



¿Feminismos “amefricanos”?

Trayectorias políticas e intelectuales de Lélia Gonzalez
y Alicia Camacho durante la década de 1980¹

Lorena Ardito²

lorena.ardito@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2878-7904>

Tensionar el punto de partida

¿Descubrimiento de qué?

Ay de América Latina...

Alicia Camacho, 1992.

Durante las décadas de 1950, 1960 y 1970 del siglo pasado, el movimiento negro estadounidense —en sus versiones religiosas, seculares, cívicas, radicales, académicas y populares³ se transformó en uno de los

- 1 Publicado por primera vez en *Meridional. Revista chilena de Estudios Latinoamericanos*, No. 16, abril-septiembre, 2021, y desarrollado en el marco de la investigación doctoral: *Pensamientos críticos de intelectuales y activistas racializadas en Nuestra América. Epistemologías del tejido ‘desde’ y ‘sobre’ las violencias en el neoliberalismo*, desarrollada con el financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) de Chile, en el marco del Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile.
- 2 Música, Socióloga y Doctora en Estudios Latinoamericanos. Coordinadora del Archivo Digital: Alicia Camacho Garcés “la Caracola”. Investigadora del Papiit “Pensamiento crítico de mujeres en América Latina y el Caribe (1870-1970)” (UNAM). Responsable de los talleres de Literatura, Memoria y Derechos Humanos en el Programa de Reparación y Protección Integral de Salud (PRAIS).
- 3 Al pensar en expresiones disímiles (incluso a veces contrapuestas) que emergen en la búsqueda de la liberación del “sujeto histórico negro”, como la Nación del Islam, la Teología de la Liberación Negra, el Movimiento por los Derechos Políticos y Civiles, y el *Black Power* (que incluye al Partido Pantera Negra y la Liga de Obreros Negros Revolucionarios, entre otros). Pero también al surgimiento de los *black studies*, el

referentes más relevantes en las luchas por la descolonización y liberación nacional que entonces se desarrollaron tanto en América como en el propio continente africano (Lao-Montes, 2019, p. 218). No obstante, parece menos frecuente atribuir dicha relevancia política, intelectual, cultural e incluso económica, a las luchas y pensamientos que han desarrollado las y los descendientes de africanos en Nuestra América, como la llamó José Martí. La resonancia de estas luchas trasciende desde la Revolución Haitiana a las guerras de independencia; del panafricanismo a las luchas de liberación africanas y afroestadounidenses; del movimiento de la negritud a las reivindicaciones del Orgullo Negro/Afro (Black is Beautiful / Belleza negra); o desde los marxismos negros a las luchas anticapitalistas y anticoloniales, por mencionar algunas de sus expresiones más relevantes y originales (Lao-Montes, 2009, p. 217). Me refiero a ese complejo y extendido proceso de silenciamiento que el historiador afrocolombiano Santiago Arboleda (2011) ha definido en torno a la idea de “clandestinización pública”, la cual se expresa de formas heterogéneas y sistemáticas, operando “fundamentalmente en cuatro órdenes o focos epistemológicos: 1) el escamoteo; 2) la tribalización; 3) la trivialización y 4) la invisibilización” (p. 6). Esta clandestinización también tiene lugar en los feminismos negros y antirracistas, como ha investigado la politóloga y activista afromexicana Gabriela González Ortuño (2019) quien ha seguido la pista del pensamiento feminista y panafricanista en autoras jamaicanas del primer tercio del siglo XX —Una Marson y Amy Jacques-Garvey—, radicadas en Nueva York en los albores del *Black Feminism* y el *Black Power*, cuyos escritos y planteamientos influyeron en dichos movimientos. Como concluye González, “los intercambios entre el mar Caribe y el país del norte eran más fluidos de lo que parecen” (p. 247).

Desde las periodizaciones y tematizaciones feministas “por oleadas”, constatamos cómo esta tensión dual entre visibilidad y ocultamiento se expresa permanentemente. Lo vemos en la “invisibilización” de los feminismos sindicalistas (socialistas y anarquistas) frente a los movimientos

hip hop y el feminismo negro (que reivindica la especificidad e imbricación de las opresiones y horizontes de liberación de “la sujeta histórica negra”).

sufragistas; en la “trivialización” de las disidencias sexo-genéricas, frente a la universalización de la categoría teórico-política “mujer” (Espinosa-Miñoso, 2014, p. 9); en la “tribalización” de los feminismos negros, de color, antirracistas, chicanos, musulmanes, tercermundistas o de frontera, subsumidos por la emergencia desterritorializada de feminismos interseccionales, poscoloniales o de(s)coloniales (Abdala, 2020); o en el escamoteo hacia las mujeres y disidencias negras por parte de sus compañeros, acusadas de “dividir la lucha antirracista”, como también desde sus pares feministas, por “atomizar el movimiento entre ‘negras’ y ‘no negras’” (Curiel, 2006, p. 9).

Clase, sexo/género, raza y militancia se configuran, así como escenarios complejos y desiguales, en los que se moviliza una diversidad de etiquetas identitarias para disputar la tensión permanente entre diversas posiciones de inclusión y exclusión. Sin embargo, y paradójicamente, si bien estas etiquetas permiten destacar trayectorias de lucha y pensamiento clandestinizadas, operan al mismo tiempo como un pesado mecanismo de invisibilización. Un lente engañoso que, en vez de favorecer la comprensión de singularidades, homogeneiza una enorme diversidad de expresiones políticas, intelectuales y culturales. Es lo que sucede con los feminismos negros caribeños y latinoamericanos pensados como mera extensión del *black feminism* estadounidense (González Ortuño, 2019, pp. 240-241); es decir, desconociendo sus complejidades y aportes peculiares. Pero también con los pensamientos críticos desarrollados por mujeres racializadas fuera de la órbita feminista en tanto horizonte epistémico y político, como advierte la antropóloga y activista maya kaqchikel Aura Cumes, en sus reflexiones en torno a la “segregación comprensiva” (2012, pp. 4-6), como advierte en el siguiente fragmento de entrevista (2018):

Cuando las mujeres indígenas nos nombramos feministas casi que se piensa que porque somos feministas es que hemos creado consciencia de lucha (...) y eso no es así, yo no me quiero subordinar en ningún momento bajo la epistemología feminista como única forma de existencia (s/i).

Es desde esta perspectiva que el presente artículo se propone analizar algunas especificidades de las trayectorias en contrapunto de Lélia

Gonzalez de Almeida y Alicia Camacho Garcés durante la década de 1980. Estas dos intelectuales y activistas amefricanas ponen en tensión el punto de partida feminista o antipatriarcal como eje de lectura único o suficiente, aun cuando su práctica y pensamiento, especialmente en el caso de Lélia, son indudables expresiones de lo que podríamos denominar “feminismos amefricanos”.

Hablamos de autoras cuyas trayectorias son irreductibles “en la popular frase de la triple opresión” (Cumes, 2012, p. 6), pues también nos remiten a las tensiones internas en las condiciones de clase, sexo/género y colonialidad/racialización, desbordando la óptica teórico-política de los feminismos interseccionales y decoloniales, por la potencia, complejidad y multidimensionalidad de sus obras y experiencias. Un análisis que, utilizando la noción de lugar de enunciación como ruta de acceso, se concentra justamente en el periodo en que tanto la militancia como la producción textual de ambas es más lúcida, prolífica y congregante: la década de instalación del neoliberalismo y sus peculiares formas de despojo y violencia contemporáneas.

Pensamientos racializados y lugar de enunciación

*El riesgo que asumimos aquí es el del acto de hablar
con todas las implicaciones. Exactamente porque
hemos sido hablados e infantilizados...*

Lélia González, 1984.

