



UNILA

Universidade Federal
da Integração
Latino-Americana

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE POSGRADUACIÓN
INTERDISCIPLINAR EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS (PPG-IELA)**

**ELLAS HICIERON DE PALENQUE UNA FIESTA
Notas y Paisajes de un Feminismo Cimarrón**

**ELÍZABETH LUCÍA
CASTILLO RINCON**

**Foz do Iguaçu- Bogotá
Ano 2020**

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**ELLAS HICIERON DE PALENQUE UNA FIESTA
Notas y Paisajes de un Feminismo Cimarrón**

ELÍZABETH LUCÍA CASTILLO RINCÓN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Ángela María de Souza. Doutora em Antropologia Social- Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas.

**Foz do Iguaçu- Bogotá
Ano 2020**

ELÍZABETH LUCÍA CASTILLO RINCÓN

**ELLAS HICIERON DE PALENQUE UNA FIESTA
NOTAS Y PAISAJES DE UN FEMINISMO CIMARRÓN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof. Ángela María de Souza.
Doutora em Antropologia Social-
Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em Ciências Humanas.
UNILA

Prof. Tereza María Spyer.
Doutora em Historia Social-
Pós-doutorado no Centro de Investigaciones
sobre América Latina y el Caribe
UNILA

Prof. Anny Ocoro Loango
Doutora em Ciências Sociais-
Pós-doutorado no Programa de Educação Superior e Povos Indígenas
e afrodescendentes na América Latina
FLACSO

Foz do Iguaçu-Bogotá, 19 de Agosto de 2020

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

C352e

Castillo Rincón, Elizabeth Lucía.

Ellas hicieron de Palenque una fiesta. Notas y paisajes de un Feminismo Cimarrón / Elizabeth Lucía Castillo Rincón. - Foz do Iguaçu, 2020.

177 f.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Angela Maria de Souza.

1. Feminismo - San Basilio de Palenque (Colômbia). 2. Mulheres negras - lutas. 3. Feminismo - colonialismo.
I. Souza, Angela Maria de, Orient. II. Título.

CDU: 305-055.2(862)

Resumen

En este estudio me he interesado por el reconocimiento y la comprensión de los *lugares* y las *insurgencias* del saber-hacer palenquero entretejido por las mujeres negras de San Basilio de Palenque, en tanto estrategias políticas, marcos de pensamiento y referentes pedagógicos a partir de los cuales es posible develar procesos de resistencia y re-existencia vinculados a la voluntad de vida y la preservación de vínculos comunitarios y territoriales correspondientes a la existencia y permanencia de actitudes y principios anclados a la experiencia cimarrona y ancestral.

De esta manera, he propuesto un acercamiento a los *lugares* que, en el desarrollo de la vida cotidiana han sido histórica y estratégicamente apropiados por las mujeres palenqueras en una suerte de agencia y politización que ha desembocado en la consolidación de escenarios para el sostenimiento de la vida y la vida en comunidad, a partir del ejercicio de prácticas *insurgencias* espirituales, musicales, pedagógicas y medicinales que constituyen de manera recíproca el *lugar de lo sagrado*, el *lugar de los cuidados*, el *lugar de las memorias* y el *lugar de los afectos* entendidos como espacios\tiempos cimentados en una ética y una estética relacionalmente constituidas.

En consecuencia, he optado por considerar estas, como referencias urgentes en la construcción de la práctica y el pensamiento feminista negro, antirracista y decolonial en Colombia, partiendo de la importancia que hay en convocar y dialogar con voces y memorias que hablan, se afirman y construyen a partir de la experiencia de resistencia y politicidad gestada desde las márgenes.

Palabras clave: Insurgencias, saber-hacer palenquero, cimarronaje femenino, feminismo negro.

ELLAS HICIERON DE PALENQUE UNA FIESTA
Notas y Paisajes de un Feminismo Cimarrón

Contenido

Introducción.....	10
CAPÍTULO PRIMERO	22
Nuestra ruta: mi <i>lugar</i> , el sendero y las acompañantes.....	22
1.1 ¿Quién escribe?	22
1.2 Mi pregunta por la(s) mujer(es) negra(s) en Colombia	24
1.3 Las acompañantes.....	24
1.4 Algunas pistas sobre el <i>lugar</i>	27
1.5 Nuestra ruta: el sendero	29
1.6 Acerca del ¿cómo? Estrategias complementarias y herramientas para la acción investigativa	34
CAPÍTULO SEGUNDO	39
Los lugares del lugar	39
2.1 Hablar, habitar, actuar y resistir: La construcción del <i>lugar</i> para ser y re-existir	39
2.2 Tejidos que andan, enuncian y disputan: Los <i>lugares</i> y las políticas del lugar	43
2.3 De saberes y contiendas: Las insurgencias – <i>también</i> - construyen el <i>lugar</i>	46
2.4 El <i>lugar</i> que se piensa y el <i>lugar</i> que se siente: Los caminos para ser, saber y conocer	49
2.5 Cuerpos, espiritualidades y cuidados. El <i>lugar</i> de lo sagrado.....	53
2.6 Colonialidad de género y Patriarcado <i>Negro-Colonial</i>	58
2.7 Pensar y sentir el Feminismo Negro: soñar y construir aquel mundo posible	70
CAPÍTULO TERCERO	76
Ellas hicieron de Palenque una fiesta.....	76
3.1 Los Lugares de la Vida	81
3.1.1 El arrullo de las mujeres Palenqueras.	81
3.1.2 Tomasa, el lugar de lo sagrado.	89
3.1.3 Rosalina, la rezandera.....	99
3.2 Los Lugares de la Muerte	108
3.2.1 El lamento de las mujeres palenqueras.....	108
3.2.2 Graciela: La parrandera de la muerte.	112
3.2.3 Señor conoce el camino y Moraima tiene las llaves.....	122

3.2.4 En Palenque la comida tiene sonido.....	127
3.3 El Patriarca <i>Posible</i> en San Basilio de Palenque.....	133
3.3.1 Las formas del <i>patriarcado negro colonial</i> en San Basilio de Palenque.	144
3.3.2 Tía Masú, la cuidadora y el patriarca <i>posible</i>	148
CONCLUSIONES	157
CARTA A SHARIK	164
Bibliografía.....	166

Dedicatoria

*A Sharik.
A las mujeres y a las niñas
de San Basilio de Palenque.
Hijas y nietas de negras cimarronas
que tejieron el camino
hasta el primer pueblo libre
de esta **América*** Nuestra.*

Gracias a ellas, nunca volví a escuchar la vida de la misma manera.

**De los mayores y más profundos aprendizajes que dejó mi encuentro con Brasil, con su historia, con sus rostros, con sus memorias, sus saberes y su música maravillosa, deseo destacar la voz y las palabras escritas por Lélia Gonzalez: la pensadora y feminista afrobrasileña que nos legó la idea de "Amefricanidade", por medio de la cual nos es posible -como habitantes, dolientes y amantes de esta parte del mundo- honrar, recordar y enaltecer la grandeza y la belleza que los hijos y las hijas de África han cultivado en estas tierras al son de la resistencia y la dignidad con la que hasta los días de hoy, esta América Nuestra continúa caminando.*

Ilustración 1. Eylin y Sharik viviendo sabroso. Elaboración propia



Introducción

San Basilio de Palenque, Colombia

“Qué vivan todas y todos para que en este país solo podamos morir de amor, de ilusión, de paz o quizá de tiempo.”

¿Qué hacer en medio de tanta desolación?

22 de Noviembre de 2019

Mientras afuera reina la mentira, gobierna el terror y la ciudad empuña su mirada, sus juicios y sus armas recicladas en contra del enemigo imaginado, en una esquina de Palenque se abrazan los picós: una champeta y un vallenato que casi puedo repetir de memoria. En la plaza, los mayores, quienes llevan la vida en sus ojos, juegan dominó y uno de ellos me repite con insistencia que para el festival sí tendrá lista la canción prometida. En frente de las casas se encuentran como de costumbre, las amigas, las hermanas, las hijas, las sobrinas: todas; tejiendo sus cabellos, ellas llevan la vida en el pelo, me invitan a conversar y entonces sus historias son mías también.

Por la calle que conduce a la casa de la cultura “Graciela Salgado” va caminando Andrea, la vendedora de dulces, ella lleva la alegría en su porcelanita, y es que Palenque es el único lugar en donde se come la alegría; me recuerda que le he prometido ir a su casa antes del festival para ayudarle a preparar las cocadas, los caballitos, los enyucados y por supuesto, las alegrías. En la esquina que conduce a Cho-Pacho, el barrio más tradicional de Palenque y cuna de “Las alegres ambulancias”, veo de lejos a Rosalina, la rezandera, no me acerco porque sé que se encuentra descansado, sin embargo recuerdo el secreto que me regaló porque le gustó mi mirada, el mismo secreto que sirve para curar el mal de ojo y los males del alma.

En el kiosquito están las niñas, ellas llevan la vida en la sonrisa y casi siempre terminan discutiendo porque todas quieren peinarme al mismo tiempo; Dahianna, Linda Manuela, Eilyn, Joelis, Lizgleicy y Sharik, que siempre me espera para compartir una guayaba con sal y tiene un regalo para mí: una cajita con una flor de papel y una nota en donde ha escrito “Sharik ama a mamá”, me explica que realmente quería escribir “Sharik ama a Lucía” pero aún no sabe escribir mi nombre. Me imagino que así es cómo debe verse la Paz. La Paz será

*una fiesta, y Palenque es una fiesta, un carnaval interminable entre flores de papel, sones, tambores, bullerengues y toda la ternura.*¹

Las páginas que compartiré a continuación han sido escritas en diferentes lugares y son diversos los paisajes que han acompañado este proceso. Algunas de las ideas que componen este trabajo han surgido en la Biblioteca Luis Ángel Arango en la ciudad de Bogotá, otras, en medio de largas caminatas a la orilla del mar Caribe en la ciudad de Cartagena, y la gran mayoría, en las calles, la plaza y los patios traseros de las casas de las mujeres de San Basilio de Palenque; lugar al que pertenecen estas líneas y al que llegué un día de Julio del 2019 con muy pocas certezas, con todas las preguntas y con un anhelo inquebrantable por conocer, por aprender, por escuchar y por sentir todas las músicas, las palabras, las lecciones y las vivencias que habitan el lugar.

Estos lugares y paisajes hacen parte de la geografía colombiana, el país del que provengo y el que sueño en paz, el que anhelo ver convertido en una fiesta de gaitas, marimbas y tambores en donde la excusa del festejo sea la victoria de la vida y la derrota de la muerte. Sin embargo, son largos los caminos que nos quedan por recorrer y la promesa de la fiesta parece desvanecerse en medio del caos, la incertidumbre y la tragedia. Durante los últimos meses y en sintonía con la realización de este trabajo, he sido testigo de la manera en que se consolida el proyecto de *violencia, guerra y muerte* que al día de hoy ha costado la vida de más de 442 líderes sociales luego de la firma del acuerdo de paz en el año 2016, y la de 224 excombatientes en proceso de reincorporación. Así mismo, la ola de feminicidios y violaciones sistemáticas por parte de las fuerzas militares y para-militares, el exterminio en curso de pueblos negros e indígenas, el incremento de despojos y desplazamientos forzados a comunidades campesinas parecen recordarnos que en Colombia la guerra nunca terminó.

Cada una de estas cifras tiene historia y nombre propio: María del Pilar Hurtado, Temístocles Machado, Lucy Villareal, Karina García, Gersain Yatacúe...Emilsen Manyoma. Son los retratos de quienes en defensa de la vida y del territorio han depuesto sus vidas como una semilla, al igual que las casi 8.953.000 de víctimas (Radio Nacional de

¹ Escribí estos pensamientos el 22 de Noviembre de 2019 en San Basilio de Palenque, un día después del Paro Nacional, cuando por orden del gobierno fue decretado un toque de queda que paralizó las grandes ciudades de Colombia generando una sombra de terror con el propósito de diezmar el entusiasmo con el que los colombianos y las colombianas se tomaron las calles en favor de la vida, la dignidad y la alegría.

Colombia, 2020) que ha dejado la confrontación armada en sus más de 50 años de ignominia y soledad.

Con lo anterior, y como un bálsamo, he recordado aquella metáfora que nos enseñó Catherine Walsh cuando hizo referencia a las grietas de vida que se abren paso en medio del sistema de violencia, guerra y muerte al que nos enfrentamos día con día. Pensar en las grietas nos invita a pensar en las resistencias que se desatan para in-surgir y para construir una resistencia ética, crítica y digna. Una resistencia para la vida que logra fisurar el muro del sistema y agrietar las condiciones de negación, muerte y desolación. Las grietas, nos dice Catherine, son espacios, terrenos y *lugares* para resistir re-existiendo, *lugares* de sueños y esperanzas que vamos arando para seguir caminando por medio de la acción, la palabra y la reflexión. Son espacios de negación ante la muerte y creación rebelde frente a la vida. Son terrenos que además de agrietar: gritan, pues desde allí es posible escuchar un concierto de voces clamando por la paz, por la justicia, por la libertad, por la dignidad y por la vida toda. Por las grietas respiramos.

El paisaje

Dicho esto, debo aclarar que el trabajo que estoy compartiendo es la bitácora en donde se hallan consignadas algunas coordenadas y algunas semillas que se encuentran germinando gracias a una de las tantas grietas que las mujeres, los hombres, los mayores, los niños y las niñas han abierto en esta Colombia que aunque desangrada, continúa caminando. Esta es una grieta con una historia que empezó a escribirse en el siglo XVI en la región Caribe de la Colombia que he venido retratando. Es una grieta que ha logrado fisurar un paisaje denso y extenso que ha sido testigo del horror y la ignominia que ha significado la guerra en este país.

En los contrafuertes de los Montes de María se encuentra el primer pueblo negro libre de América: San Basilio de Palenque, un pedacito de África en Colombia. En él, habitan alrededor de 3.500 personas que en su piel, y con tinta indeleble, llevan grabadas las luchas que sus ancestros y sus ancestras libraron en favor de la libertad y en contra de la dominación esclavista, racista y colonial. Uno de ellos fue Benkos Biohó, el hombre

esclavizado que junto a su compañera Wiwa, lideró la rebelión cimarrona² de los palenqueros y las palenqueras de La Matuna en 1603 (Programa de Comunicaciones CRIC y Colectivo Tulpa Comunicativa Pueblo Yanacona, 2017).

San Basilio de Palenque corresponde a una de aquellas comunidades en rebeldía llamadas “Palenques”³, las cuales, fueron fundadas por esclavizados y esclavizadas que luego de las insurrecciones buscaron refugio en regiones selváticas desde donde les fuese posible salvaguardarse y continuar organizando la resistencia. Según Alfonso Cassiani (2014), una vez creado el Palenque, los hombres y las mujeres negras empezaron a diseñar las condiciones para arraigarse en un territorio y desplegar propias formas de gobierno y organización social, constituyendo espacios para la construcción de sus identidades, la elección de sus autoridades, la organización del culto religioso, la realización de sus fiestas y la consolidación de sus cabildos. Es así, como los Palenques convirtieron en realidad el proyecto histórico de libertad, sintetizando la insurgencia cimarrona anticolonial (Cassiani, 2014).

De acuerdo con Alfonso Cassiani y Fabián Tuñón (2014), el cimarronaje representó una auténtica estrategia de movilización por parte de los esclavizados, la cual podía presentarse de manera dispersa o como proyecto de resistencia social, militar y cultural en contra de la dominación. Los palenques fueron construidos como dispositivos de apropiación territorial en los que de manera autónoma y soberana se organizaron formas de vida política y mandatos en contra del régimen colonial. De igual forma, destacan que las luchas cimarronas fueron esenciales para desencadenar la desestabilización del sistema colonial comportándose como la antítesis de los valores defendidos por los regímenes esclavistas.

² “El cimarronaje aparece con los primeros africanos esclavizados que llegaron a América. La búsqueda de la libertad fue el móvil esencial de los conflictos sociales promovidos por los africanos y sus descendientes con las autoridades coloniales y los dueños de esclavos. El proceso individual del cimarronaje se inicia en el momento en que la rebeldía se instala en el corazón y la cabeza de cualquier africano o criollo esclavizado con la fuerza suficiente para que este tome la decisión, en un principio, de huir y, luego, de alzarse en rebelión con otros como un acto colectivo que se convierte en político. En la documentación oficial se los menciona generalmente como “cimarrones”, y como “huidos y alzados”, específicamente, cuando construían palenques como respuesta organizada al sistema esclavista.” (Guerrero, 1998, pág. 2)

³ “Los palenques nacieron como espacios de agrupamiento y defensa, a manera de fuertes. Se cercaban con palos y se ponían trampas a su alrededor para dificultar el acceso. Eran fortalezas construidas con lo que la naturaleza proporcionaba. En los inicios del cimarronaje, estos palenques cambiaban de lugar por razones tácticas y a medida que los cimarrones marcaban sus espacios y la guerra se prolongaba, estos poblados defensivos se convertían en pueblos e iban demarcando los territorios del asentamiento, de la libertad y de la paz.” (Guerrero, 1998, pág. 3)

De la gran cantidad de palenques existentes en la región Caribe, solo el de San Basilio continúa resistiendo y re-existiendo con su lengua propia y sus costumbres autóctonas hasta los días de hoy⁴, lo que lo convierte en un *lugar* de referencia por el que transitan las voces, los rostros y las memorias de la rebeldía, la dignidad y la libertad. Es un *lugar* en el que olvidar no está permitido, pues sus habitantes comprendieron que la historia nunca dejó de escribirse y la libertad continúa siendo la premisa. Ante los embates de la guerra desatada en esos Montes que visten sus linderos, el desplazamiento, la exclusión y la discriminación, los habitantes de San Basilio de Palenque han respondido con gallardía y alegría, pues su fortín es aún más poderoso; se encuentra revestido de colores, tambores y sabores, la grandeza de este pueblo se encuentra en su herencia y sus raíces, las cuales se alimentan gracias a la preservación de prácticas sociales, medicinales, espirituales y ancestrales, y la salvaguardia de tradiciones orales y musicales que permiten transmitir la historia y los legados de generación en generación.

Esta, sin duda, es la presentación de un pueblo que continúa escribiendo su historia y hace parte de las grietas que a lo largo del territorio colombiano han persistido en la defensa de la vida y la alegría. Muchos y muchas han sido sus protagonistas, hombres y mujeres que al ritmo de los tambores, el tejido de las trenzas y el olor que se despierta con los dulces de coco y anís, hacen de San Basilio de Palenque una fiesta, un *lugar* para seguir soñando y resistiendo.

Mis preguntas

Todo lo anterior me ha permitido ilustrar el paisaje a partir del cual se han venido generando algunas de las inquietudes y las reflexiones que hoy hacen parte de este trabajo. En esta investigación me he interesado de manera general por las y los protagonistas de esta historia, y de manera particular por las mujeres, preguntándome ¿cuáles son los *lugares* y las *insurgencias* del saber hacer palenquero entretejido por las mujeres negras de San Basilio de Palenque, y su aporte en la construcción del pensamiento y la práctica del feminismo negro en Colombia?

Esta pregunta responde esencial y estratégicamente a dos de las mayores inquietudes que han acompañado, y en buena medida, orientado gran parte de mis procesos académicos

⁴De acuerdo a Alfonso Cassiani actualmente existe también el Palenque Guayabal-Quibdó, en el Pacífico colombiano, el cual posee un sistema religioso en construcción y un panteón en crecimiento (Cassiani, 2014).

y militantes. La primera inquietud tiene que ver con la(s) manera(s), forma(s), y estrategias(s) que tienen, buscan, elaboran y configuran los sujetos para activarse políticamente, esto es, tratar de comprender la política y el ejercicio de lo político a partir de categorías tales como la negación, la insatisfacción, la incomodidad, la indignación, la resistencia y las re-existencias. Me refiero más exactamente al interés por indagar y comprender aquellos mecanismos que históricamente han sido ideados y puestos en marcha por hombres, mujeres, pueblos y comunidades ante la necesidad de resistir a los procesos de invasión, colonización, exclusión, empobrecimiento, desplazamiento, segregación y despojo del que han sido víctima aquellos sectores que, como Boaventura de Souza Santos lo llamaría, se encuentran “*del otro lado de la línea*”, haciendo referencia a las distinciones invisibles que se establecen mediante líneas radicales que dividen la realidad en dos universos: el universo de “*este lado de la línea*” y el universo del “*otro lado de la línea*” (2006). Este último, producido como no– existente; carente de algún tipo de existencia, siendo totalmente excluido; construyendo de esta manera la humanidad moderna sobre la negación radical de humanidad de los que están al “*otro lado de la línea*”, es decir: la sub-humanidad moderna (Lozano, 2010), siendo el caso, por ejemplo de las regiones de América Latina y el Caribe, Asia y África, cada una con particularidades históricas y procesos constitutivos diferenciados que han logrado articular sus narrativas a partir de las experiencias de esclavización, dominación y saqueo que terminaron desembocando en largas trayectorias de resistencia, sublevación, cimarronaje e insurgencia como es el caso de San Basilio de Palenque (Castillo, 2019).

Y la segunda inquietud corresponde a los procesos de producción de conocimiento(s) y pensamiento(s) desde las márgenes, específicamente a la construcción del pensamiento feminista negro en Colombia, en donde además de las consideraciones derivadas de categorías tales como *género, raza, clase, cuerpo y sexualidad*, resultan impostergables las discusiones alrededor del cuidado, las emociones, la construcción de la afectos, las espiritualidades, la ritualidad, la apropiación territorial y la resistencia cultural.

Preguntarme por los *lugares* y las *insurgencias* del saber hacer palenquero que han entretejido las mujeres palenqueras y su aporte a la construcción del pensamiento feminista negro en Colombia ha significado tomar en consideración una serie de herramientas analíticas y epistémicas para el abordaje y la discusión. En primera medida, he entendido el

lugar como un resultado y una construcción histórica de carácter territorial, corporal, ético, político y epistemológico en la producción de conocimiento(s), del ejercicio político y las disputas por las geo-políticas y las corpo-políticas del poder. Los planteamientos a partir de los cuales retomo esta noción han sido recreados por medio de dos grandes postulados que me han permitido dar cuenta de su riqueza, amplitud y complejidad.

Por un lado, he acudido a la brasilera Djamila Ribeiro, quien ha expuesto que: “pensar el *lugar* es una postura ética” (2017, pág. 2). Esta autora se ha referido específicamente al *lugar de fala*, o *lugar de enunciación*, -en su traducción más exacta-, como una elaboración que intenta disputar el conocimiento producido por la epistemología hegemónica. Así mismo, señala que, es a partir del *punto de vista feminista* que es posible hablar de *lugar de enunciación*, reafirmando uno de los objetivos del feminismo negro, el cual tiene que ver con

marcar esse lugar, uma vez que as realidades permanecem subentendidas no interior da normatização hegemônica. As narrativas das mulheres negras como ato de restituir humanidades negadas estabelece uma crítica da hierarquização dos saberes como produto da classificação racial, demonstra que o modelo valorizado e universal de ciência é branco, eurocristão e patriarcal (Ribeiro D. , 2017, pág. 16).

Para Djamila, el *lugar de enunciación* no se refiere necesariamente a la representación de los sujetos que hablan, dicen o se enuncian de forma determinada; para ella, este es un concepto que parte de la perspectiva de que las visiones de mundo se presentan posicionadas de manera desigual; afirma que “não estamos falando de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania” (pág. 61). Se trata entonces, de un análisis a partir de la localización de los grupos en las relaciones de poder, teniendo en cuenta los determinantes sociales de raza, género, clase y sexualidad como elementos dentro de las múltiples construcciones en la estructura social. De esta forma, el concepto se configura a partir de un acumulado de condiciones que resultan en las jerarquías y desigualdades que localizan a los sectores subalternizados.

Así las cosas, me he interesado por los *lugares* de las mujeres palenqueras, haciendo referencia a su experiencia histórica particular como mujeres negras que, en San Basilio de Palenque han elaborado marcos de existencia, resistencia, re-existencia y auto-afirmación que se encuentran atravesados por un cúmulo de prácticas, saberes y espiritualidades que

permiten evidenciar las diferentes estrategias que han ideado para ser, saber y hacer: afirmando la vida, habitando el mundo y construyendo comunidad; esto es, las diferentes maneras de producir conocimiento(s), experimentar el ejercicio político y retornar a la política como una actividad para la prolongación de la vida y la vida en comunidad.

Por otro lado, me he remitido a Arturo Escobar, con quien coincido en que el *lugar* continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas si por *lugar* entendemos *la experiencia de*, y *el compromiso con*, unos límites (aunque permeables), una ubicación particular con alguna medida de enraizamiento (aunque inestable), y unas conexiones con la vida cotidiana, aun cuando su identidad es construida y nunca determinada (2010). En este contexto, me he interesado, como ya lo mencioné, por la experiencia histórica particular de las mujeres palenqueras, por el compromiso que han asumido no solo con su historia, sino con la configuración de otros mundos posibles desde el Palenque en tanto constructo ontológico y territorial, y la vinculación con las prácticas, los valores, los saberes y las espiritualidades que dotan de significado la vida cotidiana de sus habitantes, pero que además permiten re-afirmar que el *lugar* se presenta no solo como una dimensión crucial en la configuración de mundos locales y regionales, sino también en la articulación de disputas y resistencias frente al todo hegemónico (Escobar A. , 2010).

De esta forma, establezco que el *lugar* no es solo auto-afirmación, no es solo enunciación y no es solo territorio. Entiendo el *lugar* como una amalgama multicolor, dinámica, dialógica y relacional, compuesta a su vez por *lugares* que permiten evidenciar su carácter histórico, político, pedagógico, dialéctico, epistémico, territorial y experiencial. El *lugar* nos habita, y nosotros habitamos el *lugar*, existen *lugares* en donde pensamos y *lugares* a partir de los cuales producimos pensamiento, nuestros cuerpos habitan el *lugar* y el *lugar* atraviesa nuestros cuerpos, pienso en el *lugar* como entidad tangible y como entidad simbólica que se alimenta de manera recíproca y desde la cual es posible expresar nuestro derecho a existir.

Ilustración 2. Casas en San Basilio de Palenque. Elaboración propia



De la misma manera, entiendo que el *lugar* y los *lugares* son habitados, construidos y re-construidos creativamente por cuerpos de conocimiento que a su vez recrean, dinamizan, historizan y disputan el *lugar* por medio de *insurgencias políticas y epistémicas*. A este último concepto me he referido para dar cuenta de las prácticas ancestrales, medicinales, artísticas, espirituales, estéticas y pedagógicas que comprenden el *saber hacer* en San Basilio de Palenque, pero que además sustentan las luchas por la resistencia cultural, la preservación de lo propio y la re-validación de los conocimientos y los saberes que hombres y mujeres han construido y transmitido por casi cuatro siglos de historia, evidenciando la existencia de formas *otras* de pensamiento, convivencia, relacionamiento y organización comunitaria.

Frente a esto, Agustín Lao Montes ha mencionado que

La noción de insurgencia en contraste con la de resistencia, combina elementos contestatarios con dimensiones propositivas que sirven como contra corriente de lo establecido. Incluye focos de lucha, nuevos actores en el escenario y redefiniciones de lo político y de cómo hacer política, envuelve saberes liberados de su condición subalterna, nuevos discursos y horizontes distintos (...). Las insurgencias también son espacios, zonas, territorios: economías de trueque, gobiernos locales, experimentos de convivencia solidaria, y estrategias comunitarias de supervivencia (2006, pág. 6).

