legitimar nuestros modos de vida como reservas Vivas⁷ de humanidad.

La Segunda Ola fue un referente importante en la memoria histórica de la lucha de las mujeres y marcó el camino para avanzar hacia transformaciones adicionales que abordaron las luchas femeninas y que no habían sido tenidos en cuenta por la Primera Ola⁸, como el análisis del origen de la opresión de las mujeres, la división sexual del trabajo, el trabajo doméstico, la reformulación de la separación de espacios público y privado (a partir del eslogan lo personal es político) y el estudio de la vida cotidiana. Fue testigo de la creación y difusión del uso de los anticonceptivos y reivindicó fuertemente la despenalización del aborto⁹, la descentralización de la masculinidad hegemónica, la crítica al carácter racista y clasista de no reconocer a la mujer negra como fuerza de trabajo y ser mal remunerada (Collins, 1998, p. 259). En su momento, las reivindicaciones que planteó fueron de gran impacto político pues produjeron un cambio importante en las concepciones ligadas a la etapa del feminismo ilustrado, marcada por los valores de la Revolución Francesa. De hecho, sus problemáticas fueron y son puntos de agendas de trabajo contemporáneas pues siguen sin resolverse las expresiones racistas, violentas y excluyentes del mundo de las mujeres negras e indígenas en Latinoamérica, el Caribe y en el orbe frente a los condicionamientos de la colonialidad del poder-ser-saber.

Por supuesto, siguen existiendo situaciones pendientes de resolver. Solo por citar un ejemplo, continúa el problema latente de las mujeres negras e indígenas que coexisten con las violencias simbólicas y, en muchos casos, apenas son consideradas meros objetos de estudio de la Antropología o la Sociología a través de investigaciones que desde la academia son realizadas desde un prisma eurocentrista¹⁰ (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 20). Por lo general,

gro en su libro *Pensamiento feminista negro* (1991) como «mujeres que teorizan experiencias e ideas, compartidas por mujeres negras comunes, dando un ángulo exclusivo de la visión de uno mismo, la comunidad y la sociedad».

⁷ La Mayúscula es un recurso para subrayar las posibilidades de Cambios que da el hecho de ser reservas de humanidad Viva.

⁸ Identificado también como el feminismo ilustrado y la Revolución Francesa.

⁹ Estas propuestas de reformas de la Segunda Ola vinieron del Feminismo Negro. Dentro de sus protagonistas encontramos a las afro-norteamericanas Ángela Davis, Bell Hooks, Patricia Hills Collins, *The Organization of women of Asian and African Descent*¹¹, y el grupo de Mujeres Negras de Brixton (AWAZ), Betty Friedan, autora del importante texto *La mística de la feminidad*, 1963.

¹⁰ Según Enrique Dussel y Anibal Quijano el eurocentrismo es una «... actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el

estas indagaciones están mediadas por prejuicios y categorías que no se corresponden con la realidad. En ellas, muchas veces, se analizan los conocimientos ancestrales de las mencionadas poblaciones femeninas desde el filtro de las racionalidades de una otredad que no comprende las relaciones de significados y sentidos de sus universos simbólicos en las esencias de sus condiciones humanas.

Los resultados de estas desconexiones arrojan determinados cierres categoriales que conllevan a procesos de «fetichización» de los modos de vida y de las realidades de estos diversos grupos de mujeres, así como de sus procesos identitarios. De esta manera sus sabidurías, sistemas de signos, símbolos, sentires y los recursos naturales de sus hábitats son expropiados y capitalizados, sin escrúpulo o beneficio para ellas.

En la Segunda Ola convergieron pluralidades identitarias femeninas que defendían su lugar y reconocimiento en el mundo, en contraposición a un patrón legitimador de identidades patriarcales y etnocentristas. Este momento pudo haber sido un terreno fértil para el diálogo intercultural entre las sabidurías y espiritualidades ancestrales.

El mundo de las mujeres afro-latino-caribeñas en el entretendido de ser-no ser-pertenecer.

La pregunta inicial¹¹ (ya planteada a comienzos de la sección anterior) sirve para hilar la conexión del análisis con otros grupos que escapan al alcance del protagonismo de las olas feministas, pero que con iguales problemáticas, también se consagraron a sus luchas desde otras lógicas, recursos y metodologías. Son esas mentes-rostros-cuerpos-espíritus de mujeres que habitan las comunidades y barrios latinos y caribeños que, aun dominando el idioma español, el francés, el holandés, el inglés o el portugués, también poseen el mérito y la fortaleza de conservar, dignifi-

car y transmitir el patrimonio ancestral y originario a través de otras formas legítimas de expresión comunicativa y gnoseológica de la existencia y constituyen expresiones emancipatorias en defensa de la dignidad humana y del principio de diversidad.

Este planteamiento trae a la mente, de manera general, a las mujeres con ascendencias africanas y a aquellas que forman parte de las culturas del Caribe insular de habla inglesa, holandesa o francesa, en relación con sus expresiones lingüísticas, como el creole o el «patois», elementos que reafirman la síntesis de valores socioculturales derivados de los diálogos interculturales con predominio de la herencia africana. Asimismo, incorpora a las mujeres haitianas y dominicano-haitianas con su lenguaje y cultura creoles, y a las mujeres garífunas¹² con su idioma y sus prácticas culturales.

