

# Anabel Mitjans

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México

*titolindodemicorazon@gmail.com*

## DE PUENTES AFROTRANSFEMINISTAS ARTICULACIONES FEMINISTAS AFRODIASPÓRICAS FRENTE A LOS PROCESOS DE DESTERRITORIALIZACIÓN ANTINEGRAS

**Resumen:** *El artículo propone una genealogía multisituada de las articulaciones afrodiaspóricas feministas disidentes mediante un análisis histórico que fundamenta la relevancia política, epistémica y metodológica de dichos procesos políticos. Se expone como un paradigma de articulaciones afrodiaspóricas feministas, en la que se ubica mi trabajo intelectual y activista, las cuales forman parte de una epistemología feminista disidente afrodiaspórica, posicionándose como estrategias políticas alternas frente a las narrativas de desterritorialización antinegras y las intervenciones feministas hegemónicas.*

**Palabras clave:** *puente, afrotransfeminismo, feminismos afrodiaspóricos, articulación*

**From Afro-trans-feminists bridges. Afro-diasporical articulations versus the narratives of anti-black deterritorialization**

**Abstract:** *This article proposes a multi-situated genealogy of dissident feminist Afro-diasporic articulations and discourses through a historical analysis that positions the political, epistemic and methodological relevance of these political processes as fundamental. It is exposed as a paradigm of feminist Afro-diasporic articulations in which my intellectual and activist work is situated, and which is part of a dissident feminist Afro-diasporic epistemology, positioning itself as a alternative political strategy against anti-Black deterritorialization narratives as well as hegemonic feminist interventions.*

**Keywords:** *Bridges, afro-trans-feminisms, afro-diasporical feminisms, articulations*



## Introducción

Desde mi llegada a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, a mediados de 2015, he tenido potentes intercambios con otrxs activistas feministas de la disidencia sexual y de género, feministas negrxs, afrodiaspóricxs, queers, trans y no binarios<sup>1</sup>. He participado en espacios, jornadas y discusiones transfeministas, lesbofeministas, antirracistas, afrocentrados así como decoloniales y he estado expuesto a teorías producidas desde la experiencia de activistxs negros, afrodiaspóricos, prietos<sup>2</sup>, transmascullinos, mujeres trans, personas no binarias, lesbianas y sirenas.

En estos escenarios de activismo político y en los espacios públicos en general, encontré diversas representaciones sobre la presencia negra mexicana y afrodiaspórica. En numerosas conversaciones con otrxs activistas sociales, cuando se referían a la presencia negra en México indicaban la historia de Yangá, el líder negro que protagonizó uno de los episodios más importantes de rebeldía negra en México en 1609. Otrxs mencionaron al político Vicente Guerrero, el único presidente afroamericano en 1829. También leí sobre la historia de Amelio Robles, el coronel mexicano afroguerrerense y transmascullino, que participó en la Revolución Mexicana de 1910 (Cano, Gabriela, 2009). Igualmente se refirieron a las regiones afroamericanas como las comunidades en Oaxaca, Guerrero y en Veracruz, incluso algunos mencionaron a la cultura olmeca como el primer pueblo negro en este país (Varela-Huerta, Itza Amanda, 2014; Beltrán, 2019).

Conocí a la coordinadora del proyecto Afrodescendencia México, activista afroamericana, y me compartió varios referentes de la historia negra de San Cristóbal. Entre ellos, narró cómo fray Bartolomé de las Casas mandó a traer africanos esclavizados a San Cristóbal para reemplazarlos por la mano de obra indígena en 1542 y así construir la catedral de San Cristóbal, también conocida como la Iglesia de los Negros, ubicada en el centro de la ciudad (Notas de trabajo de campo, 2015, 2016 y 2017).

Otras menciones acerca de la población afrodescendiente se relacionaban con la participación temporal y transitoria de activistas. Entre esas, me llamó poderosamente la atención la historia del proyecto Zapantera Negra, el encuentro político y artivista entre Emory Douglas, antiguo ministro de Cultura del Partido Black Panther (Pantera Negra) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que tuvo lugar

<sup>1</sup> En esta investigación decidí utilizar la x para cuestionar los géneros binarios impuestos por la colonialidad/modernidad, que activistas disidentes del sistema sexo-género cuestionan con sus tránsitos, posturas políticas antiheteronormativas. La x desestabiliza, implica el reconocimiento de las identidades que se encuentran fuera de la heteronormatividad, como las mujeres trans, travestis, travas, personas no binarias, queers, personas no conformes de género.

<sup>2</sup> Lo prieto es una forma de clasificación racial utilizada en Cuba, México y Colombia, entre otros países, para designar a las personas de piel más oscuras y ubicarlas en los estratos sociales más empobrecidos. Siguiendo las políticas de reivindicación decoloniales, como propone el poeta prieto mexicano Betún Valerio (2017), en este trabajo empleo la denominación *prieto* para reivindicar las experiencias de resistencia de las mujeres y sujetos queers no blancas en Afroamérica históricamente. Me interesa redireccionar un término tradicionalmente ofensivo a las políticas de afirmación y agenciamiento, ahora sí, de las mujeres, sujetos trans y no binarios racializados. Ante el proyecto moderno/colonial blanco-mestizo latinoamericano se yerguen otros procesos de resistencia prieta que cuestionan la naturalización de la imposición del género binario colonial sobre nuestrxs cuerpxs, “aquí la historia no es universal, es prieta y periférica” (Valerio, 2017:10).



<sup>3</sup> Quiero destacar que en 2016 Yuderkys Espinosa fue invitada a las Jornadas de Afrodescendencia México, donde varias mujeres negras y yo comentamos luego de su presentación. En 2017, regresó y presentó el libro *La Invención de las Mujeres* de la investigadora Oyeronke Oyewumi. A pesar de que hay numerosas académicas feministas negras y en el posgrado en Intervención Feministas había dos estudiantes afrodescendientes, Yuderkys Espinosa ha sido la única mujer negra en dar una conferencia y seminario para ese posgrado.

<sup>4</sup> La investigadora Itza Amanda Varela Huerta (2017) definió el multiculturalismo como “política de Estado, es la concreción máxima de la apropiación de la diferencia y la alteridad como un producto de las nuevas formas de capitalismo a nivel global. Se aceptarán las diferencias, pero éstas deben estar marcadas y performadas en espacios específicos que no violenten a las culturas hegemónicas” (Varela Huerta, 2017:31).

<sup>5</sup> En los imaginarios sociales *los coletos* son aquellos que son oriundos de San Cristóbal. Si nos guiamos por estos imaginarios sería entonces un gentilicio. La investigadora Luz Rocío Bermúdez (2011) explicó que no todos los oriundos de San Cristóbal son coletos, algunos se denominan sancristobalences y otros jovelences. Expone que en la actualidad hay varias formas de encarnar *lo coletito*, mediante la adscripción a la ciudad por nacimiento o residencia; ascendencia étnica o socioeconómica y por último, a través de una actitud histórico-cultural en general negativa (2011: 4). Todas las posibilidades se relacionan con

en noviembre de 2012 (Léger, Tomas, 2017). Semanas más tarde varias activistas señalaron las visitas de la feminista afrodominicana Ochy Curiel a las comunidades zapatistas.