Es así como he planteado la posibilidad de rastrear los *lugares* entretejidos por las mujeres palenqueras y su aporte a la construcción del pensamiento feminista negro a partir de la detección y la comprensión de las *insurgencias* que componen el saber-hacer palenquero; pues como lo señalé previamente, se trata de insurgencias políticas y epistémicas dotadas de conocimiento(s) capaces de irrumpir y transgredir los preceptos canónicos que sustentan la colonialidad del ser, la colonialidad del saber, la colonialidad del género y la colonialidad del poder⁵. Evidenciando así, la urgencia-posibilidad-necesidad de teorizar y reflexionar acerca del *lugar* histórico a partir del cual se han

⁵“Si la colonialidad del poder es el dispositivo que permite reproducir la diferencia colonial, en tanto mecanismo clasificatorio de las poblaciones con fines de dominación/explotación, y la colonialidad del saber refiere a la dimensión epistémica de esa colonialidad del poder, esto es, al silenciamiento y a la oclusión de toda forma de conocimiento que no se condice con la occidental, la “colonialidad del ser” remite a la experiencia de los sujetos subalternizados, a las historias de los condenados de la tierra como los ha llamado Frantz Fanon” (Quintana, 2013) y a su vez, la colonialidad de género corresponde a la manera en que el ‘género’ tanto como la ‘raza’ se erigieron “como constructos a partir de los cuales es posible develar las imposiciones en todos los niveles de la vida del orden colonial moderno presente hasta nuestros días” (Sztuchmasjter, 2018)

construido las experiencias diferenciadas de las mujeres negras y el *lugar* que, en ese gran libro llamado *Feminismo*, ocupa la experiencia de las mujeres palenqueras.



Mapa 1. Ubicación geográfica San Basilio de Palenque

Ilustración 3. Mural en San Basilio de Palenque. Elaboración propia



CAPÍTULO PRIMERO

Nuestra ruta: mi *lugar*, el sendero y las acompañantes

1.1 ¿Quién escribe?

Inicio esta exposición reconociendo mi *lugar* como mujer Latinoamericana, Colombiana, habitante de una ciudad fría que se desborda en medio de las distancias que dibujan las grandes avenidas y el silencio de la indiferencia que se camufla gracias al caos, el ruido de los autos y el cemento que compone aquellos edificios que día con día amenazan con censurar el paisaje que ofrecen los cerros de Bogotá. Como hija de un país que aunque desangrado por las balas de la guerra, continua dando pasos que le permitirán alguna vez, trenzar las historias de los niños y las niñas, de los hombres y las mujeres, de los campesinos, los estudiantes, las negras y las indígenas, los trabajadores y los estudiantes que han resistido a más de cien años oprobio y soledad. Como estudiante que durante mucho tiempo me he obligado a cuestionar el mundo que habito y formular preguntas que indiscutiblemente le han dado pista, cause y dirección a mi camino.

Justamente, en el intento por tratar de resolver algunas de esas preguntas y dar origen a otras, se encuentra la raíz de este trabajo. Las preguntas a las que me refiero tienen lugar, fecha, rostros, nombres, historias y memorias concretas; el lugar ha sido llamado “Altos de Cazucá”, ubicado en la comuna 4 de Suacha en límites con Bogotá. A este lugar llegué en febrero del año 2013 a la edad de 16 años como voluntaria de un proyecto comunitario adelantado en la zona. Altos de Cazucá, y en general el Municipio de Suacha son territorios habitados, construidos e historizados a partir de las dinámicas del conflicto armado interno colombiano, conflicto que ha causado (entre otras muchas tragedias) el desplazamiento forzado de más de 7.246.019 de personas (Consejo Noruego para refugiados, 2017), muchas de las cuales han optado por habitar las periferias de grandes ciudades como Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla.

Fue arriba, en una de las montañas áridas y empinadas que componen los Altos de Cazucá, que un jueves conocí a Celmira, una mujer negra, muy alta, con el cabello trenzado y los ojos más tristes que había visto hasta ese momento. Llegué a su casa pues Celmira era líder

comunitaria del Barrio Santo Domingo y se encontraba vinculada al proyecto que por aquel entonces adelantaba la organización en la que yo era voluntaria. Me invitó a su casa y me ofreció un helado de coco, casi inmediatamente después de presentarse y preguntar mi nombre de vuelta, me contó su historia, o parte de ella. Inició explicándome que aquel no era su *lugar*, que hasta esa montaña en donde el frío quemaba la piel, había llegado por circunstancias ajenas a su propia voluntad, que su territorio, su historia y sus semillas se encontraban grabadas a kilómetros, y que había sido justo allí, en esa comuna, en ese barrio y junto a esa enorme ciudad, que hacía cerca de 7 años la guerra había vuelto a ensañarse en contra de ella arrebatándole a todos sus hijos: “*Me los mataron por ser negros*”, dijo. Tres jóvenes que habían llegado a Cazucá junto a ella huyendo de la violencia que había azotado el Pacífico Colombiano. Les dio rostro y los nombró, pues sus fotografías permanecían en la parte alta del muro que dividía su casa, sus hijos habían caído en la despiadadamente bautizada “Limpieza social” que hasta los días de hoy recorre las calles empolvadas de los barrios ubicados en las periferias más olvidadas de aquellas ciudades que parecen ser testigo ciego de las tragedias que se descubren en medio de tanta tierra, tanto llanto y tanta desolación.

Los hijos de Celmira eran tres jóvenes negros, raperos, víctimas como ella de la violencia desatada en los territorios colombianos, y víctimas fatales de su despliegue y agudización en la gran ciudad. Esta “Limpieza Social” según Juan Camilo Maldonado (2014), consiste en la sistemática *ejecución de asesinatos selectivos* precedidos por la distribución de panfletos amenazantes y listas con nombres y direcciones de muchachos del sector. Muchos de los jóvenes que han aparecido en las listas, han sido menores de 24 años cuyos únicos pecados han sido ser gays, bisexuales, negros, estar desempleados, o haber sido encontrados fumándose un “porro” en alguna de las esquinas del barrio.

A estos tres jóvenes se los llevó la guerra, pero Celmira seguía allí, albergando sus recuerdos y memorias, transitando esas mismas esquinas con la más absoluta dignidad, recordando que su historia es una historia de resistencia, y que sus raíces son tan fuertes y profundas que ni el más poderoso aparato de guerra ha logrado resquebrajar su voluntad ni obligarla a olvidar.

1.2 Mi pregunta por la(s) mujer(es) negra(s) en Colombia

La historia de la que me ocupé anteriormente, bien podría ser considerada como la tierra fértil que me permitió plantar algunas de las preguntas que hasta el día de hoy hacen parte de mis inquietudes con respecto al mundo de la vida y las múltiples maneras de habitarlo, allí también empezaron a germinar un sin número de interrogantes que he intentado cultivar con gotas de rabia y de indignación, pero sobretodo con gotas de esperanza (en minúscula)⁶, compromiso y dignidad. Preguntas que más allá de buscar respuestas en los pedestales teóricos o la historia oficial, pretenden interpelar, cuestionar, y sobretodo aprender a desaprender para re-aprender a partir los testimonios, las experiencias situadas y las luchas por la vida que se gestan desde diversos territorios en diferentes temporalidades y que van entretejiendo historias *muy otras* de resistencia, re-existencia y compromiso con la construcción y reconstrucción de escenarios posibles para el ejercicio de la vida.

Más allá de una caracterización cifrada, una definición conceptual, o una abstracción teórica, lo que los interrogantes derivados de esta experiencia me han permitido, ha sido rastrear una serie de historias, anécdotas y experiencias a fin de intentar acercarme a la comprensión de las múltiples realidades que experimentan las mujeres negras en un país como Colombia.

1.3 Las acompañantes

Han transcurrido poco más de 6 años desde mi encuentro con Celmira, lamentablemente luego de la culminación del proyecto no volví a saber de ella. Pero su historia no la pude olvidar jamás. Los tiempos que vinieron fueron tiempos de increíbles *juntanzas* y descubrimientos, ingresé a la universidad y allí mis inquietudes se multiplicaron, empecé a delinear el proyecto ético y político que desde entonces ha intentado definir la vinculación entre mis maneras de estar en el mundo, mi ejercicio académico, mi acompañamiento comunitario y mi posición frente a la vida. Así

⁶“Dejé desde hace un tiempo atrás la Esperanza Grande, la ESPERANZA con mayúsculas. Me refiero a la ESPERANZA de cambiar o transformar el sistema capitalista-moderno/colonial-patriarcal en su conjunto, y de creer que otro mundo a nivel global —y de manera paralela que otro estado— realmente es posible. Mi apuesta hoy en día está en y por las esperanzas pequeñas, es decir, en y por esos modos-muy-otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisuras” (Walsh, 2017, pág. 11).

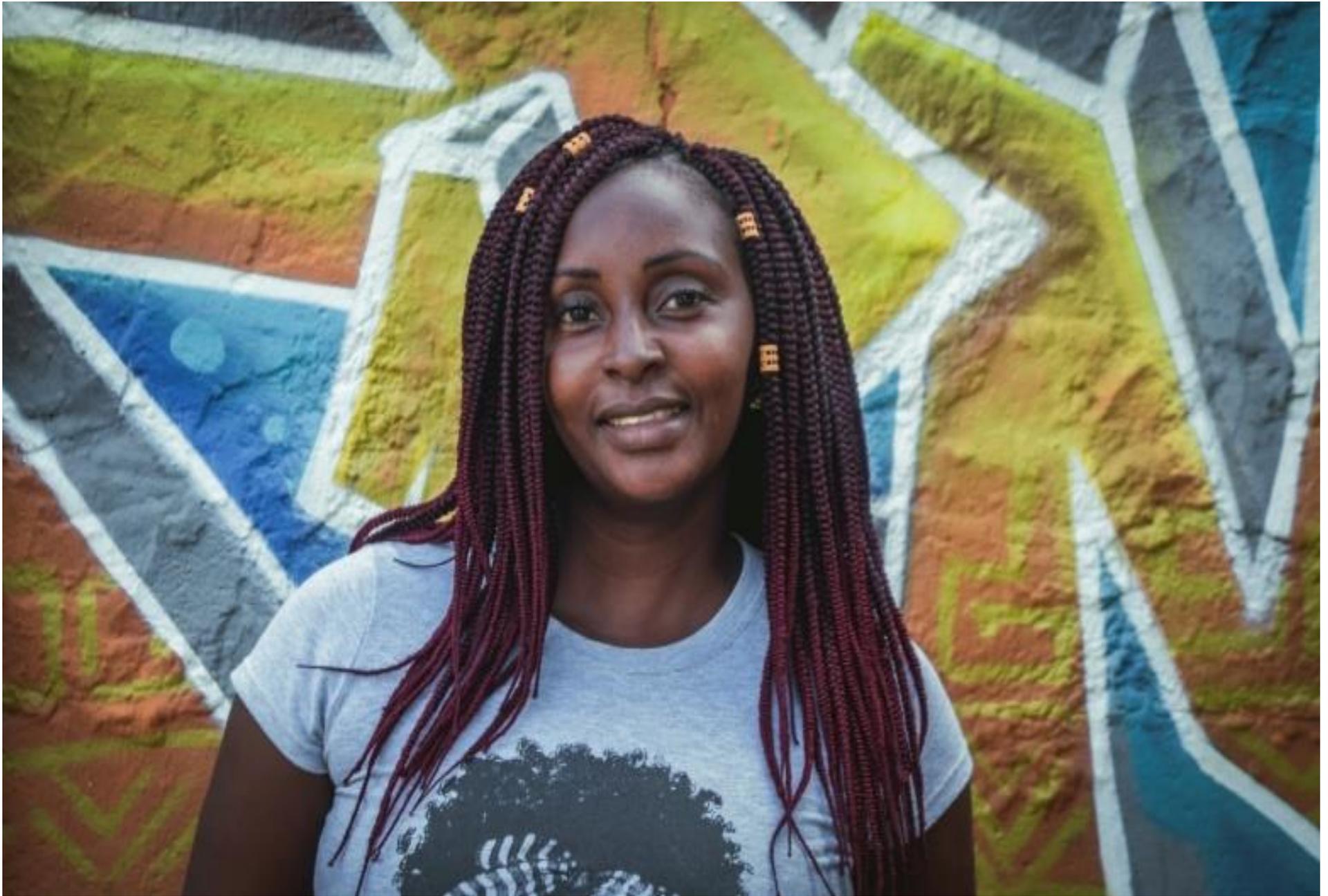
mismo, conocí hombres, mujeres y comunidades que me entregaron la más importante de las lecciones para mi vida académica: es en la praxis cotidiana, en los territorios, en las periferias, en las calles y al calor de las luchas desatadas en favor de la vida, que se hallan las fuentes primarias para la construcción de conocimiento(s).

Ante ese panorama, han sido diversos los escenarios que me han inquietado, pasando por la configuración del conflicto armado en Colombia, la repercusión del terrorismo de Estado sobre las formas de participación política de los diversos sectores, especialmente sobre el accionar de las mujeres, y por supuesto, la construcción del pensamiento y la práctica feminista en Colombia y América Latina. Sobre esto último me ocupé durante los años 2016 y 2017 en la realización de un trabajo investigativo previo que me brindó las coordenadas para continuar con la realización del trabajo que aquí presento. En el proceso de indagación por los referentes del feminismo negro en Colombia, y las apuestas políticas y epistémicas que se vienen gestando en favor de su construcción me encontré con las “Raíces del Feminismo Palenquero”⁷, las cuales, han sido sembradas por las mujeres de San Basilio de Palenque.

En ese, que sus habitantes llaman “el pedazo de África en Colombia” ha sido construida una *Kasimba de Sueños*, según nos relata Gladys Hernández (2017): “Kasimba es el pozo profundo que se construye al lado de arroyos para sacar agua potable. Kasimba de Sueños es sacar del fondo, de donde están las mujeres, los sueños que tienen ellas para convertirlos en realidad” (pág. 4). Fue en el año 2015, cuando Gladys Hernández junto a cuatro compañeras más, empezaron a darle forma a esta Kasimba, un espacio que alcanza a convocar hasta 30 mujeres y que ha sido creado para trabajar por los derechos de las mujeres de la comunidad. Allí se reúnen además para conversar acerca de sus tradiciones, de sus peinados y el desafío que representa preservar la lengua palenquera, insistiendo en la importancia de que las mujeres palenqueras comprendan que la cultura puede transformarse y que las tradiciones no pueden ser la excusa para perpetuar la violencia en su contra (Avella, 2017).

⁷ “Las Raíces del Feminismo Palenquero” corresponde a un artículo realizado por la periodista Estefanía Avella Bermúdez en Agosto del año 2017.

Ilustración 4. Gladys Hernández. Miembro y fundadora de Kasimba de Sueños. Elaboración propia. Colaboración Daniela Suárez



En este sentido, las mujeres de Kasimba de Sueños se han propuesto generar espacios que permitan rescatar la memoria de sus ancestas y recordarle al pueblo que en la primera línea de las batallas cimarronas se encontraban las mujeres; hijas, compañeras, hermanas y madres que asumieron y gestaron la causa libertaria, no en condición de acompañantes, sino como verdaderas combatientes. De esta manera, han desplegado acciones pedagógicas vinculadas a la necesidad de cuestionar y desmontar las expresiones de violencia ejercidas a través de prácticas y actitudes patriarcales que aún perviven dentro de la comunidad, muchas veces respaldadas en las narrativas patriarcales de la tradición, y así mismo han trabajado en torno a la resignificación de las labores y los saberes de las mujeres que durante años se han dado a la tarea de preservar desde diferentes frentes como la educación, el arte, la organización social, la producción académica y literaria, el cultivo, la medicina tradicional y la artesanía, a fin de transformar la tradición, salvaguardando todo aquello que ha caracterizado la voluntad de vida de los pueblos afro-colombianos y desmontando los arreglos culturales que subordinan y violentan el *lugar* de las mujeres.

Así, los rostros y las memorias que dibujan este texto pertenecen a las mujeres de San Basilio de Palenque, algunas vinculadas al proceso organizativo Kasimba de Sueños y otras pertenecientes a la comunidad, quienes a lo largo de la historia han trabajado mancomunadamente por la preservación de la vida, el territorio y un legado de alegría y resistencia que se niega a desaparecer.

1.4 Algunas pistas sobre el *lugar*

De acuerdo al Observatorio de territorios étnicos y campesinos y el Consejo Comunitario de San Basilio de Palenque “Ma Kankamaná” (2009), San Basilio de Palenque es una comunidad fundada por las mujeres y los hombres esclavizados que escaparon y se refugiaron en los palenques de la Costa Norte de Colombia desde el siglo XV. El término *palenque* hace referencia a aquel lugar habitado por cimarrones o esclavizados africanos fugados del régimen esclavista durante el periodo colonial. A partir de allí, se convirtió en sinónimo de libertad, pues cada persona que llegaba a formar parte de un palenque se despojaba de las cadenas de la esclavitud y la opresión para vivir en libertad. “De los numerosos palenques existentes en la Colonia, San Basilio es el único que ha permanecido hasta nuestros días librando permanentes batallas para

conservar su identidad y sus elementos culturales propios. De ahí que San Basilio de Palenque sea cuna y testimonio de la riqueza y trascendencia cultural africana en el territorio colombiano” (pág. 3).

Así mismo, Rafaela Vos (2015) nos comparte que los primeros negros que llegaron a Cartagena fueron traídos por Pedro de Heredia, el fundador de la ciudad, quien previamente había solicitado al emperador Carlos V una licencia para incluir algunos esclavos en las labores correspondientes a la excavación de sepulturas del Sinú. Estos episodios oficializarían entonces, el traslado –*secuestro*– de las negras y los negros al territorio colombiano, convirtiendo la esclavitud en el común denominador de la vida americana hasta que se dieran inicio, en Cartagena, al Cimarronismo o Cimarronaje, el cual hace referencia a los procesos de rebelión por parte de los hombres y mujeres esclavizados, procesos que desembocaron en la formación de los Palenques y la agudización de cruentos enfrentamientos entre los representantes de la Corona española y los negros y negras en rebeldía. Ante esto, la autora destaca que en estas rebeliones no solo participaron hombres esclavizados, pues las mujeres también lucharon en aquellos movimientos libertarios. Así mismo, remitiéndose a lo publicado por Nina S. de Friedemann (1984), Rafaela Vos, anota que los primeros guerrilleros(as) en Colombia fueron negros y negras palenqueras, y que en ese sentido, es posible aseverar que las palenqueras lograron cualificar formas estratégicas en su disputa por la libertad, relacionadas con diferentes ejercicios de politización de la vida cotidiana y el despliegue de técnicas para la organización, el escape y el ataque a las fuerzas coloniales.

Ante esto, Jesús Chucho García (2017) ha señalado la importancia de reconocer el cimarronaje histórico femenino, cimentado en la búsqueda de un *lugar* a partir del cual las mujeres recobrarían “su hermosura corporal y espiritual descuartizada por el látigo, el trabajo forzoso en las haciendas y la vejación sexual” (pág. 1). El autor estima que, *cimarronear* se tornó en una actitud ética en favor de la reivindicación y recuperación del derecho de las mujeres a hacer el amor en libertad con el hombre que anhelaran, deseo que el castigo y la legislación prohibía en la mayoría de los casos, reprimiendo de esta forma sus fantasías sensuales y sexuales (García, 2017). Así mismo, establece que las mujeres esclavizadas se hacían cimarronas impulsadas por la esperanza de ser madres libres a fin de educar a sus hijos e hijas con los principios y valores que

les eran propios y no con los impuestos por la esclavización. Estas aproximaciones resultan imprescindibles si tomamos en consideración que, generalmente, dentro de los relatos oficiales, la participación de las mujeres en los procesos de cimarronaje ha sido relegada a un plano secundario relacionado con un “simple acompañamiento” en las gestas libertarias lideradas por los hombres (García, 2017).

De igual importancia resulta el aporte de Leyda Oquendo (2009), al referirse al cimarronaje femenino como

Una de esas actividades que muestran a la mujer en su dimensión paradigmática. Las cimarronas no tienen limitantes convencionales, son guerrilleras que machete en mano abren brechas o cortan cabezas si ello es necesario para la sobrevivencia. Ellas enfrentaron todo: persecuciones, matanzas, mutilaciones. Hicieron cobijas en ciénagas y cuevas; formaron parte activa de cuadrillas volantes que atacaban haciendas; libertaron esclavos; comandaron guerrillas. Pero también fueron madres, educadoras, agricultoras, oficianes religiosas, conocedoras de misteriosos ritos, donde las fuerzas ancestrales ejercían su mágica presencia en mitos de unidad y firmeza que contribuían a uniformar conglomerados etno-culturales de procedencias diversas (pág. 7).

Estas apreciaciones develan la urgencia de continuar escudriñando, evidenciando, imaginando e indagado acerca del *lugar* y los *lugares* que las mujeres esclavizadas idearon y construyeron en procura de su libertad y la redención de sus comunidades, esto, a fin de obtener coordenadas que nos permitan acercarnos y reflexionar acerca de la profundidad de las raíces que han logrado conectar historias, territorios y temporalidades, así como preservar legados místicos y apasionantes de grandeza y dignidad evidentes hasta los días de hoy en *lugares* como San Basilio de Palenque, en donde además de Kasimbas que emanan agua pura, las mujeres continúan construyendo escenarios posibles para el cuidado y la defensa de la vida, cultivando los saberes que les fueron heredados y transitando las rutas de la rebeldía que un día, hace ya más de cuatro siglos, sus ancestros trazaron y plasmaron en sus cabellos en favor de su libertad y la de sus herederas.

1.5 Nuestra ruta: el sendero

“*Caminante no hay camino, se hace camino al andar,*” lo escribió el poeta español Antonio Machado, y nos lo recordó la socióloga boliviana Silvia Rivera en la apertura de la tercera

jornada del encuentro regional Metodologías Radicales en espacios en disputa: prácticas descolonizadoras en Centroamérica y el Caribe (Rivera Cusicanqui, 2019). Esta alusión tuvo lugar gracias a la intención de la exponente por recordarnos que el camino es un proceso, y que la investigación social es un camino en donde se vinculan el conocer y su propósito. A esta reflexión nos llevó luego de presentar una serie de críticas y cuestionamientos hacia las trampas que contienen aquellas *recetas* y protocolos jerárquicos e inamovibles propios de las lógicas androcéntricas, eurocéntricas y coloniales presentes en “metodologías” pensadas por fuera de la práctica y la sabiduría popular, y ancladas a los discursos hegemónicos acerca de la construcción y producción de conocimiento(s) que sustentan lo que Rita Segato (2017), Arturo Escobar, Edgardo Lander, Santiago Castro (2000), Catherine Walsh, y otros autores han venido denominando como la -colonialidad del saber- en tanto dimensión⁸ constitutiva de la colonialidad por medio de la cual se estableció no solo el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena, afro, campesina y popular como “conocimiento” y, consecuentemente, su capacidad intelectual (2007).

De esta forma, la autora boliviana nos hace un llamado a recuperar y construir diversas formas de imaginación intelectual que a su vez nos permitan idear formas *otras* de preguntar, conversar, interactuar, escribir y producir, a fin de situar nuestros ejercicios investigativos a partir de prácticas alternativas con mayores posibilidades que logren incidir de manera creativa por medio de la valoración y el reconocimiento de la enorme inversión emocional depositada en las narrativas y experiencias que los sujetos han configurado a partir de las dinámicas propias del relacionamiento vecinal, comunitario, territorial y medioambiental. Así las cosas, propongo un abordaje metodológico entendido como un proceso dialógico, colaborativo y horizontal a partir del cual sea posible la generación de escenarios posibles para la acción y la reflexión colectiva. Para ello, retomo algunas experiencias contenidas en los documentos “Otras formas de (des) aprender” (2019) y “Otras formas de (re) conocer (2014), en donde autoras como Ochy Curiel, Martha Patricia Castañeda, Diana Gómez y Roció Medina, han compartido una serie de

⁸ “La literatura producida por los estudios decoloniales latinoamericanos sugieren cuatro esferas de la colonialidad: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la colonialidad del ser, y la colonialidad de la naturaleza” (Baquero & Caicedo, 2015, pág. 4).

consideraciones teórico-metodológicas derivadas de sus procesos académicos y militantes que he considerado pertinentes para los propósitos de este trabajo. Las coordenadas que presentaré a continuación, han sido pensadas como una suerte de faro que permita encaminar e iluminar el tránsito investigativo a fin de *hacer camino al andar* y aprender sobre la marcha, más que como pautas o pasos inapelables que limiten la experiencia o restrinjan las posibilidades creadoras.

Así las cosas, parto de la intención de *Situarme -como- y reconocer mi lugar*. En ese sentido, comparto con Roció Medina la premisa de que situarme a mí misma corresponde a un proceso profundamente vinculado a cualquier ejercicio investigativo que, como este, asuma que la producción de conocimiento es siempre dialógica e intersubjetiva (2019). De igual manera, Sandra Harding (1987), nos sugiere que la cultura, la raza, la clase, las creencias y las presuposiciones en torno a los debates sobre el género y su construcción, deben ser incluidas en la obra en realización, por lo cual, he optado por presentarme desde las bases de mi proyecto ético-político como una mujer que se enuncia a partir de un cúmulo de particularidades enraizadas en una historia y ancladas en una serie de sueños, deseos e intereses determinados por mi posición frente a la vida, al mundo y las maneras de habitarlo, permitiéndome así, reafirmar que ninguna de las ideas que he venido cultivando a lo largo de mi vida, ni las que aparecen consignadas en este trabajo son, ni pretenden ser neutrales, pues, por el contrario han sido y seguirán siendo plasmadas y anunciadas siempre en favor de la vida en dignidad y en contra de todo proyecto de violencia, guerra y muerte.

De igual forma, me propongo el *Pensar con –la experiencia, la voz, la historia y las memorias de las protagonistas*, para ello ha resultado indispensable reconocer a las mujeres con quienes he venido trabajando como sujetas de pensamiento y creadoras de teoría feminista, lo cual supone un vínculo directo con la anterior coordenada, pues me invita a cuestionar el lugar que ocupo en el mapa de las relaciones de poder generado desde las ciencias sociales, y por lo tanto, me convoca a dejar de investigar “sobre” para investigar “con” (Gimeno (2015) citado en (Medina, 2019). Sin embargo, considero impostergable mencionar que este trabajo le apuesta a la valoración de voces y miradas que permitan ampliar y complejizar las lecturas acerca de la realidad y la construcción del pensamiento feminista negro como un proyecto que camina hacia la decolonialidad; y que en ese sentido, de lo que se trata entonces, es de reconocer las visiones y

las teorías de las personas con quienes trabajamos, acudiendo a su compañía para lograr aprehenderlas y articularlas al quehacer científico y viceversa (Suárez, 2011).

Tal y como lo he mencionado con anterioridad, acudo a la posibilidad\ necesidad del *Senti-pensar* al que haría referencia el pensador Orlando Fals Borda (2009) como un recurso de conocimiento (Hierro (2001) citado en (Castañeda, 2019). Esta elaboración ha sido resignificada como una expresión generadora de conocimiento gracias a la presencia e indagación de investigadoras indígenas en América Latina, quienes han enriquecido la crítica acerca de la separación entre la razón y el sentimiento, insistiendo en que esta se presenta no solo como una característica propia del pensamiento patriarcal, sino también del orden moderno\colonial. De esta forma, nos enseñan que la generación y producción de conocimiento corresponde a un proceso gestado a partir de una cosmovisión en la que no tiene lugar dicha separación, pues, por el contrario, predomina “una concepción de unidad, tanto del individuo en colectividad como del cuerpo-pensamiento, en la que ambos procesos se suponen y superponen (Méndez (2018) citado en (Castañeda, 2019). En consecuencia, Martha Patricia Castañeda (2019), señala que las implicaciones de esta noción para el ejercicio investigativo resultan profundamente significativas al demandar la capacidad de moldear una perspectiva integradora capaz de articular las múltiples dimensiones que componen el ser y las colectividades en las que se producen aquellas formas\estrategias de afirmación y aparición en el mundo.

