



OLAC

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Revista

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe · IEALC

ISSN 1853-2713

<https://publicaciones.sociales.uba.ar/observatoriolatinoamericano/>

Volumen 8 · Número 1 (enero-junio, 2024)

Mujeres racializadas y pensamiento nuestroamericanos en torno a la década de 1970 desde la región andina: apuntes y contrapuntos para una femealogía

Lorena Ardito Aldana

RECIBIDO: 30 de marzo de 2024

APROBADO: 2 de junio de 2024



Ilustración por OLFER [@o_l_f_e_r] - Perú

Mujeres racializadas y pensamiento nuestroamericano en torno a la década de 1970 desde la región andina: apuntes y contrapuntos para una femealogía¹

Lorena Ardito Aldana
Coordinadora del Archivo Digital
“Alicia Camacho Garcés: La Caracola”
Escuela DecoloniSate Percusión
lorena.ardito@gmail.com

Resumen

El presente artículo propone una revisión crítica de aproximaciones genealógicas que buscan desclandestinizar el papel de las mujeres como productoras de pensamiento crítico nuestroamericano, desde la singularidad intelectual que representan las producciones discursivas de la folclorista afroperuana Victoria Santa Cruz y la sindicalista minera norpotosina Domitila Barrios Cuenca, en torno a la década de 1970. A partir de un corpus delimitado, surgido en los márgenes de las academias, atravesado por procesos transformadores y contrarrevolucionarios, y situado fuera de la órbita de los feminismos en boga de sus respectivos contextos, el artículo va advirtiendo nudos e hilos que contribuyen al tejido diverso de una femealogía intelectual tensionada por su propia pluralidad.

Palabras clave: *Mujeres racializadas – nudos – hilos – femealogía intelectual*

Abstract

This article proposes a critical review of genealogical approaches that seek to de-clandestinize the role of women as producers of critical thought in the Americas, from the unique intellectual contributions of Afro-Peruvian folklorist Victoria Santa Cruz and North Potosí unionist miner Domitila Barrios Cuenca, particularly around the 1970s. Based on a defined corpus emerging from the margins of academia and influenced by transformative and counter-revolutionary processes, and situated outside the orbit of contemporary feminisms in their respective contexts, the article highlights the knots and threads that contribute to the diverse fabric of an intellectual feminism shaped by its own plurality.

Keywords: *Racialized women – knots – thread – intellectual femealogy*

¹ Este artículo contó con el apoyo del Proyecto PAPIIT IG 300223, DGAPA/UNAM

La relevancia de subvertir el canon del pensamiento latinoamericano como punto de partida²

*Siempre hay alguien cuyo punto de vista es todavía más ilegítimo,
más inferior, más olvidado...*

Silvia Rivera Cusicanqui, 2014

La reivindicación de un pensamiento latinoamericano ha estado atravesada y, hasta cierto punto, tejida por la necesidad de trascender la impronta eurocéntrica sobre nuestras sociedades. El pensamiento regional ancla su genealogía en las guerras independentistas y el tono auroral que se dibuja en propuestas cimeras como las del jesuita Juan Pablo Viscardo (1799) con su “Carta a los españoles americanos” o el general americanista Francisco de Miranda (1801) en su “Proclamación a los pueblos del Continente Colombiano”, dejando entrever tempranas tensiones entre un «nosotros» restringido, dependiente, y otro extendido, autónomo, soberano, como el que profundiza la propuesta del maestro Simón Rodríguez (1828) en su emblemática obra *Sociedades Americanas*. Estas tensiones se reeditan más tarde, con los ensayos *Nuestra América* de José Martí (1891) y *Ariel* de José Enrique Rodó (1900), que marcarán sendas sinuosas y diferenciadas, al contraponer idearios revolucionarios, anticoloniales y antiimperialistas, con otros de corte liberal y civilizante, como propone en su reinterpretación de «Calibán», el ensayista cubano Roberto Fernández Retamar (1971).

Sin embargo, la afirmación y reinterpretación de esta temprana heterogeneidad también ha resultado sesgada (Pizarro, 2010). Por una parte, al minorizar las aportaciones de pueblos, producciones intelectuales y procesos revolucionarios racializados, como representan las luchas anticoloniales y libertarias del Alto Perú (1780-1781) encabezadas por Tomás Katari y Kurusa Yawi; José Gabriel Condorcanqui (“Tupac Amaru II”) y Micaela Bastidas Puyucahua; y Julián Apaza Nina (“Túpac Katari”)³, junto a Bartolina Sisa Vargas y Gregoria Apaza Nina, en plena instauración de las reformas borbónicas (Rojo, 2012). O la Revolución Haitiana (1791-1804), pionera en las luchas independentistas de Nuestra América, que culminó en la proclamación del primer Estado-nación negro del mundo (Chávez, 2011).

Por otra parte, estos sesgos también pueden constatarse en el silenciamiento del papel político e intelectual de mujeres y disidencias, quienes reivindicaron sus derechos y voces

² Basado en la tesis doctoral *Pensamientos críticos de intelectuales y activistas racializadas en Nuestra América: Epistemologías del tejido «desde» y «sobre» las violencias en el neoliberalismo*, desarrollada en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile, con la guía de la profesora Natalia Cisterna Jara y el financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

³ Cuyo nombre recupera los apelativos de los líderes guerreros precedentes y a partir del que se funda el movimiento político e intelectual *katarista* en Bolivia.

autoformándose, organizándose y publicando variados de sus registros en el campo letrado (tales como ensayos, novelas, poemas o artículos periodísticos), los que circulaban mayoritariamente desde los márgenes; la prensa obrera feminista del Cono Sur (Catrileo y Carrión, 2018), los periódicos abolicionistas del Caribe (Quintanar, 2019), los talleres de escritoras provenientes de clases medias y altas, transgresoras de los mandatos domésticos de la feminidad (Pratt, 2000), o la incipiente industria literaria en que consiguieron posicionamiento autoral escritoras como Flora Tristán o Juana María de Gorriti, durante las décadas centrales del siglo XIX.

Así, aunque el eco de estas múltiples luchas y plumas subvirtió sus continuos silenciamientos dentro del pensamiento crítico latinoamericano, sus contribuciones fueron (y continúan siendo) permanentemente inferiorizadas, al referirlas como temáticas «menores» o ser deliberadamente omitidas.