Estos ejemplos evidencian una presencia histórica y actual de la población afromexicana y afrodiaspórica en este país. Ubican a México dentro de la historia Atlántico Negro y por ende como parte de la diáspora africana, con sus comunidades físicas e imaginadas. Así también, ponen de manifiesto cómo el territorio mexicano es parte de esa *comunidad de producción intelectual afrodiaspórica*. Esto particularmente se muestra en la presencia y diálogos que tienen lugar dentro del movimiento feminista en México y localmente, en San Cristóbal de las Casas.

Una experiencia significativa que ejemplifica esto fue la presencia de la pensadora afrodominicana Yuderkys Espinosa, quien impartió el seminario Hacia una crítica de la razón feminista en América Latina en noviembre de 2015, para el posgrado en Estudios e Intervención Feminista, en el Centro de Estudios Superior de México y Centroamérica. Fue la primera pensadora y académica afrodiaspórica en dar una clase en dicho posgrado<sup>3</sup>.

Apreciar estos intercambios, acercamientos, historizaciones que daban vida al mundo afrodiaspórico en San Cristóbal fue una gran alegría. Sin embargo, poco a poco percibí que aunque veía y escuchaba representaciones afrodiaspóricas en distintos niveles espaciales de la ciudad, la mayor parte de estas narrativas y referencias geopolíticas a su vez indicaban una relación con el pasado y/o distanciada de la cotidianidad actual. Formaban parte de las narrativas sobre el *multiculturalismo*<sup>4</sup> que caracteriza al activismo en San Cristóbal de las Casas.

Estas narrativas espacio-temporales, alejadas de la afrodescendencia en San Cristóbal de las Casas, pueden pensarse como técnicas del mestizaje *coletito*<sup>5</sup> para blanquear la ciudad. Entre lo indígena y lo mestizo las personas afrodescendientes han quedado atrapadas en numerosas categorías raciales como moreno, prieto o más locales, como *caña azada*, *renegrada*, *pata de zanate* entre otras, las cuales han sido vaciadas de una historización, politización antirracista y anticolonial (entrevista a Concepción Aguilar, agosto/2019).

A través de estas narrativas se ha desvanecido la presencia de las personas afrodescendientes que se encuentran en otras áreas del tejido social como la presencia de los migrantes

africanos, hondureños, haitianos y cubanos; lxs feministas morenxs y prietxs dentro del movimiento feminista. La investigadora Itza Varela Huerta (2017) profundizó en su tesis doctoral sobre estas técnicas de blanqueamiento realizadas por el Estado-nación mexicano:

Si el pasado indígena funcionó para que el mestizaje se convirtiera en la ideología del México revolucionario y la historia, la antropología y la arqueología fueron las tres disciplinas que construyeron la narrativa de ese proyecto nacional, para el Estado-nación es necesario legitimarse sobre la base de una historia o de una narración histórica con pretensión de verdad: en el caso específico de la población negra-afromexicana la narración que funcionó a la ideología del mestizaje fue el silenciamiento como método de producción histórica hacia la población mencionada, así como otros sujetos sociales que no correspondían a la alteridad producida en este período histórico (Varela Huerta, 2017: 39).

Estas técnicas de blanqueamiento también impactan en las perspectivas feministas en San Cristóbal de las Casas, se complementan con nociones sobre multiculturalidad e *intervenciones feministas hegemónicas* que despolitizan la presencia y los aportes de las feministas afrodiáspóricas y de las personas prietas.

Kimberlé Crenshaw (2002) explicó cómo se producen estas discriminaciones desde una perspectiva interseccional. Señaló que hay discriminaciones interseccionales que son difíciles de reconocer. Estableció dos enfoques para analizar este tipo de discriminaciones, el enfoque de subinclusión de la discriminación, donde la diferencia vuelve invisible un conjunto de problemas. Esto se pudo apreciar en las prácticas de segregacionismo biológico que viví en San Cristóbal que respondían a políticas de Feminismo Trans Excluyente (TERF). Se hicieron presentes en frases como: “Si las personas trans desean estar en espacios feministas deben crear los suyos propios”, “Los trans son hombres disfrazados de mujeres”. Estas frases impactan hasta el presente en los diferentes escenarios de intervención política de los movimientos sociales y específicamente feministas, dificultando el acceso del activismo transfeminista de la población trans a los espacios de decisión y negociación tanto de las políticas feministas como de las instituciones estatales que trabajan temas de género.

Crenshaw expone un segundo enfoque: de superinclusión

una narrativa de sostenimiento de la blanquitud, ya que el objetivo de cualquiera de estas encarnaciones consiste en separar a los descendientes de los colonizadores de las personas indígenas, indígenas descendientes, negros, afrodescendientes y gente prieta que igualmente ha habitado la ciudad. De esta forma, *lo coletto* es una identificación que sujeta desde lo aparentemente cultural la estratificación socio/económica/racial y el privilegio blanco-mestizo en San Cristóbal. Su propósito inicial es mantener el poder blanco en lo económico, político y social en la ciudad. Así, *lo coletto* es una manera de construir lo blanco a partir de la separación y distinción con las comunidades indígenas (Gutiérrez, 2014), del despojo, robo de las tierras y los recursos, de relacionamientos fraudulentos que devinieron con el endeudamiento de las mismas (Bermúdez, H., 2011).



de la discriminación que evidencia cómo la propia diferencia se hace invisible (2002:176) (traducción propia). Durante mis primeros meses fue común ver como se encarna dentro de los espacios feministas este enfoque, a través de los relatos, experiencias vividas y acciones políticas que bajo la normativa de “todas las mujeres tenemos las mismas experiencias” invisibilizaron las diferencias de clase, nacionalidad, estatus migratorio, raza, color de piel, sexualidad y grupo etario.

Ante dichas formas de *intervención feminista hegemónicas* activistxs feministas prietxs, queers y trans han realizado acciones, articulaciones entre sí que históricamente parten del reconocimiento de la opresión que han sobrevivido al poder blanco-cis-hegemónico.

Una de las particularidades principales de estos tipos de vinculaciones entre mujeres, sujetos trans y no binarios feministas del Sur global y afrodescendientes es que se han generado con el objetivo de resolver problemáticas que emergen de sus experiencias personales en sus comunidades. Patricia Hill Collins (2000) destacó la relación dialéctica que existe en el desarrollo del activismo, pensamiento feminista negro y las opresiones intersectadas heterogéneas que históricamente han vivido las mujeres negras en Estados Unidos y en la Diáspora Africana<sup>6</sup> en general.

La experiencia histórica de las múltiples opresiones que han vivido las comunidades negras, en especial las mujeres y sujetos femeninos, les han brindado una mirada más profunda sobre cómo operan los sistemas de opresión intersectados y así desarrollar formas de resistencia y/o movimientos políticos de transformación social (Collins, 2000). Chela Sandoval (2015) nombró esto como *conciencia diferencial*. Ambas autoras se refirieron a cómo dichos procesos de conciencia política colectiva muchas veces se estructuran a partir de articulaciones entre sujetos racializados, como el movimiento de mujeres estadounidenses de color en los ochenta. “Lo diferencial ocurre cuando las afinidades que están en el interior de la diferencia atraen, combinan y relacionan nuevos grupos en coaliciones de resistencia” (Sandoval, 2015:129).