Múltiples comunidades de mujeres dispersas por afro-América y el Caribe han salvaguardado en sus narrativas el legado de las cosmogonías, cosmovisiones y espiritualidades africanas, lo que reafirma la tenencia de un patrimonio tangible e intangible que se enraizó como tronco cultural legítimo en el diverso y denso bosque del continente americano. La resistencia a reconocer la legitimidad de este hecho por parte de las poblaciones de los espacios de acogida ha devenido en uno de los conflictos que enfrentan las mujeres afro-latino-caribeñas. El principio etnocéntrico que soporta la colonialidad del ser, el saber y el poder gana terreno al principio de la diversidad cultural y fragmenta el núcleo de todas estas culturas.

Este conflicto, asociado física y literalmente al territorio cuerpo-tierra de nuestras ancestras africanas, se manifiesta como cárcel del cuerpo. Ellas fueron desgarradas de sus territorios-tierras y, con ello, de sus libertades. Como alternativa de supervivencia se fueron adaptando y modificando en estos contextos de acogida. Para ellas, la muerte se revela como una for-

proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados.».

¹¹ ¿Qué sucedía, en este orden, con las mujeres de las comunidades campesinas, indígenas y urbanas de nuestros países, que no participaban y ni siquiera sabían del fervor y existencia de estos acontecimientos y hasta hoy ni siquiera conocen de olas feministas en defensa de sus derechos como seres humanas y sujetas del cambio social?

¹² Los garífunas son un grupo étnico zambo descendiente de africanos y aborígenes caribes y arahuacos, originario de varias regiones de Centroamérica y el Caribe. También se les conoce como «garinagu», indios negros o caribes negros. Se estima que son más de 600.000 y habitan en Honduras, Belice, Guatemala, Nicaragua, y Estados Unidos.

ma de la existencia para alcanzar la añorada libertad, de manera que el espíritu toma la forma del ser que le devuelve a su espacio de origen. Ese fue un principio identitario en la vida de l@s african@s en estas tierras y terminó convertido en una clave intercultural caribeña: el regreso como añoranza y el desarraigo como desencuentro por el lugar de origen, el cual quedó expresado en el universo simbólico de las comunidades migrantes que vincula los espacios de acogida con los lugares de origen (Estrada, 2014). Expresa la perpetuidad de un regreso ancestral que habita en nuestros cuerpos como fortaleza, opresión, sabiduría.

El concepto de persona desde la perspectiva africana se materializa en la condición paradójica de lo múltiple en lo uno. Lo múltiple como componente de la espiritualidad que asiste a lo uno centrado en la materia viva hecha persona en la diáspora, de la misma manera que habita la savia en los árboles. Tanto el legado africano como sus patrimonios tangibles forman parte de las semillas germinadas y de los troncos culturales que se hacen perdurables en el espacio latino-caribeño.

Para las generaciones posteriores, el espacio de América Latina y el Caribe dejó de ser el espacio de acogida para convertirse en un espacio originario. Sin embargo, los efectos de la colonialidad, la racialización y el sexismo en los procesos de consolidación de nuestras sociedades, e inclusive la condición de inferioridad y el cuestionamiento por la condición de ser o no originarios, son sensaciones que se hacen evidentes en la cotidianidad. El derecho a sentirse parte del territorio tierra de la madre América, queda sistemáticamente en cuestionamiento.

Esta compleja cuestión impacta de forma directa a los cuerpos-mentes femeninos afrodescendientes. En sus subjetividades y en las posibilidades de ser, esta incompreensión del ser o no ser originario aún media como una causa más para la exclusión. Por esta razón, lo originario se legitima como una condición política incuestionable para los nativos del continente, pero al mismo tiempo posee un carácter excluyente que ha sido muy bien manejado por el

sistema capitalista neoliberal que utiliza las diferencias étnicas, raciales, culturales y residenciales para usurpar los territorios y lo más auténtico de nuestras culturas y espiritualidades para convertirlos en el extractivismo cultural, territorial y espiritual al que hemos estado sometid@s.

El pueblo garífuna ejemplifica hoy estas intromisiones en una comunidad «no normalizada» que no es comprendida ni aceptada por un Estado homogeneizador (Honduras), a tal punto que ha debido recurrir a la Corte Suprema de Justicia de su país para hacer valer su autonomía (Centro de Información sobre empresas y Derechos Humanos, 2016). Procesos como estos están fundamentados en las lógicas de la «paradoja de la emancipación y los prejuicios», en los que evidentemente a las partes implicadas aún no les queda claro de quién hay que emanciparse: «Si yo soy si tú también eres, entonces, si ya tú eres, déjame Ser».

En este punto es pertinente compartir la fábula de Esopo titulada El león y los tres bueyes para valorar sus significaciones:

Pastaban juntos siempre tres bueyes. Un león quería devorarlos, pero el estar juntos los tres bueyes le impedían hacerlo, pues el luchar contra los tres a la vez lo ponía en desventaja.

Entonces con astucia recurrió a enojarlos entre sí con pérfidas patrañas, separándolos a unos de los otros. Y así, al no estar ya unidos, los devoró tranquilamente, uno a uno.

Moraleja: si permites que deshagan tu unidad con los tuyos, más fácil será que te dañen¹³.