Estos borramientos atraviesan el período oligárquico, por toda su carga civilizatoria androcéntrica y europeizante, cuya promesa de ciudadanía amparó la violencia en todos los niveles (Faletto, 1999 y Halperin, 2000). Pero también se reeditan durante el siglo XX, cuando la irrupción de «lo popular» adquiere mayor protagonismo (Pinto, 2002); desde la Revolución Mexicana (1910) hasta la Revolución Cubana (1959), pasando por la Revolución de 1952 en Bolivia, el pensamiento social va haciendo eco de debates estructurales sobre las desigualdades, en clave de «centro-periferia» y más tarde de «condición dependiente» de raigambre colonial, al tiempo que se despliegan proyectos anti-oligárquicos (revolucionarios o nacional-populares). Es el tiempo de narrativas radicales y transformadoras, ancladas en la cuestión de la «clase», la utopía del «hombre nuevo» y el imaginario del «pueblo», que encarnan en tres actores sociales centrales: obreros, campesinos y estudiantes⁴.

Sin embargo, estas grandes narrativas aglutinadoras, fundamentales para reivindicar horizontes de vida justos y dignos, también operaron como dispositivos de invisibilización de una diversidad de opresiones y violencias, así como de formas de habitar y significar el mundo, que pueden sintetizarse en las preguntas: ¿y la «mujer nueva»? ¿y las disidencias?, ¿y los sectores racializados?

Es así que, tempranamente, es posible seguir otra hebra estructurante del pensamiento crítico latinoamericano, influenciada, desde mediados del siglo XX, por perspectivas postcoloniales y descolonizadoras (surasiáticas, caribeñas y africanas), que se movilizan en torno a la necesidad de denunciar no sólo el carácter eurocéntrico del pensamiento crítico hegemónico, sino, en particular, la comprensión de la diversidad como «alteridad»

⁴ Aunque siempre existen contrapuntos a estas genealogías, como sucedió en la isla de Trinidad con los Disturbios del Agua (*The Water Riots*) de 1903, revuelta masiva de los sectores populares que terminó presionando para que hombres negros de clase media ocuparan cargos burocráticos (Williams, 1942).

(o «alteridades») sin derecho a historia propia, subjetividad, pluralidad o conflicto (Fanon, 1952 y Said, 1978). Hilada a contrapelo, esta hebra irá develando paradojas y violencias que se tejen en torno a esencialismos cotidianos y estructurantes de muy larga data, como lo son el *género* y la *raza* (Reinaga, 1964; Spivak, 1983; Quijano, 1991 y Lao-Montes, 2009). Como sintetiza en torno a la década de 1970 la filósofa india Gayatri Spivak, en el reconocimiento imbricado de estas paradojas y violencias: “si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en las tinieblas” (p. 328).

¿Qué sucede con estas tinieblas en medio de la violencia más brutal perpetrada por las dictaduras que azotaron buena parte del continente, reaccionando a sangre y fuego contra los procesos transformadores que venían gestándose desde finales del siglo XIX, hasta extenderse como un torrente desde mediados del siglo XX?

Contrariamente a lo denunciado por Spivak, el desmembramiento de organizaciones de izquierda y la violencia perpetrada sobre sectores populares y racializados bajo el amparo de la Doctrina de la Seguridad Nacional y su siniestra tesis del «enemigo interno» (Rojo, 2020), forzaron la ampliación del campo enunciativo de mujeres y otros sectores subalternizados que habían sido subsumidos por las narrativas centrales del siglo. Así, en sus esfuerzos por denunciar su propia vulnerabilidad, la de sus familiares y comunidades, sus voces adquirieron un paradójico, aunque siempre inferiorizado protagonismo, como evidencian tres significativas instancias de articulación continental: la Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1975, organizada por la ONU en Ciudad de México, que albergó una Tribuna de Organizaciones no Gubernamentales, y en ella, un cierto entramado crítico de las participantes latinoamericanas (Fuentes, 2008); el Primer Encuentro de Cultura Negra de Las Américas realizado en Cali el año 1977, donde se trenzan discursividades antirracistas situadas (Valero, 2021); y la Segunda Reunión de Barbados (también llamada Barbados II), realizada el mismo año en la Universidad de Indias Occidentales, que instala una crítica transversal a las continuidades del colonialismo y sus violencias (Zapata y Oliva, 2019).

Es así que, durante la década del 1970, aún con todas sus brutalidades y violencias, las mujeres y disidencias racializadas consiguieron iluminar aspectos que permanecían soterrados, ocultos o en latencia en las décadas precedentes.

Es en este contexto que me parece significativo indagar en perspectivas críticas desarrolladas por dos autoras de la región andina, alejadas del imaginario esencializado con que suele identificarse el variado y complejo universo andino, a la vez que distantes del imaginario con que en el Cono Sur se reconoce a las «madres» y familiares de víctimas de las violencias de estado del período, quienes se vieron forzadas a politizar sus roles

domésticos para poner el cuerpo frente al horror y clamar por justicia (Allier y Crenzel, 2015). Me refiero a autoras y activistas atravesadas por las violencias y silenciamientos de género, raza y clase que se imbrican en este momento histórico, pese a lo cual, protagonizaron procesos reivindicativos fundamentales para sus comunidades y organizaciones de referencia. Autoras y activistas cuya potencia suele reivindicarse de forma fragmentada, buscando inscribirlas en determinadas genealogías críticas, desatendiendo la diversidad y espesor de sus propios planteamientos, quienes, por tanto, siguen siendo insuficientemente estudiadas y reconocidas: me refiero a la folclorista afroperuana Victoria Santa Cruz y a la sindicalista minera norpotosina Domitila Barrios Cuenca.

El presente artículo se propone, entonces, abordar el problema de la clandestinización de estas trayectorias de pensamiento crítico derivada de su recuperación fragmentaria, analizando nudos e hilos diversos con que se constituyen durante la década de 1970, iluminando invisibilizaciones y violencias previas y contingentes, y revisando su propia potencia, a partir de un corpus delimitado, circunscrito a la época y surgido en los márgenes de las academias. Se busca, con ello, contribuir al tejido de una femealogía intelectual de mujeres y disidencias productoras de pensamiento crítico en Nuestra América, capaz de ser tensionada por su propia pluralidad.

Desclandestinización y contracanon: aportes y riesgos de las genealogías

*...tenemos que retirar del gueto el problema de la mujer, pensarlo
entrelazado como cimiento y pedagogía elemental de todas las otras
formas de poder y subordinación.*

Rita Segato, 2016.

¿Cómo han sido revisitadas las aportaciones críticas de Domitila Barrios Cuenca (o Domitila Chungara) y Victoria Santa Cruz Gamarra? En una primera y muy sintética aproximación, considero relevante señalar que en los esfuerzos por desclandestinizar (Arboleda, 2011) la voz autoral de mujeres y disidencias dentro del pensamiento latinoamericano, en especial de mujeres y disidencias racializadas (Gargallo 2014 y González 2019), en muchos casos hemos venido reproduciendo una fragmentación de sus propuestas, dependiendo de nuestros contextos y puntos de partida.