Comprendo la “raza” como un constructo ideológico y cambiante que en el periodo tardo-medieval cristalizó en torno a las ideas de pureza de sangre y linaje, y que durante la consolidación del régimen esclavista (aunque más decididamente con la emergencia del racismo científico) comenzó a operar como un eficiente dispositivo de jerarquización y moralización de la diversidad humana (Wade, 2000, pp. 39-40), caricaturizando rasgos fenotípicos específicos como ejes de clasificación y demarcación sobre los cuerpos (Ortiz, 2011, pp. 23-25). Ello, en un contexto de expansión del colonialismo y desarrollo del capitalismo

que ha implicado la naturalización de la jerarquización humana y, en consecuencia, la conveniente y eficaz generación de un dispositivo de dominación social que, aun cuando se actualice, permanece anclado a un patrón colonial y global de configuración y ejercicio de poder, como ha indagado el sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Paradójicamente, la idea de raza nos remite a una identidad fija que oculta el carácter procesual y por tanto dinámico de su propia construcción. Advirtiendo aquello, en las últimas décadas ha venido cobrando fuerza la noción de “racialización” como una práctica cotidiana al tiempo que un proceso histórico de producción e inscripción corporal y subjetiva de marcas o estigmas sociales. Estas derivan tanto de la experiencia de la colonialidad como del proceso monolítico de conformación de identidades nacionales, “en que determinados rasgos corporalizados son considerados jerárquicamente inferiores frente al ‘nosotros’, justificando distintas formas de violencia, desprecio, intolerancia, explotación y humillación” (Tijoux y Palominos, 2015, p. 250). Un proceso que opera exacerbando y particularizando la diferencia del “otro” racializado, pero también universalizando la especificidad que es privilegiada por este sistema permanente de clasificación.

Es lo que observa el psiquiatra, intelectual y revolucionario martiniqueño Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009), cuando critica el existencialismo humanista de Jean-Paul Sartre frente a la barbarie nazi desde su condición de “negro antillano”, una condición semántica previa a la marca corporal colonial vivida, reconociendo que “no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba ahí, preexistente, esperándome” (p. 127). Fanon apunta al problema de la producción colonizada de subjetividades, proponiéndose “liberar al hombre de color de sí mismo” (p. 42), pues el racismo introyectado lo lleva a desarraigarse de su propia historia, querer ser el “otro blanco”, ocupar su lugar, suplantarlo. Un llamado a impugnar, resignificar y disputar las mismas identidades y subjetividades racializadas desde horizontes de pensamiento y acción descolonizadores.

Los pensamientos racializados pueden ser comprendidos, entonces, como aquellas producciones discursivas que evidencian las marcas de

su racialización, por los procesos de clandestinización o señalamientos anteriormente mencionados. Una idea que nos remite a aquello que desde Gayatri Spivak se conoce como “esencialismos estratégicos”,⁴ aunque sin la carga esencializante que tensiona y limita el carácter emancipatorio de su propuesta.

Hablamos más bien de una larga reivindicación de pensamientos críticos autoenunciados como “propios” en la región, rastreables en las nociones de “epistemes alternativas” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 17) “pensamiento propio” (Paredes, 2017, s/p), “epistemologías indígenas” (Cumes, 2018) o “afroepistemología” (García, 2018, p. 65), entre otras. Estas buscan subrayar la especificidad y potencia teórico-política de pensamientos que han sido racializados, a la vez que visibilizar la particularidad y limitaciones de los discursos enunciados falazmente como universales. De aquí la conveniencia de articular las nociones de lugar de enunciación y trayectorias políticas e intelectuales, atendiendo al hecho de que dicho lugar no es unívoco o fijo, sino que se va construyendo en diálogo y disputa con sus determinaciones estructurales y circunstancias históricas particulares.

Siguiendo a la filósofa feminista afrobrasileña Djamila Ribeiro (2018) diremos que el *lugar da fala* o lugar de la enunciación se estructura no solo como un “locus social” de emisión discursiva, sino también como un “régimen de autorización discursiva”; es decir, de establecimiento de aquellas voces que son legitimadas, dignas de ser escuchadas, y las que no: “Hablar no se restringe al acto de emitir palabras, sino de poder existir. Pensamos [el] lugar de enunciación como una forma de refutar la

4 Concepto recuperado por autores como el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2004), quien tensiona las críticas académicas al esencialismo a partir de la experiencia política reivindicativa de las comunidades afrocolombianas, preguntándose, “¿no es una forma de socavar y desempoderar los movimientos sociales y las comunidades étnicas?” (p. 227). O Aura Cumes (2014) quien, desde dicha noción, reconoce el valor de estas apuestas primordialistas y cosmovisionarias mayas para encontrar una voz propia, sin perder de vista el riesgo de reproducir absolutismos que impidan reconocer la pluralidad de propuestas y epistemes posibles (p. 68).

historiografía tradicional y la jerarquización de saberes consecuente de la jerarquía social” (p. 17). El lugar de enunciación aparece entonces como aquella dimensión ineludiblemente política del pensamiento, que permite visibilizar y disputar los procesos de clandestinización, violencia epistémica (Spivak, 2003, p. 217) o borramiento (Espinosa-Miñoso, 2014, p. 10), implícitos en los discursos universalizantes o pretendidamente neutros.

En otras palabras, desnudar el carácter situado de todo pensamiento, constituyendo otra forma de “privilegio epistémico” (Cumes, 2014, p. 75), de potencial contrahegemónico y descolonizador. Una conceptualización que no deja de ser polémica al articularla con enfoques interseccionales, como observa la intelectual feminista afrodominicana Yuderkys Espinosa-Miñoso (2014) cuando revisa las paradojas del feminismo crítico al reproducir “una práctica epistemológica que insiste convenientemente en borrar el lugar de enunciación privilegiada de las productoras del saber sobre las mujeres” (p. 10). O al situar esta crítica en perspectiva con la propuesta de la filósofa de la ciencia y feminista estadounidense Sandra Harding (1996) respecto a la paradójica idea de “una” epistemología o “punto de vista” feminista, cuyo supuesto es la homogeneización y universalización de “lo” científico, “lo” moderno y “lo” androcéntrico, cuando las teorías feministas justamente apelan a la necesidad de pluralizar sentidos, discursos y experiencias (pp. 142-146). No obstante, hablamos de lugares de enunciación racializados como procesos a la vez teóricos, políticos y estéticos de reapropiación, resignificación y disputa, que en su propia configuración van evidenciando esas tensiones y paradojas. De ahí su potencia como ruta de aproximación.

Desde esta complejidad, cuando digo “mujeres racializadas” para situar desde una perspectiva amplia los pensamientos críticos desarrollados por intelectuales indígenas y afrodescendientes contemporáneas, estoy articulando los conceptos de “raza” y “racialización” con la categoría teórico-política de “mujer”, comprendida desde el feminismo materialista de Silvia Federici, es decir, con la categoría de clase social. Esta aproximación permite visibilizar un rol socialmente construido, productivo y reproductivo de fuerza de trabajo no remunerada, forzada o explotada,

que ha sido invisibilizado, privatizado y naturalizado desde el origen de la acumulación capitalista hasta nuestros días, tanto social como intelectualmente. Ello incluye la sexualización de mujeres racializadas desde el periodo colonial, en su papel de “domésticas”, sirvientas, criadas, *mães pretas*,⁵ amas de pecho, “chinas” e iniciadoras, esclavas o inquilinas sexuales. Una aproximación que no elude las consideraciones sobre el carácter reduccionista de la distinción binaria “hombre”/“mujer”, sino que, al contrario, permite situar críticamente esa binarización, reconociendo la “imbricación de opresiones” (Curiel citada en Barroso, 2017, pp. 17-18) que habitan mujeres y disidencias racializadas en Nuestra América.