«Asesinato es suicidio»¹⁴.

Esta reflexión denota la necesidad de comprender las lógicas de las políticas fragmentarias que delimitan y condicionan en nuestros comportamientos un estado de debilidad al naturalizar prácticas que responden a las ideologías de un pensamiento único, y restringe la comprensión de la diversidad, el hecho de compartir y pertenecer armónicamente a un espacio rico por sus pluralidades y complejidades. Lo ancestral deviene en un rasgo distintivo, con carácter inclusivo y dialógico en un espacio que puede ser originario para determinados grupos, o de acogida para otros que

¹³ Ver: [www.edyd.com. http://www.edyd.com/Fabulas/Esopo/E37Leon3Bueyes.htm](http://www.edyd.com/Fabulas/Esopo/E37Leon3Bueyes.htm). Consultado el 12 de febrero del 2016.

¹⁴ Esta es una de las paradojas que conforman al *sujeto y su negación*, concepto del aparato categorial de Franz Hinkelammert. Pensamiento que constituye uno de los ejes epistemológicos referenciales del presente texto.

también sembraron su semilla en fértil terreno donde nacieron nuevos cultivos. Lo ancestral se transmite, se dignifica y se vive en el tiempo y en el espacio. A su vez, la condición originaria allí se resignifica y enriquece continuamente.

Cada día se padecen muchas sutiles afectaciones que son las expresiones de las que se valen los poderes que hilan y representan los intereses del sistema capitalista, neoliberal y patriarcal¹⁵. Las masas populares a su interior y, en particular, determinados tipos de mujeres¹⁶ son el objeto, punto de mira de los procesos de aniquilación de los dos tercios de la población mundial que debe morir, que no tiene importancia, con los que no hay que compartir incluso aquello que por derecho les pertenece (Hinkelammert, 2012, pp. 173-204). Nuestras actitudes cotidianas y humanas deben ser revaloradas para evitar formar parte de la re-funcionalización de los procesos de los poderes clasistas, patriarcales, capitalistas neoliberales y discriminatorios, donde las mujeres son un blanco de ataque y a su vez, bastiones de resistencias.

En el siglo xx el líder anglicano y Premio Nobel de la Paz, Desmond Mpilo Tutu¹⁷, enarboló desde Sudáfrica el postulado bantú del Ubuntu: «Yo soy si tú también eres». Es un principio de defensa al derecho de todos y todas a vivir una vida digna; sin embargo, en la vida concreta apelamos a enaltecer nuestra condición de angel-monio, diría Hinkelammert, (1998) y reiteradamente tomamos actitudes acrílicas que nos hacen chivos expiatorios de posturas fragmentarias que van en detrimento de nuestros intereses como sociedad, como comunidad, como grupo y persona. Y es que la esencia de la estrategia «divide y vencerás», en función de la colonización, no solo la enuncia Esopo como advertencia de la sabiduría popular. También este principio deviene en recurso de dominación y opresión de los sistemas modernos, hegemónicos, capitalistas y patriarcales

y es recogido en tratados de la filosofía política, en obras como *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo (1999).

Estas polémicas entre ser - no ser - pertenecer (Estrada, 2014) han constituido en el mundo de las mujeres afrodescendientes un recurso de resistencia y mediación intercultural. Los saberes ancestrales han sido un elemento común tanto para las mujeres afrodescendientes como para las indígenas. Estos han condicionado y hasta determinado las concepciones de sus metodologías¹⁸, cimentadas en el complejo y misterioso mundo de las espiritualidades. Abren caminos hacia la búsqueda de la libertad que, en diálogo con los modos de hacer contemporáneos, llevan a implementar estrategias de lucha frente a las injerencias del capital y las concepciones patriarcales en no pocos grupos que han concientizado su condición y misión.

Las dimensiones del yo plural femenino ancestral en defensa del territorio cuerpo-tierra

Para iniciar este apartado conviene recordar otra de las preguntas formuladas al comienzo: ¿en qué medida los diálogos entre las espiritualidades ancestrales en el espacio originario y de acogida latinoamericano-caribeño, han servido para reconocer, enunciar y reparar los sistemas de opresión al interior de los mundos femeninos? Para entender y responder a esta pregunta es útil apelar a la experiencia que se describe a continuación: a finales de noviembre y comienzos de diciembre del 2015 cerca de 25 mujeres de varias naciones de América y el Caribe (indígenas, mestizas, negras, blancas, ladinas) nos reunimos en el Departamento Ecuménico de Investigaciones, en San José de Costa Rica, con la premisa de hilar nuestras historias, invocando la energía de mujeres valerosas que ahora viven otra dimensión de la existencia pero que aún continúan siendo guardianas espirituales de nuestros procesos emancipatorios. Allí, las noches de luna llena cargaban de significación otro símbolo utilizado en

¹⁵ El que paradójicamente tiene rostros ya pre-determinados: hombre, blanco, 1.80 y más de altura, rico, etc. Además, tiene otros representacionales para seducir y hacerse creíble: rostros femeninos, negros, indígenas, etc.

¹⁶ Mujeres pobres, analfabetas, negras, indígenas, palestinas, africanas, líderes de movimientos sociales, intelectuales comprometidas con cambios sociales en defensa de la vida y las reservas naturales, estas últimas generan mucho temor porque hacen mover los cimientos al sistema y entonces las endemonian en el frívolo personaje de las tentaciones, las desacreditan, las amenazan y, por último, las inmortalizan antes de tiempo quitándoles la vida.