Es así que, desde los feminismos críticos, particularmente «negros», «decoloniales», «postcoloniales» e «interseccionales» contemporáneos, Victoria Santa Cruz se ha

inscrito como una figura pionera desde la región andina, a partir de la intensa divulgación de su declamación de 1978, “Me gritaron negra”, en que la autora sintetiza su experiencia de infancia atravesada por el racismo y la violencia de la discriminación introyectada como concepción inferiorizada, degradante y alienada sobre sí misma, a la vez que condensa la toma de conciencia respecto de su propia historia, en un tránsito que le permite politizar su expresión identitaria desde el *orgullo afro*; el reconocimiento de la belleza y la potencia de las marcas del «color» que siguen la senda del movimiento de la *negritud* (Lao-Montes, 2009):

*Tenía siete años apenas, apenas siete años,
¡Que siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!
De pronto unas voces en la calle
me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
“¿Soy acaso negra?” – me dije ¡SÍ! “¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía. ¡Negra!
Y me sentí negra [...].*

“Me gritaron negra” (1978). Fragmento.

El indiscutible valor sintético y expresivo de la pieza la ha convertido en un himno poético (Thomas y Lewis, 2021) feminista y antirracista, que supone un contrapunto para las perspectivas feministas liberales de entonces y de nuestros días. No obstante, también es significativo notar que el desarrollo autoral de Victoria Santa Cruz nunca se situó desde el movimiento feminista (aun considerando su pluralidad), así como también que en su época predominaba una narrativa liberal que reivindicaba derechos ciudadanos para la «sujeta mujer universal».

La autora desarrolló, más bien, una perspectiva afrocentrada y, más tarde, humanista de la política y el folclor, reivindicando sus manifestaciones diversas, históricas, identitarias, situadas, sin perder de vista su carácter en última instancia humano, universal, incluso cósmico; concepciones que traslucen una multiplicidad de influencias y singularidades que se fraguan en su pensamiento (Manrique en Santa Cruz 2019), más allá de los discursos únicamente antirracistas, feministas o revolucionarios.

Por su parte, Domitila Barrios goza de una doble inscripción genealógica. Por una parte, tiene un papel pionero en la reconstrucción de la presencia de las mujeres en las luchas obreras y campesinas de tradición sindical⁵, por la notoriedad que alcanzó su liderazgo

⁵ Siguiendo la senda de Bartolina Sisa y las mujeres que le enseñaron y de las que fue contemporánea en las organizaciones de las mimas.

en las primeras organizaciones de mujeres del universo minero norpotosino, tras la Revolución de 1952 en Bolivia y sus contradicciones, en especial frente a las violencias de estado que se fueron agudizando desde la década de 1960 (Sanjinés, 1971). Barrios se situó desde una matriz socialista y antiimperialista que sospechaba explícitamente del carácter fragmentario que podría tener, en su contexto, la incorporación de un discurso reivindicativo feminista (Barrios, 1977).

Pese a ello, su senda política también ha abierto camino a las expresiones de lo que en nuestros días se reconoce como «feminismos comunitarios», reivindicando un largo linaje de mujeres indígenas y bolivianas, luchadoras y creadoras, cuyas herencias se constelan en su propia trayectoria. Aunque también fue, y ha seguido siendo, cuestionada por feminismos críticos, disidentes y urbanos que la sucedieron, donde si bien se reconoce el legado de su práctica anti-sexista, también se advierte una incapacidad para confrontar los mandatos de la feminidad y la subordinación doméstica de las mujeres de las minas (Galindo, 2020).

Es la preponderancia de la dimensión sacrificial que atraviesa su emblemático registro testimonial “*Si me permiten hablar...*”. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia (1977), mediado por la feminista brasilera Moema Viezzer, y desde 2018 inscrita en la Biblioteca Bicentenario de Bolivia. Un texto clave para el desarrollo del género testimonial en el ámbito literario nuestroamericano y principal fuente de acceso al pensamiento crítico de Domitila, como constata su inclusión en la *Antología de pensamiento feminista nuestroamericano* compilada por Francesca Gargallo (2010) para la Fundación Biblioteca Ayacucho, donde se incluye el apartado “Un día de la mujer minera”; un retrato de la sobreexplotación y de su crítica a la sobrecarga productiva y reproductiva que recae sobre las mujeres de las minas y sus familias:

pienso que todo esto muestra bien claro cómo al minero doblemente lo explotan, ¿no? Porque, dándole tan poco salario, la mujer tiene que hacer mucho más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente, ¿no? Y, explotando al minero no solamente la explotan a su compañera, sino que hay veces que hasta los hijos. Porque los quehaceres en el hogar que hasta las wawas las hacemos trabajar (Barrios en Gargallo 2010, p. 75)

Si bien debemos mucho a esta y otras valiosas compilaciones y antologías de producción autoral femenina o feminista desarrolladas con especial intensidad en las dos últimas décadas, no es menos cierto que en estos ejercicios contra-canónicos frente al androcentrismo del pensamiento latinoamericano, existe el riesgo de reproducir miopías, borramientos o minorizaciones, en especial cuando nuestras categorías y puntos de partida se afirman mediante fragmentos de trayectorias mayores de pensamiento.

La aproximación propuesta por Mary Louise Pratt (2000) resulta paradigmática en este sentido, pues tiene el mérito de abrir un camino prolífico para preguntarnos por la presencia y aportaciones de mujeres y disidencias largamente silenciadas o minorizadas frente a sus pares varones de lucha o autoría. Pero su reconstrucción también omite a las autoras racializadas; la contra-propuesta de Pratt sobre la existencia de un «ensayo de género» frente al canon androcéntrico del denominado «ensayo latinoamericano» o «de identidad», sigue resultando estrecha.

Si aceptamos la idea de que el canon es una estructura hegemónica de inclusión/exclusión y definición de valor literario, político e intelectual que se actualiza epocalmente, y el contra-canon su antípoda, es decir, las fisuras en dicha estructura que emergen como la figura del francotirador de Edward Said (1996), comprenderemos que la crítica contra-canónica buscará subrayar aquellos fragmentos que permitan establecer la oposición, el contrapunto, minorizando, aún sin intención de hacerlo, una diversidad de nudos e hilos que tejen las producciones discursivas consideradas «menores» en determinados círculos o épocas, y que se busca reivindicar o revalorizar.