Este espinoso debate permite plantear las preguntas que orientan nuestro recorrido: ¿cuál es el contexto de producción textual en que Lélia González y Alicia Camacho configuraron sus particulares lugares de enunciación durante la década de 1980? ¿Desde qué producciones textuales podemos reconocer algunas de sus principales temáticas y giros políticos, intelectuales e identitarios en los ochenta? ¿Qué relevancia tienen la religión, el folclor, la militancia de izquierda, el movimiento negro, la academia y el feminismo en la construcción de sus pensamientos racializados? ¿Y cuál es la relevancia de sus obras y pensamientos?

Paradojas de fin de siglo: los contextos de producción

La patria se desangra, en los campos y en ciudad.

Que se respete la vida, y el derecho a protestar...

Alicia Camacho, 1987.

La década de 1980 transcurre en plena instalación del neoliberalismo, la fase actual de acumulación capitalista,⁶ establecida en la región a partir del violento desmembramiento de las izquierdas tradicionales, como excusa

5 Madres de pecho africanas y afrodescendientes en Brasil.

6 Esta fase incluye procesos de contrarreforma agraria, privatización de áreas de propiedad social, desregulación de mercados, restricción (o supresión) de derechos laborales y sindicales, y feminización creciente de la precarización de la vida, tanto en espacios sociales productivos como reproductivos.

para el avance de procesos de modernización, y que, al calor del fin de la Guerra Fría, configura un nuevo paradigma neocolonial en las narrativas sobre lo nacional: el multiculturalismo estatal (Zapata, 2019, pp. 80-81) como forma predominante de inclusión simbólica de la diversidad cultural otrora negada, aun cuando persistan las condiciones de desigualdad estructural, minorización, discriminación racial y dominación patriarcal (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 210-211). Y es que, paradójicamente, pese a toda la violencia sobre los cuerpos, territorios, organizaciones, comunidades y saberes populares —particularmente de mujeres racializadas—, la década de 1980 está caracterizada por un intenso proceso organizativo continental que irrumpe en la arena pública hacia 1990 con la campaña “500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, poniendo en cuestión las bases coloniales del orden estatal republicano latinoamericano. Un movimiento que fuerza el nuevo paradigma multicultural con la “emergencia indígena” contemporánea,⁷ un “espejo de la sociedad latinoamericana donde esta se ve deformada” (Bengoa, 2000, p. 12). Y que, en el caso de las comunidades y organizaciones negras, se articuló a nivel regional desde finales de los años setenta, a partir de los Congresos de la Cultura Negra de las Américas —con la presencia intelectuales de enorme relevancia, como el afrocolombiano Manuel Zapata Olivella o el afrobrasileño Abdías do Nascimento—, donde se denunció la opresión histórica del “hombre negro”, se marcaron posiciones antirracistas y antiimperialistas y se adoptó una nueva nomenclatura identitaria a partir de la noción de “afrodescendiente”.⁸

Hacia finales de siglo, se volvía evidente que la clase social había operado como una narrativa binaria de la desigualdad social (elite/pueblo), que, si bien permitió construir horizontes emancipatorios impensados frente al orden oligárquico y sus ambivalencias (Faletto, 1999, pp. 7-10), también operó como eficaz dispositivo de clandestinización de una heterogeneidad de condiciones, subjetividades, discursos, corporalidades y formas de organización, no reductibles a la cuestión de la clase. En

7 En un marco de globalización, intensificación de las migraciones campo-ciudad y ampliación del acceso a educación formal de vastos sectores populares.

8 Como ha pesquisado la socióloga chilena María Elena Oliva (2016).

el mundo afrodescendiente, ello provocó un desencantamiento de las narrativas de izquierda, como evidencia el intelectual afrodominicano Agustín Lao-Montes (2009) en su análisis de los años setenta y ochenta:

Muchos de los líderes de los movimientos negros en la región fueron parte de la izquierda latinoamericana pero eventualmente se sintieron desilusionados con el racismo y el reduccionismo de clase de la izquierda blanco/mestiza, y por ende realizaron cambios en su identidad política. (p. 222)

Una crisis que también se expresa en las incipientes políticas institucionales, tanto estatales como supraestatales, del multiculturalismo y su estrategia de reconocimiento a estas “mayorías con conciencia de minorías” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 211), como sucede en la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer —realizada en México el año 1975— a partir de la cual se proclama el ciclo 1975-1985 como “Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer”, imponiendo un feminismo liberal, eurocéntrico y hegemónico, que invisibiliza el proceso de la expansión y diversificación del movimiento de liberación de las mujeres “nuestroamericanas” (Gargallo, 2010, pp. 597-602).

¿Cómo se configuraron estas tensiones en los contextos de producción específicos de Lélia González y Alicia Camacho? Un primer contrapunto lo encontramos en las propias experiencias nacionales: Brasil está en plena dictadura militar y, pese a que ha desarticulado buena parte de los movimientos y organizaciones sociales negras y populares en general (González, 2018, p. 142), no renuncia al mito fundacional republicano de la pretendida democracia racial consagrada en obras clásicas como la de Gilberto Freyre (1977). Una mistificación que envuelve el siglo XX a contrapelo de las comunidades racializadas, como la propia Lélia titula en uno de sus ensayos de 1981, “Democracia racial? Nada diso!”, donde denuncia las falacias de este ideario, junto a las del mito da mulata (de la “mujer fácil”, “buena para la cama”), y de la supuesta “docilidad” del negro para adaptarse a la esclavitud del “amable” y “cordial” del amo lusobrasileño (González, 2018, p. 111).⁹

9 Narrativas que vuelven al racismo un tabú y al blanqueamiento (*embranqueamento*) una ideología dominante (De Andrade, 2005).

Colombia, por su parte —marcada por el signo de su largo y complejo conflicto armado (Molano, 2015, pp. 5-6)—, en los años ochenta vive uno de los periodos más violentos del siglo (Marín, 2017), tanto por el nivel de organización armada, como por la enorme adhesión popular que logró el proyecto político de la Unión Patriótica (1985), un frente que aglutinó a sectores de la izquierda y desmovilizados de la guerrilla, masacrado por grupos paramilitares, agentes estatales y sicarios vinculados al narco, como se evidencia en el crudo documental de Yesid Campos, *El baile rojo: memoria de los silenciados* (2003). Una década desgarradora, como escribe Camacho en su composición de 1987, “Colombia pide paz”: “La patria se desangra / y ya no soporta más / el hambre y la miseria / ya quieren vivir en paz. / ¡Que haya paz, que haya paz! / en los campos y en ciudad”.

Se trata de un momento geopolítico intrincado y perverso en que la intervención imperialista sobre América Latina parecía no tener límites. Sin embargo, es también un tiempo en que las marcas del multiculturalismo se expresan tempranamente en ambos países; hacia el final de la década, luego de intensos procesos constituyentes, promulgan dos nuevas constituciones, la de 1988 en Brasil y la de 1991 en Colombia, que aparecen como las más progresistas de la región, al presentarse como garantes de derechos colectivos —pese a servir de base para la expansión de políticas neoliberales en la década siguiente—. En estos procesos, ambas autoras muestran un activo compromiso. Lélia, como intelectual orgánica, crítica y articuladora de una serie de organizaciones determinantes para la época en la política nacional brasileña, como el Movimiento Negro Unificado, el Instituto de Investigación de las Culturas Negras, el feminismo negro brasileño¹⁰ (donde funda el Colectivo de Mujeres Negras N’Zinga) y el

10 Donde fue pionera en las reflexiones simbólicas y estructurales que articulan raza, sexo y clase, junto a intelectuales negras contemporáneas responsables de “ennegrecer” la agenda del movimiento feminista y ‘sexualizar’ la del movimiento negro” (De Melo, 2019), tales como Sueli Carneiro y Thereza Santos. Si bien existen antecedentes de estas reflexiones desde la década del treinta, con grupos de mujeres que debatían su condición al interior del Frente Negra Brasileña, en esta época el movimiento alcanza una maduración teórica y organizativa sin precedentes, destacando el primer Encontro Nacional de Mulheres Negras (1988).

propio Partido de los Trabajadores, del que fue candidata a diputada federal y electa como primera suplente (Santo Viana, 2006, p. 107). Y Alicia, como militante del Partido Comunista, colaboradora de base del Movimiento 19 de abril (M-19), activista del proceso de la Unión Patriótica y comprometida folclorista con las músicas tradicionales de la marimba, el canto negro del litoral Pacífico y la canción protesta (Ardito, 2019). Ello, aun cuando ambas desarrollaron visiones sumamente críticas de la democracia que se gestaba en sus respectivos contextos.