Por estas razones expuestas, decidí guiarme por las articulaciones feministas de las mujeres y sujetos de la disidencia sexual del Sur global, en especial de las feministas afrodiaspóricas. Desde mi perspectiva, es parte de las intervenciones realizadas por aquellos sujetos que

<sup>6</sup> Avtar Brah (2011) explica que el concepto de la diáspora “Comprende las formas históricamente variables de relacionalidad dentro de y entre las formaciones diaspóricas. Contiene relaciones de poder que diferencian y establecen similitudes entre y a través de cambios de constelaciones diaspóricas” (2011:215). En este sentido, “las diásporas son viajes geopolíticos, son espacios diferenciados, heterogéneos, de la construcción colectiva del nosotros” (Brah, 2011: 216). Esta idea me conduce a reflexionar sobre las diversidades de los feminismos afrodiaspóricos, que encarnan numerosas posiciones, aportes y preocupaciones que constituyen las aproximaciones de las mujeres negras y afrodescendientes. Dicha idea manifiesta los continuos desplazamientos y desafíos epistémicos desde los márgenes al centro de la teoría feminista. Muestra los viajes dialógicos dentro de la diáspora africana que rompen con la tradición heteronormativa imperialista académica eurocentrada. La Diáspora Africana es una noción geopolítica que parte de África y abarca todos los espacios geográficos de desplazamiento forzado, procesos migratorios, como también las comunidades, las historias de los africanos y sus descendientes.



XIX hasta el 2018. Sin embargo el análisis no es lineal como propone la metodología historiográfica occidental. Retomo la crítica de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien destaca que el mundo indígena no concibe la historia linealmente, por el contrario el pasado y el presente conviven de manera enredada en el presente en dependencia de nuestros actos (2010: 55). De ahí que el análisis comienza desde el presente, desde donde diálogo con otras experiencias de articulación política que las mujeres negras realizaron.

Estos diálogos tuvieron lugar en procesos en distintas regiones de la Diáspora Africana en Abya Yala. Específicamente me interesa tender un puente entre la región caribeña, sus diásporas y México como parte de ellas. Este interés proviene de la urgencia por visibilizar la creciente presencia y formaciones de comunidades de migrantes haitianos y cubanos, entre otros procedentes de las islas caribeñas en el Sureste y en el Norte del país, como consecuencia de las políticas restrictivas migratorias del gobierno mexicano y estadounidense en los últimos cuatro años.

Con este ejercicio de cartografía feminista, busco expandir los límites de la diáspora caribeña y africana. Me interesa identificar que no solo las regiones de las costas (atlántica y pacífica) mexicana son parte de la historia del Atlántico Negro, sino el territorio entero mexicano. Para ello es necesario tener en cuenta los tránsitos diarios que históricamente la gente negra realiza en el intento de llegar a Estados Unidos y las comunidades físicas e intelectuales afrodiaspóricas que residen aquí y sus contribuciones. Bajo esta reconfiguración afrodiaspórica, el pensamiento producido por las mujeres y sujetos queers negrxs son herramientas útiles para pensar y activar políticamente en México. De igual manera, los procesos políticos que las mujeres y sujetos queers negrxs realizan en este territorio aunque sea de manera temporal forman parte también del archivo afrofeminista.

### **La Puente Afrotransfeminista. Una propuesta de articulación feminista afrodiaspórica**

¿De dónde viene La Puente afrotransfeminista?, ¿qué implican las puentes para los feminismos afrodiaspóricos? Estas preguntas dieron inicio a este trabajo y me condujeron hasta *El Poema de la Puente*, de Kate Rushin, feminista



afronorteamericana, publicado en el libro *Esta Puente, mi Espalda. Escrito de Mujeres Tercermundistas en Estados Unidos*, publicado en 1987.

La primera vez que leí *El poema de la Puente* tenía 23 años, en La Habana. Luego de esa lectura, he mantenido frecuentemente una conversación cercana con este poema. Este poema reflejó algunos de los efectos que produce la racialización generizada sobre las corporalidades interseccionalizadas no blancas en los espacios comunitarios, familiares y privados. El sistema moderno colonial ha empujado sus políticas de blanqueamiento y heteronormatividad en las comunidades racializadas a través de las políticas de respetabilidad, las cuales coexisten y se entretajan con las formas históricas de resistencia de estas comunidades y permean las ideas de liberación social y revolución de los movimientos políticos de la izquierda y en los feminismos. Como resultado se refuerza aun más el aislamiento y nociones de extrañamiento hacia las vidas y las corporalidades queers prietas y no heteronormativas.

En numerosas ocasiones he estado en espacios donde, a primera vista, he representado la cuota de diversidad, además, debo explicar mi existencia compleja e interseccional al resto de las personas. Más allá de contentarme con las políticas de diversidad de las instituciones neoliberales actuales, dirigí esa posibilidad de intervenir en dichos espacios para favorecer conexiones políticas, generar espacios de intercambio, debate, tránsitos de confluencia, puentes, que enlazan movimientos sociales aparentemente equidistantes entre sí.

De hecho, varias investigadoras han documentado estas prácticas feministas de intervenir interseccionalmente en los espacios políticos centrados en una identidad específica como parte de una tradición feminista afrodiaspórica, que además crearon redes, espacios de diálogos, alianzas políticas (Reddock, Rhoda, 2007; Boyce Davis, Carole 2014; Ocoró, Natalia, 2018). Las feministas prietas del Sur global han utilizado estas estrategias políticas para organizarse políticamente, generando fuertes alianzas entre ellas. Algunos de estos esfuerzos quedaron plasmados en obras como *Esta Puente, mi Espalda. Voces de mujeres terci mundistas en los Estados Unidos*:

Dada las varias comunidades que representamos,



<sup>8</sup> Patricia Hill Collins (2000) recuperó el término *afrocentrismo* de la producción intelectual del movimiento nacionalista afroestadounidense para referirse a una serie de aproximaciones en la teoría feminista negra. La autora proporcionó un panorama sobre los usos complejos de este término dentro de dicha academia. Los inicios de la perspectiva afrocentrista en Estados Unidos se enmarcan entre los años 70 y 80 del siglo XX, vinculado a las influencias del movimiento nacionalista afroestadounidense. Con el fortalecimiento de los estudios críticos de la raza en dicho país –los feminismos negros–, los usos de este término se han transformado como resultado de los procesos de reflexividad y reajustes en torno a su uso. El afrocentrismo se caracteriza por exponer cómo “los descendientes de los africanos han creado y recreado un valioso sistema de ideas, prácticas sociales y culturales que han sido esenciales para la sobrevivencia negra” (2000:12). El afrocentrismo puede analizarse como un ejemplo de esencialismo estratégico (Spivak, 2011) que tiene el objetivo de fortalecer los procesos de autoconciencia de las comunidades afrodiaspóricas centrándose en la recuperación crítica y reflexiva de las formas de resistencia y los conocimientos que poseen, borrados por las políticas de colonialidad. En América Latina, este término está siendo reconceptualizado a partir de las luchas feministas de jóvenes de diversas regiones. Un ejemplo es el uso que algunas activistas e intelectuales feministas afrocolombianas están haciendo del término (Ocoró, Natalia, 2017). Siguiendo el paradigma de los orígenes del

como mujeres, como gente de color, como obreras pobres, las mujeres de color podemos servir como la puente entre columnas de la ideología política y la distancia geográfica; ya que en nuestros cuerpos coexisten las identidades de las opresiones múltiples a las que hasta ahora ningún movimiento político, no obstante su origen geográfico, ha podido dirigirse simultáneamente (Moraga, Cherrie 1988:1).