Por otra parte, comparto con Diana Gómez la idea de que ningún proceso transformador es posible si se deja de lado un abordaje subjetivo que incluya los interrogantes acerca del qué y el cómo sentimos, y que además, ponga en perspectiva la manera en que las dimensiones, los alcances y el ritmo de la transformación se complejizan de acuerdo a las particularidades afectivas de cada sujeto individual y colectivo (2019). En ese sentido, comparto también su preocupación por *Cuidar de la otra e investigar con cuidado* como parte de la dimensión ética de la investigación, la cual pasa por el cuestionamiento y la indagación acerca de las manifestaciones del sufrimiento social y el lugar de las emociones en determinadas experiencias, así como por el reconocimiento de una práctica del cuidado que evite ahondar en daños causados, y por el contrario aporte a los procesos de bien-estar de las y los protagonistas de la investigación (Gómez, 2019). En ese sentido, la autora nos invita a “*disputar el hábitus emocional hegemónico*

de la modernidad\colonialidad patriarcal” a fin de avanzar por senderos senti-pensantes en los que la emoción y la razón logren un equilibrio capaz de “sentir sin quedar “atrapado” en las emociones; ganando en conciencia y benevolencia de lo que mujeres y hombres sienten, piensan y hacen; y pensar sin que la razón dominante nuble la capacidad de empatía con las y los otros” (Gómez, 2019, pág. 89).

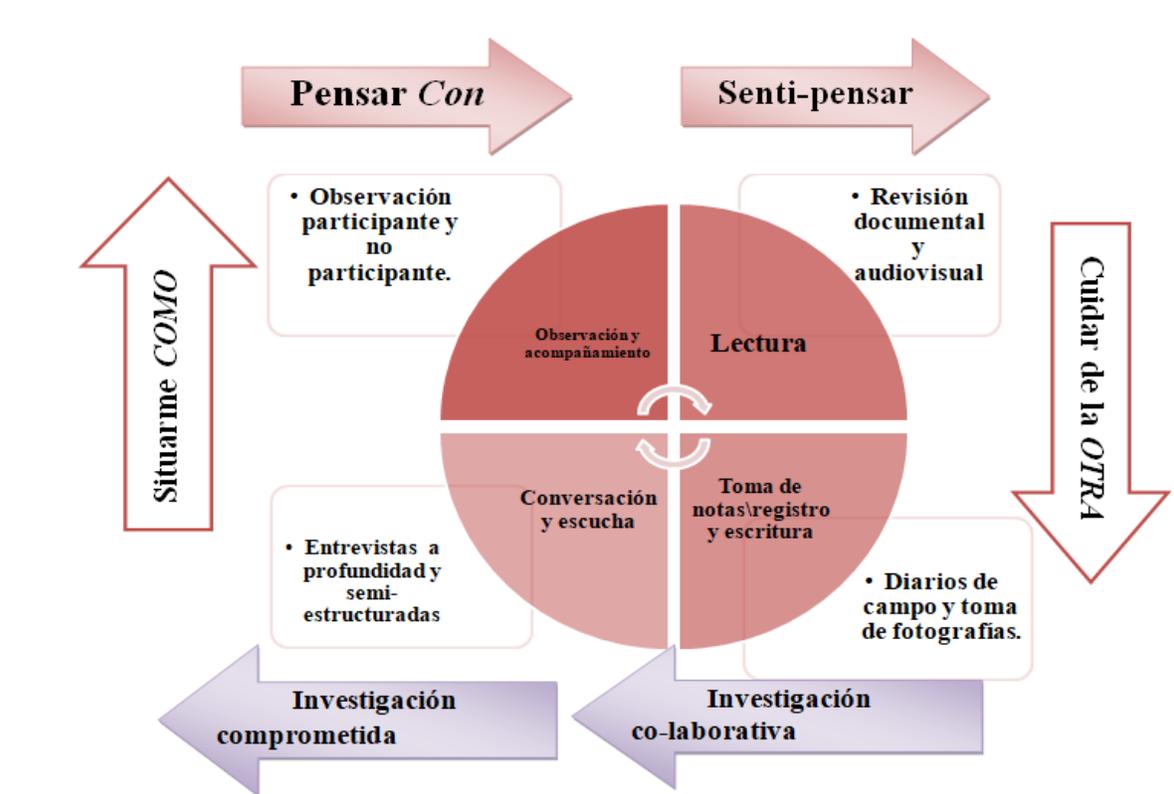
Igualmente, me he propuesto caminar *Hacia una investigación co-laborativa*, en donde, de acuerdo a las lecciones de Martha Patricia Castañeda (2019), logremos, junto con las mujeres pertenecientes a la comunidad de San Basilio de Palenque, hacer de esta investigación un proceso configurado a partir del establecimiento de relaciones constantes de colaboración, poniendo de precedente la necesidad de construir conocimiento(s) de manera dialógica, crítica y relacional, construyendo conjuntamente los objetivos del proceso. Lo cual se encuentra profundamente vinculado con “el desenganche epistemológico” al que se ha referido Ochy Curiel (2014), haciendo referencia a la creatividad para diseñar metodologías que minimicen las relaciones de poder en la construcción del conocimiento. En ese sentido, tomo en consideración la creación de escenarios de co-labor, investigación-acción o investigación participativa, en donde las partes “se legitimen a partir del reconocimiento mutuo como sujetos particulares que comparten intereses e intencionalidades de cambio del orden político hegemónico” (Castañeda, 2019, pág. 21).

Finalmente, manifiesto mi voluntad política de contribuir desde mi experiencia a la construcción de un proceso crítico y reflexivo *por una investigación comprometida*. De esta forma, me remito nuevamente a la exposición de Martha Patricia Castañeda a fin de nominar *La investigación feminista como recurso emancipatorio* (2019), en donde el investigar para conocer y el conocer para transformar se presentan como elementos constitutivos de un mismo proceso que busca transgredir el acumulado de conocimientos *sobre* las mujeres que durante siglos ha sido utilizado para perpetuar las distintas formas de control, subordinación y sujeción de las que han sido objeto. En consecuencia, le apuesto a una investigación feminista que alimente los esfuerzos filosóficos, sociales, éticos y políticos del feminismo en favor de generar procesos profundamente reflexivos, para lo cual, resulta necesario ensayar, explorar e innovar, teniendo como horizonte las posibilidades concretas que nos permitan avanzar hacia la construcción colectiva con las mujeres y las comunidades de las cuales forman parte (Castañeda, 2019).

1.6 Acerca del ¿cómo?

Estrategias complementarias y herramientas para la acción investigativa

A continuación compartiré un gráfico que me permitirá exponer algunas de las herramientas que he tomado en consideración con el fin de presentar de manera orgánica y concreta el *cómo* de esta investigación. En él, hago mención de algunas herramientas que he seleccionado dada su pertinencia y su relación con las premisas teórico-metodológicas descritas anteriormente.



Gráfica 1. Elaboración propia

15 de febrero de 2020

De esta manera, reitero que la ruta metodológica que me he propuesto responde a un proceso dialógico, complementario, colaborativo y aún inacabado para el cual, he considerado pertinente acudir a algunas herramientas que, de acuerdo a la propuesta teórico-metodológica he retomado y continuaré utilizando en favor de la acción, la creación y la reflexión. Estas herramientas corresponden a la observación, la lectura, la conversación, la escucha, el acompañamiento, la escritura y las representaciones visuales. Las cuatro primeras, son estrategias que Betty Ruth

Lozano (2016) ha compartido como parte de su trabajo investigativo, poniendo de manifiesto la intención de profundizar en la importancia del relacionamiento a partir de la experiencia compartida en la producción de conocimiento. Así, en términos de la *observación*, he contemplado el ejercicio etnográfico en tanto técnica de investigación que, de acuerdo a lo expuesto por Eduardo Restrepo (2016), se encuentra definido por la observación participante. Esto me permitió generar una serie de acercamientos y *acompañamientos* a partir de los cuales me fue posible establecer contactos y relaciones co-intencionales y co-laborativas de cara a los intereses comunitarios y el trabajo investigativo apoyado de cuadernos de notas y diarios de campo que me permitieron registrar los aspectos más relevantes y significativos resultantes de la observación, los encuentros y las conversaciones.

El primer acercamiento que sostuve con Kasimba de Sueños y algunas mujeres de la comunidad, ocurrió durante el primer semestre del año 2018 cuando por medio de correos electrónicos y conversaciones telefónicas logré establecer una serie de contactos y generar la propuesta de investigación. Previamente y durante la construcción de la propuesta acudí a la *lectura* y la revisión de archivos de tipo audiovisual y documental que me permitieron establecer los lineamientos teóricos, epistémicos y metodológicos preliminares; la *lectura* y la revisión documental se comportan como prácticas permanentes y articuladas a la ejecución del proceso gracias a los descubrimientos constantes y las sugerencias recibidas. En este sentido, me he remitido a los trabajos académicos producidos a partir de la investigación y la investigación militante por parte de hombres, mujeres y colectividades que en diversas regiones de Colombia y América Latina y el Caribe han reflexionado acerca de aquellos temas vinculantes en la construcción de este trabajo, me refiero específicamente a la producción del pensamiento feminista en América Latina, la situación y los desafíos para los movimientos feministas, los debates acerca de las categorías raza y género en tanto constructos heredados, y los estudios Afrodescendientes y feministas en Colombia, esto, a fin de situar la investigación y poner en perspectiva la posibilidad de diálogos futuros.

El día 07 de Julio de 2019 llegué a la casa de Gladys Hernández en San Basilio de Palenque, nuestro primer encuentro tuvo como resultado una hoja de ruta a partir de la cual direccionamos el proceso. De esta manera, establecimos la realización de encuentros que me permitieran

acercarme a las dinámicas de la organización Kasimba de Sueños, y conocer el trabajo adelantado dentro de la comunidad, igualmente planteamos la posibilidad de, en el marco del proceso investigativo, apoyar y acompañar activamente eventos tales como foros y talleres desarrollados por la organización, y sobre todo, actividades y celebraciones propias del pueblo, de esta forma, tuve la oportunidad de conocer y participar de eventos tales como fiestas patronales, velorios colectivos, celebraciones familiares y el Festival de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque en su versión 2019, todo esto me permitió poner en práctica la **observación** y **el acompañamiento** por medio de los ejercicios de observación participante y no participante.

De igual manera, Gladys orientó mi proceso de búsqueda y contacto con las mujeres que no pertenecen a Kasimba de Sueños pero participaron en el ejercicio investigativo por medio de encuentros y entrevistas. De este modo, logré articular los procesos de **conversación y escucha** a través de la realización de entrevistas semi-estructuradas que me permitieron explorar e ilustrar la trayectoria vital de las mujeres participantes, las prácticas culturales y los significados que sobre la realidad y los diferentes contextos han logrado recrear (Restrepo, 2016). En igual medida, me fue posible generar encuentros esporádicos y cotidianos dada la cercanía que logré establecer tanto con las mujeres de Kasimba de Sueños, como con quienes participaron en el proceso de co-labor; de esta forma, la plaza central, las cocinas, los patios traseros, las huertas, el bus, el restaurante y la iglesia, se convirtieron en escenarios para el diálogo y el intercambio de experiencias significativas no solo en términos investigativos, sino sobre todo, en términos de la construcción de relaciones y afectos.

Con respecto a la **escritura**, he intentado transcribir y compartir de manera textual los fragmentos producto de las entrevistas realizadas con el fin de exponer las formas y las entonaciones empleadas por cada una de las mujeres, buscando de esta manera, vindicar la emotividad y la gestualidad correspondiente a las palabras y los recuerdos expresados en medio de las conversaciones, de igual manera, he incluido *dichos, versos y refranes* que permitan ilustrar y recrear los paisajes naturales y sonoros que acompañan este texto. Por tal razón, he incluido además, una serie de fotografías correspondientes al **registro y las representaciones audiovisuales** de la investigación, mi intención ha sido darle rostro a las palabras y cuerpo a las emociones que hacen parte fundamental de este trabajo.

Todo lo anterior representa una caja de herramientas que fue puesta a disposición de los intereses que colectivamente y *sobre la marcha* logramos definir, y permitieron direccionar nuestro sendero.

Ilustración 5. Niñas pilando el arroz. Elboración propia



CAPÍTULO SEGUNDO

Los lugares del lugar

2.1 Hablar, habitar, actuar y resistir: La construcción del *lugar* para ser y re-existir

Referirnos a las experiencias de las mujeres negras en Colombia –o en cualquier otra geografía que haya sido testigo de los procesos esclavistas, coloniales, afrodiaspóricos y de insurrección y cimarronaje- implica necesariamente reconocer una historia de sublevación y resistencia que no se agotó en una contienda defensiva, sino que por el contrario, logró trascender gracias a la construcción de discursos, epistemologías, narrativas y subjetividades que permitieron consolidar una verdadera disputa por la existencia misma. Y son precisamente estas trayectorias de las que se ha valido el feminismo negro para reivindicar la presencia, la diversidad y el protagonismo de las mujeres negras en la producción de sus saberes y su ejercicio político, así como para problematizar *el sujeto del feminismo* y poner en tensión los planteamientos del feminismo hegemónico, al fundar, tal como lo menciona Ribeiro, las reflexiones derivadas de las intersecciones entre opresiones de clase, raza y género (2018).

Ante esto, vale mencionar que, una de las grandes premisas del feminismo negro tiene que ver con la necesidad de evidenciar la diversidad de experiencias –*históricas, políticas y territoriales*- tanto de mujeres como de hombres en el marco de sus procesos colectivos y la resignificación de sus trayectorias individuales, así como recuperar y potenciar los diferentes puntos de vista posibles, los análisis y las reflexiones en torno a determinados fenómenos, con el fin de demarcar y posicionar el *lugar* de enunciación de quien los propone. De esta forma, y tomando en consideración lo mencionado por Edilza Sotero (2013), resulta indispensable traer a colación el concepto *matriz de dominación* elaborado por Patricia Hill (1990), con el objetivo de:

pensar la intersección de las opresiones\desigualdades en la cual una misma persona puede encontrarse en diferentes posiciones, dependiendo de sus características. Así, el elemento representativo de las experiencias de las diferentes formas de ser mujer estaría asentado en el entrecruzamiento entre género, raza y clase sin predominio de ningún elemento sobre otro (pág. 36).

Lo anterior, nos permite iniciar la discusión acerca del *lugar* y la construcción del mismo. Tal y como lo mencioné previamente, una de las grandes apuestas del feminismo negro se encuentra dirigida a demarcar y posicionar los *lugares* de enunciación de aquellas mujeres que desde sus nichos de existencia cotidiana, sus palenques y trincheras, han buscado agrietar la historia oficial y escribir la contra-historia a partir de los saberes, las prácticas, las tradiciones, las cosmovisiones y las espiritualidades que componen no solo sus resistencias, sino las estrategias para habitar, afirmar y re-afirmar la vida. Frente a esto, intelectuales y activistas negras como Djamilia Ribeiro y Giovana Xavier, han insistido en la importancia de reconocerse a sí mismas como herederas de grandes pioneras en la autoría de prácticas feministas, y de un enorme patrimonio ancestral que las compromete en el ejercicio de conferir visibilidad a las historias de creatividad, gloria y rebeldía que llevan sobre su espalda (citado en Ribeiro, 2017). Así mismo, Giovana Xavier (2017) añade que ese giro en sus narrativas encuentra relación con la que ella ha considerado la principal pauta del feminismo negro: “el acto de restituir humanidades negadas” (pág. 2).

Dicho esto, cabe mencionar que reflexionar en torno al *lugar* de enunciación, implica reconocer que *hablar* no se limita al acto de emitir palabras, sino de poder existir y, que en esa medida, debe ser pensado como una estrategia para refutar la historiografía tradicional y la jerarquización de saberes consecuente de la jerarquía social (Ribeiro D. , 2018). Así mismo, Armando Muyolema (2001) nos enseña que, los planteamientos correspondientes al *lugar* de enunciación, no se encuentran única y estrictamente vinculados a la esfera geográfica, pues su esencia radica –sobre todo- en la experiencia histórica y las sensibilidades desde las cuales se actúa y se piensa, considerando ampliamente las posiciones éticas, políticas e intelectuales de los sujetos.

De esta manera, considero interesante incluir en esta discusión, aportes como los de María Angélica Garzón, quien nos advierte que, para desmadejar la cadena de hilos que componen el *lugar* (en su amplitud y policromía), este, como lo sugerí en el anterior apartado, debe ser comprendido no solo como un territorio determinado por límites geográficos, pues es también imaginado como parte de una experiencia vital en donde las relaciones generadas entre individuos devienen en formas de sentir, pensar, hablar, conocer, actuar y habitar. Es así, como el –los- análisis sobre el *lugar* deben trascender más allá de las interacciones que en él se producen

a escala territorial, en tanto que, según lo propone Garzón (2008), “para su definición se deben tener en cuenta otras dimensiones de la vida en sociedad (cultural, económica, política, etc.), así como los aspectos más puntuales de estas dimensiones reflejadas en la cotidianidad; es decir: el *lugar* como producto tanto de experiencias individuales como colectivas” (pág. 5). Y es justamente a partir de este último enunciado que me permito destacar lo mencionado por Sueli Carneiro (2016), quien afirma que las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada, la cual no ha logrado ser recogida ni resignificada por el discurso clásico sobre la opresión de la mujer.

Patricia Hill (1990) alimenta esta idea al insistir en que el pensamiento feminista negro devendría entonces, en un conjunto de ideas y experiencias compartidas por mujeres negras que brinda una perspectiva particular de visión del *yo*, de la comunidad y de la sociedad, y que a su vez involucra interpretaciones teóricas de la realidad de mujeres negras por aquellas que la experimentan. Así mismo, la autora nos ofrece un elemento teórico articulador a la hora de reflexionar acerca del *lugar*, la matriz de dominación y el feminismo negro, el cual, ha sido denominado *feminist standpoint* o *punto de vista feminista*, en su traducción más exacta; este, propone modular la experiencia de las mujeres negras como una categoría multidimensional producto de su posición social, la división sexual y racial del trabajo y otras condiciones materiales que configuran su visión acerca de la realidad y del conocimiento (Yanes, 2006).

Frente a lo anterior, cabe señalar que, según lo indica Patricia Hill (2012), no hay una mujer negra arquetípica o esencial cuyas experiencias correspondan a las “normales”, normativas y por lo tanto auténticas; una comprensión esencialista del punto de vista de la mujer negra suprimiría las diferencias entre las mujeres negras en favor de una débil e impensable unidad grupal. En contraposición, resulta más preciso afirmar que existe un punto de vista colectivo de las mujeres negras caracterizado por las tensiones correspondientes a las diferentes respuestas elaboradas con respecto a los retos comunes. Al reconocer e incorporar esta heterogeneidad, el punto de vista de las mujeres negras contrae la tentación esencialista en favor de la diversidad. Así las cosas, y teniendo en cuenta que el pensamiento feminista negro surge dentro y busca articular un punto de vista grupal de las mujeres negras en relación a las experiencias derivadas de su red de

opresiones, resulta importante destacar la composición heterogénea de este punto de vista grupal (Hill, 2012).

En consecuencia, Ribeiro (2018) establece que, a partir de la teoría del punto de vista feminista es posible hablar del *lugar* de enunciación al reivindicar los diferentes focos de análisis, y la afirmación de que uno de los objetivos del feminismo negro es demarcar los *lugares* de enunciación de quien los produce. Así, logramos percibir que esa demarcación resulta necesaria para comprender las realidades que han sido consideradas como implícitas dentro de la normatización hegemónica, y demostrar, según Ochy Curiel, cómo el patriarcado tiene efectos diferentes en las mujeres cuando las categorías de raza, clase y sexo\género les atraviesan (2007).

De manera complementaria, feministas como Betty Ruth Lozano (2016) han incluido en sus colaboraciones la noción del *lugar* reconociendo que, quienes reivindican esta categoría la consideran crucial para la creación de alteridades y resistencias que hagan frente a la dominación, lo cual incluye la producción y re-producción de conocimientos, recreando así, lo que Catherine Walsh (2017) ha denominado *la lucha que piensa y el pensamiento que lucha*. Concretamente, el *lugar* en el que se enuncia, se teje, se produce, se habita, se in-surge, se-resurge, se construye, se piensa, se convive, se existe, se resiste y se re-existe, puede ser abordado y comprendido a partir de tres elementos consignados en la propuesta de Jhon Agnew, a fin de caracterizarlo: ubicación, localidad y sentido de lugar. El primer elemento corresponde a un espacio geográfico concreto; el segundo elemento, se refiere a los marcos en los que se inscriben las relaciones sociales cotidianas, y el tercer elemento da cuenta de la orientación subjetiva que se deriva de vivir-habitar-experimentar un *lugar* y una historia particular (Agnew (2006) citado en (Garzón, 2008). De este modo, Garzón reitera que, a partir de esta caracterización, la producción del *lugar* puede vincularse con lo cotidiano, lo territorial y lo identitario (sentidos de pertenencia) (2008); a lo cual, añadimos que, el énfasis sobre subjetividades, sentimientos y formas colectivas e individuales de percibir y producir la vida social resulta central en las reflexiones acerca del *lugar* (Oslender, 1999).

Lo anterior nos permite advertir acerca de la relevancia política que adquiere el *lugar*; esto, si tenemos en cuenta que, “los lugares reales, tanto en la experiencia como en la imaginación, sirven para anclar concepciones sobre cómo se estructura políticamente el mundo, quién está a

cargo, dónde y con qué efectos, y qué nos preocupa en este lugar” (Agnew, 2006, pág. 7), en tanto lugar por el que se lucha y el lugar en donde se ubica esta lucha, convirtiéndolo así en un referente importante para la acción política y su entendimiento (Garzón, 2008). Ante esto, podemos afirmar que el *lugar* alcanza un *lugar* en la teoría social contemporánea como escenario válido para la movilización de luchas sociales y la producción de conocimientos, ya que según lo citado por Garzón (2008), el eje central de las perspectivas epistémicas alternas es el *lugar* epistémico de enunciación, lo que a su vez significa la localización corpo-política y geopolítica del sujeto que enuncia\habla en las coordenadas del poder global (Grosfoguel, 2007).

2.2 Tejidos que andan, enuncian y disputan: Los *lugares* y las políticas del lugar

El camino que hasta aquí hemos recorrido, me invita, en primer lugar, a compartir con María Angélica Garzón, la idea de que el *lugar* se torna en una suerte de arena que permite movilizar diferentes formas de acción y pensamiento frente a modelos de mundo totalitarios y pretensiosamente universalistas; así, como en herramienta analítica y política para explorar la producción de conocimiento(s), la emergencia de identidades, el surgimiento de voces y visiones, y la apropiación del territorio, convirtiéndose en una apuesta política de acción, enunciación, producción, posicionamiento, reconocimiento y transformación (2008). Y en segundo lugar, me convoca a incluir en esta exposición una noción que emerge al calor de la discusión sobre el *lugar*, y sin la cual resulta imposible comprender su naturaleza; tiene que ver entonces con *las políticas del lugar*.

Esta noción, según Betty Ruth Lozano, responde a la acción desplegada por mujeres y por hombres, localizada en un área o *lugar* determinado (2016.b), en donde por medio de la reflexión, el diálogo y la interacción, crean y recrean escenarios físicos o virtuales a partir de los cuales se hace posible el establecimiento de apuestas colectivas, estrategias comunitarias de resistir, re-existir y re-vivir, y perspectivas de mundo que incluyen propuestas y percepciones acerca de la organización comunitaria, el ejercicio político y la acción pedagógica en el marco de la vida cotidiana en tanto resultado histórico que permite dar cuenta de legados, memorias, tradiciones y procesos enseñanza-aprendizaje por medio de los cuales, los movimientos y las comunidades logran preservar lo propio y lo sagrado, así como resignificar y validar experiencias como parte

sustancial en la construcción de conocimiento(s). En este sentido, referirnos a la forma en que se configura y reconfigura el *lugar* mediante la consolidación de apuestas, contiendas y disputas, implica hablar de *las políticas del lugar*, y de la manera en que estas hacen evidente la relación entre poder y cultura gracias a la validación de luchas alrededor del hogar, el cuerpo, la estética, el territorio, el cuidado, etc. (Garzón, 2008).

Evidentemente, esta noción sugiere una ampliación acerca de las visiones vinculadas a la política y lo político, tal como lo menciona Chantal Mouffe, al proponer la distinción entre estas elaboraciones:

«lo político», ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y «la política», que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por «lo» político (Mouffe, 1999, págs. 13-14).

Este aporte nos permite relacionar uno de los grandes planteamientos de los feminismos en América Latina, el cual, según Diana Gómez, tiene que ver con la posibilidad de ampliar la noción de la política, y re-definir el campo de lo político, considerando que la política puede desplegarse más allá de la institucionalidad y los partidos políticos, y lo político encuentra sustento en la práctica cotidiana desatada en el marco de las disputas por el poder, en terrenos que van desde lo íntimo hasta lo público y desde lo individual hasta lo colectivo (2017). Así mismo, Karina Ochoa menciona que, las prácticas políticas vistas desde los postulados de los feminismos latinoamericanos no responden exclusivamente a otras formas de hacer política, sino sobre todo, a otras formas de entender lo político a partir de la complejización de la acción política localizada, a esto añade que, re-pensar lo político desde las prácticas y los *lugares* implica comprender que existen otras lógicas de hacer política (2017).

Igualmente, considero interesante relacionar aquella resolución que permitió definir gran parte de la práctica y la producción teórica del denominado feminismo radical: “lo personal es político.” Consigna que, de acuerdo a Ochy Curiel (2007), ha permitido la politización de las esferas correspondientes a lo íntimo y lo privado, y un proceso de autoafirmación personal por

parte de las feministas, pero que adquiere una lectura diferente cuando aborda experiencias de mujeres negras, pues en este caso, como hemos evidenciado, lo personal se vincula a lo colectivo, lo ancestral y lo territorial, disolviendo la dicotomía entre auto-realización y acción colectiva. De manera complementaria, Garzón (2008) menciona que las luchas localizadas de las actuales colectividades y movimientos sociales (mujeres, ambientalistas y aquellos que luchan por formas alternativas de vida), representan las apuestas políticas que nacen desde el *lugar* para el *lugar*, y que según lo refiere Arturo Escobar (2012) son acciones políticas basadas –en–*lugar* caracterizadas por la vinculación territorio-cultura-identidad, y estas a su vez pueden ser relacionadas con la opción por el *lugar*, gracias y por medio de la noción *políticas del lugar*.

Lo anterior nos permite referirnos a las *políticas del lugar* como una noción aliada para el pensamiento feminista negro en su intento por involucrar el *lugar*, pues este, definido e imaginado por las mujeres es presentado como su medio ambiente y lo que determina su sustento, la construcción de sus identidad(es) y su ser, es decir: el hogar, el cuerpo, la comunidad y el entorno local en tanto terrenos que las mujeres se ven motivadas a definir, defender, apropiar y transformar políticamente; reconociendo que esta política transformadora puede incluir resistencia, pero también re-inención, re-construcción e incluso re-localización de lugares y prácticas basadas en lugares, y la creación de alternativas de ser-estar-habitar en un *lugar* y en redes con otros seres humanos y no humanos (Harcourt & Escobar, 2007).

Decidí incluir en esta presentación algunos de los elementos característicos de las *políticas del lugar*, al tratarse de una elaboración teórica que, gracias al trabajo de autores como Arturo Escobar y Wendy Harcourt, ha permitido explorar y documentar la manera en que las mujeres en su *lugar* y dentro de sus comunidades están viviendo sus vidas en diferentes niveles de creatividad y resistencia (2007), así, como resignificar un legado histórico en el que las mujeres y sus descendientes, luego del secuestro en África y la llegada al continente Americano, idearon y desplegaron una serie de luchas políticas colectivas tales como el cimarronismo en favor de su supervivencia y en busca de la libertad. Igualmente, Betty Ruth Lozano (2016.a) nos permite alimentar algunas de las consideraciones que ya hemos mencionado, al señalar que, este despliegue desembocó en la apropiación de un territorio nuevo para ellas, territorio que lograron reinventar a partir de la creación de alternativas y posibilidades de ser-estar-habitar-convivir en

estos lugares a través del establecimiento de lazos y relaciones con otros seres humanos (indígenas) y no humanos (naturaleza), tal como lo presenté en el anterior apartado. Es así, como podemos establecer que las *políticas del lugar* responden a la praxis de apropiación, defensa y reconstrucción del *lugar*, lo que a su vez exige la construcción de un conocimiento práctico de la naturaleza de cara a la sobrevivencia, y el tejido de relaciones con otros seres humanos y colectividades como parte esencial de la vida en comunidad (Lozano Lerma, 2016.a).