¹⁷ Desmond Mpilo Tutu (7 oct. 1931) es clérigo pacifista sudafricano. Uno de los principales líderes de la lucha en contra del Apartheid. Premio Nobel de la paz, Medalla Presidencial de la Libertad.

¹⁸ En ello es importante resaltar que se manifiesta en diferentes planos de carácter individual y colectivo.

este espacio de construcción espiritual, colectiva y plural: la abuela luna y sus 13 energías, representada desde la cosmovisión maya en sus cuatro colores¹⁹ y bordeada por ofrendas naturales que invitaban a «sanar juntas y con la naturaleza»²⁰ alrededor del eje de discusión: **«la defensa del territorio cuerpo-tierra»**²¹.

Para acercarnos a la significación de mencionado eje de discusión conviene compartir la recapitulación de un espacio de construcción colectiva y femenina de diálogos de saberes y sanación, facilitado por Lorena Cabnal²² el 28 de noviembre del 2015, en el evento referido.

Al principio convocó a concientizar la necesidad de ser felices y sanar juntas, a descubrir cuáles son aquellas represiones psicológicas y sociales que guarda la memoria colectiva de nuestros cuerpos, a hilar la sabiduría de nuestras ancestras, abuelas, de los jóvenes, de los niñ@s, así como a sincronizarnos con los elementos del cosmos y en particular con la luna.

El eje **«en defensa del territorio cuerpo-tierra»**, según la facilitadora, se podría comprender teniendo en cuenta los rasgos siguientes:

- Conocer y concientizar que en el cuerpo tenemos un mapa. Hay una memoria corporal, espiritual, ancestral de nuestros úteros que condiciona nuestros tiempos presentes.
- Interiorizar que existe una razón de los cuerpos y una necesidad de energizarse en las cuatro dimensiones: la física, la mental, la espiritual y la colectiva comunitaria.
- Concientizar que los cuerpos femeninos no solo son cuerpos-placer, cuerpos-gestantes. Son, además, cuerpos conectados por un hilo cósmico y sincronizado con la luna y los astros. De este hecho nacieron los primeros calendarios lunares hasta el siglo XIII de nuestra era cuando el poder

colonial y patriarcal impuso el calendario gregoriano, por encima de los calendarios lunares.

- Invitar a conocer, comunicar y reconocer las autonomías de nuestros cuerpos femeninos mediante el uso de los significados de la numerología ancestral. En esta oportunidad el referente vino de la cosmología maya.
- Destacar que en la antigüedad los vientres de las mujeres, la luna y la tierra tenían una comunicación directa entre sí. Las mujeres sabían cuándo plantar la semilla, tanto en su territorio cuerpo, como en el territorio tierra, razón por la que eran consideradas por el sistema patriarcal como brujas, hechiceras y amenazas.
- Recuperar la armonía entre los cuerpos femeninos y la luna con sus trece energías lunares.²³
- Entender y recuperar los tiempos menstruales como tiempos para nosotras. Periodo en el que nuestros cuerpos descansan, reciben cariño, se nutren.
- Asumir el acto del sangrado como algo hermoso y su tiempo como una posibilidad de viajar hacia nuestros mundos interiores. Naturalizar la menstruación en nuestra psiquis como generadora de energías hermosas, vitales y sanadoras. Vivir la posibilidad de tenerla como una manera legítima de florecer, ser libres y sentir.
- Hacer consciente el hecho de que las opresiones vividas por las mujeres sobre sus cuerpos a través de los tiempos, constituye una de las causas de la desincronización con la luna, los astros y sus hilos astrológicos y por tanto de los periodos menstruales y sus dolencias.
- Interiorizar que la desarmonización de los cuerpos de las mujeres con la luna es a causa del sistema opresor patriarcal que sufren las mujeres.

¹⁹ Amarillo, que representa la sabiduría del abuelo sol y de los niños. El negro, símbolo de la sabiduría de los ancestros y de los abuelos. El rojo, sinónimo de salud y justicia. En este color se legitima la lucha del Feminismo Comunitario en las Montañas de Santa María de Chanapán en Guatemala (defensa del territorio cuerpo-tierra). Por último, el verde, señal de la sabiduría, la agricultura y los proyectos. Por supuesto, esta descripción es muy somera ya que se trata de símbolos muy profundos de la cosmovisión maya.

²⁰ Principio de lucha del Feminismo Comunitario

²¹ Principio rector de las concepciones políticas y de vida del Feminismo Comunitario

²² Lorena Cabnal es una mujer indígena que destaca por su sabiduría ancestral enriquecida por los valores socioculturales de las etnias Maya e Ixinka en las montañas de Chanapán, Guatemala. Líder feminista y representante del Feminismo Comunitario. Psicóloga social.

²³ Elemento propio de las cosmovisiones mayas.