Así que decidí nombrar la articulación feminista que realicé con el nombre de La Puente Afrotransfeminista, para incorporar mi trabajo dentro de esta praxis feminista negra disidente, la cual se ha caracterizado por irrumpir los esencialismos presentes en los discursos y prácticas políticas de los movimientos sociales y ha generado alianzas entre las feministas de color, a través de intervenciones interseccionales.

### **Del afrotransfeminismo. Posicionamientos, rupturas y trans/formaciones a los feminismos de Abya Yala**

Utilicé el término afrotransfeminista que definieron María Clara Araujo, Erika Hilton y Giovanna Heliodoro (2018), activistas afrobrasileñas trans para ubicar y politizar las experiencias de las mujeres negras trans brasileñas. Su posicionamiento político partió de la tradición radical de lucha del movimiento negro y desde ahí, la necesidad de “construir su transfeminismo en una interseccionalidad entre raza y género” y así ampliar la mirada respecto de cuestiones sociales que involucran a sujetos sociales históricamente invisibilizados como las mujeres negras cis y trans. Les permitió hablar de los transfeminicidios negros como parte del genocidio negro pero que ha sido poco debatido y estudiado. Expusieron como, desde un análisis interseccional, se hace evidente la transfobia que viven las personas negras trans en sus comunidades y el racismo que existe dentro de la comunidad trans y LGTBQI. Así como este análisis expone la marginalización socio-económica a que son empujadas la mayor parte de las mujeres trans racializadas.

El término afrotransfeminista propone un enfoque afrocentrado<sup>8</sup> desde las propias voces de las experiencias trans, travestis, no binarias y sexo-genéricas disidentes. Debido a su afrocentrismo, es una herramienta diaspórica que me interesa expandir aún más en su potencia política y teórica<sup>9</sup>.



Es una de las perspectivas políticas por excelencia, que, junto a la categoría mujeresnegras<sup>10</sup>, pone en entredicho la legitimidad del sistema binario de género occidental y sus pedagogías de heteronormatividad, ya que evidencia cómo el género solo está hecho para representar los cuerpos blancos (Lozano, Betty, 2016; Snorton, Riley, 2018).

La famosa académica nigeriana Oyèronké Oyewùmí (2017) explicó en su libro *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, que antes de la colonización occidental, “el género no era un principio organizativo de la sociedad Yoruba... Las categorías sociales *hombre* y *mujer* eran inexistentes” (2017:87). Desde esta perspectiva el género es otra manifestación de la naturalización y universalización de la imposición de un modo de organización social occidental a través del proceso de colonización sobre otros pueblos.

Los referentes acerca de las sexualidades negras que no se rigen directamente por el orden socio político del sistema sexo-género occidental pueden encontrarse en las religiones que fueron una de las pocas manifestaciones culturales que los colonizadores no pudieron arrancarles a las personas africanas esclavizadas, aunque fueron resignificadas en las distintas comunidades negras para mantenerlas. Varios investigadores han estudiado las remanencias de experiencias, identidades antiheteronormativas, no heterosexuales y no binarias presentes en los panteones de las religiones africanas en América Latina.

Dentro de la dimensión diaspórica del afrotransfeminismo he decidido incorporar el interés por recuperar las historias e identidades antiheteronormativas de las ancestralidades africanas que se encuentran en los archivos de la Regla de Ocha, el candomble y el vudú.

Un ejemplo importante fue el trabajo de los investigadores Randy P. Conner y David Hatfield Sparks (2004) con su obra *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-inspired Traditions in the Americas*. En este libro, investigaron las numerosas dimensiones sexo-genéricas que encarnan las deidades que trascienden las nociones de género heterosexuales y binarias de las religiones más populares en toda Abya Yala, la Regla de Ocha, el candomble y el vudú. Sobre el vudú haitiano en especial, la investigadora afroestadounidense Omise'ke Natasha Tinsley (2018) explicó que el panteón del Iwa Ezili del

término en Estados Unidos, el afrocentrismo de las políticas de las activistas y académicas negras colombianas prioriza la investigación, el debate académico, intelectual y artístico de los conocimientos de las comunidades afrodescendientes en Afroamérica, como una política decolonial que contrarresta el racismo institucionalizado y la naturalización del mismo en nuestras sociedades. Sin embargo, en esta investigación, el afrocentrismo brinda otro espacio para desmitificar la historia negra como la experiencia particular de las comunidades afronorteamericanas y afrocaribeñas. Este término destaca los tránsitos migratorios afrodiaspóricos en Afroamérica. Evidencia el imaginario racista que representa la ubicación de las comunidades negras en localidades liminales, usualmente aisladas de los centros urbanos y que están asociadas a los enclaves esclavistas del período colonial. Propone una genealogía y una práctica migratoria diaspórica, de cimarronaje urbano, rural y continental aún presente en nuestros días. Esta idea rompe con los discursos blanco-mestizos nacionalistas de países como Argentina, Chile y México que intentan ocultar la población negra. Como ya expuse, estos discursos también predominan en regiones mexicanas como Chiapas.

<sup>9</sup> Es importante destacar que desde 2015 aproximadamente están creciendo los Estudios Negros Trans en la academia afroestadounidense. Dentro de este campo de estudios se encuentra el número: “We got Issues. Toward a Black Trans\*/ Studies” de la revista TSQ, publicado en mayo



de 2017. Ver en: <https://doi.org/10.1215/23289252-3814949>. Junto a ello, es importante destacar el libro del investigador afronorteamericano trans C. Riley Snorton, *Negra por los Cuatros Costados. Una historia racial de la identidad trans*, publicado en 2017 y editado al castellano en 2019 por la editorial española Bellaterra. Igualmente quiero destacar el trabajo de la investigadora afrobrasileña trans Dora Santana Da Silva, afronorteamericana trans Treva Ellison, afronorteamericano trans Kay M. Green. Por último, quiero mencionar la revolucionaria y potente obra de la socióloga y activista afrovenezolana radicada en el estado español Iki Yos Piña Narvaéz. Ver en [https://www.joterismo.com/home/author/yos-\(erchxs\)-pi%C3%B1a-narv%C3%A1ez](https://www.joterismo.com/home/author/yos-(erchxs)-pi%C3%B1a-narv%C3%A1ez).

<sup>10</sup> Mujeresnegras es la categoría creada por la profesora Betty Ruth Lozano (2016) con el objetivo de destacar la imposibilidad de separar la experiencia de mujer y negra. “No hay una experiencia de subordinación como mujer que se suma a la de la opresión racial, como mujer negra vivo una experiencia de opresión que no es posible compartimentar, es más, como lo ha señalado Lugones ser mujer negra ni siquiera es ser una mujer. Las mujeres blancas son las únicas con el estatuto de lo humano” (Lozano, 2016:37-38).

vodú haitiano es una sombrilla de distintas representaciones de feminidades negras que trascienden el género binario y la heterosexualidad.