2.3 De saberes y contiendas: Las insurgencias –también- construyen el lugar

Uno de los aportes más significativos del trabajo realizado por la feminista Betty Ruth Lozano en algunos territorios del Pacífico colombiano, ha sido el de contribuir a “un cambio en la comprensión de las mujeres negras de víctimas pasivas a agentes de transformación social a través de sus diversas *insurgencias*: espirituales, familiares, medicinales, territoriales, estéticas, enraizadas en la ancestralidad que afirman la vida y la humanidad plena del pueblo negro”(Lozano Lerma, 2016, pág. 236.a). De esta forma, observamos que la autora ha incluido en sus textos la noción de *insurgencias* a partir de lo propuesto por Catherine Walsh (2006), quien ha venido elaborando esta categoría “como una que da cuenta del propósito de intervenir y transgredir lo político, lo cultural, lo social, y muy especialmente, el conocimiento” (Lozano, 2017, pág. 280). Es por esta razón que es posible hablar de *insurgencias políticas y epistémicas* a fin de evidenciar la acción de grupos, movimientos, comunidades, organizaciones y colectividades en general que no se limitan a una resistencia defensiva ni a la confrontación entre clases, sino que van más allá con el objetivo de proponer y construir una sociedad nueva por medio del cuestionamiento a la colonialidad del ser, el saber y el poder, es decir, caminando hacia la descolonización (Lozano Lerma, 2016.b).

Así, referirnos a las *insurgencias* tanto *políticas* como *epistémicas*, de acuerdo a la propuesta de Catherine Walsh, implica

reconocer iniciativas ofensivas que apuntan nuevos nacionalismos desde abajo, nuevas formas de pensamiento y de autorrepresentación, de cimarronaje, de gobernación, de insurrección y de revolución, iniciativas históricas y colectivas que intentan transgredir, interrumpir, interculturizar e incidir, descolonizando y transformando las estructuras del poder y del saber, como también a las propios sujetos con miras hacia la edificación y

realización de estructuras, instituciones, relaciones, y de saberes y seres realmente diferentes. Obviamente estas insurgencias no se limitan a la política ni a la esfera del Estado, ni tampoco provienen de partidos políticos. Más bien, forman parte de un nuevo ejercer político de los movimientos pero también de otros agrupamientos y colectivos; insurgencias que atraviesan la vida (Walsh, 2006, pág. 5).

Es a partir de esta disposición que, Betty Ruth Lozano ha planteado las *insurgencias políticas* y *epistémicas* de las mujeres negras, insistiendo en que no se trata solamente de aquellos saberes culturales presentes en las comunidades ancestrales, se trata además, de cosmogonías que logran tensionar cada una de las esferas de la sociedad: economía, política, producción de conocimiento etc. Así mismo, menciona que no se trata de saberes -en sí- ni-para sí-, por el contrario, los cataloga como saberes vinculados a la autoridad colectiva de los y las mayores, la resolución no violenta de conflictos, la preservación de la memoria por medio de la tradición oral y el establecimiento de lazos vecinales, los cuales, son presentados como escenarios posibles que a su vez se constituyen en aportes para la construcción de una nueva sociedad (2016.a). Es así, como estaríamos evidenciando proyectos de re-existencia, proyectos de re-existir, re-vivir y re-surgir que permiten pensar y avanzar más allá de las actuales estructuras de poder; se trata de proyectos cuyo potencial se encuentra en las luchas que enfrentan la deshumanización racializada, y en los esfuerzos por el buen vivir colectivo que se ha propuesto enfrentar la arremetida neoliberal, el individualismo, las estructuras homofóbicas y patriarcales y el capitalismo global (Walsh, 2006).

Ante esto, Betty Ruth Lozano (2016.a) advierte que en sus trabajos no se ha referido a mundos idealizados, sino a prácticas, costumbres, relaciones y actitudes que pueden devenir en *insurgencias nanométricas*, pues posiblemente no alcanzan a ser percibidas por los grandes discursos acerca de la democracia, la política, la salud, la educación o el medio ambiente, pero que tienen un verdadero potencial transformador desde el *lugar* y para el *lugar*, reinterpretando y llenando de nuevos contenidos las luchas históricas a partir de las experiencias de las mujeres negras. En este mismo sentido, la autora (2016.a) nos recuerda que la voz *insurgente* de las ancestras tiene eco en las prácticas tradicionales que a lo largo de la historia han construido comunidad y tejido vínculos gracias a sus labores como curanderas, sabedoras, agricultoras, fiesteras, bailadoras, poetas, cantadoras, médicas tradicionales, parteras y chigualeras, las cuales, de acuerdo a Catherine Walsh (2017), enseñan cómo agrietar, sembrar, rebelarse, resistir, re-

surgir, re-vivir y convivir, no solo desde su exterioridad y autonomía, sino también y de manera simultánea, desde las fronteras y la subversión de la misma colonialidad manifiesta en las expresiones de racismo, sexismo, clasismo, violencia, exclusión y silenciamiento en contra de los y las subalternas.

Estas prácticas *insurgencias* que las mujeres negras idean, recrean, activan y preservan dentro de sus *lugares* son expresiones de esperanza que pueden garantizar la vida futura de las comunidades negras, teniendo en cuenta que aún resuenan y persisten con el poder de comunicar, vincular y articular dolores, presentándose como fuerzas cohesionadoras con perspectivas liberadoras, son, en palabras de Betty Ruth Lozano: “una afirmación de la vida toda” (2016, 233.a).

-Una claridad que nos permita continuar-

Si bien he presentado tanto las *insurgencias* como las *políticas del lugar*, en tanto elaboraciones que logran encontrarse y dialogar en el intento por explorar y dar cuenta de las formas-estrategias-ideas y pensamientos que se tejen en el seno de los *lugares* y al calor de las luchas desatadas en favor de la vida, la dignidad y la libertad, hablar de *insurgencias* nos permite, además de sembrar cuestionamientos y posibles interpretaciones basadas en experiencias particulares, dar cuenta de diversas expresiones políticas, culturales, epistémicas, espirituales, familiares, medicinales, estéticas y territoriales enraizadas en la ancestralidad “que afirman la vida y la humanidad del pueblo negro” (Lozano Lerma, 2016, pág.236.a), desafiando posiciones canónicas nacionalistas, racistas, excluyentes y folclóricas, y desligando la reivindicación de lo afro de las simples características fenotípicas en favor de la construcción y promoción de un proyecto social radicalmente diferente para el conjunto de la humanidad (Walsh, 2017), lo cual resulta altamente significativo para los propósitos que persigue este trabajo.

De igual manera, he decidido traer a colación aquel planteamiento elaborado por bell hooks, en el cual señala que el lenguaje con el que se expresan las ideas nunca es neutro. El lenguaje utilizado por las personas revela información importante acerca de sus intenciones, de los sujetos con quienes se identifican, y para quién o quiénes están hablando o escribiendo (2004). Es por ello que, aunque no pretendo perder de vista los aportes que hasta aquí nos ha brindado la noción

políticas del lugar, sino por el contrario, acudir a ellos siempre que requiramos dialogar y alimentarnos de su potencial; he considerado estratégico en favor de mi ejercicio enunciativo, y coherente en relación con los intereses de este escrito, insistir en la propuesta política y conceptual que Catherine Walsh ha venido elaborando por medio de aquellas que ha denominado *insurgencias* en tanto prácticas insurgentes que caminan hacia otro –vivir –posiblemente el “buen vivir”, y el “estar bien colectivo” que los pueblos afros e indígenas han venido dotando de significado a lo largo de los años (2017).

Así las cosas, retomo a bell hooks (2004) a fin de reiterar que el lenguaje está sujeto al contenido, y como ella, el contenido que me encuentro procurando es el de un diálogo reflexivo que permita hacer de la investigación una herramienta pedagógica, liberadora, y profundamente humanista; para lo cual, considero pertinente acudir a nociones, conceptos, categorías y elaboraciones que superen la pretensión explicativa y permitan dar cuenta de los gritos, las palabras, las esperanzas, las rebeldías y las emociones de las cuales están compuestas las ideas, y sobre todo, los sentí-pensamientos. *Insurgencias*, entonces, se presenta ante mí como una opción indómita y desobediente, y como una transgresión multicolor atiborrada de sueños, de siembras, de rostros, de afectos, de voces, de canciones, de historias, de memorias y caminos a transitar.

2. 4 El *lugar* que se piensa y el *lugar* que se siente: Los caminos para ser, saber y conocer

"¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra senti-pensante para definir al lenguaje que dice la verdad".

Eduardo Galeano

¡Re-politizar la cotidianidad! Es uno de los llamados que nos hace la socióloga y activista de origen Aymara Silvia Rivera Cusicanqui, a quien recurro con el fin de encaminar esta exposición hacia el ejercicio\posibilidad\propósito\horizonte de producir conocimiento(s) a partir de la vida cotidiana, lo cual pasa por la urgencia política y epistémica de “articular el trabajo manual\artesanal con el trabajo intelectual” (2019, pág. 8), a fin de resignificar, re-inventar y re-

validar escenarios históricamente constituidos como el hogar, la cocina, la huerta, la tonga, la asamblea, el trabajo, y por supuesto, el cuerpo como territorio en disputa. Esto tiene que ver entonces, con “un giro epistemológico importante” (Garzón, 2008, pág. 8), si tomamos en consideración el carácter político y epistémico del *lugar* y su papel en la producción de conocimiento.

Ante esto, la feminista afroamericana Patricia Hill, nos propone una serie de consideraciones a partir de la experiencia activista e intelectual de las mujeres negras en Estados Unidos, señalando que, rescatar la tradición intelectual de las mujeres negras ha implicado examinar sus ideas cotidianas, ideas que han sido compartidas en el marco de las labores realizadas como madres de familias extensas, como madres sucedáneas en comunidades negras, como feligresas de iglesias negras y como maestras de los niños y las niñas en comunidades negras, y que a su vez han logrado constituir un espacio decisivo a partir del cual las afronorteamericanas han moldeado *el punto de vista* de las mujeres negras (1998). La autora añade que han sido las poetisas, las escritoras, las músicas, las vocalistas y otras artistas, quienes han consolidado otro importante grupo de intelectuales que también se han dado a la tarea de interpretar y re-significar las experiencias de las mujeres negras, gracias —entre otras cosas— a la tradición oral afrocéntrica que ha permitido a las músicas, en especial, disfrutar y construir un vínculo cercano con las comunidades (1998), articulándose de manera estratégica con los discursos y los actos colectivos de las activistas afronorteamericanas en escenarios política y culturalmente posicionados en donde la resistencia, el cuestionamiento y la denuncia ante la violencia expresada por medio del racismo, el clasismo, el sexismo y el hetero-sexismo, se potencia a partir de la cohesión liberadora fruto de los afectos, las manifestaciones artísticas, y la re-afirmación de las luchas hermanadas y solidarias.

Sin embargo, y a modo de cuestionamiento, Patricia Hill señala que,

Por lo general no se atribuye producción intelectual a artistas y activistas políticas negras. Se suele considerar a estas mujeres no intelectuales y no académicas, clasificaciones que establecen una falsa dicotomía entre academia y activismo, entre pensamiento y acción. Examinar las ideas y las acciones de estos grupos excluidos revela un mundo en el cual la conducta es un planteamiento filosófico y en el que permanece intacta una vibrante tradición a la vez académica y activista (1998, pág. 272).

En ese mismo sentido, Aura Cumes sostiene que “el conocimiento es acción y reflexión, es emoción y racionalidad, es cuerpo e intelecto, es un ir y venir, es tensión y reelaboración” (2017, pág. 511), por lo cual, según Manuela Picq, Manuel Paza, y Carlos Pérez (2017), no debería existir frontera alguna entre la teoría y el activismo, debido a que no existe frontera entre la mente y el cuerpo; los autores nos enseñan que nuestras ideas habitan nuestros cuerpos, y de igual forma, nuestros cuerpos logran posicionarse histórica, política, ética y culturalmente por medio de nuestras ideas, los dos son coherentes y así mismo se posicionan. No obstante, Betty Ruth Lozano, afirma que el ejercicio de producción de conocimiento hegemónico se ha pretendido, y se ha asumido a sí mismo como neutral, descarnado y descorporeizado bajo el absoluto dominio de la razón, razón que encuentra su origen y sustento en las estructuras de poder blancas, coloniales, patriarcales, burguesas y heteronormativas (2010). Ante esta pretensión, teóricas como Sandra Harding (1993) y Donna J. Haraway (1995) han insistido en las *epistemologías feministas de posicionamiento*, en donde se niega la posibilidad de concebir\adquirir\producir un conocimiento des-situado (citado en Lozano, 2016.a), lo cual implica reconocer que el saber siempre es situado, no se presenta nunca como una entidad abstracta pues toda teoría es elaborada por alguien, desde, para, y en un *lugar* específico y con una agenda determinada. Todo saber posee una dimensión emocional, subjetiva y particular que permite hablar de nuestros cuerpos subalternos de mujeres, indígenas, negras, colonizados y dominados como *lugares* de saber con experiencias políticas potentes que ofrecen una epistemología situada con tanto valor como las ciencias que se pretenden hegemónicas y universales (Picq, Paza & Pérez, 2017).

De esta forma, tenemos que la epistemología situada o de posicionamiento descentra el papel exclusivo y excluyente de la academia en la producción de conocimiento al reconocer una relación horizontal, vinculante, recíproca, dialéctica y transformadora entre la praxis y la realidad que se experimenta con el ejercicio político de interpretar, cuestionar, teorizar y reflexionar sobre dicha realidad. Así mismo, esta epistemología, según Juliana Florez (2007) rescata el papel de la diferencia y las paradojas que estas generan en tanto elementos constituyentes del campo social, logrando evidenciar que la producción de conocimiento es un ejercicio permeado por los factores asociados a la clase, el género, la raza y la sexualidad (citado en Garzón, 2008).

Ilustración 6. África en Colombia, Casa de Kombilesa Mi. Elaboración propia



Así las cosas, comparto con la Red de Feminismos Descoloniales (2014), la intención de caminar hacia la construcción de una academia comprometida con la transformación de la realidad a partir de un posicionamiento que pretenda re-ordenar las prioridades desde el punto de vista de las mayorías, una academia que a su vez se permita dialogar con muchas otras perspectivas de conocimientos y saberes en *lugar*, situados en las márgenes y las fronteras de la modernidad, que desee comprender y participar de la “ecología de saberes” en favor del reconocimiento de que todas las prácticas sociales producen conocimientos, así como de que existen saberes culturales que han sido excluidos del conocimiento científico moderno que se ha instituido como monopolio de la verdad.

Reconocer y dialogar con un mundo plural, inicia a partir del momento en que construimos y entendemos las diversas formas de habitar, producir y compartir el conocimiento. Para una ecología de saberes feministas resultan fundamentales los aportes de las mujeres negras indígenas, campesinas, lesbianas, transexuales y populares, quienes desde la siembra, la academia, el activismo político o su participación cotidiana de base, se encuentran desarrollando sus propias teorizaciones en torno a los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de sus territorios y pueblos, así como la construcción de imaginarios nuevos con respecto a las formas de expresar y concebir el amor, la paz, la democracia, la pedagogía y la justicia social; visualizando y comunicando así, las “*eutopías*”⁹, las cuales se presentan como horizontes posibles para trazar y atravesar caminos de rebeldías, resistencias y re-existencias.

2. 5 Cuerpos, espiritualidades y cuidados. El *lugar* de lo sagrado

Según nos comparte Betty Ruth Lozano, los pueblos de África occidental de donde era proveniente la mayor parte de personas negras secuestradas, no tenían como propia ninguna teoría relacionada con el “pecado original” que postulara a la mujer como protagonista o responsable de la incursión del mal en el mundo (2016.a). De hecho, señala que dentro de los arreglos culturales de estos pueblos, no existe el dualismo bien-mal: “en ellos, los dioses y las diosas no son absolutamente malos ni absolutamente buenos; ni siquiera absolutamente femeninos o masculinos, las diosas no son virginales ni castas, son conscientes de su sexualidad y

⁹ “La utopía se refiere a un ‘no lugar’ algo que no existe aún, mientras que *eutopía* (eu o ev, cosa buena) nos refiere más al lugar bueno, que ya existe” (Red de feminismos descoloniales, 2014, pág. 456).

de su poder de seducción” (Lozano, 2016, pág. 205). Ante esto, la autora explica que dentro de la cosmogonía Yoruba, Oshum, diosa del amor y de las aguas dulces, caracterizada por su vanidad, danza sensualmente con un espejo en una de sus manos extasiándose de su cuerpo sin vergüenza alguna, siendo la única capaz de vencer al guerrero Oghum gracias al poder de sus artes amoratorias; así las cosas, tenemos que, “al no ser considerada la mujer como la causante del pecado y del mal, tiene una relación muy estrecha con lo sagrado” (Lozano, pág. 205).

Con respecto a esto, Luz Adriana Maya (2003) señala que desde la perspectiva del cimarronaje, “los saberes sobre el amor y el deseo se convirtieron, al mismo tiempo que el arte de la sensualidad, en territorios de libertad y autonomía para las mujeres esclavizadas” (pág. 2). A fin de ilustrar sus reflexiones, la autora recurre al caso específico de Paula de Eguiluz, una mujer de ascendencia africana nacida en el Caribe, quien fue sometida y obligada por parte del poder inquisitorial a narrar sus afectos, sus emociones, su cuerpo y su sexualidad. Estos testimonios¹⁰ manifiestan una búsqueda incesante de afecto y demuestran el uso de la magia amorosa para que a otras mujeres las *quisieran bien* (Maya, 2003); los poderes de esta magia, pertenecen el *arte del bien querer*, arte que Paula tenía por oficio y que consistía en la preparación de baños, amuletos, pócimas y ungüentos para ligar a los amantes o a los maridos infieles. Sin embargo, el suministro de estas combinaciones resultaba insuficiente si no se acompañaba con los conjuros y las oraciones apropiadas. De esta forma, la autora señala que el arte de Paula lograba conjugar “el conocimiento del poder mágico de la palabra y el saber práctico necesario para la elaboración de medicinas destinadas a curar los males del alma” (pág. 3). Así mismo, advierte sobre la sensualidad emanada de estas prácticas en tanto revelación fundamental para la construcción de una *posible* identidad femenina cimarrona afrocaribeña, lo cual implica resignificar el *lugar* de la pasión y del cuerpo “en la construcción de territorios posibles desde donde ensoñar la libertad. Una ensoñación efímera, quizás, pero de gran importancia para las mujeres afroamericanas que transitaron mundos de cautiverio en medio del cosmopolitismo de los grandes puertos coloniales como Cartagena de Indias” (Maya, 2003, pág. 5).

¹⁰ Este evento puede ser ilustrado gracias al cortometraje “La vida de Paula de Eguiluz” disponible en: <https://vimeo.com/136256828>

Frente a lo anterior, resulta importante mencionar que, con el ánimo de gobernar y aniquilar las creencias religiosas, las estrategias de encuentro y reunión, las prácticas espirituales y las diversas formas de experimentar el mundo de los afectos y la sexualidad por parte de los africanos, y en particular de las mujeres, estas fueron acusadas de brujas y hechiceras por los inquisidores, pues de acuerdo a otro de los documentos presentados por Luz Adriana Maya (1996), los españoles consideraban que las ceremonias, los ritos y los saberes de los esclavizados estaban orientados por el demonio. Sin embargo, la tesis a partir de la cual la autora expone su interpretación acerca de este tipo de “brujería” “consiste en que allí donde los españoles veían ritos y pactos demoníacos, los africanos esclavizados expresaban su humanidad mediante manifestaciones espirituales originarias de África” (pág. 1). En ese sentido, reitera que la expresión y reproducción de dichas prácticas, logró constituir un verdadero escenario de cimarronaje cultural en donde las personas esclavizadas lograron salvaguardar su humanidad “haciendo uso de lo único que los azotes y el trabajo en cautiverio no les podía arrancar: su alma africana” (Maya, 1996, pág. 3).

Con respecto a esto, Maydi Bayona (2017) ha señalado que algunas de las memorias históricas que sostienen los principios del Feminismo Negro y el Feminismo Decolonial, se encuentran relacionadas precisamente con los conocimientos heredados que las mujeres afro-latinas-caribeñas han logrado salvaguardar en sus cuerpos y dentro de sus pueblos, y que corresponden al “legado de las cosmogonías, cosmovisiones y espiritualidades africanas, las cuales reafirman la tenencia de un patrimonio tangible e intangible que se estableció como tronco cultural legítimo en el diverso y denso bosque del continente americano” (pág. 7).

En ese sentido, considero importante mencionar otras manifestaciones culturales que, en tanto legados africanos han permanecido entre los descendientes de las personas esclavizadas; siendo el caso, por ejemplo, del bagaje de conocimientos medicinales (Maya, 1996), obtenidos y compartidos por medio de la transmisión oral dentro de las comunidades negras en Colombia, conocimientos que han sido utilizados a fin de curar los males del cuerpo y del alma haciendo uso de plantas medicinales obtenidas en los territorios, además de los rezos y las oraciones correspondientes para cada mal. Así mismo, Nina S, De Friedemann (1993), hace mención de los rituales sagrados que, como en San Basilio de Palenque, al ser el último territorio con dominio

étnico bantú, se preservan en las canciones fúnebres del ritual mortuorio conocido como *lumbalú* los testimonios de la procedencia africana no solo de gentes, sino de visiones cósmicas en torno al mundo sobrenatural. Con respecto a esto, Moraima Simarra, en la presentación del Festival de tambores y expresiones culturales de San Basilio de Palenque en el año 2018, afirmó que "las mujeres son las que cantan el *lumbalú* para abrirle el camino a las ánimas en su viaje al otro mundo, para que descansen en el más allá" (2018).

El *lumbalú* ha sido considerado como "la última costumbre de profunda raigambre cultural africana entre los pobladores cimarrones" (Schwegler, 1996). Es un ritual fúnebre también conocido como *bailemuetto* (baile de los muertos o baile del muerto). Tiene una duración de nueve días y nueve noches, tiempo en el que los palenqueros y palenqueras expresan por medio de la danza, el canto, el llanto y el tambor, el dolor por la partida de algún miembro de la comunidad; el *lumbalú* corresponde a un ritual de duelo colectivo en el que se procura el tránsito del fallecido hacia el mundo de los muertos, acompañando su camino con cantos responsoriales liderados por las mujeres mayores, quienes realizan además una danza con pasos ligeros alrededor del cadáver, ejecutando movimientos de vientre e invocación con los brazos, se encargan del manejo y el cuidado de los cuerpos de los difuntos y la elaboración de los altares con imágenes de santos, velas y objetos mortuorios. Finalmente, son las mujeres quienes por medio de los rezos, asumen la misión de encomendar el difunto a los santos y a los seres queridos que han partido antes, para que lo acojan en el otro mundo y pueda ser recibido con paz y alegría (Transformemos, Fundación para el desarrollo social, 2014).

Lo anterior encuentra relación con la función sagrada de los cantos, los tambores y la danza en tanto legados africanos presentes en el territorio colombiano hasta los días de hoy. Según Antonio Prada (2013), la vibración tamboril, además de servir como instrumento de cura, invocación y comunicación con los orishas, fue uno de los lenguajes subversivos que Benkos, Wiwa y sus palenqueros cimarrones descendientes de africanos utilizaron para asociarse, rebelarse y diseñar sus planes de fuga libertaria. Ante esto, el autor señala que las prácticas musicales fueron banalizadas durante mucho tiempo, no solo por lo españoles, sino por todas aquellas personas que redujeron el mensaje de los tambores al movimiento del cuerpo. Con respecto a esto, exclama:

¡Qué distancia entre nosotros y ellos! ¡Qué incompreensión del cuerpo como instrumento orishal y divino! A diferencia de nosotros, los primeros palenques siempre entendieron el verdadero mensaje del lenguaje de la música desde el eco del *tam tam*. El tambor siempre fue sagrado, siempre fue mágico porque era la forma excelsa por excelencia para recibir la instrucción de los orishas y comunicarse con ellos (Prada, 2013, pág. 8).

Todo lo anterior nos recuerda que el cuerpo para los hijos y las hijas de África “es la vida, la fiesta, el dolor, el gozo: el regreso a la casa africana de la que salió en los tiempos de la esclavitud” (Arango, 2009, pág. 55). Y ante esto, vale la pena regresar al caso de Paula de Eguiluz, pues según lo señala Serge Gruzinski (1996), “la gestión intelectual de lo real en el Caribe, parece haberse constituido sobre una inteligencia de los sentidos y de la corporalidad” (citado en Maya, 2003, pág.11). De acuerdo a lo referido por Luz Adriana Maya, esta premisa alcanza mayor relevancia si tomamos en consideración que, según la legislación colonial, las personas esclavizadas eran mercancía, objetos o bienes inmuebles, y a partir de esa consideración jurídica, la magia amorosa ejercida por mujeres como Paula, y las prácticas medicinales y mágico religiosas heredadas se tornaron en una suerte de resistencia al cautiverio pues convertían al cuerpo y a las pasiones en baluarte de la reconstrucción de la sexualidad, –la espiritualidad y la corporalidad- y, por ende, de la humanidad aún viviendo en condición de “esclavas” (2003).

De esta forma, podemos incluir que estas estrategias de acción y sublevación por parte de las personas esclavizadas en territorio americano se comportaron como auténticas formas de cimarronaje “cimentadas en la convicción de tener el control de su propia sexualidad” (Maya, 2003, pág. 11), así como el dominio de sus creencias y la re-apropiación de los saberes heredados. En este sentido, el asunto del cuerpo desde la perspectiva del cimarronaje afro-americano se encuentra relacionada con una serie de consideraciones históricas y territoriales si tenemos en cuenta que, según lo anota Luz Adriana Maya (2003), en las sociedades africanas pertenecientes a la costa occidental, de donde era proveniente la mamá de Paula, y posiblemente muchas mujeres que acompañaron su aprendizaje y crecimiento en el Caribe, “el cuerpo es el intermediario por excelencia entre el ser humano y lo sagrado, y entre el ser humano y los demás seres de la naturaleza” (pág. 11).

Finalmente, tenemos que, indagar acerca del *lugar* del cuerpo y el cuerpo como *lugar*, nos lleva a “la comprensión del cuerpo como lugar de lo político” (Jimenez, 2017, pág. 2), y como

lugar de lo posible. Esto, parafraseando a Claudia Mercedes Jiménez (2017), implica un obligado reconocimiento de los abandonos, las rasgaduras y las heridas producto de la imposición racista, patriarcal y colonial que recayó sobre los cuerpos racializados y que aún permanece inscrita en la piel, en la cicatriz y en la memoria; este ejercicio permite recorrer las nostalgias sobre las cuales se cultivaron las separaciones entre el deseo y la razón, la emoción y el pensamiento, el éxtasis y la insurrección, y que a su vez dieron origen a la posibilidad de develar que el cuerpo es un *lugar* desde donde es posible enunciarse, desde donde se construyen las grietas, las metáforas y la redención, ateniendo a la necesidad de volver a los *lugares* de donde fueron arrancados esos – nuestros- cuerpos, construyendo nuevas formas de habitar el presente y re-definiendo las posibilidades del *querer ser* a partir de la voz de un cuerpo que no solamente habla, un cuerpo que grita.