- Llamar la atención sobre los órganos corporales (útero y ovarios) como los órganos que dan fuerza y potencia a las mujeres. El útero está conectado por los astros desde el comienzo de los tiempos. Las preocupaciones, las vergüenzas, los dolores, las violencias sexuales, las luchas en contra de las minerías y en defensa de la Madre Tierra envían estímulos al útero.
- Asumir los procesos de «hormonización» como acto y potencia que no solo se producen en los cuerpos, sino que surgen en conexión con otros cuerpos, los árboles, las flores, los animales, el pensamiento profundo.
- Identificar las histerias, la suciedad, el asco, el estigmatismo de los malos olores, la destrucción y la debilidad que produce supuestamente el periodo del sangrado de la mujer, son construcciones sexistas del sistema patriarcal.
- Reconocer los mitos y mandatos patriarcales.

Estos son algunos de los rasgos que mueven a las protagonistas del Feminismo Comunitario con los que cerca de 25 mujeres interactuamos y experimentamos en nuestros cuerpos memorias.

Vale la pena presentar de forma paralela otra experiencia feminista que remite a una de las dimensiones de la defensa del territorio cuerpo-tierra en la que los referentes se centran en los saberes ancestrales de las mujeres negras y sus memorias patrimoniales africanas. Esta experiencia se enmarcó en un conjunto

de diálogos con dos militantes afrocaribeñas, una residente en Costa Rica y la otra en Canadá. Ellas tienen en común el legado africano, el jamaicano y el de cooperar juntas en un proyecto «mujerista»²⁴ y «vientrista»²⁵, *AfroKon WombVoliushan Poetry*.²⁶ Ellas son Queen Nzinga Maxwell y Afua Cooper²⁷.

La creadora del proyecto *VentreVolucionaria*²⁸ es una artista plástica y poeta, sacerdotisa Yoruba – Lukumí, hija de Puerto Limón, en Costa Rica, quien se hace llamar, en honor a sus derechos naturales de nacimiento y renovación, Queen Nzinga (Maxwell, 2012)²⁹.

En esta experiencia la unidad de análisis es el lenguaje de las artes y las diversas lenguas, los cuales invitan a examinar la naturaleza real de nuestra condición humana (Maxwell, 2012, p. xxi). Queen Nzinga se autodenomina «guerrera del vientre». La singularidad de sus obras no solo estriba en su profundidad espiritual, su creatividad, sino también en la recuperación de aspectos de la memoria histórica de las mujeres africanas para devolvérselas a las mujeres negras contemporáneas como parte de nuestro patrimonio ultrajado. Para el logro de sus objetivos, la artista usa su sangre menstrual con la intención de atrapar nuestra atención, abrir el diálogo y ponerlo en sintonía con los valores de la ancestralidad de los cuerpos-territorio. La sangre es un símbolo de legitimación y una metáfora que en sus poemas escritos en lenguas ancestrales y coloniales alude a la vida y a la muerte. De igual modo, es la materia prima de sus pinturas.

²⁴ La condición «mujerista» del proyecto de las artistas afrocaribeñas es una expresión de cómo desde la década del 60 y hasta el siglo XXI se ha venido desarrollando la teoría «mujerismo», nacida en la Segunda Ola y en el seno del feminismo negro, cuya precursora fuera Alice Walker. En esta teoría refrenda que las mujeres negras experimentan una opresión más intensa y diferente a la de las mujeres blancas. El «mujerismo» es una crítica, una suerte de «desidentificación» con lo que las mujeres negras entienden que es el sentimiento «antihombre» de las feministas blancas y los movimientos feministas blancos. «Mujeristas» negras como Alice Walker y Sherley Anne Williams argumentan que el término «mujerista» es preferible a feminista, porque «mujerista» es antiseparatista. Sherley Anne Williams apunta, por ejemplo, que «la teoría “mujerista” está comprometida con la supervivencia y la totalidad de las personas del mundo». Las «mujeristas» también señalan la emergencia del feminismo negro después de los movimientos primitivos liderados por las mujeres de la clase media blanca, que se consideraban oprimidas durante largo tiempo, además de ignoradas, por motivos raciales y de clases (ver: <https://asomecosafro.com.co/feminismo-negro/>)

²⁵ Ambos términos son auto denominaciones de las protagonistas.

²⁶ Texto que compendia obras plásticas y poesía de Queen Nzinga Maxwell. Así como un audio-libro en DVD. Resultado del proyecto *VentreVolucionaria* coordinado por la propia artista.

²⁷ Es importante referir que las artistas e intelectuales afrocaribeñas Queen Nzinga Maxwell y Afua Cooper no formaron parte de la experiencia enunciada en noviembre-diciembre del 2015 en San José de Costa Rica. El uso de sus fuentes en este ensayo, responde al paralelismo que establecen desde la espiritualidad y la sabiduría ancestral africana, en relación con la convocatoria *En defensa del territorio cuerpo-tierra* del movimiento feminista indígena comunitario de Guatemala. Se trata de enriquecer la perspectiva de diálogos interculturales que ejercita este estudio

²⁸ «*VentreVolucionaria*» según su creadora significa cambio, empoderamiento y superación personal. Según criterios de Afua Cooper, puede ser entendido como: un paseo por el mundo de la **mujer negra**. Su psiquis, «jerstoria»/historia, familia, odio racial, desgracia, vergüenza, sexo, alienación, rechazo, sanación, afirmación y empoderamiento. Y lo que ata todo esto junto es la sangre, especialmente la sangre menstrual (Cooper, 2012).