Otro ejemplo significativo se encuentra en la Regla de Ocha, con el orisha Yemayá. “Es la reina universal porque es el agua, la salada y la dulce, la mar, la madre de todo lo creado...” (Cabrera, Lidia, 1995:20), tiene numerosos caminos, donde representa distintos seres con historias diversas. Por ejemplo, un camino de Yemayá es Olokun, la primera Yemayá que vive en el fondo del océano y es un orisha que desafía la idea binaria de género. Otro camino de Yemayá es Yemayá Okute, que protege a la comunidad LGBTIQ. En el sincretismo afrocubano, Yemayá toma la forma de la Virgen de Regla, es la única virgen negra del panteón católico cubano. De esta manera, a través de la imaginación feminista negra (Hartman, 2008; Tinsley, 2018), los panteones de las deidades afrodiaspóricas funcionan como un archivo, referencias que nos posibilitan desidentificarnos del género binario colonial y realizar nuestros tránsitos desde una luz positiva, bajo la protección de nuestros Orishas e Iwas.

Por otro lado, La Puente Afrotransfeminista se ubica dentro de la corriente de los feminismos afrodiaspóricos (Figueroa y Arboleda, 2014), los cuales amplían los lugares de producción, los sujetos, las preocupaciones epistémicas, las experiencias que abordan las teorizaciones de las mujeres cis y trans, personas transmasculinas y no binarixs negros y afrodescendientes.

Los *feminismos afrodiaspóricos* además de la Teoría Feminista Negra producida en el Norte global incluye América Latina. Esta denominación reorganiza el continente sudamericano, la región centroamericana y el Caribe a través de la experiencia africana y afrodescendiente. Con esta perspectiva, Chiapas se ubica como parte de América Central dentro de la región afroamericana, por lo tanto, afrodiaspórica. De ahí que los conocimientos que producen las mujeres y sujetos queers negrxs en su interior forman parte de los *feminismos afrodiaspóricos*.

M. Jacqui Alexander (2006) hizo énfasis en los aportes que se desprenden de las experiencias diaspóricas migrantes de las feministas negras queers:

Cruzar también significa invocar la encrucijada, el espacio de convergencia y la posibilidad interminable; el lugar en el cual soltamos y desechamos

lo innecesario para recoger lo que es necesario. Es ese imaginario a partir del cual soñamos el arte de una nueva canción. Un conjunto de convergencias conflictivas de mi propia migración, se vuelven más frágiles bajo el imperio, así como las genealogías de las políticas feministas, neocoloniales y queer que son simultáneamente transnacionales, todas residen aquí. Es un lugar a partir del cual he navegado mi vida, utilizando el pie que dejé en el Caribe, el otro que he tenido en Estados Unidos desde 1971, la aritmética de la cual me escapo continuamente, y un tercer pie, deseoso de enraizarse profundamente en los bosques de Mayombe en el Congo. Vivir y pensar esa dialéctica significa reusar la insistencia de los dos pies, que serían la receta para el desequilibrio absoluto. Significa convertir mis tres piernas en las piernas de la olla redonda que usa para preparar la medicina a fuego abierto. Tres pies hacen el tramo más necesario, más llevadero, más viable. Sin embargo, ninguna de las preocupaciones de esas pedagogías podría emerger en la ausencia de esas mismas genealogías: un movimiento feminista regional en el Caribe, el cual a mediados de 1980 comenzó a mapear las fallas del nacionalismo colonialista, implicando al capitalismo y al colonialismo como parte de la organización género desigual, y por definición, mareando los términos en que el feminismo habría sido entendido y practicado (traducción propia) (Alexander, M. Jacqui, 2005:23).

Su reflexión me ayudó a destacar otro aspecto de La Puente Afrotransfeminista: es el resultado de un proceso diaspórico, de largo alcance, enraizado en una genealogía afrofeminista y disidente. Estos *crossings* (cruces) nombran los conocimientos que tienen lugar durante los tránsitos, las fugas, los procesos migratorios, los conectan y crean un conocimiento multisituado, afrodiaspórico. Se nutren de procesos de organización política entre mujeres negras anteriores y muestran las conexiones y las tensiones dentro de los mismos.

En ese sentido, Saidiya Hartman (2008) explicó que escribir las historias de las mujeres negras muchas veces es un trabajo imaginativo, ya que implica atravesar el archivo creativamente, para sacar a la luz los sujetos que los colonizadores intentaron enterrar en el archivo:

(...) el intento de esta práctica no es dar voz al esclavo, por el contrario, es imaginar lo que no puede ser verificado, una cantidad variada de experiencia que es situada entre dos zonas de muerte, muertes social y corpórea, y considerar que estas vidas solo



son posibles en el momento de su desaparición. Es una escritura imposible que intenta decir lo que se resiste a ser dicho (teniendo en cuenta que las chicas muertas no pueden hablar). Es una historia de un pasado irrecuperable; es una narrativa que de lo que pudo ser o de lo que podría haber sido; es una historia escrita con y en contra del archivo (Hartman, Saidiya, 2008:12).

A continuación, expongo algunos de los referentes con los que fui dialogando y nutriéndome en el proceso de conformación de La Puente Afrotransfeminista. Es necesario destacar mi interés en contribuir con los estudios feministas afrodiaspóricos añadiendo y fortaleciendo la lista de referencias políticas de articulación afrofeminista que abonen a la conformación de un archivo feminista afrodiaspórico.

### **Las tres piernas de los procesos políticos colectivos de las mujeres negras: historia, diáspora y legados**

La historia del Caribe es la historia de los procesos revolucionarios anticoloniales, desde las primeras revueltas de los africanos esclavizados a principios del siglo XVI, pasando por la Revolución Haitiana (1794-1804), la Revolución Cubana (1959) y la Revolución de Granada (1979). Junto a estos procesos se han desarrollado corrientes de pensamiento y artísticos como el movimiento de la Negritud en la primera mitad del siglo XX que agrupó a intelectuales, escritores y poetas como Aimé Césaire (1913-2008). En ese contexto se desarrollaron importantes movimientos de mujeres y feministas. Aunque han sido ampliamente estudiados por las investigadoras feministas caribeñas no han tenido el mismo nivel de exposición en los circuitos intelectuales y académicos hispanoablantes debido a la característica patriarcal que predomina en estos espacios.

En Cuba, entre 1888 y 1889, un grupo de mujeres afrocubanas se nuclearon alrededor de la *Revista Minerva*. Posteriormente volvió a editarse la revista entre 1910 y 1915. (Barcia, Carmen, 2009; Colón, Maikel, 2016). Aunque este fue un espacio de circulación de trabajos literarios, sus obras abordaron las experiencias de las mujeres negras, expusieron los diferentes tipos de opresiones que las afrocubanas vivían. La revista se convirtió en una herramienta política de las afrocubanas. En ella exigían condiciones de igualdad racial y de género en la sociedad cubana en toda su extensión,

igualmente dentro de las comunidades negras (Colón, Maikel, 2016:43). Los ensayos, poesías y opiniones publicadas en esta revista destacan cómo las críticas de las afrocubanas profundizaron en las opresiones que atravesaban sus vidas por ser mujeres negras: los efectos sociales de la esclavitud en sus vidas diarias y estructuralmente, la hipersexualización de sus cuerpos, las limitaciones económicas, sociales, políticas, geográficas, culturales y sexuales que la ideología colonial del capitalismo impuso sobre el cuerpo de las mujeres negras. Estas discusiones fundaron una base de conocimientos colectivos críticos para el movimiento negro feminista caribeño, no solo afrocubano. La *Revista Minerva* también representa un ejemplo de archivo feminista afrodiaspórico. La misma guarda la obra de mujeres que fueron esclavizadas y que más tarde recuperaron su libertad. Este es el caso de María Angela Storini.