2.6 Colonialidad de género y Patriarcado *Negro-Colonial*

Betty Ruth Lozano (2016) ha propuesto una elaboración teórica alrededor de lo que ha dado en llamar patriarcado *negro-colonial*, tomando en consideración algunas de las grandes premisas que los feminismos negros y decoloniales han expuesto con el propósito de cuestionar el sesgo occidental del feminismo blanco y desestabilizar la pretendida universalidad propia de la modernidad que restringe y margina las versiones y *sensaciones de mundo*¹¹, instituidas, valoradas y experimentadas en el sur global.

Una de las premisas que rescato, y a partir de la cual la autora logra moldear su propuesta, tiene que ver con la crítica a la concepción de patriarcado en la que se asume que todos los hombres ejercen el mismo tipo de dominación sobre todas las mujeres (Lozano, 2016), sin tomar en consideración ningún tipo de particularidad histórica ni característica contextual, es decir, prescindiendo de la experiencia diferenciada de las mujeres como “sujetos materiales reales de sus historias colectivas (Mohanty, 2001, pág. 1).”

¹¹ En el libro “La invención de las mujeres” Oyèrónké Oyěwùmí señala que “la epísteme Occidental basa sus categorías y jerarquías en modos visuales y distinciones binarias: hombre y mujer, blanco y negro, homosexual y heterosexual, etc (...), y en contraposición, rechaza un mecanismo visual similar en las sociedades Africanas. Su afirmación fundamental es que, a diferencia de Europa, las culturas Africanas no están ni han estado históricamente reguladas de acuerdo a una lógica visual, sino a través de otros sentidos. En este caso, ella sugiere que la noción de “visión del mundo” es apropiada solamente para el contexto Europeo. Ella propone que “sensación del mundo” combina mejor con la forma Africana de conocimiento (Yusuf, 2011, págs. 26-27).”

Ilustración 7. Atardecer en el Palenque. Elaboración propia.



Esta ruptura, aunada a la propuesta de María Lugones (2008) para “entender el patriarcado desde la colonialidad de género” (pág. 1), nos permitirán acercarnos al desmonte de la versión universal de patriarcado a partir del análisis acerca de la manera en que el entramado patriarcal de relaciones intersubjetivas hétero-normadas sostienen el patrón de poder colonial por medio de la asociación históricamente consolidada de ideas vinculadas a: raza\clase\género\sexualidad (Alvarado, 2016). En estos términos, María Lugones ha señalado que el género ha sido *constituido por y constituyente de* la colonialidad del poder (2008), neologismo acuñado por Aníbal Quijano (2014) luego de:

Desvelar el núcleo básico sobre el cual se ha venido articulando la existencia social global a lo largo de los últimos 500 años: la clasificación de la población mundial mediante la noción de *raza*, proceso de legitimación y naturalización de las relaciones de dominación iniciado con la colonización de América Latina y estrechamente interrelacionado con la articulación en torno al capital y al mercado mundial de todas las formas históricas de control del trabajo, sus recursos y productos. (pág. 14)

Según lo refiere Danilo Assis (2014), el hecho de que la noción de *raza* persistiera como principal forma de dominación después de la “independencia” de América y trascendiera el momento histórico en que se consolidó su origen, dio lugar a que Quijano formulara el concepto “Colonialidad del poder”, haciendo referencia a la prolongación histórica de la idea de “*raza*”¹² como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social (Quijano, 2000). En ese sentido, la propuesta de María Lugones parte de un tensionamiento a la conceptualización de Aníbal Quijano, pues, pese a reconocer que sus aportes y puntos de vista son imprescindibles para comprender los mecanismos de los que se ha valido el patrón de poder mundial para operar, y haber encontrado que en su modelo se explicita la intersección de raza y género en términos estructurales amplios (Lugones M. , 2008), existe un vacío respecto a la profundización del género como una estructura y un estructurante del poder (Walsh, 2018). Así mismo, discute la manera en que Quijano ha entendido el sexo como *algo* incuestionablemente biológico, y su incapacidad para evidenciar que en el significado mismo del género se hallan inscritas tanto la idea de un dimorfismo biológico o sexual (la dicotomía hombre-mujer) como la

¹² Hago uso de las comillas a la hora de señalar la noción de “raza” en este apartado pues, comparto con Catherine Walsh, la idea de que tanto “raza” como “género” son una poderosa ficción. Ver: Walsh, Catherine. *Sobre el género y su modo –muy- otro*. Cadernos de estudos culturais, Campo Grande, MS, v. 2, pág. 25-42, jul./dez. 2018

distribución patriarcal del poder y el hétero-sexualismo en tanto rasgos históricamente determinados (Espinosa y otras, 2014).

Para María Lugones el género en tanto categoría, corresponde a una construcción colonial que contiene, produce y reproduce los diferenciales de género *–atribuidos–* que definen a las mujeres en relación a los hombres dentro de un marco de binarismos dicotómicos, jerárquicos y antagónicos como componentes del Sistema Moderno\Colonial de Género (Walsh, 2018), el cual, ha sido propuesto “como un lente a través del cual continuar teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial, su uso de dicotomías y de la lógica categorial (Lugones M. , 2010, pág. 2).”

El denominado Sistema Moderno\Colonial de Género, acuñado por María Lugones, afirma que:

(1) la primera gran clasificación que la colonización impuso fue una división entre humano y no humano; (2) la invención del género es correlativa a la supremacía del varón blanco europeo poseedor de derechos sobre las mujeres de su propio grupo, sin embargo este es un tipo de relación reservada a la humano; la mujer blanca europea como compañera y reproductora de la raza y el capital es humana; (3) al resto de las gentes del mundo extra-europeo se impuso un orden natural al servicio de la supremacía blanca (humana) por lo cual no se podría afirmar que el sistema de género funcionara para los pueblos colonizados; de esta forma, para la autora (4) la raza el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la epísteme moderna colonial y no pueden pensarse por fuera *–de esta epísteme–* como tampoco de manera separada entre ellas. (Lugones (2012) citado en (Espinosa & otras, 2014, pag.30).

La pertinencia de este análisis radica en la manera en que se asume el entramado categorial. Para María Lugones, *raza* y género se comportan de manera co-dependiente y co-relacional en una suerte de fusión en la que no es posible comprender el despliegue de la una sin el co-accionar de la otra. La autora “propone la mutualidad de la construcción de la colonialidad del poder del sistema de género colonial/moderno. Considera ambos modelos epistémicos necesarios, pero bajo la lógica de la construcción mutua, que es la que hace lugar para la inseparabilidad de la raza y del género” (Lugones (2009) citado en (Lozano, 2016).

Al indicar que la raza fue la categoría a partir de la cual se constituyó la clasificación entre lo humano y lo no humano, y que el género fue una categoría tendiente a establecer la subordinación de las mujeres blancas (humanas) ante los varones blancos (humanos), es posible evidenciar el *no lugar* de las mujeres negras y el encubrimiento de su doble opresión al ser negras

(no humanas) y mujeres: condición no contemplada dentro de un análisis vago de la operación categorial.

Según lo manifiesta María Lugones, los negros y los indios no podían ser mujeres y hombres: eran seres sin género. A partir de su *no* humanidad (bestias), fueron concebidos como sexualmente ambiguos o dimórficos, sexualmente aberrantes, incompatibles con el saber, y con un sola capacidad: la de soportar cualquier tipo de vejamen o sufrimiento; en la dicotomía bien y mal se encontraban del lado del mal y su existencia solo podía ser atribuida a las maniobras del demonio. En tanto bestias, fueron tratados como absolutamente accesibles sexualmente por parte del hombre (blanco) y sexualmente peligrosos para la mujer (blanca). Así, “Mujer” corresponde a las europeas burguesas, reproductoras del capital y la raza (2013).

La autora llega a esta conclusión a partir del cuestionamiento de la *interseccionalidad*, asegurando que:

La lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre «mujer» (género) y «negro» (raza) hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de re-conceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color (Lugones M. , 2008, pág. 10).

Referirnos a la fusión o al entramado categorial, nos invita a desistir de la idea de que en el marco de la imposición moderno\colonial las categorías pueden si acaso encontrarse como entidades independientes, para insistir en que en el marco de las relaciones de poder derivadas del sistema moderno\colonial *de género*, categorías como raza\género\sexualidad, se comportan a partir de una relación co-dependiente, co-accionada e históricamente consolidada, y a partir de esa insistencia nos es posible rastrear el lugar de las mujeres negras, así como develar el encubrimiento de su doble opresión. En igual medida, esta revisión nos conduce a “abandonar la mirada basada en un género universalista que se proyecta hacia el resto de la humanidad, cuando en realidad es una particularidad que refleja la experiencia histórica y su forma de interpretación

y problematización del mundo de las mujeres geopolíticamente occidentales” (Espinosa y otras (2014) citado en (Lozano, 2016).

Este desplazamiento nos permite reconocer que:

La elaboración conceptual del patriarcado se ha hecho casi siempre desde el primer mundo, por lo cual a menudo es una concepción etno-céntrica con la que pretenden medirse las relaciones de género en todas las culturas. Si no se elimina el etnocentrismo, género y patriarcado se convierten en formas de subsumir y subordinar al universo conocido (el occidental), las cosmogonías de los otros mundos (indígenas, negros, gitanos, etc.) (Lozano, 2010, pág. 7).

Bajo estos términos, se despliega el cuestionamiento hacia el etnocentrismo y la pretendida universalidad con la que se han abordado las categorías género y patriarcado, y las respectivas formas de resistencia que han elaborado quienes han experimentado sus efectos. En ese sentido, y a fin de referirnos al patriarcado *en contexto*, llamaré la atención sobre los aportes que el feminismo decolonial y los feminismos negros han suministrado en la re-definición del concepto de patriarcado y el debate respecto de la existencia o no del sistema de género y el patriarcado en nuestras tierras antes de la invasión colonial (Espinosa Y. , 2017).

Libia Grueso (2007) se ha referido, por ejemplo, al escenario esclavista señalando una de las características más predominantes en la configuración del SER negro o negra en ese contexto: la negación del ser persona. En el contexto esclavista los negros y las negras son objetos, no son solamente animales salvajes, sino mercancías, y en tanto mercancías, son posesiones; como posesiones todas sus relaciones están determinadas por quien lo posee, y quien lo posee y determina sus relaciones es el amo esclavista (hombre-blanco); “es en esa medida que también el poder patriarcal fue un atributo del amo, un atributo que se ejerció desde el poder del amo sobre el ser negro\nnegra, sobre todas su relaciones sociales y económicas aun en las de las sexualidad” (Grueso, 2012, pág. 4).

La autora ha señalado la existencia de dinámicas a partir de las cuales se cristalizó la desposesión del *ser* en el marco de las relaciones producto de la dominación colonial; se ha referido específicamente a la manera en que durante el esclavismo que los amos ejercieron en las minas, la organización de las cuadrillas implicaba asignar a los esclavizados el apellido del amo:

Así, los nombres y apellidos de las personas negras esclavizadas fueron heredados del amo, sus apellidos no eran propios ni representaban la tradición y el linaje de sus antepasados, sino que constituyeron el símbolo, la referencia del nivel de riqueza del

esclavizados y de las familias a las que pertenecían; el apellido occidental que representa el sentido de la familia de lo propio para los colonizadores y los criollos o mestizos, para el negro significó lo contrario, su no pertenencia sobre sí mismo y sobre su descendencia, el equivalente y/o complemento a la marca física de ser pertenecientes a un amo esclavista (Celorio (1995) citado en (Grueso, 2012).

La negación misma del *ser* constituyó entonces, uno de los dispositivos moldeados por el sistema moderno\colonial de género para apropiarse de los cuerpos e intentar cercenar la construcción de subjetividades, sin embargo, estos efectos no recayeron exclusivamente sobre los hombres negros despojados de sus apellidos en tanto distintivo de vinculación histórica, parental y territorial, pues según lo expresa Libia Grueso:

Igual ocurrió con las relaciones de género, estas fueron impuestas desde los oficios y por lo que representa la reproducción del negro como mercancía. Es así como la sexualidad representa un ejercicio controlado por el amo para capitalizarse, en el sentido de que cada negro es una mercancía que significa acumulación de riqueza o herramienta de trabajo. En ese contexto esclavista, los roles de hombres y mujeres son impuestos desde las relaciones económicas; hasta la reproducción tanto de hombres como de mujeres son funciones económicas. El hombre negro con mejores cualidades como esclavo, no como hombre, era escogido como semental. En las mujeres, el ser madres no era una opción, era un oficio, y como oficio las prebendas las tenían los hijos del amo, no los hijos de las esclavas, porque los hijos de las esclavas en tanto son mercancía también son de libre destinación y de libre movilidad y su asignación a un lugar, a una mujer “criadora” o “nana de leche” era una decisión de la potestad del amo (2007, pág. 4).

Cada una de estas asignaciones respondió a la lógica de producción, reproducción y acumulación sobre la cual se esgrimió el sistema esclavista, de ahí la importancia de reconocer los efectos que la fusión entre *raza* y género tuvo sobre los esclavizados y la manera en que el patriarcado blanco impuso toda una estructura de dominación a partir de las concepciones y los *usos* atribuidos a los cuerpos racializados.

Por eso decimos que la relación no es ni de padres ni de parejas, sino una relación de mercancías. En este sentido las relaciones de género entre negros y negras, no se construyeron desde el esquema de relaciones de poder y sometimiento tipo patriarcal de las familias blancas occidentales, sino desde un ser negro-negra, sometidos por las condiciones históricas del esclavismo. Eso no quiere decir que las representaciones de masculinidad y feminidad que se traían de los grupos originales de identidad africana hubiesen desaparecido, por el contrario estas se mantuvieron como parte de la resistencia/re-existencia cultural (Grueso, 2007, pág. 4).

Ilustración 8. Ariángeli en el arroyo. Elaboración propia



Para referirse a estas representaciones, Mara Viveros (2017) ha reflexionado acerca de las tesis elaboradas por la feminista africana Oyèrónkẹ́'Oyèwùmí, quien ha propuesto la negación del género como principio básico de organización en todas las sociedades, y así mismo, ha dado cuenta de la inconveniencia de los postulados teóricos del feminismo hegemónico occidental en la interpretación de la cultura oyó-yorubá y más ampliamente, en las culturas africanas.

De acuerdo a la lectura de Mara Viveros, Oyèrónkẹ́'Oyèwùmí, sugiere que, mientras en las sociedades europeas el cuerpo físico se encuentra siempre vinculado al cuerpo social, para el pensamiento Yorubá, esta biologización de la diferencia no existe, y advierte que, en contraste con la epistemología occidental que sustenta sus jerarquías y categorías en cánones visuales y distinciones binarias como: blancos y negros, hombres y mujeres, heterosexuales y homosexuales, etc.; en la sociedad y el pensamiento Yorubá no se privilegia la apariencia ni predominan los marcadores visibles de la diferencia. Según la autora, la principal afirmación de la feminista africana, radica en que las culturas africanas no han sido clasificadas de acuerdo a una lógica de visión, como podría ocurrir en las europeas, pues, en sociedades como la Yorubá se privilegian otros sentidos que a su vez corresponden a formas *otras* tanto de relacionamiento como de conocimiento (Viveros, 2017).

Oyèwùmí cuestiona, fundamentalmente, la idea de que el esquema categórico occidental para entender las dinámicas sociales pueda ser exportado sin reparos, y por esto tampoco quiere hacer generalizaciones gratuitas sobre las sociedades africanas para no repetir el gesto de colonización discursiva que llevan a cabo buena parte de quienes estudian el continente africano, de modo que homogeneízan de forma injustificada su diversidad social y cultural. El argumento de la autora es que, antes de la colonización de Occidente, el principio básico organizativo de la sociedad yorubá era el sistema de “senioridad” (seniority), definido en forma relacional, y que el género no era una forma relevante de ordenamiento de sus prácticas sociales (Viveros, 2017, pág. 2).

El aporte de Oyèrónkẹ́'Oyèwùmí, en tanto aproximación al pensamiento feminista africano, nos invita a prescindir de las versiones occidentales de las categorías género y patriarcado como categorías totalizantes en los ejercicios de reflexión local; esta autora nos presenta un panorama que, si bien contrasta con la propuesta occidental, y se define a partir de una serie de planteamientos que apelan a la demostración de formas de relacionamiento

otras, también se presenta como una oportunidad para reflexionar sobre la manera en que se han estructurado relaciones de poder en distintos pueblos o comunidades aun cuando la experiencia pueda ser diferenciada en términos de intensidad, sistematicidad y contexto como en el caso de la sociedad Yorubá.

Llamo la atención sobre este proceso de reflexión, teniendo en cuenta la definición de *Patriarcado Negro-Colonial*, propuesta por Betty Ruth Lozano (2016), quien se ha referido a este como: “la reconstrucción del patriarcado realizado en territorios negros a partir de la experiencia colonial. Reconstruidos los vínculos comunitarios y familiares, también se reconstruye un patriarcado que en lugar de tomar distancia del patriarcado blanco europeo, lo emula” (2016, pág. 20).

La autora moldea su propuesta poniendo bajo sospecha la negación absoluta de cualquier tipo de jerarquización que pudiera poner en desventaja el *lugar* de las mujeres en las sociedades pre-coloniales y acude a los planteamientos de feministas comunitarias como Lorena Cabnal (2010) y Julieta Paredes (2010) para referirse a la existencia de un *patriarcado originario ancestral*, y a la feminista decolonial Rita Segato (2018) para referirse a la existencia de un *patriarcado de baja intensidad*. De esta revisión concluye que “la opresión de género no es un invento colonial pues desde antes ya las mujeres vivían una situación de subordinación en las comunidades originarias” (Lozano B. R., 2016, pág. 54), y en ese sentido es posible “reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado pre- colonial y el occidental” (Paredes, 2010, pág. 66).

La propuesta de estas feministas parte de un examen profundo a las partículas que componen las prácticas, las memorias y los discursos que vitalizan sus comunidades, en donde vectores tales como el binarismo y la hétero-normatividad sexual expresada en la persistencia de mitos, legados y actitudes podrían constituir una *hétero-realidad cosmogónica originaria*, y ante esto, Betty Ruth señala que “si la cosmogonía misma es patriarcal y hétero-sexista, es necesario despatriarcalizar los legados ancestrales” (2016, pág. 55).

Igualmente, “Rita Segato ha considerado que hay evidencias históricas suficientes para demostrar la existencia de nomenclaturas de género en sociedades afro-americanas y tribales que dan cuenta de organización patriarcal aunque distinta al patriarcado occidental”

(Lozano, 2016), y ante esta premisa ha desarrollado la noción de *patriarcado de baja intensidad*, asumiendo que

El patriarcado, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad. Esta estructura, que moldea la relación entre posiciones en toda configuración de diferencial de prestigio y de poder, aunque capturada, radicalmente agravada y transmutada en un orden de alta letalidad por el proceso de conquista y colonización, precede sin embargo, como simple jerarquía y en un patriarcado de *baja intensidad o bajo impacto*, a la era colonial-moderna. La expresión patriarcal-colonial-modernidad describe adecuadamente la prioridad del patriarcado como apropiador del cuerpo de las mujeres y de este como primera colonia. La conquista misma hubiera sido una empresa imposible sin la preexistencia de ese patriarcado de baja intensidad, que torna a los hombres dóciles al mandato de masculinidad y, por lo tanto, vulnerables a la ejemplaridad de la masculinidad victoriosa; los hombres de los pueblos vencidos irán así a funcionar como pieza bisagra entre dos mundos, divididos entre dos lealtades: a su gente, por un lado, y al mandato de masculinidad, por el otro (Segato R. , 2016, pág. 21).

Esta postura, evidentemente distante a la de María Lugones quien sostiene que el género es una construcción colonial, profundiza la sospecha acerca de los arreglos de poder correspondientes a las relaciones entre *hombres y mujeres* existentes dentro de las comunidades antes de la invasión para el caso de Abya Yala, y antes del secuestro para el caso africano. En este sentido, he considerado, por un lado, la pertinencia de la propuesta de María Lugones con respecto a la urgencia de situar la *raza* y el *género*(en su versión blanca-occidental) como estructurantes co-dependientes y constituyentes del Sistema Moderno\Colonial, y por otro, la rigurosidad del análisis que ofrecen las feministas comunitarias y la feminista decolonial Rita Segato al controvertir el origen colonial del género, y en actitud crítica y *desesencializadora* revelar la presencia de prácticas y formas de organización provistas de jerarquías aun en medio del mutualismo o la dualidad características de algunas sociedades africanas o determinadas comunidades indígenas.

En palabras de Betty Ruth Lozano:

Mientras para Lugones la colonialidad de género se impone sobre una aldea sin género erigiendo a los hombres como máxima autoridad e imponiendo la nomenclatura del género, para Segato esa colonialidad se sirve de unas relaciones de género ya establecidas y jerárquicas donde los hombres tenían el dominio de lo

público y se oculta en una nomenclatura de género precedente, que la percibe como más ancestral de lo que realmente es (2016, pág. 58).

En síntesis, me acojo al recorrido teórico y la elaboración conceptual de la autora a fin de incluir en este trabajo la propuesta del *patriarcado negro colonial*, reconociendo, sin embargo, la imposibilidad de la imposición total de la colonialidad de género sobre la aldea de la población negra, pues la aldea quedó en África, se trató entonces de un proceso de adaptación de actitudes y prácticas por parte de individuos que buscaron reconstruir las sociedades de las que fueron apartados y terminaron construyendo otras con otro tipo de relacionamientos (Lozano, 2016). Esto supone el rechazo a cualquier tipo de generalización de las categorías género o patriarcado, tanto en sus usos como en sus efectos, pues si bien, nos hemos referido al poder estructurante de las categorías *raza y género* en el marco de la consolidación del Sistema Moderno\Colonial de género, esta acepción de *género* corresponde al ejercicio de poder instaurado en las relaciones de hombres y mujeres blancas, y ante esto, vale señalar:

que los hombres negros no han sostenido las mismas posiciones patriarcales de poder que los varones blancos. Es igualmente insatisfactorio aplicar el concepto de patriarcado a situaciones coloniales diversas, ya que es incapaz de explicar por qué los varones negros no han disfrutado de los beneficios del patriarcado blanco. Hay estructuras de poder obvias en ambas formaciones sociales, coloniales y esclavistas, que son predominantemente patriarcales. Sin embargo, las formas históricamente específicas de racismo nos fuerzan a modificar o alterar la aplicación del término «patriarcado» al aplicarlo a los hombres negros. Las mujeres negras hemos sido dominadas «patriarcalmente» de formas diferentes por hombres de «diferentes» colores (Carby, 2013, pág. 3).

Todo esto nos permite mencionar que, como lo ha señalado Yuderkys Espinosa (2017) “el patriarcado ha sido un largo proceso de pérdida de poder por parte de las mujeres” (pág. 13) que ha encontrado asiento en diferentes locaciones, coyunturas y temporalidades, y así mismo ha logrado definirse, re-definirse y comportarse de acuerdo a las tensiones históricas y territoriales que deben ser examinadas y nominadas a la luz de la matriz de poder colonial, sin perder de vista la particularidad experiencial.

Para el caso del *patriarcado negro-colonial*, Betty Ruth Lozano (2016) se remite a la teoría de la *emasculación* propuesta por Rita Segato para entender la actitud de los hombres negros al interior de sus pueblos y comunidades a partir de su castración exterior, es decir

en su relación con el mundo blanco: “los hombres negros fueron completamente emasculados ante sus hijos, no tenían ningún poder de decisión sobre sus compañeras sexuales ni sobre su propia vida. Fueron también víctimas del dominio patriarcal del blanco” (Lozano, 2016, pág. 63). Ante esto, la autora aclara que se trata de una teoría que le permite complejizar más no aceptar la violencia ejercida por parte de los hombres negros sobre las mujeres dentro de sus comunidades, y en ese sentido, vale la pena anotar un posible entramado entre la herencia colonial, los *posibles* vestigios originarios y los efectos de la relación de los hombres negros con el mundo blanco, entramado expresado en una violencia sobre las mujeres que “se agudiza y se sufre doblemente, muchas veces con la complicidad de los compañeros negros que encuentran en la mujer y en los hijos el único espacio para ejercer el dominio patriarcal que les niega una sociedad que los humilla” (Lozano (1992) citado en (Lozano, 2016. Pag 62). Condición que haría evidente la variación de los efectos y las formas que tuvo y continúa teniendo la colonización del género sobre la construcción de las sociedades negras en el nuevo mundo, así como el nivel de alcance de la fusión entre género y *raza* sobre los cuerpos racializados de las mujeres negras.

2.7 Pensar y sentir el Feminismo Negro: soñar y construir aquel mundo posible

“Los padres blancos nos dicen: pienso, luego existo; pero la madre negra, la que llevamos dentro –la poeta- nos susurra en sueños: siento, luego puedo ser libre.”

Audre Lorde

Si bien, las puntadas que hasta este momento hemos compartido han ido hilvanándose gracias a las coordenadas que nos han ofrecido algunos de los planteamientos que componen el pensamiento feminista negro, vale *–no la pena-* y sí la alegre rebeldía, culminar esta sección, exponiendo y precisando aquellas querencias, sentires y pensamientos que le han dado forma, nombre, rostro, alma y color, a este, que Betty Ruth Lozano ha llamado “feminismo con proyecto de vida,” refiriéndose más exactamente al conjunto de prácticas y saberes que las mujeres negras han entretejido en favor de la vida, de la vida en dignidad, y de la vida en su totalidad.

Así, y habiendo llegado a este punto, es importante recordar que las estrategias ideadas en favor de la libertad y la alegría por parte de los pueblos y las comunidades negras, se presentan,- aunque vinculadas gracias a una historia de resistencia, sublevación y rebeldía, y hermanadas en la insistencia por la construcción de un mundo en donde quepan muchos mundos- también diferenciadas dada la diversidad de contextos a partir de los cuales se configuraron toda una suerte de perspectivas y dinámicas particulares correspondientes a cada territorio histórica y culturalmente constituido. Así mismo, son diversos los aportes que cada experiencia le ha significado a la construcción del pensamiento feminista negro. Es por ello que, a fin de encaminar nuestra discusión, otorgaremos relevancia a la experiencia colombiana, particularmente la experiencia de las mujeres negras palenqueras en la construcción de referencias para el abordaje y reflexión sobre el sentí-pensamiento feminista negro, refiriéndonos de esta manera a las grietas que han abierto las mujeres negras que en el contexto colombiano han padecido históricamente las expresiones del racismo, la discriminación, el despojo territorial, el desplazamiento forzado, el empobrecimiento estructural y la violencia sexista, pues ha sido y sigue siendo en medio de ese escenario de exclusión, marginación y violencia, en el que se han gestado las luchas y las resistencias a partir de las cuales, las mujeres negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras se han dado a la tarea de crear y recrear *otras* condiciones de vida para ser, saber, sentir y conocer (Lozano B. R., 2010).

Por lo anterior, y a fin de continuar persiguiendo los hilos que intentan componer aquellas prácticas y aquellos pensamientos a los que nos hemos referido con anterioridad, considero necesario articular algunas de las ideas que el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda nos compartió gracias a su trasegar por las riberas y las ciénagas grandes que dibujan el Caribe colombiano. Fue en Jegua, en la región en donde se arrulló al padre de quien sería el caminante de Macondo y creador del realismo mágico, que una tarde, un pescador le reveló a Orlando Fals Borda la esencia de sus gentes, quienes cultivaron el trance prodigioso de pensar sintiendo y sentir pensando, combinando así, la razón con el sentimiento y produciendo un saber empático que al actuar aprende y al aprender actúa. Es así, como podemos afirmar que entre las montañas, al margen de los ríos, en las periferias urbanas, al borde de las costas, en los caseríos y en las veredas, el conocimiento que se produce es para transformar, y el saber para hallar rumbos; pues en aquellos *lugares* que se

encuentran insertos en una relación activa global-local y local-global caracterizada por su carácter conflictivo y paradójico, sitiado por las negociaciones, las resistencias y las disputas (Garzón, 2008), las antiguas divisiones ilustradas entre el pensamiento y el sentimiento resultan ajenas, pues la vida no espera resultados académicos para seguir su curso, ni el conocimiento puede separarse de la vida (Canal 22, 2017).