Se evidencian así algunas de las particularidades de sus distintos ámbitos de producción: la academia comprometida y el folclor militante, respectivamente. Estos ámbitos también pueden ser leídos como marcadores de sus diferentes territorialidades. En el caso de Lélia González, la ciudad de Río de Janeiro, capital del Brasil imperial y de la era republicana hasta la década de 1960, polo de atracción migratorio (fundamentalmente del nordeste brasileño), espacio de síntesis e irradiación de una cultura popular afrobrasileña de alcance nacional desde la década de 1930 (Vianna, 1999, p. 127), y cuna de vanguardias artísticas como el Teatro Experimental Negro, desde los años cuarenta. Un territorio cosmopolita, profundamente marcado por la segregación social y racial. En el caso de Alicia Camacho, el puerto de San Buenaventura, principal terminal portuario colombiano desde mediados del siglo pasado, polo migratorio de comunidades negras rurales y ribereñas de la región Pacífica y cuna de las primeras plataformas organizativas nacionales de las comunidades negras en los ochenta—como el Movimiento Nacional Cimarrón (Grueso, 2000, p. 60)—. Este lugar estaba fuertemente influido por las dinámicas de las diversas iglesias (incluyendo el determinante influjo de la Teología de la Liberación y la creación de la primera comunidad afrocolombiana musulmana en torno a la Nación del Islam). No obstante, era también uno de los territorios más abandonados, empobrecidos, violentos y militarizados del país desde los años ochenta, por su posición estratégica en el conflicto armado y el negocio del narco. Un puerto principal a la sombra de la ciudad interior de Cali, sin universidad, pero con una intensa actividad folclórica y cultural.

Resulta curioso entonces que, póstumamente, el legado intelectual, político y cultural de ambas quede albergado en manos cruzadas: los escritos y entrevistas de Lélia, principalmente entre el movimiento negro y el candomblé de Ilê Oxum Apará (Uribe, 2019, s/p); las composiciones y testimonios de Alicia, entre la custodia de su hijo y una serie de proyectos académicos independientes o vinculados a instituciones no colombianas, como la Universidad Andina Simón Bolívar o la Universidad de Boston.

Obra y corpus

*Eu falei de um passado africano,
passado este que é desconhecido absolutamente...*

Lélia González, 1988.

Situados estos contextos radicalmente distintos de producción, podemos comprender algunas de las particularidades de las obras de ambas autoras que, como se ha señalado, es mayoritariamente producida en la década de 1980. El pensamiento de Lélia González se aloja en cerca de cincuenta ensayos y artículos académicos, políticos y de divulgación, así como en dos libros —uno en coautoría con el sociólogo argentino Carlos Hasenbalg, *Lugar de negro* (1982), y otro junto a 103 imágenes de destacados fotógrafos brasileños, *Festas populares no Brasil* (1988), que le valió la obtención de los premios Anuario do Clube de Criação de Sao Paulo (1988) y Leipzig (1989), dado a “os mais helos livros do mundo”—. Su obra también comprende entrevistas —escritas y audiovisuales—, que en los últimos años han sido publicadas en diversas plataformas digitales, o utilizadas como referencia para numerosos artículos, reseñas, tesis de grado y otros soportes de estudio y difusión de su pensamiento racializado. Una obra que hasta hace poco permaneció dispersa y que, gracias a recientes proyectos compilatorios, ha podido reconocerse como un conjunto, como sucede con *Hospedando Lélia González* (2019) del Centro de Documentación de EAV Parque Lage,¹¹ donde Lélia fundó e impartió el primer

11 Un proyecto que alberga parte de las publicaciones y materiales recolectados por la autora, junto a la creación visual de estudiantes de la escuela libre EAV Parque Lage, en torno a su obra.

curso de cultura negra del país, en plena dictadura militar (1976-1979). También ha contribuido enormemente a su reconocimiento la reciente publicación del libro de *Lélia González em primeira pessoa. Primavera para as rosas negras* (2018), una amplia compilación de artículos, ensayos, notas periodísticas y entrevistas escritas, desarrollado por la União dos Colectivos Pan-Africanistas de São Paulo. Este volumen representa una contribución inédita para acceder a la obra reunida de la autora.

El pensamiento de Alicia Camacho, por su parte, se encuentra plasmado en más de una veintena de canciones de su autoría, en las que fusiona ritmos tradicionales de las músicas de marimba de chonta¹²—jugas, bundes, arrullos, alabaos, bambucos viejos y currulaos, la danza madre del Pacífico colombiano—, con expresiones contemporáneas como la rumba y los lamentos. Se trata de una obra dispersa, que no fue grabada en su totalidad,¹³ más sí interpretada intensamente en escenarios folclóricos y políticos de la región —en uno de los cuales obtuvo el premio a la Canción Mensaje con su composición “Lamento porteño”, en el Festival VOZ de Jamundí (1985), que organizaba el Partido Comunista—. Estas composiciones de los años ochenta y noventa fueron registradas en diversas entrevistas testimoniales que dio durante sus últimos años de vida a investigadores de distintas territorialidades con interés en conocer aspectos de la vida y obra de su maestro Teófilo Roberto Potes,¹⁴ del islam en Buenaventura o del folclor negro del Pacífico. Alicia tenía la

12 El denominado “piano de la selva del Pacífico sur colombiano”, descendiente del balafón africano. Instrumento de percusión melódica con teclas de madera y resonadores de bambú o guadua (en el caso de la marimba de chonta) y calabaza (en el caso del balafón), capaces de emitir un sublime sonido de agua.

13 En más de una oportunidad fue escamoteada por querer grabar algunas de sus letras más polémicas. Quienes produjeron de los proyectos fonográficos en los que logró registrar su música (una grabación inédita realizada en 2005 y el disco compilatorio “Pacíficamente” de 2009), optaron por su repertorio menos político.

14 Reconocido folclorista de la región Pacífica, por su labor de sistematización y divulgación (fue el primero en organizar las expresiones tradicionales de la región para escenario). Sin embargo, como en el caso de Alicia, se trata de una figura intelectualmente invisibilizada, pese a la potencia y singularidad de su pensamiento comprometido con la valorización del legado cultural africano, el sentido político del

costumbre de narrar cantando sus canciones (como también hacía Lélia en sus discursos públicos, según recuerdan sus contemporáneos), por el profundo sentido testimonial de las mismas, lo que hace de estos registros un valioso y disperso reservorio, que ha podido compilarse y difundirse en los últimos años a través del proyecto Archivo Digital: Alicia Camacho Garcés “La Caracola”, donde también se alojan algunas de sus letras, digitalizadas por la autora junto a su hijo Mauricio Fidel Camacho.¹⁵

El repertorio temático que atraviesan estas dos obras es sumamente diverso: cultura, religión, academia —negra y occidental—, movimientos sociales, democracia, despojo, violencia, esclavitud, racismo, corrupción, feminismo (en el caso de Lélia), entre otras. No obstante, enfocaremos la mirada en un cúmulo acotado, que permita reconocer aspectos clave de estos dos pensamientos racializados en contrapunto; ese diálogo de voces distintas que alternan su actuación en un mismo espacio sonoro, para generar una musicalidad conjunta —como hemos venido haciendo en estas páginas—, siguiendo la propuesta desarrollada en 1940 por el etnólogo y antropólogo cubano Fernando Ortiz, en su clásico ensayo “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”.