De aquí la relevancia de preguntarnos por los silenciamientos de cualquier estructura canónica o contracanónica, como sugiere la propuesta de Santiago Arboleda (2011), al proponerse desclandestinizar y reconstituir las trayectorias del pensamiento político y cultural afrocolombiano, como un proyecto capaz de desmarcarse de las improntas coloniales (y podríamos agregar patriarcales), además de reconocer una diversidad de prácticas intelectuales constitutivas de “sistemas de pensamiento históricamente devaluados e ignorados” (p. 144), a los que denomina, ampliamente, *clandestinizados*.

En este sentido, hago eco de la advertencia de Rita Segato (2016) sobre el riesgo de *guetizar* las aportaciones políticas e intelectuales de las mujeres en su diversidad, al circunscribirlas únicamente al universo de «lo femenino» o centrado en sus transgresiones «feministas», como si no hubiese en este torrente de voces, prácticas, formas de organización y luchas, una pluralidad de proposiciones y rupturas teóricas, políticas, estéticas, ontológicas y epistemológicas, que resultan ineludibles para profundizar nuestra comprensión de las trayectorias críticas regionales.

Tal afirmación supone, no obstante, una paradoja, pues delimitar, seleccionar, analizar, recortar o ponderar, parecen operaciones inherentes y constitutivas de toda producción crítica de pensamiento. Por ello, con toda conciencia de que estas definiciones atraviesan nuestros procesos reflexivos, parece fundamental preguntarnos por aquello que aún no ha sido suficientemente leído, valorado o contextualizado en las aportaciones y trayectorias de Domitila Barrios y Victoria Santa Cruz, como un ejercicio que, más allá de

las paradojas y limitaciones constitutivas expuestas, nos permita seguir ampliando abordajes y perspectivas *más allá del gueto*.

Las autoras y sus contextos

...la visibilidad política de las mujeres se debe a sus esfuerzos por denunciar su extrema vulnerabilidad.

Natividad Gutiérrez, 2012.

En Nuestra América, la década de 1970 es remecida por un violento proceso contrarrevolucionario y regresivo en múltiples dimensiones. Se trata de un contexto en que se agudizan las contradicciones, al tiempo que se ocultan y magnifican selectivamente sus violencias; violencias de estado transversalizadas al servicio del disciplinamiento político, ideológico y popular (Faletto y Kirkwood, 1976), por el contubernio de poderes fácticos nacionales y transnacionales, la instalación de castas militares en la mayoría de los gobiernos latinoamericanos, y la intervención deliberada del Departamento de Estado de EE.UU., todos ellos, empeñados en impedir, sin miramientos, el influjo de la Revolución Cubana sobre la región (Rojo, 2023).

Es en medio de esta brutal contradicción abierta entre transformaciones y contra-revoluciones, que tendrá lugar el desarrollo de las autorías estudiadas. Aunque dar cuenta del contexto y proceso histórico que atraviesan las experiencias autorales, políticas y sociales tanto de Domitila Barrios como de Victoria Santa Cruz excede por mucho el objetivo y las posibilidades de desarrollo del presente artículo, considero relevante tomar en cuenta algunos rasgos que dialogan con sus trayectorias, no siempre considerados al referir o estudiar sus obras más emblemáticas. Esto es relevante no sólo para situar sus producciones intelectuales, sino también para reconocer sus accesos y desarrollos diferenciados, como autoras del campo letrado.

La experiencia de Barrios destaca por la pauperización extrema de las y los trabajadores de las minas, la violencia doméstica hacia las amas de casa, el machismo de sus pares varones frente a la participación política de las mujeres, la estigmatización y el racismo de la sociedad boliviana en su conjunto (Barrios, 1977). Estos procesos y estructuras, imbricados, fueron agudizándose junto con la traición histórica de las dirigencias del MNR hacia sus bases⁶, las continuas masacres sobre los territorios mineros movilizadas

⁶ El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), fue la articulación política que condujo la Revolución de 1952 en Bolivia, también llamada la “Revolución de Abril”. Su perspectiva nacionalista y campesinizante gozó de amplia legitimidad popular. No obstante, fue progresivamente distanciándose de sus mandatos originales,

por mejores condiciones de vida, el descabezamiento de sus líderes varones en lucha, y el progresivo protagonismo que fueron asumiendo las organizaciones de mujeres fundadas durante la década precedente, en particular del Comité de Amas de Casa de Siglo XX, la organización de Domitila. Es el escenario que testimonia el sociodrama documental *El coraje del pueblo* (1971), dirigido por el cineasta boliviano Jorge Sanjinés y producido junto al Grupo Ukamau⁷, al que Barrios es convocada a causa de su valentía en una de las masacres más violentas del período, la Masacre de San Juan (1964). Tras este trágico episodio, Barrios es acusada de ser «enlace guerrillero» con los revolucionarios que acompañaban al “Ché” Guevara en los campos, apresada ilegalmente y torturada clandestinamente con el amparo de la Alianza para el Progreso, lo que provocó una masiva manifestación por su liberación (Barrios 1978).

Con estas experiencias grabadas en su cuerpo, y en medio de la agudización de las violencias estructurales y de estado, la cinta fue grabada en clandestinidad, el mismo año en que el dictador Hugo Banzer llega al poder, siguiendo la metodología del sociodrama, que permitía a las y los actores reales de las masacres denunciadas expresar su visión histórica. Y es justamente esta pieza documental la que marca el progresivo ingreso de Domitila Barrios al campo autoral, en la medida en que su relato y performatividad plasman parte de su pensamiento político, así como el de sus compañeras de lucha, como propone Isabel Seguí (2020) al seguir los hilos de la agencia expresada por las Amas de Casa de las Minas en diversas producciones audiovisuales de vocación subalterna, donde sus protagonistas optaron por la auto-escenificación como estrategia de comunicación política.

En efecto, la potencia expresiva y pedagógica de Domitila en el *El Coraje del pueblo* movilizó a la cineasta feminista brasilera Helena Solberg para incorporar su testimonio en la cinta *A dupla jornada* (1975), producida en un proceso cinematográfico colectivo e independiente fundado en EE.UU., tras su exilio por la dictadura de 1964 en su país. En este documental, Solberg consiguió testimoniar las desigualdades estructurales y sobrecargas productivas y reproductivas de diversas mujeres obreras en México y Argentina, así como de mineras en Venezuela y Bolivia. Aquello le valió a Barrios una invitación a participar en la Tribuna de Organizaciones No Gubernamentales que hizo parte de la Conferencia Internacional de la Mujer de 1975 en México, instancia en la que su voz quedó resonando al enfrentar la posición individualista, universalista y carente

como explica Barrios (1977): “el imperialismo aprovechó para corromper a esos que se decían «revolucionarios»[...], mientras nacionalizaba las peores minas y repartía las peores tierras a los campesinos. Además, el MNR llegó al punto de implantar en Bolivia campos de concentración al estilo nazi” (p. 52).