Otro ejemplo significativo fue el movimiento de mujeres afrocaribeñas que colaboraron alrededor al movimiento de regreso a África de Marcus Garvey, la Universal Negro Improvement Association (UNIA) durante la década del 20 del siglo XX en el gran Caribe (Boyce Davis, 2014). La UNIA fue una organización panafricanista que tuvo numerosas ramas en distintos países de la Diáspora Africana en América Latina, Estados Unidos y algunos países del continente africano. La investigadora Carole Boyce Davis (2014) sistematizó detalladamente la participación de numerosas mujeres dentro del movimiento panafricanista, quienes devinieron importantes líderes políticas y antecesoras del feminismo negro transnacional.

Entre las principales figuras se encuentra Amy Aswood Garvey (1897-1969), quien fue una gran activista del movimiento panafricanista y de la UNIA. En 1918, creó junto a otras mujeres una sección de mujeres de la UNIA en Jamaica. En 1954, en uno de sus múltiples viajes, regresó a Londres y fue partícipe de la apertura del Centro de Mujeres Afro del Club Residencial Ladbroke Grove. Esta es una de las numerosas historias que precedieron al movimiento feminista afrocaribeño que comenzó a consolidarse en la década de los 80 del siglo XX, como ya mencioné. Los viajes de Amy indican los esfuerzos de las mujeres negras por organizarse más allá de las fronteras occidentales impuestas por el proceso de colonización europea. Muestra la importancia de desarrollar alianzas desde una perspectiva política afrodiaspórica.



Finalmente, quiero señalar el Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee que fue publicada en la antología *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* en 1987 en inglés y su versión en castellano se publicó un año después, 1988. La Colectiva del Río Combahee (1974-1980) estuvo compuesta por mujeres negras, lesbianas y feministas afroamericanas. En 1977 publicaron el documento conocido como el Manifiesto de la Colectiva Combahee River, que se convirtió en uno de los documentos fundamentales de los feminismos afrodiaspóricos y sentó las bases para los Estudios de la Interseccionalidad. Hablaron de la imbricación de las opresiones y como se encarnan en los cuerpos de las mujeres negras. Vincularon estas opresiones con el capitalismo y con las opresiones de otros grupos sociales. Entre sus objetivos se encontraba desarrollar políticas de coalición. Junto a ello acuñaron el término política de identidad, que estableció el origen de la politización de las mujeres negras, sus experiencias cotidianas y sociales de sexismo, racismo en casa, la escuela, en los espacios laborales y en las instituciones médicas vinculado a sus experiencias políticas (Taylor, 2018). El manifiesto nombró además la intersección entre el capitalismo, el sexismo, la heterosexualidad. Ello marcó un camino teórico, político y epistémico que cuestionaba la naturalización del sistema binario de sexo-género occidental.

Estos casos evidencian los mecanismos de articulaciones políticas entre las mujeres afrodiaspóricas a través de formas alternativas a los partidos políticos y las redes tradicionales de organización política. Cuestionan la naturalización del sistema binario de género y su aparente separación con los formas de racismo. Exponen plataformas de producción del conocimiento fuera de la academia occidental como la poesía y la ensayística. Hicieron evidente la necesidad política de las alianzas transnacionales y propusieron estrategias para llevarlas a cabo aun dentro de los límites que imponía la sociedad occidental posesclavitud.

Igualmente, sentaron bases de tipo político que impulsaron las alianzas y coaliciones contemporáneas para organizaciones regionales como la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora que permanece desde 1992. La sistematización y circulación de estas experiencias brindaron estructuras metodológicas y teóricas también para colectivas más pequeñas, o en espacios

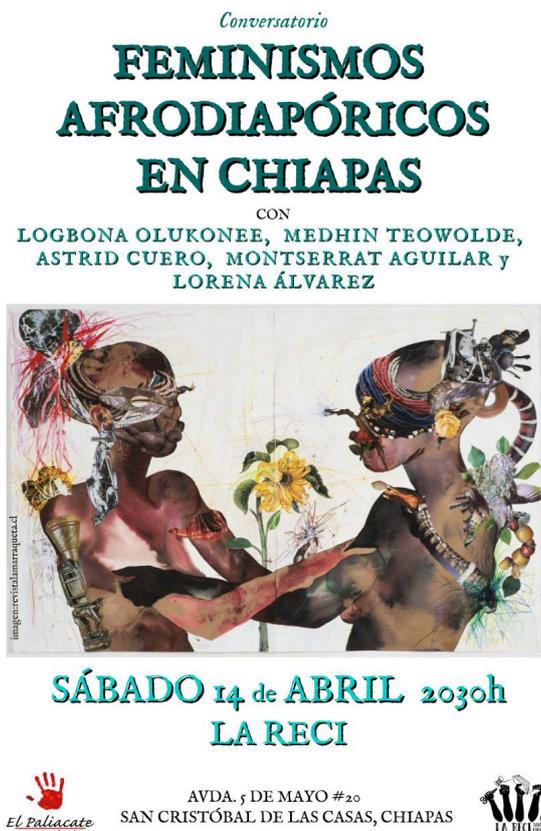
donde predominan las narrativas de desterritorialización antinegras, o sea, que borran la presencia negra del espacio, como en el caso mexicano, específicamente en Oaxaca, donde han surgido en los últimos diez años varias asociaciones civiles como Mujeres Afromexicanas de la Costa Chica. Otras se han caracterizado por su corta temporalidad, mostrando las problemáticas y limitaciones de algunos de estos procesos políticos.

Herederxs de todos estos movimientos y articulaciones afrocentradas desde finales de 2016 hasta a principios de marzo de 2018, se llevaron a cabo una serie de acciones, encuentros y jornadas de activismo feminista en San Cristóbal de las Casas donde confluimos mujeres negras, lesbianas, personas trans y no binarias afrodescendientes. Algunas acciones se realizaron con feministas mestizas, activistas indígenas, aliadas blanco-mestizas y blancas del Norte global. No obstante el centro de atención de la movilización política consistió en destacar nuestra presencia prieta y disidente en el sur de Mexico y Centroamérica, espacios donde las *narrativas de desterritorialización antinegras* borran nuestra presencia.

Finalmente, en marzo de 2018, un grupo de mujeres negras, afrodescendientes y yo, que me identifico como persona transmasculina no binaria, nos reunimos en el café cooperativo Maya Vinic en el centro de San Cristóbal de las Casas para comenzar a organizarnos políticamente. Realizamos una charla: Feminismos Afrodiaspóricos en Chiapas (se muestra el póster a continuación) y organizamos una marcha en protesta por el asesinato irresuelto de la activista feminista negra, lesbiana, brasileña Marielle Franco. Esta alianza no fue permanente, no obstante, fue un ejemplo de los esfuerzos locales de mujeres y personas trans por organizarnos políticamente.