Comprendiendo que toda selección constituye una operación subjetiva de ponderación y recorte, el corpus se configura a partir de textos cuyos discursos representan marcas significativas de los principales giros intelectuales, políticos, estéticos e identitarios de sus respectivos lugares de enunciación. Para el caso de Lélia González, tomaremos como base la entrevista testimonial “Lélia González: Depoimento” (1980), identificando desde ahí algunos de los giros y textos con que esta dialoga. Y respecto de Alicia Camacho, se considerarán las composiciones “Río Tapaje” (1983), “El muelle se terminó” (1985), “Lamento porteño” (1985), “El Despertar de mi pueblo” (1988), “Descendiente africano” (1988) y “450 años” (1990), junto a algunas de sus reflexiones testimoniales sobre tales composiciones.

folclor y la radical horizontalidad entre lo occidental y lo afropacífico (Birenbaum, 2020, pp. 113-115).

15 Disponible en: www.archivolacaracola.com

Trayectorias en contrapunto

*En 1517, nos arrancaron del África
Y nos trajeron a América, Y fuimos esclavizados...*
Alicia Camacho, 1988.

*La gente nace negra, mulata, parda, marrón,
rojita entre otras, pero convertirse en negra,
es una conquista.*
Lélia González, 1988.

Tanto Lélia como Alicia entran a la década de 1980 habiendo vivido procesos de transformación identitaria, política e intelectual muy profundos. Es interesante observar cómo, durante toda su producción textual del periodo, sus obras sintetizan tales transformaciones, siendo este, tal vez, uno de los elementos más determinantes para comprender la particularidad y potencia de sus pensamientos. Ambas son autoras que piensan reconociendo sus contradicciones —tanto personales como colectivas—, observando los procesos políticos y culturales del pueblo negro del que se sienten parte y de la sociedad mayor en que se insertan. Lélia González, actuando como una intelectual orgánica del movimiento negro brasileño, de la izquierda política y del feminismo negro, al tiempo que como una mujer afrobrasileña cada vez más próxima del *candomblé* o *macumba* (Lima, 2026, p. 176); y Alicia Camacho como una folclorista de trinchera, comprometida cultural y políticamente con los procesos organizativos y reivindicativos del pueblo negro litoraleño, y como una activa integrante de la comunidad musulmana de Buenaventura, siendo la primera mujer afrocolombiana en convertirse al islam (Vigón, 2014). No obstante, este no siempre fue el lugar de enunciación desde el que situaron sus reflexiones.

Nacida en una familia pobre de Belo Horizonte, hija de un “operario negro” y de una “india analfabeta”, Lélia fue la única de sus dieciocho hermanos en acceder a la universidad, logrando desempeñarse como docente y académica, un proceso que en esta década tematiza como un “lavado cerebral dado por el discurso pedagógico-brasileño”, emblanquecida y cada vez más alejada de su condición “de negra” (2018, p. 82):

Na faculdade eu já era urna pessoa de cuca¹⁶, perfeitamente embranquecida, dentro do sistema (...) Cuando chegou a hora de casar, eu foi casar com un cara branco (...) Estava reprimido, todo un processo de internalização de um discurso ‘democrático racial’ (...) eu usava peruca, esticava o cabelo, gostaba de andar vestida como uma lady. (2018, pp. 82-83)

Imagem 1*Lélia Gonzalez en 1966***Imagem 2***Lélia en la década de 1980*

Nota. Colección Lélia Gonzalez. Projeto Memoria: <http://www.projeto memoria.art.br/leliaGonzalez>

Lélia se tornó “González” (De Andrade, 2005, p. 19) tras el suicidio de su primer marido, Luiz Carlos González, hostigado por su familia a causa de haberse casado con una mujer “negra” y, por tanto, “sucía”, “prostituta”. Pues, como señala Fanon, “una mujer de color nunca es totalmente respetable a los ojos de un blanco” (2009, pp. 65-66). Una experiencia de racismo y discriminación que pesquisó largamente en sus escritos posteriores, en un ejercicio teórico, político y estético que le permitió el paso del “yo” al “nosotras”; deconstruyendo, desde el psicoanálisis,¹⁷ el *mito da*

16 Elegante.

17 Que había conocido como parte de la instalación del Colegio Freudiano de orientación lacaneana en Rio de Janeiro.

mulata, como realiza en los escritos “Democracia racial? Nada disso!” y “Mulher negra, essa quilombola”, ambos de 1981.

Desde acá, la autora inicia todo un proceso de “ennegrecimiento” (Carneiro, 2021, p. 5), reconociendo en las expresiones folclóricas y en general populares, espacios de descolonización de la *beleza negra* —como se aprecia en su artículo “Beleza negra, ou: ora-yé-yé-ó!”, de 1982—, y hurgando en las causas históricas y económicas de ese racismo, desde una mirada materialista, en textos como “A mulher negra na sociedade brasileira. Uma abordagem político-económica”, de 1981, y “E a trabalhadora negra, cumé que fica?”, de 1982. De esa forma actualizaba un debate histórico y económico sobre el papel de la esclavitud colonial en el desarrollo del capitalismo global, iniciado en buena medida por el trabajo del intelectual y político afrotrinitense Eric Williams, desde una perspectiva feminista. El estudio histórico profundizó su conciencia como “mulher negra”, mientras el universo del *candomblé* la aproximó a su ancestralidad africana desde la espiritualidad, la ritualidad colectiva y el compromiso social comunitario (Santo Viana, 2006, pp. 71-73), superando su propio desprecio. Como señala la propia Lélia: “Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em Filosofia, transando urna forma ocidental tão sofisticada, claro que no podia olhar como coisas importantes” (2018, p. 83).

La autora logró desarrollar entonces una visión política del folclor, lejos de las miradas esencializantes producidas desde la “academia occidental”. “Tais análises são responsáveis pela ‘folclorização’ das nossas manifestações folclóricas, populares” (1989, p. 15), plasmaba en su premiado *Festas populares no Brasil*, hacia finales del periodo, pues para ella se trataba de espacios de resistencia histórica y adaptación estratégica. Un punto en que su trayectoria se teje con los giros que van configurando el lugar *da fala* de Alicia.

Cantadora por necesidad, inquieta y militante desde temprana edad, Alicia cantaba boleros, rancheras, pasodobles y contradanzas cuando conoció a quien se convertiría en su maestro, Teófilo Roberto Potes, al escuchar su programa radial de divulgación y educación popular negra

El Conjuero de las Estrellas, un espacio que la cautivó ante la curiosidad que sentía por indagar en su pasado histórico:

Uno oía hablar de África, pero como una cosa lejana; que vivían en los árboles, que eran ignorantes. Entonces yo me hice el propósito de investigar mi pasado cultural (...) y saber si era verdad que eran ignorantes, que eran animales (...). Yo iba más que nada tras de los lamentos (...) sentía la necesidad de investigar mi pasado histórico y a la vez sentía la música, pues nuestra gente tiene la costumbre de cantar. (Ardito, 2009, entrevista)

A diferencia de Lélia, quien transitó desde la academia hacia el candomblé, Alicia pasó de la música popular al folclor —descubriendo un espacio profundamente político de resistencia histórica con el que había convivido desde muy pequeña—. Y desde ahí, al islam, espacios determinantes en su propia elaboración de un “nosotros negro”:

Cuando voy adquiriendo todo ese conocimiento de Teófilo es que me pongo a pensar, y por todo lo que yo discutía con él, que la lucha no era a nivel del Partido Comunista, por los problemas raciales que había también. Que a pesar de que hablaban de una lucha de clases, había discriminación. Entonces me pongo a pensar que la lucha tiene que ser, para nosotros los negros, a través del islam. Y ahí fue que yo salgo a buscar la gente que había estado en Buenaventura con el proceso islámico. (Birenbaum, 2013, entrevista)

Alicia entra en la década de 1980 con estas experiencias encima, y tras la muerte de su maestro y compañero de lucha, comienza a componer su poética cimarrona (De Carvalho, 2009, p. 35), como se aprecia desde sus primeras composiciones, en las que el “yo” resuena junto a la idea de “raza”, como un lugar de reivindicación marcadamente panafricano:

*Ay río Tapaje llévame
Ay, río Tapaje me voy*

*Voy buscando los ancestros
de mi origen africano*

*Llego al Charco Campoalegre
la capilla El Hormiguero*

*Porque aquí en río Tapaje
nació mi taita y mi mama*

*Vengo en busca de la juga
el bunde y el currulao*

*Estas tierras olvidadas
del gobierno colombiano*

*Solo explotan sus maderas
para las grandes empresas.*

*Yo me siento orgullosa
de mi tierra tapajeña*

*Porque aquí quedó sembrado
el pasado de mi raza...*

(“Río Tapaje”, 1983).