⁷ En cuyo trabajo destacó desde 1975 la presencia de la comunicadora aymara Beatriz Palacios, quien se desempeñó por varios años como productora.

de perspectiva de clase de los feminismos liberales que hegemonizaban el debate⁸. Nuevamente, su capacidad interpeladora la lleva a convencer a una autora como mediadora, aunque esta vez desde la escritura, pues es justamente en este evento que conoce a Moema Viezzer.

Cabe destacar que el activismo de Barrios nunca se detuvo. Junto con persistir en los procesos organizativos y reivindicativos sindicales, mixtos y de mujeres, se vinculó a la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de Bolivia, articulando horizontes de lucha entonces diferenciados: los DD.HH. frente a las violencias de estado de nuevo cuño, y la lucha sindical. Esta articulación la llevó a ser protagonista del derrocamiento de Banzer, al organizar y participar de la Huelga de Hambre en el Arzobispado de la Paz de 1978, cuya adhesión popular hizo ineludible el inicio de un proceso de transición institucional, consagrando, a la vez, su dimensión autoral. Me refiero a su segundo libro testimonial, *Aquí también Domitila* (1985), mediado por el artesano y escritor boliviano David Acebey, donde además de relatar y analizar el proceso de la huelga, plasma un álgido momento de activismo internacionalista desde su exilio en Europa. Así, aún publicado en la década posterior al período que nos convoca, su imbricación con los años setenta posibilita el acceso a dicho momento histórico y biográfico de la autora.

La autoría de Domitila Barrios no sólo está atravesada por múltiples violencias y corajes que constituyen su aspecto sacrificial, sino además, por la permanente mediación de su pensamiento, a través de hombres y mujeres militantes y profesionales, cuyas trayectorias se encuentran al margen de las violencias raciales, aun cuando puedan reproducirlas. En efecto, en ninguno de los significativos registros literarios señalados se reconoce de forma explícita a Barrios como autora, y es la propia Domitila quien años más tarde consigue dar nuevas formas a su militancia y pensamiento, a través de la fundación del movimiento guevarista en Cochabamba, la creación del boletín impreso *Imilla*, y la dirección itinerante de la Escuela Móvil de Domitila para la formación política y sindical.

Por otra parte, la experiencia de Victoria Santa Cruz Gamarra está marcada por el racismo, la exclusión, la discriminación y la pobreza que compartía la población afrodescendiente del barrio limeño de La Victoria, donde nació. Pero, a la vez, también está signada por la expresión artística que envolvía a toda su familia. Estos

⁸ “Hablábamos lenguajes muy distintos, ¿no? Y esto volvía difícil el trabajo en la Tribuna. Además, había mucho control de los micrófonos. Entonces nos unimos un grupo de latinoamericanas y volcamos todo aquello. Y dimos a conocer nuestros problemas comunes, en qué consistía nuestra promoción, cómo vive la mayor parte de las mujeres. También dijimos que, para nosotras, el trabajo primero y principal no consiste en pelearnos con nuestros compañeros sino con ellos cambiar el sistema en que vivimos por un otro, donde hombres y mujeres tengamos derecho a la vida, al trabajo, a la organización. [...]. Aquellas mujeres que defendían la prostitución, el control de la natalidad y todas esas cosas, querían imponer aquello como problemas primordiales a ser discutidos en la Tribuna. Para nosotras eran problemas reales, pero no los fundamentales” (Barrios 1977, p. 163).

determinantes aspectos ataron su historia a las progresivas transformaciones sociales que supusieron la implantación del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, de corte nacionalista, encabezadas por el general Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y más tarde por Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), quien, como comandante en jefe, encabezó el golpe de estado conocido como “Tacnazo”.

El ascenso de Velasco generó un nuevo clima, antiimperialista y esperanzador, que despertó adhesión y entusiasmo popular, con especial correlato en la creación artística y la práctica del folclor, como explica el intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda (2017) en su estudio de las aportaciones intelectuales de Nicomedes Santa Cruz, hermano de Victoria y uno de los principales impulsores de su obra:

Se pretendía dar sentido de hecho, «encarnar» una transformación sociopolítica y cultural real cuya finalidad era «sembrar la semilla del pueblo» desde las obras, las prácticas y su voz, para su desalienación cultural y mental. El trabajo fue «rescatar», no porque se hubiese perdido totalmente la cultura, sino ante todo reconociendo que esta memoria y su historia habían estado secuestradas, tergiversadas, ocultas, en las narraciones históricas oficiales y cercenadas por las prácticas de reconstrucción y fijación de la memoria hegemónica (museos, estatuas, monumentos y demás formatos y mecanismos). En esta ruta se inscribe la obra de Nicomedes Santa Cruz y la de su hermana, la bailarina y coreógrafa Victoria Santa Cruz (p. 262).

Hoy, gracias a los esfuerzos desclandestinizadores realizados en torno al centenario del natalicio de la autora en 2022, sabemos que su dimensión autoral trasciende por mucho la expresión dancística y coreográfica. Como explica su sobrino, el cultor e investigador Octavio Santa Cruz Urquieta (2023), quien tuvo el privilegio de acompañar a su tía en algunos de sus montajes, Victoria fue revelando su capacidad creativa y reflexiva progresivamente, al tiempo que se desarrolló como autora y editora.

El reciente trabajo compilatorio de Santa Cruz Urquieta, *Victoria Santa Cruz. Escritos Varios* (2023), que viene a complementar un libro previo, *Palabras de Victoria* (2016), compilado por el escritor y divulgador Luis Rodríguez Pastor⁹, nos permite evidenciar esta progresión: invitada por su hermano Nicomedes al Conjunto “Cumanana” en 1957, crea sus primeras composiciones musicales y estampas folclóricas¹⁰. La potencia política y expresiva de sus creaciones le dio visibilidad internacional, hasta que recibió una beca por parte del gobierno francés para realizar estudios de teatro en la Escuela de Altos Estudios Coreográficos de París, en 1962 (Santa Cruz Urquieta, 2023).

⁹ Publicación que reúne diversas entrevistas realizadas a la autora.

¹⁰ Donde su capacidad creativa interdisciplinaria se movilizaba de forma integral, pues oficiaba de poeta, compisitora, dramaturga, coreógrafa, escenógrafa y vestuarista, como destaca en la obra de larga duración que escribe y protagoniza: *Malatú* (1961). Y, al mismo tiempo, contribuía con los procesos de recopilación y reinención del folclor afroperuano, reconstruyendo rítmica y dancísticamente expresiones tales como la *zamacueca*, el *landó*, el *festejo*, el *ingá* o la *danza de los diablos*.