²⁹ El nombre de registro de inscripción es Wendy Patricia Maxwell.

Afua Cooper³⁰ es una poeta que mira la sangre de la mujer como sanadora, poderosa, erótica, creativa y sagrada (Cooper, 2012, p. xxii). Ella reconoce y reclama a la sangre que corre por sus piernas como creativa, bella y afirmadora vital. Arriba a varias conclusiones: la sangre de la mujer es la original y eterna sangre de vida. El enfoque de su tratado poético es la sangre de la mujer «áfrikana». Su meta es hacernos entender la inviolabilidad de nuestros vientres y, una vez que esto ocurre, llegaremos a reconocer nuestra conexión directa con África, «el vientre del mundo» (Cooper, 2012, p. xxxviii).

Maxwell habla y escribe sobre el vientre como algo literal, algo metafísico, algo «jerstórico»/histórico y algo psíquico. La sangre menstrual de la mujer, el poder de ella, el misterio de ella, la degradación de ella en tiempos modernos (Maxwell, 2012, p. xxvii).

Este es un ejemplo de cómo la defensa del territorio-cuerpo-tierra también es una problemática, con acciones afirmativas, en no pocas mujeres afrodescendientes de la contemporaneidad. El rescate de la memoria histórica femenina africana ancestral es un asunto urgente de asumir, necesario para la legitimación de la vida y la dignidad de las mujeres africanas y de esta diáspora. Es interesante notar de qué manera, los ejemplos hasta aquí compartidos son representativos de mujeres de diferentes ascendencias, con metodologías distintas pero unidas en un mismo núcleo físico y espiritual, el vientre y su sangre, fuente legítima de poder femenino.

Para las mujeres afrocaribeñas que discursan desde el ser y las interpretaciones del proyecto VientreVolutonaria, se trata de una defensa del territorio-tierra natal que está en la distancia, el territorio que se añora, la *Madre África*. Significa hacer justicia del desprendimiento, del desarraigo, a partir de la recuperación y rectificación de significados y atributos de nuestros vientres, de su sangre, esencia de vida, sustancia que entreteje hilos directos con el ADN que nos une a África. Vientres femeninos negros también desgarrados, despojados de sus frutos nacidos, tal como lo fue la madre ancestral africana. Hay una

necesidad impostergable de recuperar con amor las virtudes y prácticas de nuestros cuerpos femeninos ancestrales y armónicos con los ciclos naturales. Es importante trasgredir las lógicas de prejuicios y mitos de las ideologías patriarcales, coloniales y capitalistas de las sociedades contemporáneas.

A propósito de las recuperaciones de las memorias históricas de nuestros cuerpos y úteros conviene seguir el hilo discursivo de la multifacética afro-jamaicana-canadiense Afua Cooper en su texto *Ventre en acción; vientre en movimiento. La meditación poética de una mujer negra sobre el inicio y el fin del mundo* (Cooper, 2012, pp. xxv – xxvii) sobre el vientre plantea:

Ventre es literalmente el lugar donde la humanidad es nacida y renacida, la nave es el cuerpo de la mujer (...) Ventre es la dadora de toda vida. (...) La pared del vientre se engrosa con sangre afirmante de vida, (...) Inicia (...) un nuevo ciclo de vida, muerte, renacimiento... (Cooper, 2012, p. xxv).

En las sociedades «afrikanas» antiguas, la menstruación de la mujer y la sangre menstrual eran ritualizadas y honoradas. Las mujeres eran llevadas a una choza de junco donde eran aisladas y donde menstruaban sobre la Madre Tierra, no porque las mujeres fueran sucias e inmundas, como cree la gente moderna, sino porque las mujeres y su sangre eran consideradas poderosas, sanadoras y limpiadoras. De hecho, a las mujeres, cuando menstruaban, se les consideraba tan poderosas que, si su poder no se entendía y canalizaba de manera apropiada, podrían hacer que la comunidad saliera de balance. Cuando las mujeres estaban en las chozas rituales, creaban canciones, cuentos, hacían artes y soñaban. Era un lugar donde las mujeres se adentraban completamente en su poder (Cooper, 2012, p. xxix).

Conclusión

En ambas experiencias predomina la unidad entre Útero-Tierra como referente que enuncia la necesidad de comprender los procesos de nuestros cuerpos de la misma manera como la naturaleza hace brotar la vida de lo más profundo de la tierra. Al reflexionar

³⁰ Afua Cooper es una mujer afrodescendiente, jamaicana-canadiense. Es Doctora en Ciencias Históricas con especialidad en esclavitud, abolición y estudios de la mujer. Poeta, novelista, historiadora, curadora y actriz. Merecedora de importantes premios literarios como el Premier Ontario por Excelencia de las Artes, de Ficción Red Maples, el Premio Renacimiento Planet África, entre otros.

sobre esta cuestión se comprende el sentido de la relación armónica entre los seres humanos y la tierra del Feminismo Comunitario. La relación no es jerárquica como nos han enseñado. «Nosotr@s no caminamos sobre la tierra, sino con ella» (Cabnal, 2015). Sin embargo, la noción de territorio-tierra es distinta en ambas propuestas. Una y otra tienen como unidad el respeto y la veneración a la Madre Tierra. Las perspectivas se entrecruzan en múltiples dimensiones: geopolítica, cultural y espiritual con los lugares y sujetas de enunciación. En este sentido, se notan las polémicas en cuanto a las dimensiones de la geopolítica de la razón: de ser, no ser (exclusión), estar, pertenecer y añorar, en el caso de las afrodescendientes. Las mujeres indígenas del Feminismo Comunitario protegen el territorio como defensa de la integridad de un territorio natal. En esta perspectiva considero que en ambas existe una fuerza espiritual que recorre de manera transversal los procesos de vida, sus prioridades y sus comportamientos.