Imagen 3

*Alicia Camacho en los carnavales
de Buenaventura década de 1960*



Archivo Digital: Alicia Camacho Garcés
“La Caracola”

Imagen 4

*Alicia cantando
en 1985*



Archivo familiar de
Mauricio Fidel Camacho).
Archivo Digital: Alicia
Camacho Garcés
“La Caracola”

Otro aspecto que resalta en la obra de ambas autoras durante los ochenta, y que vislumbra posiciones difícilmente etiquetables respecto de las sociedades de su tiempo, tiene que ver con la forma en que se sitúan dentro de sus respectivas militancias. En el caso de Lélia, se trata de un lugar profundamente crítico, constructivo y confrontacional, que plasmó en sus escritos sobre la izquierda brasileña y el movimiento de mujeres desde un “nosotros negro”, señalando, como punto de partida, “eu pertenezco ao Movimento Negro Unificado” (Gonzalez, 2018, p. 84). La autora revisó la particular forma de racismo de los sectores progresistas, en ensayos como “Racismo por Omissão”, de 1983, cuidándose de realizar un examen agudo sobre aquello que Spivak denominó “violencia epistémica” (2003, pp. 317-321), sin caer en la tentación de realizar generalizaciones y llamando con vehemencia a la toma de conciencia. Del mismo modo, criticó el “esquecimento da questão racial” en las prácticas y teorías críticas del feminismo (Gonzalez, 2018, p. 307). Y en sus análisis del propio movimiento negro —“O Movimento Negro na Última Década”, de 1982—, como de las organizaciones del feminismo negro —“A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social”, de 1988—, dio cuenta tanto de la diversidad de esos “nosotros” y “nosotras” en gestación —incluyendo la reflexión sobre las disidencias en “Mulher Negra: Um retrato” de 1979—, como de la relevancia de encontrar una orgánica y un discurso común contra el racismo y el sexismo dentro y fuera de la organización, problemáticas que lee como efecto “da internacionalização da ideologia do embranquecimento, que remetem a oportunismos e manipulações típicos do velho paternalismo eurocêntrico das oligarquias brasileiras” (Gonzalez, 2018, p. 364). Nos remite a ese lugar intersticial y ambivalente del que habla Harding cuando analiza los feminismos del punto de vista (1996, pp. 142-143), pero no desde la identificación parcial o inconforme, sino siendo plenamente actuante dentro y fuera de sus militancias de izquierda, negra, antirracista y feminista.

En el caso de Alicia, esta posición se marca en sus testimonios como un llamado permanente a la toma de conciencia de la manipulación y explotación del “blanco del interior al negro litoraleño”, o “del propio

negro hacia su gente” (Birenbaum, 2013, entrevista), que hace eco de la propuesta descolonizadora de Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. En estas elaboraciones, la autora adopta diversas estrategias retóricas para construir su lugar de enunciación: utiliza una voz omnisciente y lejana para otorgar al pueblo de Buenaventura el papel de sujeto histórico despojado y alienado —“El muelle se terminó”, escrito en 1985, durante el proceso de privatización de COLPUERTOS—, pero también al “yo” racializado con plena conciencia del “nosotros” que enuncia y denuncia —“Lamento porteño” de 1985—, como se aprecia en los siguientes fragmentos:

*El pueblo de Buenaventura
No sabe lo que ha pasado
Que este terminal de aquí
Ya casi está, acabado*

*Ay, Buenaventura
El muelle se terminó*

*Ay, Buenaventura
El litoral se acabó*

*Ay, Buenaventura
Sin muelle ya se quedó*

(“El Muelle se terminó”, 1985. Transcripción de Arboleda, 2011, pp. 355-356).

*Del puerto de Buenaventura
Yo les vengo hoy a cantar
Les traigo este canto negro
Del fondo del litoral*

*Ay, Buenaventura
Mi litoral*

*Buenaventura está triste
Está cansado de sufrir
De recibir las migajas
Qué nos dan del interior?*

*Se llevan de nuestros mares
Camarones y pescados
Se llevan los langostinos
Y también nuestra madera*

*Al gobierno colombiano
Yo le vengo a preguntar
Si no tenemos derecho
A que nos den universidad*

*Se mueve por nuestros muelles
La riqueza colombiana
Y a nosotros que nos queda
El descrédito y la miseria*

*Al gobierno colombiano
Yo le vengo a preguntar
Si no somos colombianos
Y todito el litoral*

(“Lamento porteño” 1984. Transcripción de Arboleda, 2011, pp. 353-354).

Una denuncia en que aparece la conciencia geopolítica, materialista y ciudadana de la autora, frente al abandono del pueblo negro litoraleño en el proyecto nacional colombiano. Esto nos sirve de puente para destacar un último elemento significativo en el lugar de enunciación que ambas autoras construyen y plasman muy claramente hacia el final de esta década: la perspectiva afrodiaspórica latinoamericana, que, en términos de Lélia, podríamos simplemente llamar “amefricana”:

(A) categoría da Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que formaram uma determinada parte do mundo. Portanto, América, enquanto sistema etno-geográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. (Gonzalez, 2018, pp. 329-330)

“América Ladina” es una categoría enunciada en los ámbitos de estudios sobre psicoanálisis en que Lélia participaba, que exploró desde la ironía y la creatividad y que le permitió, además, pensar a Brasil desde esa *amefricanidade*, donde tematizó el racismo como “neurosis brasileña” y el *pretugués*,¹⁸ como marca de aquella herencia negra negada, reprimida, explotada, racializada, sexualizada, de dimensiones simbólicas, aunque impensables sin considerar el “genocidio” sistemático de la población negra. Una reflexión desde donde también surgió la posibilidad de pensar en “feminismos amefricanos”, como horizontes emancipatorios amplios, diversos, a la vez específicos y regionales, y profundamente libertarios.

Para Alicia esta “conciencia ameicana” —o más precisamente “cimarrona”, utilizando sus propias evocaciones textuales—, se expresa en varias de sus composiciones. No obstante, creo que sus elementos más significativos se manifiestan con claridad en tres de ellas.

“El Despertar de mi pueblo” (1988) es una canción alentadora que habla de la organización popular frente a la corrupción de las elites negras de Buenaventura, la cual utiliza el apellido Carabalí como una metáfora que subraya la continuidad histórica con las luchas cimarronas por la liberación afrolatinoamericana: “Por primera vez aquí, está unido mi pueblo / Alrededor de este hombre, llamado Carabalí / Los Carabalí son hombres, que habitaron los palenques / Despierta Buenaventura, defiende tu litoral” (*La Caracola s/i*).

También es relevante en este aspecto “Descendiente africano” (1988), en la cual aparece la mirada continental de la diáspora, desde una hermandad que nos recuerda su vínculo con la vertiente musulmana de la Nación del Islam: “En 1537 / Nos arrancaron del África / Y nos trajeron a

18 Neologismo enunciado por la autora para evidenciar la marca afrodiaspórica en la lengua oficial brasileña, pretendida como extensión de la matriz luso-europea, cuando en su rica expresión hablada está profundamente permeada por expresiones de origen africano e indoamericano.