Sus inquietudes y procesos reflexivos van ampliando y comprometiendo su mirada hacia la causa *negrista*, de modo que en 1967 funda su propia compañía, Teatro y Danzas Negros del Perú, un espacio conformado únicamente por jóvenes afrodescendientes, en su mayoría sin formación escénica, que la inscribe en el escenario de los Teatros Negros del continente¹¹. Ello la lleva a realizar giras nacionales e internacionales para la investigación y la divulgación, recibir diversos reconocimientos y desarrollar un método propio de exploración y desarrollo dancístico, identitario y político a partir del *ritmo*. Este trabajo la catapultó al Instituto Nacional de Cultura, desde donde crea el Conjunto Nacional de Folklore (CNF), que dirige entre 1973 y 1982 y donde enfrenta el desafío de trabajar con un elenco intercultural de grandes dimensiones, para representar la diversidad del folclor del país. Además, es durante este período que registra la creación “Me gritaron negra” (1978) y publica dos números de una revista que surge por iniciativa propia, *Folklore: reencuentro del hombre con sus raíces*, inscribiendo su autoría como pensadora y editora. Como advierte la investigadora Heidi Feldman (2023), se trataba de “un proyecto revolucionario para descolonizar el folklore y despojar al término de sus connotaciones paternalistas y exotizantes” (p. 12).

Santa Cruz dirigió el CNF hasta que culminó el proceso nacionalista, cuando se vive en Perú el retorno hacia una democracia que condujo la progresiva liberalización de su economía e instituciones. Eran los albores de la intensificación de una diversidad de violencias en Perú y, para Victoria, era claro que el CNF entraba en una fase regresiva.

Es así que en 1982, decide renunciar a su cargo como directora y trasladarse a EE.UU., donde fue docente en la Universidad Carnegie Mellon hasta 1999. Este es un período en que profundiza su compromiso *negrista*, donde pudo compartir espacios políticos e intelectuales con destacadas activistas y autoras, como la feminista antirracista afrobrasileña Lélia Gonzalez de Almeida o la poeta afroestadounidense Maya Angelou (Feldman en Santa Cruz Urquieta, 2023). Pero también es desafiada, como formadora de jóvenes predominantemente «blancos», con quienes pudo consolidar la articulación de sus preocupaciones afrodiáspóricas y «cósmicas», y afinar su método “Salud, Equilibrio y Ritmo” (SER), el cual en 2004 la lleva a publicar su única producción intelectual concebida como libro, *Ritmo: el eterno organizador*. Este breve y profundo ensayo filosófico, en el más amplio sentido, se lanza paralelamente con el estreno de su último espectáculo escénico: *La magia del ritmo* (Rodríguez Pastor en Santa Cruz, 2004).

Como vemos, la dimensión autoral de Victoria Santa Cruz está lejos de agotarse en la poderosa enunciación de su creación poética “Me gritaron negra”.

¹¹ Como venía desarrollándose en Brasil con el Teatro Experimental Negro (TEN) desde 1944, o con el Teatro Negro Uruguayo desde 1957, por mencionar algunos ejemplos pioneros del Cono Sur.

Ampliar la mirada sobre sus preocupaciones intelectuales y militantes

¿Qué pensaban, desde dónde y para quiénes producían Domitila Barrios y Victoria Santa Cruz frente a las contradicciones, transformaciones y militancias que habitaron durante la década de 1970? ¿Qué las impulsó a establecer sus compromisos políticos y vitales plasmados en sus planteamientos? Y, ¿qué aspectos comunes podemos reconocer en sus heterogéneas trayectorias autorales?

Sin ningún ánimo comparativo, cabe partir subrayando que pese a sus marcadas singularidades y diferencias, es posible reconocer en ambas autoras la voluntad de plasmar sus experiencias personales y colectivas como una forma de trascender las violencias estructurales y cotidianas que las atravesaron, como a sus familias y comunidades de referencia.

En este contexto, y tal como advierte Josefina Ludmer (1985) en su estudio de autorías femeninas dentro del género del ensayo, lo común de sus expresiones autorales (ya sea en el testimonio o en la creación y reflexión folclórica), puede ser comprendido como expresión coyuntural de experiencias históricas mayores que contribuyen a subvertir sus posiciones subalternizadas. El efecto que esta subversión tiene en ambas autoras, trasciende su posicionamiento como referentes pioneras de diversas luchas, pues también hay en sus autorías un efecto desclandestinizador que interpela a la sociedad mayor, así como a la intelectualidad crítica de los feminismos, las luchas antirracistas y las izquierdas. Mas, también, es posible reconocer en ellas un efecto reivindicativo, concientizador, que tendrá una recepción diferenciada en comunidades de referencia.

Domitila tejió su discurso para las y los trabajadores de las minas, para las mujeres amas de casa de los centros mineros, para las organizaciones, sus dirigentas y dirigentes¹². Asimismo, plasmó su pensamiento para los diversos sectores de la sociedad boliviana comprometidos con la defensa de los DD.HH, los pueblos sometidos del mundo y las articulaciones solidarias que la abrazaron durante su exilio y activismo político internacionalista, como expresó en su segundo registro literario, *Aquí también Domitila*: “con esa solidaridad y nuestra lucha, hemos logrado derrocar a muchas dictaduras crueles. [...]. Cuando logremos hacer un país donde impere la justicia, también daremos apoyo a todos los pueblos que estén luchando por su liberación” (Barrios, 1985; p. 18).

Vincularse a la lucha por los DD.HH. le valió ser vista con sospecha por el sindicalismo minero, por su carácter mayoritariamente urbano, institucionalista, acomodado. No

¹² Como señala Barrios (1977) en el inicio de su primer registro testimonial: “quiero que sirva para la clase trabajadora y no solamente para gentes intelectuales o para personas que nomás negocian con estas cosas” (p. 9).

obstante, y siempre desde una posición antiimperialista, Domitila reivindicó su apuesta por el socialismo como horizonte transversal de liberación y transformación soberana de las desigualdades estructurales. De aquí su relevancia para los «feminismos comunitarios» contemporáneos, en su apuesta por confrontar las violencias comunitarias y de género, sin perder de vista la importancia de las reivindicaciones territoriales mixtas.