Los comportamientos socioculturales de las mujeres afrolatino-caribeñas actuales están, en su generalidad, condicionados por los valores de la modernidad. Alcanzar la profundidad del significado de la defensa del territorio cuerpo-tierra necesariamente debe pasar por un proceso que conlleve las tareas implícitas de descolonizarse, des-patriarcalizarse y restituir las esencias de sus matrices corporales y culturales. El ejercicio de diálogos «casa adentro», «casa afuera»³¹ como un proceso de justicia y sanación. Es necesario superar los restringidos enfoques coloniales -que invisibilizan la complejidad de nuestra diversidad- a partir de la aceptación y concientización de la pluralidad de reservas de humanidad que confluyen en nuestras matrices culturales y genéticas que se entretajan con los hilos de las sabidurías ancestrales, las espiritualidades y las cosmovisiones de África-América-Europa-Asia.

Somos guardianas y «griot» de memorias ancestrales en un espacio originario nuestro, aunque las ideologías del multiculturalismo influyan en su desconocimiento. El hecho de compartir estos sentires

refleja el sentimiento de desposesión de buena parte del patrimonio cultural que me pertenece en mi condición de mujer afro-caribeña-latina-asiática-europea. No son solo condicionamientos sociales, es un asunto que pasa por lo personal socio-psicológico y genético. Somos plantas cuyas savias son nutridas, fuertes, vitales, solo que desconocemos sus componentes y de ahí surgen la debilidad, los desequilibrios, las penetraciones que nos llevan a naturalizar el ejercicio de las auto-discriminaciones o el de resaltar los valores de unos componentes sobre otros y que dispersan nuestras potencias energéticas. Somos un todo y sus partes en interacción y cada parte nos conecta con sus universos simbólicos, «cosmovisivos» y cósmicos que nos resignifican y arropan como pluralidades vivientes en una unidad y diferencia.

A pesar de mi concepción intercultural del fenómeno y debido a los condicionamientos sociales, comparto la necesidad defendida en el centro de la propuesta de «VientreVolucionaria», dado que en el proceso de reparación de una de las partes del todo, la cuestión de la herencia africana pasa por zonas de incomprensiones y conflictos. Algunas de sus causas las explica Afua Cooper:

Es tan importante el centrar el cuerpo de la Mujer «Afrikana», porque por mucho tiempo los esclavistas, colonizadores y capitalistas han usado y abusado de las mujeres negras y nuestros cuerpos y nosotras mismas muchas veces no logramos ver nuestra belleza y valor. Para millones de mujeres negras (...) el reclamar nuestro ser Negro femenino y amarles hasta devolverles su integridad. (Cooper, 2012, p. xxxii).

Poner en diálogo al Feminismo Comunitario en la voz de Lorena Cabnal con el Proyecto mujerista VientreVolucionaria en las voces de Queen Nzinga Maxwell y Afua Cooper, responde un tanto a las múltiples interrogantes planteadas en este texto. Se intenta ilustrar con acciones afirmativas concretas en nuestro continente, región y en la contemporaneidad, la manera en que las sabidurías ancestrales y la espiritualidad son también un camino que devela en lo más íntimo, cómo se producen los sistemas de opresión, al interior de las mujeres. Se trata, pues, de un princi-

³¹ El uso de las comillas pretende resaltar una de las concepciones metodológicas utilizadas por los afros ecuatorianos e indígenas del Ecuador en la práctica de su concepción intercultural de lucha, el rescate y la comprensión de la memoria para transformar su presente. (Walsh, 2008).

pio ético-político de la Segunda y la Tercera Olas Feministas que aún tiene agenda en la actualidad. A su vez, se logra poner en práctica el diálogo de visiones, saberes y voces plurales que transversalmente guían la metodología del texto.

Tres mujeres, tres contextos, tres perspectivas por la «Defensa del Territorio Cuerpo-Tierra». En algunas de manera explícita y como metodología de lucha; en otras implícitas en el sentido de sus prácticas metodológicas y transformativas. Sus saberes quedan articulados, develando desde sus acciones afirmativas, la necesidad de indagar en las sabidurías ancestrales de las mujeres africanas e indígenas latinoamericanas y caribeñas. Ellas declaran la impostergable tarea de defender, recuperar y sanar las memorias de los úteros y cuerpos femeninos así como de las Madres Tierras, de las opresiones ejercidas por el poder patriarcal, colonial, teológico, clasista y capitalista neoliberal. Ellas revelan desde sus prácticas la comprensión de uno de los reclamos femeninos del pasado, de nuestras ancestras y abuelas: «Hacer justicia al dolor, proteger y desenredar los hilos cósmicos; encontrar la armonía de nuestros cuerpos y de estos con el resto de los componentes y procesos de la naturaleza», reclamo cuya superación estaría garantizado por relaciones más equilibradas entre la humanidad y el entorno bio-psico-social.