Es en ese sentido que, Betty Ruth Lozano (2016) ha sostenido que el conocimiento producido por las mujeres negras dentro de sus comunidades

es un conocimiento para la vida, una espiritualidad de *insurgencias* que se construyen cotidianamente por fuera de las academias, no en oposición, lucha o resistencia, sino siendo, sin necesidad de “coger lucha”, en actitud plenamente cimarrona. No obstante, procurándose de forma propositiva condiciones de existencia digna a partir de esos saberes que no son para nada subalternos dentro de sus comunidades” (pág. 234).

La autora destaca que, pese haber sido imaginadas y construidas como objetos gracias al proceso esclavista, las mujeres negras lograron auto-instituirse como plenamente humanas reivindicando tal condición a través de la ampliación de lazos de parentesco en el comadrazgo, la constitución de la familia, y las prácticas que construyen comunidad como el caso de la ombligada y la partería en tanto prácticas ancestrales que expresan una espiritualidad de resistencia, dignificación e insurgencia que superan la religiosidad cristiana (2016.a), pero que además, representan lazos indisolubles que se sustentan en la sabiduría popular, el respeto, la protección, el acompañamiento, la solidaridad y el soporte afectivo, dando lugar al fortalecimiento de lazos vecinales, familiares y comunitarios, la restitución de vínculos y el mantenimiento del tejido social (2016.b) a partir de las experiencias vividas por las protagonistas que encarnan toda una historia de resistencia e invención de re-existencias que rompe con aquella tradición canónica referente a la construcción de un conocimiento “descorporeizado” y “neutral”, y ratifica que este debe ser producido a partir y a través de las diversas subjetividades y formas de estar en el mundo (Fonseca, 2015).

Lo anterior nos demuestra que, transitar los caminos de la práctica y el pensamiento feminista negro en Colombia, implica recorrer los caminos de “una verdad” sentí-pensante –no única, no absoluta, ni pretenciosa-, por lo contrario “una verdad” multicolor que se

alimenta día con día de las experiencias, las batallas, los sueños, las esperanzas, los sabores, los relatos, las querencias y las memorias de quienes en favor de la vida se encuentran sembrando. Pues retomando a Catherine Walsh (2017), el acto de sembrar –en un contexto como el colombiano, en donde la inequidad, la exclusión, el empobrecimiento, el racismo y las múltiples violencias desatadas en contra de las mujeres-, es un acto insurgente, “insurgente por su in-surgir e incidir; por hacer-nacer, renacer, resurgir, crear y construir posibilidades, esperanzas y pericias de vida y vivir que no solo afrontan la lógica-sistema dominante, sino que también contribuyen a su agrietamiento, debilitamiento, desmantelamiento y destrucción eventual, y al crecimiento de algo radicalmente distinto” (pág. 40).

En consecuencia, me interesa mencionar que las tonadas y pinceladas que han procurado y continúan insistiendo en que la construcción del pensamiento feminista en general, y el pensamiento feminista negro en particular, resulte del diálogo, la reflexión colectiva, la recuperación e interpretación de múltiples experiencias y vivencias diversas, y el fortalecimiento de las luchas solidarias por la vida y el territorio, son las mismas tonadas y pinceladas que le apuestan a la construcción de un feminismo decolonial –*en su amplitud y policromía*- en tanto proyecto histórico, regional, de carácter ético, político y epistémico de gran envergadura que, como Yuderkys Espinosa (2014) lo ha mencionado, se encuentra en plena maduración y crecimiento apuntándole a una nueva epistemología que legitime un saber situado a partir de la experiencia concreta. María Lugones, Karina Ochoa, Yuderkys Espinosa y Diana Gómez (2013), nos enseñan que, este proyecto “significa una transformación radical de las relaciones sociales que han oprimido y subordinado a las mujeres indígenas, afro y mestizas pobres en Abya Yala. El feminismo decolonial se mueve hacia una afirmación de la vida y de todas las posibilidades propias y comunales de las mujeres racializadas” (pág. 405).

Así mismo, las autoras insisten en que el feminismo decolonial no parte de la clásica división de género que ubica a las mujeres de manera desarraigada de sus comunidades y nichos de existencia cotidiana (2013). Por el contrario, la lucha que adelanta, es una lucha articulada a la de los pueblos, las comunidades y los procesos organizativos cuya resistencia es de carácter anti-racista, anti-capitalista, anti-imperialista y anti-patriarcal. De

esta forma, tenemos que la amalgama de memorias y el conjunto de experiencias que componen la trayectoria de las mujeres negras luego, y en el marco de los procesos afro-diaspóricos, corresponde a una historia de sublevación, (in)surgencia y resistencia que se comporta como fuente política y epistémica en la producción tanto del pensamiento feminista negro, como del feminismo decolonial en virtud de su relación dialógica y su vínculo genealógico al poner de precedente, tal como lo señala Betty Ruth Lozano (2016.a), los análisis basados en el cuestionamiento al proyecto modernizante y emancipatorio europeo, lo cual lleva a cuestionar la compleja estructura de relaciones sociales que se entretajan en la matriz colonial de poder: de género, racismo, heterosexismo, clase y colonialidad, mientras avanza por los senderos de la ternura hermanada, la digna rabia y la alegre rebeldía.

Un apunte –casi final-

En la cultura ribereña, los pescadores de la Costa Atlántica colombiana inventaron la palabra “sentipensante”, que incluye a la naturaleza como sujeto – ser que piensa con el corazón y la cabeza al estar conectado con los ríos-, compañeras de Chiapas vinculadas con el zapatismo han inventado el vocablo “co-razonar”, y para las comunidades Nasa, la palabra ciencia significa tejer, elaborar, levantar la memoria y el pensamiento con el corazón. De igual forma, desde el pensamiento Ubuntu, las resistencias de las comunidades negras en el pacífico colombiano sostienen que existimos no solo con otras personas, sino con otros seres; si ellos se mueren todos dejamos de existir (Escobar & Botero, 2014, pág. 47).

Traigo este recordatorio, a fin de avivar el interés por descubrir las lecciones que nos traerá la experiencia de las mujeres negras que, en San Basilio de Palenque, muy cerca al Caribe colombiano, continúan coloreando sus sueños y trenzando su realidad fieles a un legado musical de fraternidad, insurrección, esperanza y rebeldía que aún se pasea por las calles de San Basilio, por donde además transitan los pasos de aquellas que durante siglos han dicho en medio de la bulla del tambor, el alegre y el llamador: ¡El Palenque canta y danza, El Palenque sueña y vive!



CAPÍTULO TERCERO

Ellas hicieron de Palenque una fiesta

*“Todavía huelo la espuma del mar que me hicieron atravesar.
La noche, no puedo recordarla.
Ni el mismo océano podría recordarla.
Pero no olvido el primer alcatraz que divisé.
Altas, las nubes, como inocentes testigos presenciales.
Acaso no he olvidado ni mi costa perdida, ni mi lengua ancestral
Me dejaron aquí y aquí he vivido.
Y aquí volví a nacer.”*

Nancy Morejón

Introducción

“Gladys es la más bonita, Gladys es la más bonita, sí hay coco donde Gladys, sí hay coco donde Gladys” fueron los versos que escuché cada mañana en San Basilio de Palenque, y con los que “Panamá”, el chakero¹³ del pueblo se encargaba de anunciar el nuevo día. Durante toda su vida, el oficio de “Panamá” ha sido el de compartir los acontecimientos, los infortunios y las novedades que ocurren en el pueblo con toda la comunidad, incluso con la diáspora palenquera presente en las ciudades de Cartagena y Barranquilla, y el país vecino de Venezuela. La voz es su herramienta, y se pasea desde las cinco de la mañana por las calles de Palenque con un palo de madera en su mano y una ollita en la que guarda los alimentos que le ofrecen las mujeres, pues, también es el encargado de comunicar a la comunidad los productos frescos que se encuentran disponibles. Gracias a él, desde la primera hora de la mañana el pueblo sabe que *“Hay coco donde Gladys”* o que *“Hay cerdo donde Laga”*: *“Hay cerdo donde Laga, hay cerdo donde Laga, y la puerca que mataron, era una puerca bonita, y la puerca que mataron era una puerca bonita, la primera que lo compra, ella se llama Yayita. Hay cerdo donde Laga, hay cerdo donde Laga, la segunda que lo compra, ay se llama Esther Elisa”*, lo mismo ocurre con el pescado, con la carne, con el ñame, con la yuca y con el plátano.

“Panamá” es el tío de Gladys, y Gladys fue la mujer que me recibió en su casa en San Basilio de Palenque. Gladys es una de las fundadoras de Kasimba de Sueños, líder social de su comunidad y heredera de un legado de resistencia y dignidad que brota por los poros de

¹³ “Chakero” en lengua palenquera significa *-mensajero-*.

su piel. Durante el tiempo que estuve en el pueblo la vi cambiar su peinado tantas veces como le fue posible, la vi con turbantes y con trenzas de colores a la altura de sus hombros o a la altura de su cintura, la vi peinar a sus amigas, a sus primas, a sus vecinas, y por supuesto, a sus hijas. La vi cantando y bailando vallenatos, la vi atendiendo el negocio con el que junto a su mamá, sostiene a su familia, la vi decorando cada una de las fiestas de cumpleaños de sus amigas y de los hijos de sus amigas, la vi asumiendo, junto a sus compañeras de Kasimba el rumbo de su organización y la vi salir cada viernes en la tarde a la ciudad de Cartagena para continuar estudiando. Gladys se encargó de orientar y acompañar mi encuentro con su comunidad, con su vida y con su historia.

Gladys me recibió en su casa pero también me abrió las puertas de su realidad, de sus pasiones, de sus batallas y sus sueños. Ahora, que en retrospectiva puedo contemplar mi tiempo a su lado, entiendo que de otra manera no me hubiera sido posible sentir y comprender la grandeza y la profundidad de San Basilio de Palenque; lugar al que llegué en busca de sus mujeres, de los *lugares* y las *insurgencias* que han habitado y construido, y de las formas de existencia y re-existencia que entretejen la historia que tienen por contarnos quienes habitan el primer pueblo libre de América, y quienes han recogido los pasos de Wiwa, de Orika, de Lemba, de Oninga, de Yemaya, de Graciela, de Dolores y de Chá Inés para seguir transitando por los senderos de la alegría, la digna rabia y la libertad.

Gracias a las conversaciones espontáneas en la plaza principal, a las largas caminatas por las calles del pueblo, a la excusa siempre presente de celebrar la vida de algún miembro de la comunidad, y a la complicidad de Gladys, me fue posible conocer a las mujeres que protagonizan este trabajo. A Rosalina, la médica tradicional y curandera del pueblo, la encargada de curar los males del cuerpo y del alma, y quien me regaló un secreto porque le gustó mi mirada, a Elida, “*La reina del Kongo*”, la peinadora que me compartió la historia de sus turbantes mientras trenzaba mi cabello y me ponía manteca negrita, a Tomasa, la última comadrona del pueblo, la encargada de cuidar, recibir y honrar la vida, y quien me invitó a celebrar su cumpleaños número 79 con ñeque, música y sancocho, a Yeral, la bailarina de champeta, y quien me regaló un llaverito de totumo elaborado por ella para evitar el mal de ojo, a Mamá Cristina, la vendedora de frutas y dulces, y quien me abrazó hasta el último día como tal, como Mamá Cristina, a la Señora Magdalena, la nostálgica del

Palenque que fue y nunca más será porque *“Ese es el tiempo y esa es la vida, hija. En Palenque vivíamos muy sabroso, en el Palenque que tengo en mi memoria y en mi corazón pero que ya no volví a ver nunca más”*¹⁴, a Seño, la rezandera del pueblo, quien se encarga de ayudar a los muertos a encontrarse con quienes han partido antes, a su hija Moraima, quien heredó el conocimiento y según se dice “tiene las llaves del más allá”, a Solvay, una de las mujeres de Kasimba, quien me compartió con especial cariño los recuerdos que, cultivados en Cho-pacho y Tronconá, alimentan su alma, a Josefa, la directora del Festival de tambores y expresiones culturales de San Basilio de Palenque, quien con su hijito en brazos, me habló de feminismo, de rebeldía y del *“Kutú lumgumbe”*¹⁵, a Basilia, una de las defensoras de la lengua palenquera, y quien me confesó que su mayor sueño era visitar Guinea Bissau para pisar la tierra de donde sus ancestros fueron arrancadas, y por ser un territorio con nombre de mujer, a Yaneth, quien a causa del conflicto armado en Colombia, fue desplazada de “La Bonga”, la vereda que la vio nacer, y desde entonces no ha hecho más que caminar por su comunidad y recordarle al mundo que sí es palenquera, pero también es Bonguera, y que “La Bonga” existe y algún día, más temprano que tarde retornará *“porque la tierra para el bonguero es la madre de uno”*¹⁶, y a Teresita, la hija de la gran Graciela Salgado, quien cada mañana llamó a mi puerta para ofrecerme mazamorra en un plato de madera, y se dedica a vender dulces y a cantar de vez en cuando con sus “alegres ambulancias.”

El encuentro con estas mujeres me permitió reafirmar la importancia de continuar rastreando y desentrañando la teoría y la práctica feminista desde los territorios a fin de dialogar con realidades posibles que se entretajan al calor de las comunidades y en sintonía con los legados, los principios, las actitudes y las filosofías de aquellos que han encarnado la historia de *los condenados de la tierra*¹⁷, pero además han persistido en honrar la mirada altiva de sus ancestros y sus ancestros, quienes en el intento por desafiar los poderes esclavistas, racistas, inquisidores y coloniales depusieron sus cuerpos y se convirtieron en semilla.

¹⁴ Magdalena Navarro, conversación personal

¹⁵ Kutú Lumgumbe es la expresión en lengua palenquera que al castellano traduce: Poder Negro

¹⁶ Yaneth Santana, conversación personal.

¹⁷ Frantz Fanón, 1961

Ilustración 10. Gritos de libertad por las calles de San Basilio de Palenque. Elaboración propia



Las páginas que comparto a continuación representan la libreta de apuntes en donde cada día fui consignando los pensamientos y las reflexiones derivadas del encuentro y la conversación con las mujeres que dentro y fuera de sus casas me permitieron conocer sus historias. Historias que al ser interpretadas a la luz del deseo apabullante por encontrar formas *otras* de *ser*, *habitar*, *construir* y *producir*, se convierten en referentes obligados en la disputa por un mundo en donde nos sea posible afirmar y experimentar la vida en su totalidad a partir de una actitud desafiante ante la imposición moderno-colonial que restringe, limita y margina los procesos tanto de producción intelectual, como de organización social situados en el Sur Global, y una práctica política y epistémica radical que logre constituirse como alternativa substancial ante la pretendida hegemonía occidental.

Fue así como logré aproximarme a *los lugares* y a *las insurgencias* del saber hacer palenquero, construidas y habitadas por las mujeres de San Basilio de Palenque a partir de un acercamiento a la realidad que experimentan y el intento por comprender las maneras, formas y estrategias que históricamente han ideado a fin de contrarrestar las secuelas que sobre sus cuerpos y su comunidad han dejado los intentos coloniales de deshumanización expresados en las dinámicas del despojo, el empobrecimiento, la segregación, la violencia y la marginalización; dinámicas que encuentran sustento histórico y teórico en el “paradigma de la modernidad que, en su versión capitalista se funda en dos sistemas de pertenencia jerarquizada: el sistema de la desigualdad, que niega el principio de la igualdad, y el sistema de la exclusión, que niega el principio de reconocimiento de la diferencia” (De Sousa Santos, 2003, pág. 21), y por tanto limita las posibilidades para el ejercicio de la vida en condiciones de libertad y dignidad. Y en el caso particular de las mujeres negras, violenta e intenta calcinar las expresiones y prácticas corporales, espirituales y comunitarias que, ancladas no solo a las nostalgias por el territorio abandonado y la historia clausurada, sino sobre todo al deseo inquebrantable por vivir, continúan insurgiendo y construyendo alternativas para la vida y la alegría.

Dorina Hernández y Rutselly Simarra (2009), sin música resultan inimaginables las diferentes festividades y celebraciones propias del pueblo, en donde el nacimiento constituye una de los más importantes sucesos, al ser, junto a la muerte y la conmemoración de los santos, acontecimientos que confirman y reafirman el arraigo comunitario y el anclaje ancestral por medio del canto y las expresiones musicales que logran posicionarse como estrategias vitales en la tramitación de emociones y sentimientos, y el ejercicio de la vida en comunidad.

Ante esto, Ana María Arango (2013), ha mencionado que gracias a estas prácticas, es posible recrear versiones tradicionales de las manifestaciones vocales más antiguas, haciendo referencia a la manera en que por medio de los cantos, los arrullos y la interpretación instrumental, se refundan permanentemente los sentidos y resurgen nuevas sonoridades que habitan espacios como la celebración del nacimiento *en libertad*, desde donde es posible conmemorar la herencia africana y evocar la presencia de los “griot”, quienes en África Central, se encargan de salvaguardar la historia de los pueblos por medio de sus crónicas y la transmisión de ellas en la oralidad: el mito, el poema, el cuento y el canto.

Lo anterior, encuentra relación con el relato de Moraima, quien en medio de una conversación me compartió que:

El objetivo con este tipo de prácticas es que los niños nazcan vinculados con la música pero también con la lengua palenquera, por eso muchos de los cantos, los arrullos y las rondas son interpretadas en lengua, es algo que se le transmite al bebé desde el vientre, y actualmente sí hay mamitas que les cantan en lengua sus arrullos a sus bebés, es un tema tradicional de las madres aquí en Palenque (Moraima Simarra, 2019).

Así mismo añade:

Aquí todas las mamás cuando su bebé llora, empiezan a cantarle, ellas son las que le cantan todos los arrullos y las que les narran todos sus cuentos, sus historias, muchas veces lo hacen en lengua palenquera, y esa es una de las maneras en que se va gestando esa pertenencia, cuando el bebé está aún en el vientre, él va escuchando la voz de su madre, él va teniendo una relación muy directa con la música pero también con lo que significa nacer en San Basilio de Palenque (Moraima Simarra, 2019).

De esta forma, podemos evidenciar la manera en que estas *insurgencias musicales* se tornan en una suerte de estrategia de vinculación política con la historia y sensitiva con el territorio en donde las madres hacen de sus voces y sus cuerpos el primer *lugar* a partir del cual se elaboran relaciones posibles para la transmisión de legados, pero sobretodo, se cultiva la posibilidad de enunciación para la criatura, quien desde el vientre se sabrá heredero o heredera de una historia que ha sido narrada gracias a la música de tambores y las voces que como manantiales de agua fresca se desbordan por los cuerpos de las mujeres. En este sentido, las *insurgencias musicales* expresadas por medio de estos cuerpos sonoros dan lugar a la articulación y consolidación de relaciones cuerpo-cuerpo, cuerpo-historia y cuerpo-tierra\territorio que involucran, por un lado, el ejercicio materno-*político* de cuidado, transmisión y vinculación, y por otro, el carácter social-comunitario que adquieren las prácticas ejercidas por las madres en los territorios afro-colombianos.

Sobre esto, vale mencionar que el nacimiento o el suceso de la vida en San Basilio de Palenque, lejos de situarse como un acontecimiento privado y sosegado, deviene en un proceso que logra armonizar las sensaciones colectivas e instaurar todo un escenario para el ejercicio de prácticas políticas que, como el acompañamiento, el cuidado mutuo y la consolidación de vínculos reales, ilustran la posibilidad de nacer en comunidad. Y es en ese sentido, en que se entretrejen las relaciones cuerpo-cuerpo, las cuales corresponden a aquellas experiencias vinculares que involucran un poderoso intercambio corporal que, gracias a las condiciones espacio-temporales vivifica el encuentro de emociones y sensaciones por medio de las cuales se experimenta un proceso estético de la relación y el encuentro en donde es protagonista no solo la relación de la madre con su hijo por medio de la comunicación y la caricia sonoro-sensitiva, sino además, la relación del bebé con la comunidad en general, gracias a la existencia de redes vecinales, comunales y familiares que rodean, posibilitan y protegen el acontecimiento, y convierten a las amigas en tías y a las vecinas en hermanas, dando lugar así, a la reproducción de la familia extensa como raíz de la vida en comunidad.

Ilustración 11. Lizgleicy Loraine. Elaboración propia



Con lo anterior, y de acuerdo a las reflexiones de Ana María Arango (2012), podemos insistir en el *lugar* de las *insurgencias musicales*, teniendo en cuenta la manera en que desde el vientre, los niños y las niñas interactúan con entornos acústicos y sonoros expresados en la música de tambores y palmas que componen el paisaje sonoro del pueblo, pero además, gracias al estruendo de los picós presente en las esquinas, el vallenato, la champeta y el bullerengue que acompañan las celebraciones cotidianas y la efusividad del saludo, el encuentro y la noticia, expresadas por medio de voces que evidentemente nacen de las profundidades de cada cuerpo y permiten musicalizar el proceso de gestación y nacimiento que en San Basilio de Palenque representa una experiencia colectiva de carácter relacional con dinamizadores tales como la música, la compañía y la fraternidad.

De otro lado, encontramos las relaciones cuerpo-historia que se entretajan desde el vientre y el nacimiento de los niños y las niñas en Palenque, gracias, entre otras cosas, a lo referido por Moraima, quien reiteró el interés de las madres por entonar sus arrullos en lengua palenquera a fin de vincular al niño y a la niña con una historia de libertad que hoy en día puede ser recreada y celebrada gracias a la preservación y existencia de esta lengua, la cual cuenta con aportes de la lengua “kikongo” del Congo y Angola, el francés, el portugués y una base léxica española (Ramirez, 2011), y encuentra su origen en los siglos XVI y XVII, periodo de la trata esclavista y de la expansión de los imperios colonizadores europeos en donde se empezaron a gestar los tránsitos de los negros en los puertos de embarque y desembarque y con ellos, la necesidad de propiciar situaciones de contacto lingüístico, dando lugar a la creación de alternativas de relacionamiento y estrategias comunicativas conocidas por los grupos de esclavizados y desconocidas para los opresores (Simarra R. , s.f). Actualmente, referirnos a la lengua palenquera, implica situar la interpretación más allá de los aspectos estructurales y gramaticales que la constituyen, pues resulta imprescindible tomar en consideración el conjunto de elementos solidarios que recogen las maneras de ser, de sentir y de interpretar las realidades propias de una comunidad que aún conserva sus legados ancestrales (Simarra R. , s.f).

Esta contextualización resulta vinculante si tenemos en cuenta la profundidad histórica y la intención pedagógica de emitir mensajes y transmitir sensaciones por medio de arrullos cantados en una lengua que, en épocas de la esclavización se comportó como dispositivo

insurgente que posibilitó la comunicación entre cimarrones, la elaboración de planes de fuga y el diseño de rutas libertarias, y en la actualidad, y de acuerdo a lo mencionado por María Teresa Ramírez (2011), es recreada gracias a los sonidos, las entonaciones y las palabras que componen esas *huellas de africanía* con las que los palenqueros y las palenqueras insisten en reconstruir ese pasado ya lejano. Así mismo, la autora señala que el hablar y el cantar en lengua constituye la posibilidad de apreciar la sonoridad de las palabras, el ritmo y las imágenes que habitan el lenguaje de los habitantes de San Basilio de Palenque al tornarse en vocablos que evocan los sonidos ancestrales y establecen un vínculo entre el pasado y el presente, visibilizando y musicalizando el legado cultural africano, legado que solo puede ser comprendido en la medida en que se tengan en consideración los procesos de transformación y ajuste que se desarrollaron en el marco de la resistencia a la esclavitud y la discriminación en América (Ramírez, 2011), y la creación de formas alternativas para el ejercicio de la vida.

En síntesis, la lengua palenquera se presenta como una de las *insurgencias* cimarronas vivas más poderosas y creativas que, por un lado, permitió trazar el camino hacia la libertad, y por otro, simboliza un libro abierto a partir del cual es posible examinar las múltiples estrategias que los esclavizados y las esclavizadas idearon a fin de elaborar formas *otras* de ser, habitar y convivir en el Nuevo Mundo, negándose a la posibilidad de someterse al olvido e incinerar sus raíces, acudiendo a la presencia de sus ancestros e insistiendo en la celebración de la vida que en los Palenques y gracias a la sublevación logró ser ejercida en libertad; en ese sentido, la lengua en tanto *insurgencia*, logra asociarse con la celebración de la vida y el nacimiento en libertad, pues estos acontecimientos, implican para las madres palenqueras conmemorar uno de los episodios más relevantes y significativos que tuvo curso durante el periodo de la esclavización, esto, teniendo en cuenta lo mencionado por Gladys Hernández:

Fíjate lo que hemos sido como mujeres y como madres durante toda esta historia, esta historia que es de mucho más atrás y nos permite entender la forma en que las mujeres se pusieron en los hombros la responsabilidad de la lucha libertaria porque inclusive muchas de ellas cuando se sentían embarazadas era cuando más se fugaban y si no se podían fugar mataban al hijo para que no naciera en

esclavitud, preferían matarlo a que naciera siendo esclavo, entonces desde ahí es que vemos toda esa herencia y esa fortaleza que tenemos actualmente las mujeres en general, las mujeres afro pues, sino que se remite más a San Basilio de Palenque porque es el único Palenque que se conservó y que conservó cultura y absolutamente todo (Gladys Hernández, 2019).

De las múltiples *insurgencias* que lograron ser diseñadas e implementadas por parte de las mujeres esclavizadas, se encuentra la interrupción del embarazo como estrategia de resistencia ante la reproducción del sistema esclavista colonial. Ante esto, Sher Herrera (2019), ha señalado que las mujeres esclavizadas ejercían la práctica del aborto a fin de no continuar pariendo hijos e hijas para un sistema de dominación perverso que intentó impregnar los cuerpos de las mujeres instalando en ellos cadenas de esclavitud que se heredaban por línea materna, convirtiéndose en la base de un sistema político y económico en donde la maternidad forzada –o en condiciones de opresión e indignidad- en tanto prolongación de la tortura y la esclavitud, constituía la perpetuación y sostenimiento de dicho sistema en detrimento de los cuerpos femeninos racializados.

Así, en actitud auténticamente cimarrona, y ante la imposibilidad de esperar a sus hijos e hijas con ilusión, las mujeres acudían a este tipo de prácticas con la finalidad de conservar sus cuerpos como templos de la resistencia y el deseo, y no como aparatos para la prolongación de la agonía, evitando de esta manera el sufrimiento de seres humanos que al nacer, llegarían a ocupar el más bajo de los eslabones de la sociedad por aquel tiempo constituida. Lo anterior, hace parte de la historia que las mujeres negras de San Basilio de Palenque y los territorios poblados por descendientes de cimarronas tienen por contarnos, e igualmente, hace parte de las memorias que se niegan a desaparecer, y que por el contrario han sido transmitidas y compartidas de generación en generación gracias al establecimiento de los vínculos y las relaciones cuerpo-historia a partir de las cuales es posible dotar de significado histórico y político, acontecimientos como el nacimiento en San Basilio de Palenque, en tanto conmemoración de la vida en libertad. He dado en llamar relaciones cuerpo-historia a aquellas experiencias vinculadas a la memoria colectiva corporal, las cuales sugieren procesos de encuentro y re-encuentro con los sucesos del pasado a partir, no solo del recuerdo, sino de su tramitación en el presente por medio de prácticas y

actitudes que permiten re-significarlo en términos de afirmación o en términos de ruptura con aquellos eventos vinculados al sometimiento y al dolor. Así pues, reconozco al cuerpo como *lugar* de la memoria, y reconozco también una relación dialéctica entre la historia y la memoria con la que, tal como lo señala Paul Ricoeur “se explica el pasado en relación con el presente, la memoria es la capacidad de recorrer y de remontar los hechos en el pasado y establecer un vínculo con el presente” (Ricour, citado en (Acuña, 2014. pag 5).