Por otra parte, Victoria Santa Cruz, creó y escribió para las y los afroperuanos, en sus más diversas posiciones y oficios, buscando siempre promover, desde el cuerpo, el ritmo y el movimiento, procesos identitarios que apelaran a la conciencia histórica afrodiaspórica y, desde ahí, al *ser*, con toda su profundidad humana y cósmica. Ello le permitió tejer lazos interculturales e interraciales tanto en su país como en otras geografías, sin que fuera impedimento para dedicar espacio a participar de los debates afrocentrados que cultores, activistas e intelectuales afrodescendientes de Nuestra América y el mundo, produjeron durante esta época para dar continuidad a una larga historia de luchas por la descolonización. Como planteó en la “Editorial” del primer número de la revista *Folklore* (1978), la publicación surge buscando promover “en cada uno de nuestros lectores las preguntas vivas que nos ayudarán a impulsar un movimiento cultural activo, sin esperar pasivamente la respuesta del «especialista»” (Santa Cruz en Santa Cruz Urquieta 2023, p. 49).

Victoria también inscribió su nombre en la pregunta por la “Negritud en América Latina” (Santa Cruz en Santa Cruz Urquieta 2023), como desarrolla en la misma primera edición de *Folklore*: “Situarse al negro en el Perú, en particular, y en América, en general, es lo que pretendo, para luego pasar al desarrollo de un extraño proceso que sufrió este hombre subestimado e ignorado en su cabalidad y potencial espiritual y artístico” (p. 61), para luego de un sintético recorrido histórico, preguntarse en clave de mestizaje, “¿será este hombre americano el que tendrá la palabra nueva para iniciar una nueva lucha?; por la integración, no por la separación o el aislamiento [...]” (p. 63).

A partir de este punto, considero significativo volver sobre la pregunta por cómo establecemos periodizaciones y genealogías político-intelectuales, dado que en ambas autoras parece fundamental volver sobre las cuestiones del ser, la identidad, la discriminación racial, las desigualdades de raíz colonial o el lugar de América Latina en el mundo, que fueron tan intensamente abordadas por los autores canónicos de los albores republicanos y oligárquicos, y que en muchas antologías y compilaciones podrían parecer superadas para la década de 1970. Sin embargo, pese a todas las transformaciones de esta intensa época, en la que también encontramos procesos de institucionalización del pensamiento social y cultural que compartimentan las ciencias sociales, se trata de cuestiones que mantienen plena vigencia hacia finales del siglo XX, como evidencian Victoria y Domitila.

Tal vez por eso sea tan significativo el carácter autoral de Barrios y Santa Cruz, mismo que en sus aspectos comunes subvierte la tendencia a separar oralidad y escritura, razón y emoción, mente y cuerpo, o reflexión de creación. En ambos casos, hablamos de pensamientos concebidos y fraguados en pos de promover la acción, que se sitúan desde formas singulares de vivir y comprender lo racial, trascendiendo cualquier presupuesto esencialista o inferiorizante. En este sentido, hablamos de mujeres que se han constituido a sí mismas como sujetas políticas en su práctica artística o militante, quienes, en el afán de repensar posibilidades frente a las contradicciones y violencias de sus respectivos contextos, acaban desarrollando miradas y posicionamientos que las transforman en autoras. La autoría no es aquí un objetivo, sino un medio para la acción, la interpelación, la toma de conciencia.

Creo que es posible, así, pensarlas también como autoras-educadoras. De hecho, ambas crearon sus propias propuestas pedagógicas críticas, expresadas en el método SER de Victoria Santa Cruz y la Escuela Móvil de Domitila Barrios de Chungara, contribuciones aún insuficientemente consideradas en las trayectorias de la educación popular de vocación transformadora en la región, donde las relevantes aportaciones de figuras como Simón Rodríguez o Paulo Freire, acaban ensombreciendo estas y otras aportaciones que subvierten el peso del androcentrismo.

Conclusiones: trazando la necesidad de contextualizar nuestras femeologías intelectuales

El breve recorrido expuesto muestra algunas de las limitaciones, encrucijadas y desafíos que atraviesa el afán contra-canónico de reivindicar las aportaciones de mujeres y disidencias (en especial de mujeres y disidencias racializadas) en Nuestra América, a las trayectorias del pensamiento crítico, optando por la mirada desclandestinizadora que propone Santiago Arboleda, como una pregunta que pone en el centro las condiciones, limitaciones y potencialidades de las producciones discursivas históricamente minorizadas por las estructuras de opresión y desigualdad que constituyen nuestras sociedades.

Estas estructuras, profundizadas y extendidas durante el período contra-revolucionario considerado, hacen evidente que ya no basta con preguntarnos: «¿quiénes lo pensaron antes?», pues este punto de partida reproduce el riesgo de fragmentar y acomodar la mirada. Y por otra, subraya la relevancia de detenernos en los contextos que condicionan la constitución de autorías, más allá de las experiencias fragmentarias que confirman una noción preconcebida, que haga posible seguir los hilos de un posible contra-canon.

Dar espacio a los contextos implica integrar aspectos singulares, dinámicos y disonantes de las producciones intelectuales estudiadas, reconocer los nudos críticos de dichas producciones consideradas en trayectoria, y reconocerlas en su pluralidad, es decir, sin eludir la convivencia entre sus contradicciones y coherencias. Es en este marco que reconozco el enorme valor de apuestas teórico-metodológicas como las de Núria Calafell (2022) al plantear la relevancia de volver a pensar las trayectorias de pensamiento crítico feminista o femenino desde la noción de *femealogía* intelectual, dando espacio a una constelación muy diversa de ancestras y saberes que alimentan determinadas corrientes de pensamiento, más allá de la patrilinealidad que ha hegemonizado las genealogías. O Julieta Kirkwood (1986), quien al reflexionar sobre la diversidad de aportaciones y trayectorias de los feminismos latinoamericanos, reconoce en ese torrente diverso y a veces contradictorio, la posibilidad de seguir sus trayectorias como *hilos* situados y, como *nudos*, sus aportaciones críticas frente a las encrucijadas.

Se trata, entonces, de situar la reconstrucción histórica y cartográfica de las *femealogías* intelectuales regionales como una pregunta siempre abierta en la que, lejos de buscar reafirmar *hilos* de continuidad, estos nos permitan reconocer *nudos* críticos que interroguen y amplíen nuestros propios tejidos investigativos, políticos y creativos.