**Imagen 1. Conversatorio Feminismos Afrodiaspóricos en Chiapas. Realizado el 14 de abril de 2018**

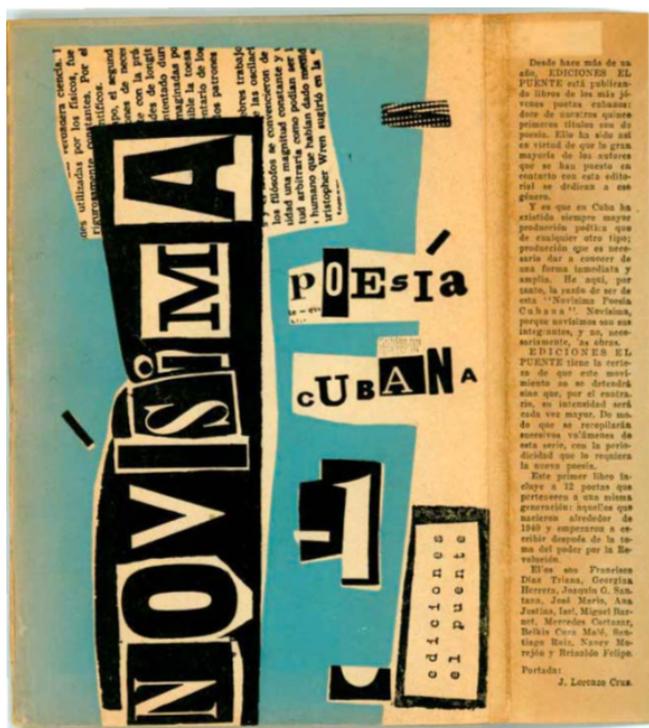


**Archivos queers y prietxs del Caribe cubano.  
Aprendiendo con las feministas afrocubanas**

Uno de los esfuerzos iniciales de lxs intelectuales cubanxs en los primeros años de la revolución por diversificar y promover las voces jóvenes, críticas y de la disidencia sexual fue Ediciones El Puente (1961-1965). Se convirtió en uno de los primeros proyectos editoriales coordinados por intelectuales queers y afrocubanos. Ediciones El Puente publicó y promovió la obra de jóvenes intelectuales afrocubanos y de la disidencia sexual procedentes de sectores populares. A pesar de que la editorial solo existió cuatro años, publicó 40 libros (Alfonso, María Isabel, 2012: 113). Entre los intelectuales que conformaron su catálogo se encontraron Georgina Herrera (1962) y Nancy Morejón (1962), dos poetas afrocubanas, quienes fueron pioneras en la literatura post 1959, ya que dedicaron gran parte de su obra a visibilizar la presencia de las mujeres negras en la isla y problematizar el esencialismo blanco-mestizo que predominaba en la literatura cubana.

De igual forma, dicha editorial rompió con la tradición clasista y heteronormativa que prevalecía en las letras cubanas. Además, funcionó como una puente al brindar un espacio de publicación e impulsar los trabajos de los intelectuales afrocubanos y de la disidencia sexual que fueron emergiendo durante los primeros años de la Revolución Cubana.

**Imagen 2. Primera impresión de Ediciones El Puente, Cuba, 1962.**



**Fuente:** archivos de Michele Hardesty

Esta modalidad de trabajo y empoderamiento colectivo artístico e intelectual con posicionamientos críticos hacia la raza y la heteronormatividad constituyó un parteaguas en la política cultural del gobierno cubano y fomentó posteriormente otros proyectos socio-culturales con políticas antinormativas similares.

A partir de los 90, gracias a las semillas que sembró Ediciones El Puente, junto a otros proyectos culturales, la obra intelectual y activista de muchxs afrocubanxs creció con gran fuerza en el Movimiento de Hip Hop Cubano (1995-actualidad) en La Habana y Santiago de Cuba principalmente. Mis inicios en el activismo feminista negro queer están estrechamente vinculados a dicho movimiento. En los encuentros, eventos, conciertos y simposios, conocí diferentes formas de activismo,



teorías, prácticas feministas queer y de la tradición radical del pensamiento negro. Estas experiencias me brindaron un capital político con el cual comencé a generar diferentes alianzas con diversos proyectos, movimientos autónomos de la disidencia sexual en Cuba y referentes locales. Los distintos esfuerzos de vinculación activista colectiva feminista dentro del movimiento de hip hop, como los proyectos Alzar la Voz y Somos mucho Más. Los esfuerzos articulatorios de intelectuales, artistas y académicas feministas negras que han devenido en compilaciones como el libro *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales* (Castillo, Martiatu, 2011). Ellos son parte de articulaciones feministas afrocubanas que me brindaron una ruta para desarrollar mi activismo en Cuba y posteriormente en Chiapas.

Mis experiencias como activista feminista queer en La Habana alimentaron mi interés sobre la necesidad de investigar los procesos de articulación feminista. La Puente Afrotransfeminista se originó como una respuesta frente al acoso de las instituciones heteronormativas del gobierno cubano socialista. Me inserté en el activismo feminista negro queer en La Habana. Cuando no pude continuar enfrentando las innumerables formas de violencia que el gobierno cubano generó para amedrentarme como activistx feminista, tuve que escapar. Pude huir de la plantación socialista. Utilizo el verbo poder, porque viajar en un avión para salir de Cuba, es un gran privilegio, sobre todo cuando el motivo del viaje consiste en realizar un doctorado.

Escapar, estudiar, desclasarme del racismo colorista heteronormativo de la plantación caribeña, del sistema de género binario, trans-formarme, hablar en voz alta sobre los efectos del sistema totalitarista militar cubano fueron las principales motivaciones que dieron inicio a La Puente Afrotransfeminista.

Esas motivaciones estaban estrechamente vinculadas con las alianzas que realicé con diferentes grupos y colectivas de la sociedad civil cubana a partir de 2013. Desde mis primeros acompañamientos a las acciones de los grupos activistas LGTBQI y antirracistas en Cuba, identifiqué que faltaba en algunos casos una plataforma de acción política interseccional. Percibí una desconexión entre sus concepciones de género, raza, clase, sexualidad, empobrecimiento, en torno a las problemáticas que cuestionaban e intentaban dar solución.

Mis inicios en el activismo autónomo cubano partieron

de esa mirada crítica, así comencé a desarrollar mis propuestas desde una metodología interseccional. Colaboré con varios colectivos y proyectos antirracistas, LGBTQI, feministas. En 2013, un grupo de activistas afrocubanxs decidimos crear el proyecto Motivito Queer, una plataforma de educación afrocentrada y queer para las juventudes LGBTQI en La Habana. Muchos de los eventos y acciones que realizamos fueron en colaboración con otros proyectos políticos antisistémicos. Nuestra intención, además de generar estos espacios queers, consistió en ennegrecer y romper sus políticas esencialistas.

De igual forma establecimos diálogos cercanos con otras plataformas de activistas afrodiáspóricas queer del Sur y del Norte global. Estas experiencias fortalecieron las bases para posteriormente desarrollar La Puente Afrotransfeminista con otrxs activistas feministas afrodiáspóricxs y queers, como Krudxs Cubensi, Daniel Coleman Chávez, Lia García, entre otrxs. La realización de las Jornadas Lesbo-trans-feministas en 2017, en Kinal Antsetik ubicado en San Cristóbal de las Casas, los talleres Descolonizando las Caderas (2016-2017), Afroperreo y Activismo Gordo (2018-2019) y Laboratorio Feminista del Perreo (2020).