En tal sentido, la celebración del embarazo deseado y el nacimiento esperado en Palenque representa la prolongación de una familia extensa, y no la reproducción del sistema colonial como en épocas de la esclavización, significa la supervivencia de prácticas, valores y actitudes con herencia africana, y no la conservación del yugo imperial. La llegada de un niño o una niña en San Basilio de Palenque evoca aquel sueño de libertad construido por mujeres y por madres que trazaron las rutas para que sus herederas hicieran de sus cuerpos fortines para el surgimiento de la vida en condiciones de fraternidad y dignidad. El nacimiento en Palenque es la historia misma escribiéndose, cantándose y arrullándose con voces de mujeres que en sus cuerpos –y por medio de ellos-, albergan y transmiten el legado que les fue heredado, y constituye la posibilidad de parir desde el deseo y en favor de la vida y la alegría.

Con respecto al establecimiento de las relaciones cuerpo-tierra\territorio, en tanto posibilidad de anular la dicotomía humanidad-naturaleza gracias al reconocimiento de *nuestra* existencia en el mundo como resultado de una conexión vital con la tierra, y una profunda vinculación con el territorio, es importante mencionar que, así como la vinculación temprana del cuerpo con la historia y con la comunidad es producida gracias a una serie de actitudes y creencias con dinamizadores tales como la música, la protección y el acompañamiento, la relación del cuerpo con el territorio-tierra se deriva de la posibilidad de vincular al niño o a la niña –desde el vientre- con los elementos naturales y los conocimientos ancestrales provistos por el territorio. En este proceso participa la madre por medio de cantos, arrullos y cuentos que hablan de historias fascinantes, deidades siempre presentes y lugares que aunque lejanos, permanecen intactos en el eco de la nostalgia y la fidelidad de la piel. Pero también, participan las parteras o comadronas, quienes ocupan -y construyen- el *lugar* de lo sagrado al ser herederas de mujeres que a través del tiempo,

labraron caminos de sabiduría, amor, alegría, conocimiento, lágrimas, vida, dolor y muerte. Son herederas de mujeres que llegaron del África cargando a sus niños en la espalda, de madres esclavizadas que no lograron hacer sus sueños realidad, y solo en las noches, por medio de cantos y lamentos encontraron la manera de escapar de su condición. De mujeres viejas, abuelas, conocedoras y dadoras de vida que ayudaron con sus conocimientos ancestrales, y con el uso de las semillas de las plantas que traían enredadas en su pelo, a otras mujeres a dar a luz, a traer criaturas para habitar el nuevo mundo (Molano, 2016) .

3.1.2 Tomasa, el lugar de lo sagrado.

Yo tuve la fortuna de conocer, conversar y celebrar la vida con Tomasa Reyes, la última partera de San Basilio de Palenque, una mujer de 79 años que tiene en sus manos el registro de la vida, y se ha encargado durante más de medio siglo de presentar a los niños y a las niñas con el territorio que les fue asignado:

Yo quisiera que por lo menos una hija mía, una nieta mía cogiera este arte también, ¡porque es una cosa tan divina! yo no sé, yo me sentía tan feliz cuando venía un niño, una niña a este mundo, ver a esa mujer que se desgarró por entregarle su vida y yo que soy otra mujer ayudándola, curándole su cuerpo, arropándola, haciéndole su masaje, pa' mí, una niña que llega es una cosa muy maravillosa, eso para mí significa una cosa muy grande, una vida que llegó ¡pero llegó a mis manos! del cuerpo de su mamá directamente a mis brazos, una vida que está por delante y que la voy a ver crecer ¡Ombeeee! ¡recibirla, es recibir vida! y de manera natural, con sus plantas, con sus hierbas, con todo lo que aquí nos brinda el territorio (Tomasa Reyes, 2019).

La conversación con Tomasa me permitió evidenciar la profundidad de las relaciones cuerpo-cuerpo, cuerpo-historia y cuerpo-tierra/territorio, que se entretajan gracias a los *lugares* construidos y las *insurgencias* diseñadas por las mujeres en Palenque, que logran articularse como una red de *ontologías relacionales* por medio de las cuales se establecen vínculos de continuidad entre los mundos biofísicos, humanos y súper-naturales (Escobar A. , 2014), constituyendo así “un mundo entero que se *enactúa* minuto a minuto, y día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos” (Escobar A. , 2014, pág. 100), al fin existentes en tanto constitutivos del *lugar* o

los lugares mediante los cuales se activan y re-activan múltiples formas de ser, sentir, habitar y con-vivir *estando-vivo-s* y permaneciendo-juntos.

Este entramado relacional puede ser comprendido a la luz de lo que Mario Blaser (2019), ha denominado *emplazamiento*, haciendo referencia a las formas particulares de *ser* con el *lugar* más que de estar en el lugar, esto, tomando en consideración la forma en que logran vincularse de manera íntima, continua y sinérgica, las dimensiones, las condiciones y los elementos derivados de los cuerpos, las narrativas en tanto historia-s, y los territorios como “espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero –sobre todo– como espacios -tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este” (Escobar A. , 2014, pág. 103). En otras palabras, la interrelación genera escenarios de complementariedad y sinergia, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los *otros mundos* que circundan al mundo humano (Escobar A. , 2014).

Dentro de estos mundos circundantes podemos mencionar el mundo de la tierra-naturaleza, los universos sonoros-sensitivos, y los *lugares-tiempos* de afirmación espiritual y re-encuentro ancestral. Cada uno de estos se encuentra en perfecta sintonía con el mundo humano (profundamente heterogéneo), y es gracias a esta vinculación que logran proclamarse inter-existentes y constituyentes de un todo *relacional fuerte*, propuesto así por Arturo Escobar (2014), en oposición a las relacionalidades débiles producto de la tradición dualista de la modernidad en donde las entidades se hallan inscritas en formas de relacionamiento opuestas, desiguales y jerárquicas que no logran co-existir dada la separación entre lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura, el individuo y la comunidad, la noción de “nosotros” y “ellos”, la mente y el cuerpo, lo secular y lo sagrado, la razón y la emoción.

Todo lo anterior, nos permite situar el oficio\labor\práctica-*insurgencia* de las parteras, como síntesis de una *ontología relacional* en la que a su vez co-existe el entramado de relaciones cuerpo-cuerpo, cuerpo-historia y cuerpo-tierra\territorio como formas de *relacionamiento fuertes* que en San Basilio de Palenque se entretejen desde el vientre por medio de las *insurgencias* de mujeres que logran vincular las diferentes formas de existencia, activando y re-activando múltiples estrategias de ser, estar, sentir y con-vivir, tendientes a profundizarse en la medida en que logren consolidarse como alternativas para

ser, estar, sentir y con-vivir *con* y no en razón de sí mismas. En este sentido, el ayudar a *nacer-con*, constituye la labor de las parteras, y en particular, el conjunto de prácticas *insurgencias* ejercidas por Tomasa, quien en medio de una conversación en su huerta me compartió una serie de anécdotas y conocimientos cultivados alrededor del oficio que ha ejercido durante toda su vida:

La partería es mi práctica heredada, yo la heredé, yo me fui ilusionando con mi abuela, porque yo salía con ella, a veces no había espacio para que yo me quedara afuera y entonces me tocaba que yo estar en el cuarto con ella, verlo todo, y uno iba viendo eso, y así me fui viendo, me fui viendo, me fui viendo, y ya hasta con las muñecas yo jugaba partiendo, ya cuando yo tuve por ahí como... mi primer parto lo recibí no teniendo yo 12 años todavía, o sea, yo partí desde muy pequeña porque mi abuelita era comadrona, y una comadrona que ya no... ya ni las semillas para volverlas a ver porque yo tengo 78 años, 79 voy a cumplir ya, y ya mi abuelita cuando yo la conocí estaba dura, y yo estaba muy pequeña cuando me tocaba ayudarle a llevar el bolsito, el maletincito pa' donde ella iba (Tomasa Reyes, 2019).

Tomasa se proclama como heredera de un *saber hacer* que como muchos otros fue adquirido y construido por curanderas, sobanderas, brujas y parteras, gracias a procesos de experimentación, observación y apropiación del territorio que suministró los elementos necesarios para curar los males del cuerpo y del alma, así como para asistir a las madres tanto en el periodo de gestación como en el alumbramiento. La partería se encuentra fundamentada en antiguas tradiciones de saberes populares que han sido transmitidos por medio de la oralidad (Molano, 2016) y el acompañamiento, como es el caso de Tomasa, quien gracias a la instrucción de su abuela y la posibilidad de contemplar desde muy temprana edad el encuentro con la vida, adquirió el saber de las parteras que han logrado perpetuarse como mujeres poseedoras de conocimientos y constructoras de tejidos comunitarios en los territorios en donde se movilizan, esto, a partir del aprendizaje generado gracias a la experiencia de la vida cotidiana y las vivencias acumuladas desde la niñez (Molano, 2016), lo cual, les ha permitido ampliar y profundizar los conocimientos relacionados con el cuerpo, la apropiación de los entornos, las propiedades de las plantas y el mundo de las emociones.

Con respecto a esto, Hugo Pórtela y María Elvira Molano (2016), han señalado que el conocimiento heredado de abuelas, hijas y madres, alrededor del cuerpo y la sexualidad femenina, es vivenciado y enriquecido en la práctica a partir de la experiencia propia de ser y tornarse mujer, experiencia que es acompañada por las mujeres de la familia, las vecinas, las amigas y demás mujeres de la comunidad, y que más allá de transmitir los conocimientos sobre los aspectos físicos del cuerpo y la sexualidad, comprende los procesos ontológicos y sociales asociados a esta dimensión de la existencia; así mismo, esta experiencia involucra escenarios de acompañamiento que permiten enfrentar las inquietudes propias de procesos tales como la menstruación, la gestación, el parto y el puerperio, a fin de brindar información sobre el cuerpo femenino y develar “secretos” que posteriormente llegan a ser compartidos, discutidos y explicados.

La relevancia de estas experiencias compartidas recae en el establecimiento de las ya mencionadas *relacionalidades fuertes*, a partir de las cuales, la experiencia de habitar el cuerpo femenino involucra un poderoso cúmulo de saberes, prácticas y sensaciones enraizadas en el territorio y celebradas en comunidad que permiten explorar todo un campo de posibilidades acerca de la manera en cómo se conciben y se experimentan los diferentes procesos que tienen lugar en los cuerpos de las mujeres.

Aquí vienen a decirme <<ay yo quiero tener bebé, yo no sé qué es que me pasa>>, mucha veces las pelaitas no entienden su propio cuerpo entonces yo les explico, les doy pa' que tomen pa' que se tranquilicen y quedo pendiente de ellas hasta el momento en que queden embarazadas para que ellas sepan cómo es que es. O sino también, vienen a decirme cuando ya ha nacido <<ay yo quiero que usted me haga una soba pa' mi pelaito>> y yo vengo, los acuesto, yo les hago su soba y les digo lo que sigue, mi oficio sigue aquí en mi casa, así en el puesto de salud no nos permitan, ellas vienen porque saben y confían y me ponen para que yo les sobe su cuerpo y les acomode a su pelao, esa es una cosa que vienen con un dolor, que se les encaja una pierna, por ahí hay una muchachita que tiene un par de mellos, a ese sí fui yo a sobarla allá a la casa, pero tiene dos y uno se le ha encamado acá en la pierna y ella camina manca, le digo yo, ya ese se crió ahí, hay que dejarlo en su vivienda hasta que nazca porque el otro lo empuja (Tomasa Reyes, 2019).

En oposición a la perspectiva occidental que sugiere una separación temprana entre cuerpo y pensamiento\conocimiento, la labor de las parteras se despliega desde antes del embarazo y hasta después del nacimiento gracias al establecimiento de vínculos que permiten la circulación de saberes anclados a la experiencia corporal\emocional de las parteras, pues como señalé anteriormente, la partería se presenta como síntesis de una *ontología relacional* que en San Basilio de Palenque se comporta como una suerte de ritual prolongado en donde el propósito, gracias a las prácticas\insurgencias de mujeres como Tomasa es el del *nacer con*, es decir, nacer en comunidad.

Yo digo que lo que hago es estar comprometida con la vida, antes del embarazo, esa mujer que se quiere embarazar y pregunta y quiere saber, durante el embarazo aquella que viene a que la sobe, a que le diga que tomar pa' los síntomas, en el alumbramiento, que es el momento de recibirlo a él y cuidarla a ella, y después del parto que hay que seguir dándole sus tomas, sacarle su coágulos, arroparla a ella, amarrar al pelao, es estar con ella y con ese pelao, que cuál bebida hay que darle, que el movimiento del vientre, que hay que sobárselo, ahí pongo mis manos y la sobo para que escurra toda su sangre (Tomasa Reyes, 2019).

En Palenque, la labor de Tomasa y las demás comadronas que ya partieron, pero dejaron sembrado su conocimiento, inicia desde el momento en que la mujer expresa su deseo por ser madre y recurre a la sabiduría de la partera, quien de acuerdo a su saber, orientará el camino a seguir, recomendando el uso y la toma de infusiones con plantas medicinales a fin de obtener el embarazo deseado. Una vez ocurre, las mujeres, en compañía de sus madres, sus suegras y la instrucción de la partera, preparan el embarazo con baños de asiento para prevenir la inflamación y tomas frescas para limpiar el organismo (Transformemos, 2009), de igual forma, las mujeres en embarazo deben acatar una serie de consejos e instrucciones derivadas del acervo cultural, la memoria colectiva, la pertenencia territorial, la vinculación comunitaria y el anclaje espiritual.

Dentro de las recomendaciones entregadas a las futuras madres, se encuentran:

No decirle a nadie cuántos meses tiene para evitar que los enemigos o envidiosos le atrasen el parto, no beber agua fría, el agua que vaya a beber debe ser pasada por un tizón

prendido, no puede comer ningún animal que viva dentro de cuevas como el armadillo, la hicotea o el macaco y buscar agua fresca en el arroyo (Transformemos, 2009).

Cuando las mujeres palenqueras se encuentran en embarazo deben pilar manos de arroz para que, al momento del parto, la criatura baje y salga fácilmente, evitando que les practiquen una cesárea. Por esta razón, pilar es una tarea asumida por ellas (Transformemos, Fundación para el desarrollo social, 2014).

Cuando una mujer embarazada se encuentre sentada, ninguna persona puede estar de pie detrás de ella, ya que esto produce complicaciones para el bebé, tampoco puede sentarse cruzada de brazos o piernas porque el cordón umbilical puede enredarse en el cuello, generando dificultades durante el parto (Ministerio de Cultura, 2013).

En el momento del nacimiento, las mujeres que deciden acudir a las manos de Tomasa, acuden también a la posibilidad de recibir a sus hijos o hijas en medio de un escenario profundamente vinculado con el saber ancestral y las bondades del territorio expresadas en el uso de plantas medicinales que no invaden pero sí armonizan y alivian los dolores propios del parto:

Bueno, todo este conocimiento mío es heredado, heredado porque por lo menos si yo no hubiera tenido a mi lado esa anciana que recogía ese monte, que descubría esas plantas, que las aprendía a conocer yo hoy no sabría todo lo que sé, mira por ejemplo, ella supo que hay una planta que tú ingieres y hace las veces del pitocin, y es la ahuyama, la ahuyama es un bejuco, y cada nudito de esos... si hay una mujer atrasada con los dolores y revienta fuente, y en vez de ponerle uno pitocin, le cocina tres cogoyitos de esos, se los da a beber y ya se desbarata, en lugar de ponerle esos venenos, y ya, esas son plantas que uno las tiene, y ese es mi conocimiento, la escobilla menuda también aligera un parto, la escobilla menuda y la mejorana que es esta, uno la cocina y le da a que se la tomen y en seguida los dolores se calman, y esos son los conocimientos que a veces uno tiene que tener para el aliviar el dolor y sanar el cuerpo de las mujeres, sobre todo cuando se trata de estar alumbrando, hay que cuidarlas, cuidarles sus cuerpos (Tomasa Reyes, 2019).

Todas las plantas que menciona Tomasa son cultivadas por ella misma en la huerta trasera de su casa, allí, se ha dedicado a sembrar todo tipo de semillas, así como a conocer

sus propiedades y ponerlas al servicio de las mujeres que acuden a ella. El vínculo establecido entre Tomasa y las futuras madres es construido y experimentado durante cada una de las etapas, tanto de la pre-concepción, como del embarazo y el nacimiento, se trata de un profundo relacionamiento en honor a la vida en donde la partera asume su *lugar* como líder espiritual capaz de involucrar en un mismo acontecimiento, los saberes que le han sido heredados, la autoridad que le brinda la experiencia, la fuerza cimarrona, la intensidad sensitiva y la profundidad espiritual.

El arte de partear, como ha sido denominado por Hugo Pórtela y María Elvira Molano (2016), representa la materialización de la cosmovisión y su vehículo: el mito vigente; esto, gracias a la tradición oral que reafirma las representaciones de los pueblos negros sobre el cuerpo humano al respetar el vínculo indisoluble con la naturaleza, obedeciendo a la concepción de la intimidad con el mundo natural, del cual proviene, al cual obedece, y al cual se debe, es un mundo madre que está llamado a conservar y asumir como parte de sí mismo. En este sentido, la partera se comporta como guardiana de lo *sagrado*, al procurar la vinculación del cuerpo con el territorio y el mundo natural desde el momento del nacimiento e incluso antes de él.

Ya hace un año que no salgo pa' ninguna parte ni nada, si viene una inyección nueva si no me la muestra aquí el médico ya yo no la conozco, entonces eso es lo que uno busca, estar sobre ellos para aprender, para preguntarle, tener siempre las relaciones con ellos para que ellos vayan teniéndolo a uno en cuenta, pero lo más importante es que esto, mis matas, mis plantas, no se pierdan nunca jamás, pero la ciencia es una cosa que uno no puede dejar atrás porque por lo menos si yo cojo a un niño, y lo recibo, le curo el ombligo amarrado como yo sé y lo limpio todos los días, eso a ellos les causa admiración, ese cuidado, porque ahora en los centros médicos a las 24 horas ya echan a la mamá pa' afuera y ya ellos no saben más, se desentienden, mientras que yo con esa mujer, yo voy tres y cuatro días y yo los entrego ya cuando el ombligo está caído es porque yo tengo la responsabilidad de cuidar a ese niño, pero más que nada de cuidar a esa mujer (Tomasa Reyes, 2019).

Actualmente, la gran mayoría de mujeres acude a las instrucciones de Tomasa durante el periodo de gestación, pero deciden dar a luz en centros de salud ubicados principalmente en

la ciudad de Cartagena, debido a que cada vez son más frecuentes los casos de adolescentes y niñas embarazadas:

Las niñas tan pequeñas, diga usted 14 años, 15 años no son aptas para parir, porque es que el esfuerzo que hace una mujer para parir es demasiado y las niñas no tienen la capacidad, entonces uno evitando de que se dañe una mujer aquí o se muera en el intento es mejor evitarlo, mandarlas pa' Cartagena y que así uno no quiera porque pa' eso está uno aquí, tienen que hacerles una cesárea porque de lo contrario uno sabe que ese cuerpo o no aguanta o se maltrata mucho y uno cómo va a querer que una niña sufra (Tomasa Reyes, 2019).

Sin embargo, como indiqué anteriormente, la labor de Tomasa no se restringe al momento del nacimiento, pues por el contrario, logra desplegarse gracias a la orientación acerca de lo cuidados para el bebé y el acompañamiento durante la recuperación de la madre. En estos procesos, es indispensable la participación y compañía tanto de los miembros de la familia, como de los amigos y las amigas más cercanas, toda vez que empieza a articularse una red de prácticas, roles y creencias alrededor de la criatura y su bienvenida al mundo. Algunas de las consideraciones al respecto son:

En Palenque, el ombligo del recién nacido es una parte fundamental de su existencia y determina algunos aspectos relacionados con su futuro, por esta razón, para la comunidad, los primeros 8 días de vida son vitales, ya que en este periodo de tiempo, la parte del cordón umbilical que ha quedado ligado al bebé, se seca y se desprende. En el momento en que ocurra, el ombligo debe ser arrojado al arroyo, si este se encuentra seco por causa de la sequía, los familiares esperan la época de lluvias y durante ese tiempo el ombligo debe ser guardado con recelo, si llegara a presentarse alguna eventualidad y el ombligo se perdiera, el niño podría convertirse en ladrón en su edad adulta, si por el contrario, el ombligo logra ser lanzado al arroyo, la niña o el niño será un gran nadador y se augura que será una *persona de bien*. (Ministerio de Cultura, 2013)

Antes del nacimiento, los padres se han encargado de buscar los padrinos para el bebé, ya que estos, especialmente la madrina, desempeña un rol importante durante el nacimiento de la criatura, ya que es la encargada de lavar la ropa del niño y de la madre desde el alumbramiento hasta los 40 días de nacido. La ropa y los paños del bebé no pueden estar expuestos al sol después de las 4 de la tarde pues puede ocasionarle pujo y graves

problemas de salud, así mismo, la ropa íntima de la madre, no puede permanecer en el patio durante la noche, ya que puede ser tocada por alguna bruja. Si la madrina no cumple con esta tarea, no puede bautizar al niño pues será considerada irresponsable (Transformemos, 2009).

El día del nacimiento, el abuelo o el padre, se preocupan por buscar a una persona que limpie y arregle la casa antes del anochecer para evitar que las brujas ingresen al lugar en donde el bebé pasará su primera noche. Sin embargo, la limpieza de la casa debe realizarse el mismo día únicamente en caso de que la madre haya dado a luz el lunes, miércoles, viernes o domingo al ser los días impares de la semana, de lo contrario, el proceso de limpieza debe esperar, y entretanto, el abuelo, la abuela y la partera se encargan de cuidar a la madre y al niño con sus oraciones para evitar maldades. Si la casa se limpia y se organiza en los días pares de la semana la bruja puede entrar y ensuciarlo todo (Transformemos, 2009).

Estas instrucciones son impartidas con el fin de proteger la vida y asegurar el buen nacer en San Basilio de Palenque, el cual, logra ser concebido como el *lugar de lo sagrado*, entretejido gracias a las *insurgencias* espirituales y medicinales ejercidas por mujeres como Tomasa, quien ha sido testigo del sueño heredado por sus ancestras, y ha puesto sus manos a disposición del deseo rebelde y siempre digno de nacer en libertad.

Esa es mi partería, mi labor es para que las mujeres puedan parir en medio del calor de su comunidad, en esta casa que es la casa de todas, con la compañía de la gente que la conoce, y si uno alumbra en su casa, con toda la comodidad del caso, esa vida que viene, viene sana, viene alegre, contenta, porque además lo que estamos es construyendo lazos en la comunidad, todos al rededor de ayudar a recibir la vida y aquí me han reconocido por eso, ya la única que hay aquí soy yo, aquí la labor mía ha sido muy importante y muchas personas que yo les he recibido sus hijos nunca me olvidan, hablan muy bien de mí, me recomiendan mucho, caí bien aquí para todos, mi papel como mujer aquí ha sido el de la enfermería, el de la asistencia y el cuidado, yo fui la primera que llegué aquí haciendo ese trabajo, cuando yo llegué ni puesto de salud había (Tomasa Reyes, 2019).

Ilustración 12. Tomasa Reyes: la última partera de Palenque. Elaboración propia. Colaboración Daniela Suarez



Nacer en comunidad en San Basilio de Palenque representa la materialización y celebración del sueño libertario, en donde la libertad –en tiempos de la esclavización– solo podía ser concebida en la medida en que todas las personas esclavizadas fueran libres, de lo contrario, todo levantamiento permanecería inconcluso hasta no lograr la libertad total para vivir en comunidad, pues solo en comunidad logra ser perceptible la armonía proveniente del legado, la sabiduría y la conexión territorial. En ese sentido, Tomasa, y las demás parteras, más allá de simbolizar el vínculo entre la vida, el cuerpo, la historia y el territorio, simbolizan los hilos de colores que entrelazan a la comunidad por medio del cuidado, el establecimiento de relacionamientos fuertes, y el mandato espiritual derivado de una historia siempre viva.

3.1.3 Rosalina, la rezandera.

Rosalina Cañate es la médica tradicional y una de las rezanderas del pueblo, su casa está ubicada en la esquina que divide los barrios Chó-Pacho y Tronconá, y en su interior o en el solar, es fácil encontrar niños y niñas jugando, personas con algún dolor esperando a ser sobadas, o madres con sus bebés en brazos buscando un santiguo o una aseguanza que les permita aliviarlos o protegerlos:

Santiguar es poner un rezo, cuando a un niño aquí en la comunidad le descubren que tiene mal de ojo, la mamá lo trae porque el niño se pone que no quiere comer, se adelgaza si estaba grueso, se adelgaza y a veces también se le pone un ojo menor que el otro, se le pone un ojo chiquito y el otro queda igualito y entonces ahí la mamá viene, y cuando ese ojo se le va poniendo chiquito y le emana lágrima, entonces ahí uno dice, ve' este pelao está es ojeado hay es que bañarlo y ponerle su rezo, o sea santiguarlo (Rosalina Cañate, 2019).

Para la correcta realización de un rezo es necesario contar con el don, de lo contrario, el efecto en la persona tratada puede ser mortal (Daza, 2016). Rosalina posee el don, en su memoria habitan los rezos que le fueron compartidos y enseñados, y en sus manos permanece la textura de las plantas que aprendió a conocer en el monte y que ha puesto al servicio de los miembros de la comunidad con el fin de cuidar sus cuerpos y aliviar los males del alma. Los conocimientos y las prácticas ejercidas por Rosalina y demás médicos

tradicionales del pueblo, corresponden a uno de los grandes baluartes que componen el *saber-hacer* palenquero: La medicina tradicional.

La medicina tradicional palenquera se configura a partir del encuentro entre la historia africana y la historia local, articuladas gracias a las dinámicas sociales derivadas de las alianzas establecidas como estrategias de defensa durante la trata esclavista (Daza, 2016), alianzas que procuraron la salvaguardia de lo propio y la adaptación al Nuevo Mundo por medio de relaciones cuerpo-tierra\territorio que les permitieron generar una suerte de armonía entre la cosmovisión heredada y las propiedades del territorio a descubrir.

Este sincretismo puede ser perceptible gracias a la existencia de rezos, aseguranzas e infusiones que dan cuenta del poder creador que los hijos y las hijas de África en Colombia han puesto a disposición de la vida a partir del profundo relacionamiento que lograron generar con el territorio y sus recursos, y la vehemencia con la que continúan vinculados al conocimiento ancestral.

Referirnos a la medicina tradicional en San Basilio de Palenque, implica, entre otras cosas, reconocer la cosmovisión palenquera como fuente dinámica de conocimientos que se van creando y recreando a partir de las formas de relacionamiento y en sintonía con la premisa inexorable de la vida en comunidad. De ahí, la importancia de comprender que esta cosmovisión se encuentra determinada por la existencia de tres mundos: “el mundo del más acá, de los vivos, en donde estamos nosotros, el mundo del más allá, el mundo de los muertos, y el mundo inverso, que es el mundo del agua” (Moraima Simarra, 2019)¹⁹.

El mundo del más allá representa para la comunidad palenquera la certeza de que sus ancestros continúan presentes, y que los parientes que han partido acompañan sus caminos y protegen su destino. De acuerdo a Cristina Daza (2016), la comunidad palenquera invoca la presencia de este mundo “cuando requiere ayuda para las siembras, también ante la enfermedad y la muerte, y en los ritos de paso en general” (págs. 122-123).