Referencias bibliográficas

- Allier, E. y Crenzel, E. (2015). *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política*. UNAM / Bonilla Artigas Editores.
- Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. (Tesis de Doctorado). Área Academia de Estudios Sociales y Globales. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Arboleda, S. (2017). La constitución del pensamiento afroperuano. Un acercamiento a la formación intelectual y a la producción artística y ensayística de Nicomedes Santa Cruz (1958-1991). *Historia y Espacio*, (48), 245-276.
- Barrios, D. y Viezzer, M. (1977/2005). "Si me permiten hablar..." *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo XXI.
- Barrios, D. y Acebey, D. (1985/1989). *¡Aquí también, Domitila!* Siglo XXI.
- Calafell, N. (2022). Hacia una epistemología del textil: claves para una comprensión en y desde el Sur. *PACHA. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, (9), 1-18. <https://revistapacha.religacion.com/index.php/about/article/view/137/208>
- Catrileo, A. y Carrión, M. (2018). *Torcer la palabra. Escrituras obrera-feministas*. Tiempo Robado.
- Chávez, N. (Comp.). (2011). *Primeras constituciones. Latinoamérica y el Caribe*. Biblioteca Ayacucho.
- De Miranda, F. (1801/14 de noviembre de 2010). Proclamación a los pueblos del Continente Colombiano (alias Hispanoamérica). *ADHILAC*. <https://adhilac.com.ar/?p=6173>
- Faletto, E. y Kirkwood, J. (1976). *Política y comportamientos sociales en América Latina*. FLACSO.
- Faletto, E. (1999). La arquitectura como documento social. La ambigüedad de la modernidad. (s/i).
- Fanon, F. (1952/2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Feldman, H. (2023). Prólogo. *Victoria Santa Cruz. Escritos Varios*. Santa Cruz Urquieta, O. (Comp.). CEDET.
- Fernández Retamar, R. (1971/ 2003). *Todo Caliban*. Callejón.
- Fuentes, P. (2008). *La Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer y la Tribuna de las Organizaciones No Gubernamentales de 1975. Una aproximación a las discusiones en torno al género*. (Tesis de Maestría). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galindo, M. (2020). *Si me permiten hablar de Domitila Chungara*. Entrevista por José Zegarra. En: <https://www.youtube.com/watch?v=zbB8HmEvZJY>
- Gargallo, F. (2010). *Antología del Pensamiento feminista nuestroamericano*. (Tomo II). Biblioteca Ayacucho.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Corte y Confección.
- González, G. (2019). Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa del territorio. *Investigaciones Feministas*, (9), 239-254. <http://dx.doi.org/10.5209/INFE.589366>
- Gutiérrez, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el estado mexicano*. IIS/UNAM.
- Halperin, D. (2000). *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza.
- Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. FLACSO.
- Lao-Montes, A. (2009). "Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina". *Universitas humanística*, (68), 207-245. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2273/1579>
- Ludmer, J. (1985). Las tretas del débil. *La sartén por el mango*. González, P. y Ortega, E. (Comp.). El Huracán.
- Manrique, N. (2019). Prólogo. *Ritmo el eterno organizador*. Victoria Santa Cruz. Seminario Afroperuano de Artes y Letras.
- Martí, J. (1891/2005). *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho.
- Pinto, J. (2002). De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780-1914). *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, (130), 95-113. <https://www.oslo2000.uio.no/program/papers/s17/s17-valejos.pdf>
- Pizarro, C. (2010). Reescritura de las independencias latinoamericanas en clave femenina: Déjame que te ciente y Juanamuela, mucha mujer. *Revista Chilena de Literatura*, (s/i), 1-11. <http://www.revistaliteratura.uchile.cl/f-miscelanea.html>
- Pratt, M. (2000). No me interrumpas: las mujeres y el ensayo latinoamericano. *Debate Feminista*, (21), 70-88. https://www.researchgate.net/publication/340046886_No_me_interrumpas_las_mujeres_y_el_ensayo_latinoamericano
- Quijano, A. (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, (29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quintanar, D. (2017). *Espacios de resistencias y permanencia cultural de las africanas libres en Santiago de Cuba en el siglo XIX*. (Tesis de Maestría). Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Reinaga, F. (1964). *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. PIAKK.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). Entrevistada por Boaventura de Sousa Santos para el programa "Conversa del Mundo". En: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Rodó, J. (1900/1976). *Ariel. Motivos de Proteo*. Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez Pastor, L. (2019). Proemio. *Ritmo: el eterno organizador*. Santa Cruz, V. (2004/2019). Seminario Afroperuano de Artes y Letras.
- Rodríguez, S. (1828/1990). *Sociedades Americanas*. Biblioteca Ayacucho.
- Rojo, G. (2012). Sobre el discurso historiográfico de la izquierda latinoamericana. *Ipotesi*, (26), 167-182, <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ipotesi/article/view/25754/14672>
- Rojo, G. (2023). *La cultura moderna de América Latina. Volumen III: Tercera modernidad (1973-2020)*. LOM.
- Said, E. (1978/2008). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Said, E. (1996). *Representaciones del intelectual*. Paidós.
- Santa Cruz, V. (1978). "Me gritaron negra". En: <https://www.youtube.com/watch?v=cHr8DTNRZdg&t=19s>
- Santa Cruz, V. (2004/2019). *Ritmo: el eterno organizador*. Seminario Afroperuano de Artes y Letras.
- Santa Cruz, V. (1978/2023). *Victoria Santa Cruz. Escritos Varios*. Santa Cruz Urquieta, O. (Comp.). (2023). CEDET.
- Santa Cruz Urquieta, O. (Comp.). (2023). *Victoria Santa Cruz. Escritos Varios*. CEDET.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Seguí, I. (2020). El cine según las amas de casa mineras Agenda subalterna, performance y comunicación política (Bolivia, 1971-1994). *Estudios del ISHIR*, (28), s/i. https://www.pure.ed.ac.uk/ws/portalfiles/portal/194623004/Segui_El_cine_segun_las_amas_de_casa_mineras.pdf
- Spivak, Gayatri (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, (39), 297-364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Thomas, J. y Lewis, E. (2021). "Me gritaron negra". Surgimiento y desarrollo del movimiento de mujeres afrodescendientes en el Perú. *Investigaciones sociales*, (44), 181-199. <https://doi.org/10.15381/is.v0i44.19567>
- Viscardo y Guzmán, J. (1792/28 de abril de 2010). Carta a los españoles americanos. *Constitución Web*. <https://constitucionweb.blogspot.com/2010/04/carta-los-espanoles-americanos-juan.html>
- Valero, S. (2021). Archivos del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debate internacional, tensiones y consensos. *Esclavages & Post-esclavages*, (5), s/i. <https://doi.org/10.4000/slavery.5485>
- Williams, E. (1942/2011). *El negro en el Caribe y otros textos*. Casa de las Américas.
- Zapata, C. y Oliva, E. (2019). La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, (39), 319-347. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321260114020>