La invitación y el descubrimiento del principio ético-político «En defensa del territorio cuerpo- tierra» (del Feminismo Comunitario de las mujeres mayas en las montañas de Chanapán de Santa María en Guatemala y del Proyecto *VientreVolución* de Queen Nzinga Maxwell) produjeron en mí un replanteamiento de mis mundos pasados, presentes y futuros. Comencé a comprender, cuestionar y sentir múltiples formas de mi existencia de mujer negra, caribeña, cubana, descendiente de la síntesis del entrecruzamiento genético y cultural africano-español-asiático. Con un fenotipo, **Negro**, al que los procesos de colonización fenomenológicamente estigmatizaron en una relación con respecto, a sí mismos, como raza y pueblos inferiores.

Bibliografía

- Almeida Junco, Yulexis. (2016). *Feminismo Negro: aportes al feminismo en general* (Material inédito. Material de apoyo a la docencia del curso Género y Cultura de Paz). Diplomado Cultura de Paz para el Desarrollo - Universidad de Alicante. La Habana.
- Cabnal, Lorena. (2010). El feminismo permite tener una conciencia crítica para transformar la realidad. *Pueblos*, (44). <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article1965>.
- Cabnal, Lorena. (28 de noviembre de 2015). Espacio colectivo y femenino de sanación en recuperación del territorio cuerpo - tierra. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Carneiro, S. & Falquet, Jules. (2005). Noircir le féminisme. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), 27- 32.
- Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón. (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Ed. Siglo del Hombre, Editores Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Centro de Información sobre empresas y Derechos Humanos. (2 de agosto de 2016). Honduras: Corte Suprema falla a favor de comunidad garífuna de Barra Vieja amenazada por complejo turístico. Recuperado de <https://www.business-humanrights.org/es/%C3%BAltimas-noticias/honduras-corte-suprema-falla-a-favor-de-comunidad-gar%C3%ADfuna-de-barra-vieja-amenaza-da-por-complejo-tur%C3%ADstico-notifica-abogado/>
- Cooper, Afua. (2012). *Ventre en acción; ventre en movimiento. La meditación poética de una mujer negra sobre el inicio y el fin del mundo*. Prólogo. En Queen Nzinga Maxwell: *AfroKon. Womb-Voliushan Poetry*. San José de Costa Rica: Ed. Griot Sankofa S.A.
- Curiel, Oshie. (2007). *Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y práctica feminista: desuniversalizando el sujeto Mujeres*. Buenos Aires: *Perfiles del feminismo latinoamericano*.
- Davis, Ángela. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis; Gómez Correal, Diana & Ochoa Muñoz, Karina (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y propuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Estrada Bayona, Maydi. (2014). «Yo soy del Son a la Salsa»: La re-edición de nuevas expresiones interculturales caribeñas en el espacio cinematográfico. *Pensamiento Americano*, 12(7), 164-185

- Fornet-Betancourt, Raúl. (2000). *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica: Ed. DEI.
- Collins, Patricia Hill. (1998). *La política del pensamiento feminista negro*. En: Marysa Navarro (compiladora). *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, Franz. (1998). *El grito del sujeto*. San José de Costa Rica: Ed. DEI;
- Hinkelammert, Franz. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José de Costa Rica: Ed. Arlekin.
- Maquiavelo, Nicolás. (1999). *El Príncipe*. Madrid: Ed. Elaleph.
- Maxwell, Queen Nzinga. (2012). *AfroKon. WombVoliushan Poetry*. San José de Costa Rica: Ed. Griot Sankofa S.A.
- Sudbury, Julia. (2005). *Global Lockdown*. New York: Routledge.
- Walsh, Catherine. (julio - diciembre 2008). *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. *Tabula Rasa* (9), 131-152.
- Werneck, Jurema & Falquet, Jules. (2005). *Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes*. *Nouvelles Questions Féministes*. 24(2), 33-49.

Bibliografía consultada no citada

- Cabnal, Lorena. (2012). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias Abya Yala*. Artesana la casa de las mujeres. https://www.academia.edu/7693851/Acercamiento_a_la_propuesta_del_feminismo_comunitario_Abya_Yala
- Carrillo Ángel, Ramón. (2001). *Una visión de la espiritualidad caribeña*. *La Tadeo*, (66), 153-159.
- hooks, bell. (2004). *Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista*. En: La Escalera Karakola (Eds.). (Trad. Rocío Macho Ronco Hugo Romero Fernández Sancho Álvaro Salcedo Rufo María Serrano Giménez). *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. (pp. 33-50). Madrid: Ed. Traficantes de Sueños. Disponible en: <file:///C:/Users/ldelaerre/Desktop/Otras%20inapropiables-TdS.pdf>
- Ilé-Oshé.blogspot.com. (2011). *Las mujeres en la religión Yoruba*. <https://ile-oshe.blogspot.com/2011/05/las-mujeres-en-la-religion-yoruba-parte.html>. Consultado 12 de diciembre de 2015.
- Van Binsbergen, Wim M. J. (2003). *Espiritualidad Africana. Un enfoque desde la filosofía intercultural*. *Polylog*, (4). <https://them.polylog.org/4/fbw-es.htm>. Consultado el 13 de diciembre 2015.