América / Y fuimos esclavizados / Negro, negro, negro / Es mi hermano americano” (*La Caracola* s/i).

Finalmente, “450 años”, en que la autora liga la problemática de Buenaventura con la historia de la esclavitud negra en América, feminizando el territorio e introduciendo una metáfora sobre las “carnes morenas” que nos recuerda el *mito da mulata* de Lélia, esta vez como expresión del despojo sobre la tierra y su gente negra:

*450 años de marginamiento
450 años de marginación*

*Eres Buenaventura
Reina en tu hermosura
Eres la capital morena
De este litoral*

*De tus carnes morenas
Muchos se han servido
Luego en el olvido
Todito quedó*

(“450 años” 1990. Transcripción propia).

Valoración de las autoras y sus obras

Si recordamos el carácter de “régimen de autorización discursiva” (Ribeiro, 2018, p. 14) que representa el lugar de enunciación —en la medida en que permite reconocer el estatus de legitimidad de las autorías estudiadas—, creo entonces relevante concluir este recorrido con la pregunta por la valoración de las autoras y sus obras.

La historiadora feminista afrobrasileña Elizabeth Santo Viana, quien fuera estudiante de la maestra Lélia González en un mundo universitario que continúa teniendo escasísima presencia negra, señala que su pensamiento se ha vuelto una referencia ineludible para los movimientos sociales brasileños —negros, feministas y en general de izquierda—, pese a que quienes custodian su obra —familiares y amigos vinculados al *candomblé*—, espe-

ran atentos la posibilidad de acceder a un financiamiento que permita su tratamiento archivístico adecuado y la fundación de un centro de estudios:

Sua contribuição aos movimentos sociais e ao pensamento político contemporâneo é reconhecida não só por ativistas como por estudiosos da história recente do país. Assim, se insere entre intelectuais das décadas de 1970 e 80 que reconhecem “a conexão íntima e direta entre democracia política e democracia racial. (Santo Viana, 2006, p. 44)

Un reconocimiento que en vida fue consagrado con su participación en diversas instancias del feminismo crítico y la intelectualidad negra internacional, y que, póstumamente, fue acrecentado con la visita de la feminista afroestadounidense Angela Davis¹⁹ a Brasil en noviembre de 2019 —en el marco de las conmemoraciones del Día de la Conciencia Negra—, quien refirió en varias ocasiones la necesidad de que reconocer y posicionar la obra de Lélia. No obstante, su reconocimiento sigue resultando escaso fuera de las militancias feministas antirracistas y afrodescendientes en Hispanoamérica.

En una posición radicalmente distinta, Alicia Camacho vivió un permanente proceso de clandestinización pública, siendo reconocida como una de las discípulas más próximas al legado intelectual y cultural del maestro Potes y una destacada folclorista (como bailarina, coreógrafa, cantadora y cantautora), más invisibilizada como intelectual libertaria y comprometida en movilizar la conciencia del pueblo negro litoraleño. Sin embargo, trabajos como los de Santiago Arboleda,²⁰ permiten apreciar la

19 Una de las principales referentes continentales y globales del feminismo negro, quien fuera militante del Partido Comunista estadounidense y las Panteras Negras, lo que le valió ser perseguida y presa política en los años setenta, cuando trabajaba como docente auxiliar de Filosofía en la Universidad de California, acusada de secuestro a un juez federal que trabajaba en el caso de los hermanos afroestadounidenses de la cárcel de Soledad. Este momento fue determinante tanto en la producción como en la recepción de su pensamiento crítico, pues la presión global de organizaciones y movimientos sociales volvieron imposible su condena.

20 Quien, en su estudio sobre la clandestinización pública y las “suficiencias íntimas” del pensamiento afrocolombiano durante el siglo XX, incluye la obra de Alicia Camacho Carees como única voz femenina junto a otros nueve autores (Manuel

lucidez de esta “artista pensadora” para leer tempranamente algunos de los procesos más críticos del neoliberalismo en Buenaventura, al tiempo que para crear, desde estas “otras formas”, un completo “ideario político”:

El canto y las letras de Camacho diagraman un verdadero manifiesto político y un ideario de anhelos, sueños, deseos y realizaciones posibles para el hombre y la mujer de esta región. Ideario que postula la necesidad de una justicia social en relación con lo que la región produce y aporta al resto de la nación. (Arboleda, 2011, p. 350)

En vida, el reconocimiento de su figura pública tuvo un retroceso. En el ámbito folclórico y militante, por su posición consecuente, radical y profundamente crítica no solo de la sociedad colombiana de su tiempo, sino en particular de las prácticas políticas y culturales locales del “hombre negro”. Y, en el espacio religioso del islam en Buenaventura que integró desde los años sesenta, por la conversión chiita que vivió la comunidad musulmana en las últimas décadas, desplazando el papel político de las mujeres (Vigón, 2014).

Su valorización intelectual tardía viene dándose mayoritariamente a través de la divulgación de sus entrevistas testimoniales, mediante plataformas permanentes y abiertas de difusión, tales como *The Alicia Camacho Garcés Project*, de la Universidad de Boston, coordinado por el etnomusicólogo colombiano Michael Birenbaum, o el *Archivo Digital: Alicia Camacho Garcés “La Caracola”*, que coordino junto a su hijo Mauricio Fidel Camacho, quien custodia de su valioso acervo familiar.

Reflexiones al cierre: conciencias cimarronas y americanas en perspectiva

Este breve contrapunto entre las trayectorias políticas e intelectuales de Lélia González y Alicia Camacho evidencia cómo ni la visión sobre el folclor como un espacio esencializante, ni la mirada hacia la religión como

Zapata Olivella, Amoldo Palacios, Alfredo Vanín Romero, Luis Antonio Robles, Diego Luis Córdoba, Amir Smith Córdoba, Martín Silva Solís, Benildo Castillo y Teófilo Roberto Potes).

lugar de institucionalización patriarcal atávica, permiten comprender en su totalidad la potencia política, estética e intelectual de sus singularidades. Del mismo modo que tampoco lo permite la crítica al machismo imperante en los movimientos negros antirracistas o indígenas anticoloniales.

Más allá de cualquier intento de clandestinización, encasillamiento o reducción a influencias externas, ambas tuvieron en la religión un espacio de autoafirmación y conciencia, en la militancia de izquierda una escuela permanente de formación y acción política —aun cuando sufrieron discriminación racial—, en el folclor un escenario de valoración de la diversidad, aprendizaje y resistencia histórica; en la academia una plataforma estratégica de divulgación, y en el movimiento negro —incluyendo al feminismo negro, en el caso de Lélia—, un refugio liberador desde el cual situar su voz como expresión de una lucha colectiva. Confluencias notables pues, como vimos, se trata de dos autoras sumamente distintas, tanto en sus contextos de producción, divulgación y valorización, como en sus legados culturales, políticos e intelectuales.

El recorrido expuesto evidencia las marcas de influencias religiosas, culturales, territoriales e intelectuales que no siempre resultan visibles desde la óptica teórico-política de los feminismos interseccionales y de(s) coloniales, ya que, en su afán por generar categorías abarcadoras que disputen terreno a los feminismos hegemónicos, acaban reduciendo nuestro campo de visión y enunciación. Paradójicamente, en tiempos en que los feminismos —incluso contrahegemónicos— tienen una presencia social y teórica inusitada, al volverse populares las nociones de “interseccionalidad” o “triple opresión” (Cumes, 2012, p. 6), al dejar de explicarse en su complejidad, ambivalencia, diversidad y potencia, se vacían de sentido, se desvinculan de la lucha política, y quedan a merced de políticas estrechas y reproductoras del orden social, como las cuotas de inclusión con perspectiva de género e interculturalidad, o los propios discursos de las corrientes feministas liberales. Se trata de un secuestro que tiene un enorme peso.