### **Conclusiones por ahora: El cruce de los encuentros de la disidencia sexual afrodiáspórica en Abya Yala**

Todos estos referentes han sustentado mi práctica política, las líneas que marcan mi interés de alianza política y activismo afrodiáspórico. Mostraron el carácter transfronterizo de las coaliciones afrocentradas protagonizadas por mujeres y sujetos de la disidencia. En este tópico quiero destacar la reactualización de los distintos legados políticos, epistémicos, espirituales-religiosos, afectivos que cuestionan la imposición de un sistema genocida basado en regulación de los cuerpos a través de la raza, el género y la sexualidad.

Ante un aparato de reacondicionamiento neocolonial, político y cultural que busca borrar todo pasado prieto, este análisis histórico contribuye a la memoria afrodiáspórica, a pensarnos, movilizarnos desde paradigmas epistémicos y espirituales procedentes de la tradición radical del pensamiento negro.

En este trabajo, presenté brevemente algunos ejemplos de estrategias políticas colectivas que han realizado las



mujeres afrocaribeñas como una propuesta alterna a estas intervenciones hegemónicas. Partí de la noción *the crossing* (el cruce) de la feminista afrotrinitaria M. Jacqui Alexander (2006: 23) en su libro *Pedagogies of Crossing. Meditations on feminism, sexual politics, memory and the sacred*, con la cual se refirió a una praxis feminista afrodiaspórica, queer migrante, transnacional, que genera articulaciones subterráneas que trascienden límites fronterizos de los Estados-nación. Así las conexiones, los afectos, encuentros, intercambios, eventos, ensayos, artículos científicos indexados, libros, poesía, performances, spoken word, hip hop, entre otras plataformas en que se ha socializado el pensamiento feminista afrodiaspórico crean y fortalecen las redes de alianzas políticas que han desarrollado las mujeres y sujetos queers, trans y no binarios afrocaribeños. Este diálogo en el tiempo con articulaciones afrodiaspóricas feministas se han caracterizado por tener una función de puente hacia nosotrxs mismxs, con otras feministas, con nuestras comunidades, con los movimientos sociales, con la academia, con el resto de la sociedad. Tomando esta función me interesó poner en conversación dicha idea de La Puente para fundamentar el proceso de articulación feminista afrodiaspórica disidente en Chiapas que estuve realizando junto a otrxs activistas desde 2016 hasta el presente y la nombré La Puente Afrotransfeminista.

## Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, M. Jacqui (2006). *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. North Carolina: Duke University Press.
- ALFONSO, María Isabel (2012). Ediciones El Puente y dinámicas raciales de los años 60: un capítulo olvidado de la historia literaria cubana. En *Temas*, La Habana, Vol. 117-118, N°70, abril-junio, pp. 110-118.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1972). *La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARAUJO, María Clara; HELIDIORO, Giovanna; HILTON, Erica (2018). *Afrotransfeminismo: Travestilizando o movimiento negro, Racializando o Transfeminismo*. Usina de Valores. Recuperado el 25 de junio del 2018, de: <https://usinadevalores.org.br/afrotransfeminismo->



travestilizando-o-movimento-negro-e-o-transfeminismo/.

- BARCIA ZEQUEIRA, María del Carmen (2000). Mujeres en torno a Minerva. En *Temas*. La Habana, N°22-23, pp. 34-45.
- BOYCE DAVIES, Carole (2014) Pan-Africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses. *Feminist Africa*, 19. En URL://<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/19>.
- BRAH, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- CABRERA, Lidia y HIRIART, Rosario (1996). *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Miami, Fla: Ediciones Universal.
- CANO, Gabriela (2009). Inocultables realidades del deseo Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución Mexicana. En CANO, Gabriela; VAUGHAN, Mary Kay y OLCOTT, Jocelyn (2009). *Género, poder y política en el México Posrevolucionario*. pp. 61-90.
- COLÓN PICHARDO, Maikel (2016). Sábanas blancas en mi balcón, negra mi condición: hacia una (re) evaluación de narrativas cubanas decimonónicas sobre género, raza y nación en las páginas de *Minerva*. En *Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios: Mitologías Hoy*. Vol. 13, pp. 39-56.
- CRENSHAW, Kimberle (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao genero. En: *Estudios Feministas*, pp. 171-188.
- FALOLA, Toyin y OTERO, Solimar (2013). *Yemoja gender, sexuality, and creativity in the Latina/o and Afro-Atlantic diasporas*. Albany: SUNY Press. <http://site.ebrary.com/id/10792208>.
- FELIPE, Reinaldo, y SIMO, Ana María (1962). *Novísima poesía cubana*. La Habana: Ediciones El Puente.
- FIGUEROA VERGARA, Aurora, y ARBOLEDA HURTADO, Katherine (2014). Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. En *Universitas Humanística*. N°78, Bogotá, pp. 109-134.
- PALACIOS CÓRDOBA, Elba Mercedes; CAMPO, María Mercedes; RIVAS, Martha; OCORÓ GRAJALES, Natalia, y LOZANO LERMA, Betty Ruth (eds.) (2019). *Feminicidio y acumulación global. Memorias del Foro Internacional, Cali, 2016*. Quito: Abya Yala.
- HILL COLLINS, Patricia (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Second



- Edition. New York: Routledge.
- LOZANO LERMA, Betty Ruth (2016). Feminismo Negro-Afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en-lugar. En *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*. Vol. 5, N°.6, pp. 23-48.
- LUNDSCHIEN CONNER, R. P., y SPARKS, D. (2014). *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas*. Hoboken, Taylor and Francis. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1666833>.
- MORAGA, Cherrie y CASTILLO, Ana (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de Mujeres Tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónké (2017). *La invención de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la Frontera.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RUBIERA CASTILLO, Daisy, MARTIATU I. M. (2011). *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- REDDOCK, Rhoda (2007) Diversity, Difference and Caribbean Feminism: The Challenge of Anti-Racism. En: Caribbean Review of Gender Studies. A journal of Caribbean Perspectives on Gender and Feminism. Issue 1, April 2007. Disponible en URL: [https://sta.uwi.edu/crgs/april2007/journals/Diversity-Feb\\_2007.pdf](https://sta.uwi.edu/crgs/april2007/journals/Diversity-Feb_2007.pdf)
- SANDOVAL, Chela (2015). *Metodología de la emancipación*. Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- TINSLEY, Omise'ke Natasha (2018). *Ezili's mirrors: imagining Black queer genders*. North Carolina: Duke University Press.
- VARELA HUERTA, Itza Amanda (2014). Proceso de identificación de los pueblos negros de la Costa Chica en México: Usos de la cultura en la constitución de su etnogénesis. En *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*. Vol. 3, No. 5, pp. 53-67.
- VALERIO, Vetún (2017) *Melanina. Baile de Nudillos, corpo-política y Spoken Word*. México: Editorial PalabrAndando.

## Fuentes orales

Entrevista realizada por Anabel Mitjans a Concepción Aguilar.  
2019. San Cristóbal de las Casas, Xchu'lel Antsetik.

Conversaciones entre Anabel Mitjans y Natalia Ocoró  
Grajales. 2016, 2017 y 2018.

Fecha de recepción: 6 de diciembre de 2019

Fecha de aceptación: 17 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