En este contexto, la riqueza temática, biográfica, estética, teórica y poética de las autoras revisadas, nos recuerdan no solo la necesidad de

(re)conocer las trayectorias “amefricanas” y “cimarronas” dentro y fuera de los pensamientos críticos nuestroamericanos, sino, además, la potencia, complejidad y relevancia de sus experiencias de opresión y reflexión crítica en la construcción de alternativas antirracistas y descolonizadoras desde Nuestra América y en los análisis y luchas por transformar las contradicciones de nuestro tiempo, desde horizontes más justos y plurales.

Referencias bibliográficas

- Abdala, J. (2020). Entrevista (audiovisual) realizada por Celso Loducca el 18 de febrero de 2020. *Pensamento Descolonial: Lélia Gonzalez, por Julia Adballa*, Serie Pensamento Descolonial, Brasil.
- Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. [Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos]. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Ardito, L. (2019). Incómoda Cimarrona. Alicia Camacho resonando entre la memoria, la palabra y la resistencia. En Andrea Díaz (ed.), *La negritud y su poética: Prácticas artísticas y miradas críticas contemporáneas en Latinoamérica y España* (pp. 337-3569). Acer-Vos / BMR.
- Ardito, L. (2009). “Entrevista a Alicia Camacho (audio)”, realizada el 23 de enero de Ruta de Aprendizaje “Pasos, tonos y sonos”, ACUA/ PROCASUR.
- Barroso, J. M. (2017). Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la decolonialidad. Entrevista con Ochy Curiel. *Iberoamérica Social*, 12-18.
- Bengoá, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. FCE.
- Birenbaum, M. (2013). “Entrevista a Alicia Camacho (audio)”, realizada el 28 de diciembre de Alicia Camacho Garcés Project. University of Boston. 28 de septiembre de 2020.
- Birenbaum, M. (2020). La audaz intelectualidad afro de Teófilo Potes. *Revista CS*, 30, 97-122.
- Camacho, A. (2015). “¿Descubrimiento de qué?” (1992). Registro inédito.
- Camacho, A. (1988). “El Despertar de mi pueblo”. Transcripción, s/i.
- Camacho, A. (1985). “El muelle se terminó”. Transcripción, 2011.
- Camacho, A. (1984). “Lamento porteño”. Grabación inédita, 2014.
- Camacho, A. (1983). “Río Tapaje”. Grabación inédita, 2013.

- Camacho, A. y Caracoles Cantores. (2014). *450 años* (1990). Registro inédito, XVIII Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez.
- Camacho, A. y Caracoles Cantores. (2005). *Colombia pide paz* (1987). Grabación inédita.
- Camacho, A. y Caracoles Cantores. (2009). *Descendiente Africano* (1988). Grabación inédita.
- Campos, Y. (2003). *El baile rojo. Memoria de los silenciados*. CEICOS y GYC Comunicación, Colombia.
- Carneiro, S. (2021). Ennegrecer o feminismo: a situacao da mulher negra na américa latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Negra cubana*, 14 de enero. <https://www.patriciamagno.com.br/wp-content/uploads/2021/04/CARNEIRO-2013-Enegrecer-o-feminismo.pdf>
- “Citada por Angela Davis, pionera brasileña Lélia Gonzalez precisa ser renonhecida”, Rede TVT, Brasil, 2019.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, 1-17.
- Cumes, A. (2014). ‘Esencialismos estratégicos’ y discursos de descolonización. En Margara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 61-86). Ciudad de México, Red de Feminismos Descoloniales.
- Cumes, A. (2018). “Un patriarcado colonial somete no sólo a las mujeres”. Entrevista realizada por Bárbara Barrera. *Palabra Pública*. 28 de julio, Universidad de Chile. 25 de septiembre de 2020. Web. <https://palabrapublica.uchile.cl/aura-cumes-escritora-un-patriarcado-colonial-somete-no-solo-a-las-mujeres/>
- Curiel, O. (2006). *La Red de Mujeres Afrolatinoamericanasy Afrocaribeñas: Un intento de acción política transnacional atacado por la institutionalization* (Documento de Trabajo). Ciudad de México, CEPI/ ITAM.
- De Andrade, R. (2005). *Ennegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. Tesis para optar al grado de Mestre em História Social da Cultura, Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- De Carvalho, J. (2009). Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea. *Pensamiento Iberoamericano*, 4, 25-47.
- De Melo, R. (2019). Aportes del feminismo negro brasileño para la perspectiva interseccional. *XIII Jornadas de Sociología*. Universidad de Buenos Aires.

- EAV Parque Lage. (2019). *Hospedando Lélia Gonzalez*. Río de Janeiro, Biblioteca del Centro de Documentación de EAV Parque Lage,
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7-12.
- Faletto, E. (1999). *La arquitectura como documento social: la ambigüedad de la modernidad*. Versión inédita.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Altai.
- Freyre, G. (1977). *Casa-Grande y Senzala*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- García, J. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. *Afrodescendencias: voces en resistencia*, Rosa Campoalegre Septien (comp.). CLACSO.
- Gargallo, F. (ed.). (2010). *Antología del Pensamiento feminista nuestroamericano*. (Tomo II). Biblioteca Ayacucho.
- González Ortuño, G. (2019). Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa del territorio. *Investigaciones Feministas*, 2, 239-254.
- Gonzalez, L. (1989). *Festas populares no Brasil*, Rolando Graça (coord.). INDEX.
- Gonzalez, L. (2018). *Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. União dos Colectivos Pan-Africanistas (comp.). Diáspora Africana.
- Grueso, L. (2000). *El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano*. [Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Políticos]. Programa de Maestría en Estudios Políticos, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Lao-Montes, A. (2009). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. *Universitas humanística*, 68, 208-245.
- Lima, D. (2016). El terreiro de candomblé representado en la poética de Aloísio Resende y Solano Trinidad. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 20, 163-180.
- Marín, M. del P. (2017). Las violaciones de derechos humanos en Colombia durante los años 80 del siglo XX: acercamiento a su comprensión histórica desde la degradación y el fortalecimiento de la defensa. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 1, 113-135.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Molano, A. (2015). *Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010)*. Espacio Crítico.

- Oliva, E. (2016). *Intelectuales afrodescendientes de habla hispana: debates y trayectorias en el siglo XX latinoamericano*. [Tesis para optar al grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos]. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Ortiz, F. (2011). *El engaño de las razas*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz.
- Paredes, J. (2017). El Feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus. Ardhivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 1.
- Quijano, A. (1999). ¿Qué tal raza? *Ecuador Debate*, 48, 141-151.
- Restrepo, E. (2004). Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder. En Olivier Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómicas de la Universidad del Valle.
- CIDSE/L' Institute de Recherche pour le Développement (antes ORSTOM)/IRE// COLCIENCIAS (2004). pp. 227-244.
- Ribeiro, D. (2018). Breves reflexiones sobre Lugar de Enunciación. *Relaciones Internacionales*, 39, 13-18.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, La Mirada Salvaje / Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas Ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Santo Viana, E. (2006). *Relates rociáis, género e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez, 1970-1990*. [Tesis para optar al grado de Mestre em História Comparada]. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? Nota Introductoria de Santiago Giraldo. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Tijoux, M. E. y Palominos, S. (2015). Aproximaciones teóricas a estudio de los procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile. *Polis. Revista Latinoamericana*, 42, 247-275.
- Uribe, J. (2019). Lélia Gonzalez. América Ladina su patria, pretugués su lengua. *El Guarengue*. 26 de julio. <https://bit.ly/45aACha>
- Vianna, H. (1999). *O Misterio do Samba*. Editora UFRJ.
- Vigón, M. (2014). *Islam in Buenaventura*. International Media Center, Florida International University.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del culturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. CALAS.