Por el contrario, el mundo inverso o mundo del agua suscita temor y prevención, pues es el mundo en donde habitan los Mohanes²⁰, y según la sabiduría popular, quienes son atraídos por el Mohán o la Mohana no regresan al mundo de los vivos, y quienes han

¹⁹ Tomado de la entrevista realizada a la rezandera Moraima Simarra, el 17 de Septiembre de 2019 en San Basilio de Palenque

²⁰ “Los Mohanes son seres sobrenaturales que recorren el arroyo por las noches para llevarse a los desprevenidos, mientras tapa con hojas de plátano una olla de arroz sobre el fogón de leña (...), y las Mohanas viven en las ciénagas y andan todas pintoreteadas y con el pelo suelto.” (Valencia, 2014, pág. 4)

conseguido escapar, relatan que el retorno es muy difícil²¹. Este tipo de contextualización es imprescindible pues permite evidenciar la manera en que los palenqueros y las palenqueras habitan y comprenden el mundo, y en esa medida, es posible acercarnos a las estrategias que han elaborado para narrarlo y producirlo, ejemplo de ello, es el poder para comunicarse y entrar en otros mundos, cualidades fundamentales para el ejercicio de la medicina tradicional (Daza, 2016), ejercicio en donde se involucran los actores de los tres mundos: los seres del mundo del agua, relacionados con la enfermedad, los seres del mundo del más allá, quienes conceden alivio o descanso eterno, y los seres del más acá, en donde se encuentra el paciente, la familia, los amigos, los vecinos y los *kuagros*; estos últimos, reconocidos como “la segunda forma organizativa más característica del pueblo y las más relevante de la estructura social palenquera; son grupos definidos como asociaciones por rangos de edad constituidos desde la infancia por hombres y mujeres que son parte de el por el resto de sus vidas” (Instituto Colombiano de Antropología, 2011). Cada una de las personas y colectividades desempeñan roles y funciones determinadas de acuerdo a la ocasión y las necesidades de la persona a tratar (Daza, 2016)

Mujeres como Rosalina, además de presentarse ante la comunidad como rezanderas y médicas tradicionales, son reconocidas, al igual que Tomasa, como líderes espirituales gracias a las prácticas y los conocimientos que poseen, y a la estrecha relación que, por medio de ellas y ellos²², logran mantener los miembros de la comunidad con sus antepasados. Dentro de las prácticas más destacadas de Rosalina se encuentran los rezos, la elaboración de aseguranzas, la preparación de infusiones para baño o para bebida y la compostura de huesos. En ese orden, los rezos pueden ser clasificados dependiendo del propósito o la enfermedad; existen rezos para controlar hemorragias, para desinflamar, para evitar y curar la mordedura de serpiente (Daza, 2016), para aliviar fracturas, para disminuir la fiebre, entre otros usos. Las aseguranzas corresponden a la protección de los cuerpos y las almas, son instrumentos elaborados por los médicos y las médicas tradicionales del pueblo con plantas y semillas secretas depositadas en una bolsita que, una vez rezada en día

²¹ De acuerdo a la información obtenida gracias a la entrevista realizada a Moraima Simarra, me fue posible constatar que actualmente existen personas capaces de relatar episodios en los cuales observaron, convivieron y fueron raptados por la Mohana. Uno de los personajes ha sido llamado por los miembros de la comunidad “Toño Mohana” en honor a lo sucedido.

²² En San Basilio de Palenque tanto hombres como mujeres ejercen la medicina tradicional y poseen conocimientos relacionados con las propiedades y características de las plantas.

viernes, es entregada a los pacientes para que puedan ponerla en sus cuerpos por medio de dos cordones rojos o negros, esta debe ser colgada en el cuello y ubicada cerca al corazón, su propósito es el de evitar o contrarrestar los efectos de posibles embrujos o maleficios que puedan afectar tanto la salud física como emocional de los palenqueros.

Las aseguranzas hay que arreglarlas cuando son los días de santos porque en cada viernes se coge una planta, son siete viernes, y en cada viernes usted coge una planta cuando ya usted reúne los siete viernes, con esas plantas entonces es que usted va a hacer las aseguranzas, y esas son pal mal de ojo, para proteger el cuerpo, y para proteger el alma, los padres se lo mandan a hacer a los bebés y una misma para proteger el cuerpo, si tú eres bonita y te miraron, pero no te pasa nada porque si te miran, miran es la aseguranza que tú tienes ahí, ahí se cae lo malo, y si no la tuvieras te enfermas, te amanece el ojo lloroso, dolor de cabeza, fiebre, algo raro, y ahí es que tú te harías en baño y te santíguas (Rosalina Cañate, 2019).

Con respecto al mal de ojo mencionado por Rosalina, cabe señalar que es una de las patologías tradicionales que debe ser tratada con saberes y herramientas como las aseguranzas y las plantas medicinales, este mal se desarrolla cuando una persona con la *vista mala* “ojea” al niño, según Cristina Daza (2016), puede suceder que una persona con mirada fuerte decida llevarse el encanto de algún niño y esa es la razón por la cual se enferman. El mal de ojo puede ser prevenido por medio de las aseguranzas, en muchas ocasiones las madres recurren a Rosalina con el fin de poner en el cuellito de sus bebés el amuleto que los proteja, pero en caso de que el niño no haya sido protegido a tiempo y sea “ojeado”:

La mamá me busca para que lo bañe con los plantas, esas hay que buscarlas en el monte, de todas las plantas que sean necesarias para bañar a ese niño con mal de ojo. Ya cuando se va a bañar, usted, de cada planta le pone una hojita de cada planta una hojita, lo cocina de cinco a seis de la tarde usted le echa ese baño a ese niño, coge una medida, así sea un vaso, así de grande depende como esté el niño y así usted le va echando el agua, se lo echa cruzadito, se lo echa primero en un bracito, el otro en el otro bracito, le echa uno acá adelante en la mollera, le echa uno atrás, ya son cuatro y si son siete totumitas o vacitos, las tres restantes se las

echa en la cabecita, tienen que ser contadas, las primeras que dije y si son 7 se las echa en general desde la cabecita, y luego viene el santiguo, puede ser el mismo día o después que usted le de los tres baños, vamos a darle el santiguo siempre después del baño (Rosalina Cañate, 2019).

El uso y conocimiento de plantas medicinales se encuentra profundamente vinculado al *saber-hacer* de la medicina tradicional en Palenque, pues así como el conjunto de rezos, las plantas se comportan como herramientas substanciales para prevenir, aliviar y proteger; este tipo de conocimiento responde a la vinculación estratégica con el territorio derivada de la interlocución entre el saber ancestral y las propiedades de las plantas, así como a la necesidad de conservar un legado de protección comunitaria que en el marco de la esclavización y el desarraigo debió potenciarse con el fin de profundizar, resignificar y re-diseñar los conocimientos relacionados con el cuidado de la salud, el tratamiento de la enfermedad y por supuesto el aprovechamiento de las bondades y los recursos del territorio habitado.

Aquí el tema de la medicina tradicional es un tema que está muy ligado al territorio pero tiene otros elementos, tiene saberes mágico-religiosos por ejemplo, una médica tradicional no es simplemente esa persona que sabe cuáles plantas sirven para tales enfermedades, sino es esa mujer que conoce las plantas, conoce las propiedades de esas plantas, conoce el uso y manejo de esas plantas, pero además tiene una estrecha relación y un profundo respeto por la naturaleza, entonces esas mujeres con esos saberes, por ejemplo si van a tomar una planta, no lo hacen como tú y yo y cogemos la planta, no, ellas saben a qué hora tomar esa planta, tienen que pedirle permiso a la naturaleza para tomar esa planta, entonces no es lo mismo cuando la tomas tú o la tomo yo que no tenemos esos conocimientos, no va a tener el mismo efecto que cuando la toma esa mujer que sabe cuál es el momento indicado para tomarla y además hay un ritual para tomar esa planta pidiéndole permiso a la naturaleza (Josefa Hernández, 2019).

La ritualidad es otro de los componentes a partir de los cuales podemos referirnos a la medicina tradicional; en oposición al dictamen antropocéntrico y recurriendo nuevamente a la noción de *relacionalidades fuertes*, para las médicas y rezanderas tradicionales de San Basilio de Palenque, no existen procesos de dominación o domesticación frente a los

recursos y los bienes emanados de la naturaleza, por el contrario, el ejercicio de sus prácticas en tanto *insurgencias medicinales* se encuentra mediado por una actitud recíproca y co-respondiente que logra generar un encuentro vital, y por el acercamiento ritual en donde se reconoce la dimensión sensitiva de todos los seres que circundan el mundo humano. Este tipo de *relacionalidad fuerte* profundiza la práctica sanadora y potencia el saber protector, pues evoca el llamado ancestral de ser *uno* o *una* con la tierra y mantiene el vínculo entre la comunidad y la protección que brinda el territorio.

La idea es que tú recurras a la compañía, al poder y a la sanación de las plantas, a las plantas tú tienes que hablarles, pedirles permiso, pedirles consejo. Hay que decirle: <<mira señora verbena, yo te estoy recogiendo porque mi hijo tiene diarrea y yo sé que tú me lo vas a curar>> o sea, ellas también son como eso que tú tienes que tenerlas en cuenta, conversarles porque esa es nuestra relación con la tierra, la relación de nuestros cuerpos con la tierra y lo que emana de ella, hay que tener presente que si ellas, si las plantas tienen un nombre es por eso, para nombrarlas, ellas existen en la tierra, ellas pueden acompañarnos pero nosotras no somos sus dueñas, ellas viven (Yeraldín Cáceres, 2019).

Algunas de las instrucciones relacionadas con los procesos de sanación en San Basilio de Palenque, y los saberes relacionados con la cura para los males del cuerpo y del alma, hacen parte de la memoria colectiva del pueblo y son impartidos en su mayoría por las viejas sabedoras, quienes orientan y protegen los procesos, comportándose como las cuidadoras de la vida y también de los saberes, pues muchas de las explicaciones, los procedimientos y los conocimientos corresponden a la intimidad colectiva de la comunidad, y según Hugo Pórtela y María Elvira Molano (2016), se encuentran circunscritos al dominio de algunas personas y determinadas redes que limitan el uso y manejo de cierta información, la cual no puede ser divulgada de manera general. En estos términos, podemos referirnos a “los secretos” que guardan las parteras, las rezanderas y las médicas tradicionales del pueblo como baluartes que así como han sido transmitidos de generación en generación, también han sido conservados gracias a estrategias de resistencia y protección, evocando la manera en que los antiguos esclavizados guardaban celosamente las rutas de escape y los conocimientos que poseían para salvaguardar sus vidas y proteger a la comunidad.

En reiteradas ocasiones, Rosalina hizo referencia al *secreto* con el que concluye sus procedimientos, el *secreto* tiene que ver con un tipo de enseñanza particular que es otorgada gracias a las cualidades y conocimientos de los médicos y médicas tradicionales del pueblo por parte de grandes sabedores que deciden confiar sus saberes y elaboraciones a personas que hayan demostrado profundidad espiritual y una actitud de servicio y compromiso con los miembros de la comunidad, pues de lo que se trata, es de un cúmulo de conocimientos para el cuidado de la salud y la protección de los palenqueros, es decir, conocimientos para la vida y la vida en comunidad.

Las personas que sabemos curar el cuerpo y aliviar el alma ya se están perdiendo, somos pocas porque para eso se necesitan otras cosas. Por ejemplo, aquí había un hombre llamado Paternina. Paternina me dio el secreto completo, un secreto pa' componer los huesos, pero él me dio ese secreto por mi mirada, aquí en la comunidad se pueden enseñar muchas cosas al que quiera aprender, pero el secreto no, el secreto se regala por la mirada (Rosalina Cañate, 2019).

La aclaración de Rosalina evidencia el componente mágico-religioso que permea los saberes y dota de sentido los conocimientos adquiridos y elaborados por las sabedoras en Palenque, conocimientos que alcanzan niveles de efectividad en la práctica siempre y cuando logren incorporarse en una relación mística y territorial a partir de la cual sea posible armonizar factores tales como: usos y propiedades específicas de las plantas, momentos idóneos para ser utilizadas y características de las personas a cargo, dentro de estas características podemos encontrar la mirada, la vinculación espiritual, la agencia dentro de la comunidad y el acervo de conocimientos producto de la experiencia. Esta caracterización permite a su vez definir el *lugar* que han construido las médicas tradicionales en San Basilio de Palenque como el *lugar de los cuidados*, *lugar* que ha sido política y estratégicamente diseñado gracias a la elaboración y puesta en marcha de *insurgencias medicinales* que no agotan su existencia en la sanación o protección individual, sino que despliegan su potencial por medio del cuidado *todo* de la comunidad.

En estos términos, vale la pena destacar que en San Basilio de Palenque, el infortunio y la dolencia son experimentados de manera colectiva, es decir, procesos tales como la enfermedad o el duelo por la pérdida de un ser querido son compartidos con gran intensidad por los miembros de la familia extensa, los vecinos y los amigos cercanos, esto, permite

evidenciar la *relacionalidad fuerte* que se entreteje entre los miembros de la comunidad, y su consolidación en los momentos de ausencia, agonía y debilidad. Es por ello que, eventualidades como la enfermedad y la sanación, no solo tienen impacto en el individuo que la posee, sino de manera definitiva en todas aquellas personas que acompañan el padecimiento; de esta forma, factores como la ayuda económica, el acompañamiento y la correlación espiritual, resultan determinantes a la hora de habitar *el lugar de los cuidados* ejerciendo una ética del cuidado en donde de acuerdo a sus roles y posibilidades, cada miembro de la comunidad se activa en función de la vida.

Esta ética del cuidado, en tanto convergencia de *insurgencias* que permiten experimentar el *lugar*, ha sido asumida por las mujeres palenqueras a partir de una actitud ética y una posición política frente a la vida que, encuentra su origen en los postulados del cimarronaje femenino como proyecto histórico de redención y creación en defensa de la vida y en procura de la libertad. Establezco esta relación *entre tiempos y lugares*, teniendo en cuenta que “el cuidado es un trabajo dirigido a mantener o preservar la vida propia, la de los otros y la del mundo en su conjunto” (Aguilar, 2018, pág. 42), y que en esa medida, es posible sublimar el *lugar* de las mujeres y decantar las diferentes estrategias que, vinculadas a oficios como la partería, la consejería, el liderazgo espiritual o la medicina tradicional continúan ideando y ejecutando como auténticas protectoras de la comunidad.

Ilustración 13. Rosalina Cañate: La rezandera. Elaboración propia, colaboración: Daniela Suarez



3.2 Los Lugares de la Muerte

*“En la despedida\retorno,
mañana me toca a mí, mañana les toca a ustedes.
Ikú, diosa de la muerte, viene hasta aquí,
tocamos fuerte el tambor del lumbalú,
árbol, raíz de África.
En círculo bailamos, levantamos los brazos.
No estoy sola.
Los otros se convierten en sombra protectora.
Alejo el llanto, lo despido y ustedes ya no lloran,
nuestros ojos podemos descansar.
Los padres nunca mueren, nos esperan, vigilantes de nuestros pasos.
Ahora son Orishas en la mágica espera del reencuentro.”*

María Teresa Ramirez

3.2.1 El lamento de las mujeres palenqueras.

*“¡Ay Popi!, ¡Adiós, Popi!, ¡Adiós, Popi!,
¡Ve a descansar, Popi!”*

Habían pasado ya varios días desde la primera vez que en casa de Gladys escuché la historia de “Popi”: una palenquera de 33 años que durante más de la mitad de su vida había enfrentado la crueldad de una enfermedad que poco a poco se iba apoderando de cada uno de los rincones de su cuerpo. Supe de ella una tarde en la que Gladys mencionó su nombre y me advirtió que iría a acompañarla antes de que sucediera lo que todo el pueblo sabía que en cualquier momento podría ocurrir. Hasta que ocurrió. Lo supe cuando me encontraba en la Casa del Saber Palenquero “Rafael Cassiani Cassiani” y en medio de una reunión con las mujeres de *Kasimba de sueños*, interrumpió el espacio una mujer que se acercó al oído de Hortencia para entregarle la noticia que inmediatamente transformó su expresión y la obligó a abandonar el lugar. “Popi” había muerto. Unos minutos después empecé a escuchar los lamentos de las mujeres que se encontraban reunidas con la abuela de “Popi” en una casa cercana a la Casa del Saber.

Los que yo llamé lamentos, realmente eran *lekos*, se trata de lamentos aún más profundos, prolongados y melancólicos, propios de la intensidad con la que se experimenta la muerte –y *la vida*– en San Basilio de Palenque. Durante las horas que vinieron fui testigo de una serie de acontecimientos que me permitieron confirmar que Palenque es un *lugar* en el que se entretajan

verdaderas relaciones de parentesco radicales, y que en ellas, las mujeres han ideado y asumido un *lugar* y un liderazgo histórica, política, ancestral y espiritualmente constituido.

Además de estremecerme con los *lekos* de la mamá, las amigas, la abuela, las primas y las vecinas de “Popi”, me conmovieron las escenas que acompañaron el camino hasta la casa de Gladys por una de las calles del pueblo, cuando me encontré frente a frente con el carro fúnebre que traía en su interior el cuerpo de “Popi”, justo en ese momento, cuatro mujeres se encontraban limpiando el frente de sus casas y al ver llegar a “Popi” lanzaron sus traperos al suelo y con voces profundas, quebrantadas y sincronizadas, como si de un coro se tratara, empezaron a lamentarse y a entonar “¡Ay, Popi!, ¡Adiós, Popi!, ¡Ve a descansar, Popi!”

Ante el anuncio de las mujeres, la casa de “Popi” se revistió inmediatamente de música vallenata con la voz de Diomedes Díaz, pues era su cantante preferido:

*“Hija
tanto puedo amarte pero no puedo ordenarte
toda tu felicidad aunque quisiera salvarte
hay un mundo inevitable que por ti debes andar”²³*

Todo aquello era un homenaje que parecía evocar el dolor de la partida, pero también la alegría de la vida y la vida en libertad. Horas más tarde, al acercarme nuevamente a la casa de “Popi” fui testigo del abrazo y de la compañía, de la música que como siempre, insiste en pasearse por los senderos más decisivos y decisorios de la vida o de la muerte con la pretensión última de hacerse - *y de paso*- hacernos inmortales. Observé cuidadosamente lo que ocurría al interior del patio de la casa, lo cual podía divisarse desde afuera; alrededor del fogón y las calderas se encontraban nuevamente las mujeres protagonizando la escena: todas ellas, juntas, preparando la comida que posteriormente sería compartida con los acompañantes y dolientes.

Afuera, rodeando el ataúd, también estaban ellas, más mujeres, abrazadas entre sí, entonando los *lekos* y las canciones con las que despedían a “Popi”. Estaban cuidando de ella, vigilando su retorno y custodiando su viaje, y así mismo estaban cuidándose entre sí, acompañando el dolor para que el infortunio fuera compartido y se hiciera leve con los días.

²³ Canción “Hija” del cantante vallenato Diomedes Díaz.

Ilustración 14. Mujeres acompañando el recorrido del ataúd hasta el cementerio. Elaboración propia



Ilustración 15. Comunidad Palenquera acompañando el ataúd hasta el cementerio. Elaboración propia



3.2.2 Graciela: La parrandera de la muerte.

Para nosotros la muerte es parte de la vida, no es como muchas veces dicen que aquí lloramos el nacimiento y le cantamos a la muerte, aquí le cantamos a la vida y a la muerte también, es la forma que tenemos y que nos enseñaron para expresar nuestro dolor por la partida de un ser querido, si en épocas pasadas llorábamos el nacimiento es porque era un nacimiento en esclavitud, nosotras no queríamos traer criaturas a ese mundo de esclavos y dueños, y si cantamos y si tocamos el tambor cuando alguien fallece es porque sabemos que esa persona partió de este mundo para encontrarse con nuestros ancestros, nosotras guiamos ese paso por medio del ritual, ese tránsito que es un re-encuentro, un regreso al África, y así mismo podemos sacarnos todo ese dolor que deja su partida de este mundo (Yeraldín Cáceres, 2019).

Referirnos a la muerte en San Basilio de Palenque nos permite, de alguna manera, ampliar nuestros paisajes de representación acerca de lo posible, y aproximarnos a un *lugar* que, construido a partir de las memorias, y reconstruido gracias a la necesidad de articular el cuerpo y el recuerdo con el horizonte Africano, nos da cuenta de una elaboración ética, epistémica, ritual, estética y comunitaria entretejida en los albores de la resistencia y la magia de la fuerza creadora.

La muerte no es un estado definitivo sino una enseñanza sobre la brevedad de la vida; es un evento dinámico que anuncia una nueva inmortalidad. Los ancestros adquieren la sabiduría de quien ha traspasado el umbral de lo incógnito y ha descifrado el mensaje de armonía divino. En la reminiscencia del fallecido, evocan a África y sobre todo a Angola, como lugares de procedencia de muchos de los primeros cimarrones fundadores del Palenque. Al velorio va toda la comunidad que es invitada a través del repique del tambor. El *canto-lloro* inicia al responsorio y durante este se alternan las solistas y el coro. Las palmas de las manos y los toques del tambor se ejecutan con determinados ritmos. Hay recitativos, cantos y golpes rítmicos y danzas. Durante el ritual las mujeres danzan alrededor del cuerpo y hacen invocaciones con los brazos, algunas se llevan las manos a la cabeza mientras actúan y cantan (Jaramillo, 2011, pág. 7).

Esta descripción corresponde al *lumbalú, lloro o baile é muerto*, “nombres diferentes del mismo ceremonial que constituye un rito de muerte de indudable ascendencia africana” (Zapata Olivella, 1962, pág. 4), en el que cantarle a la muerte tiene como propósito evocar el reencuentro con la tierra arrebatada, con los ancestros y con quienes en la disputa por la libertad entregaron

sus vidas. Este ritual nos sugiere una profunda vinculación con la historia, la cual hemos denominado *relación cuerpo-historia* dada la preponderancia otorgada a los sucesos del pasado como parte substancial para la comprensión y construcción de la experiencia presente. Esta relación implica a su vez, un *habitar la historia* por medio de corporalidades y sonoridades que entrelazan el pasado y el presente en una suerte de invocación a los ancestros, afirmando de esta manera la trascendencia del verbo y la palabra en tanto fuentes inagotables de energía para el reencuentro y la prolongación de la armonía entre temporalidades y territorialidades.

La convergencia de la vida y de la muerte en el *lumbalú* ha reunido así vivos y muertos, almas y espíritus en un espacio donde las mujeres ocupan el segmento sagrado medular del rito mortuario, son dueñas del muerto y de la palabra en los cantos que van hasta el otro mundo (Friedemann (1994) citado en (Negrete 2012, pág. 3).

El *lumbalú*, como hemos mencionado, tiene que ver con una ceremonia fúnebre propia de los velorios en Palenque, sustentada en una serie de códigos que permiten evidenciar, por un lado, la permanencia en el tiempo de prácticas significantes propias de la ancestralidad africana, y por otro, la reestructuración a la que fueron sometidos muchos de los encuentros ceremoniales sostenidos por los esclavizados y esclavizadas en territorio americano dadas las condiciones y los encuentros entre etnias que tuvieron lugar en el marco de los procesos esclavistas. De esta forma, el *lumbalú* representa tanto el arraigo y la continuidad, como la creatividad y las re-existencias desplegadas por los descendientes de África en América; sus raíces se expanden desde el paisaje africano hasta el suelo americano recogiendo legados musicales que relatan la profundidad de la vida pasada, en donde los tambores repican al ritmo de la eternidad, y la osadía con la que fue alcanzada la libertad, en donde los cánticos emanan sollozos y venturas.

En esta práctica ritual las mujeres han asumido un liderazgo espiritual de profunda vinculación ancestral por medio de una serie de prácticas *insurgencias* y actitudes ancladas a las representaciones sobre el cuidado y la preservación de los circuitos de espiritualidad que permean las relaciones comunitarias y armonizan el ejercicio de la vida cotidiana.

Aquí cuando una persona muere no son todos los que le cantan, son las mujeres en el ritual del lumbalú. Por ejemplo, cuando se sabe que a la persona en vida le gustó mucho el tambor, el sonido del tambor y su música, entonces son nueve noches de velorio, son nueve noches de ritual de lumbalú. Y esto dice así "Chi ma nkongo,chi ma

(n) Luango; chi ma ri Luango de Angola, Huan gungú me ñamo yo, Huan gungú, má a ré ñamá, kuando so to kaí mam é.”²⁴ Eso se lo cantamos nosotras al ser querido para que se consiga con los del más allá en África, porque nosotros venimos es de África, entonces esa alma se va, ese canto lo ayuda a llegar, esa es nuestra creencia, que se va a encontrar con los otros que se hayan muerto antes (Teresa Reyes, 2019).

Los tamboleros iniciados en el sonido sagrado de la percusión en las lejanas naciones africanas eran conocidos en todo ese continente con el nombre de Olubató o también Omoaña, y eran llamados en toda la región bantú y la región del África Subsahariana, como “los hijos del tambor” (Prada, 2003). Teresa Reyes es una de las hijas de Graciela Salgado: *la hija del tambor en Palenque*. Graciela fue heredera de la dinastía Batata²⁵, la única mujer a quien le fue concedido el don de interpretar el tambor *pechiche*²⁶, la primera tambolera reconocida por el pueblo, la guardiana de la muerte y la reina del *lumbalú*. De acuerdo a la tradición, en el ritual del *lumbalú* son los hombres los encargados del repique del tambor y las mujeres las encargadas de emitir el canto, los *lekos* y los llantos musicales, sin embargo, Graciela se consagró como *la parrandera de la muerte* gracias a la entonación de sus lamentos y los repiques que brotaban de sus manos.²⁷

²⁴ Traducción: “De los Congos (soy); de los Loangos (soy): De los Loangos de Angola (soy); Juan Gungú me llamo yo, Juan Gungú me ha (n) de llamar; cuando se le cae el sol a su mamá (=cuando se le muere el hijo a su mamá)” (Schewegler, 1996. pag 525).

²⁵ “Los Batata son un linaje que desciende de una tribu de príncipes africanos que se asentó en Palenque (...) En 1980, los hermanos Batata –Paulino y Graciela Salgado Valdéz– formaron el legendario grupo Las Alegres Ambulancias de San Basilio de Palenque, con el que dieron a conocer al mundo los primeros cantos y ritmos tradicionales palenqueros como el Bullerengue, la Chalupa, el Fandango y el Lumbalú (cantos de muerto). Entre Paulino – hombre excéntrico, bebedor y brujo de los cueros–, sus hermana Graciela y Dolores Salinas, Rosalina Cañate entre otras, se consagraron como tomadores de ron y cantadores de los velorios de Palenque, ellos eran el Cabildo Lumbalú: un grupo de sacerdotisas del ritmo de la muerte. El nombre del grupo deviene del sonido bulloso que hacen las ambulancias, que por lo general andan con personas moribundas, pero estas ambulancias eran alegres, hacían una bulla alegre” (Roa, 2016, pág. 2).

²⁶ “Pechiche en la Costa Caribe colombiana quiere decir mimado o consentido (...) El tambor pechiche es un tótem de metro y medio hecho de madera y cuero de chivo, nació por la necesidad de los palenqueros para comunicarse con otros pueblo. Para tocarlo había que acostarlo suavemente sobre la tierra y sentarse sobre él; acomodar su boca en dirección al pueblo hacia donde se quería mandar el mensaje. Tres golpes eran suficientes para enviar los mensajes a los pueblos cercanos como San Pablo, San Cayetano, Mahates, Matuya y María Labaja. Con el sonido se sabía que en Palenque había novedad o que había entierro. Ese tambor era sagrado, no se tocaba cualquier día” (Roa, 2016, pág. 3).

²⁷ Consultar: Hijos de Benkos part 4 -English Version. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=prIo1tL0DTI>

Mi mamá, sus compañeras y nosotras cuando la acompañábamos, teníamos su presencia en los velorios de toda persona mayor de edad que le haiga gustado el tambor, mi mamá decía "oye, vamo' pa' donde Nicolasa, pa' ponerle uno o dos son" y ahí ella invitaba a "Lámpara" que era su tambolero que a veces acompañaba a mi mamá. Ella le decía "oye, vamo' pa' donde Nicolasa pa' ponele uno o dos son de tambó" y ahí se iban y le ponían su música y ahí la gente llegaba, la gente rodeaba a esas mujeres cuando estaban cantando porque eso sí es lastimoso. Mi mamá no quería faltar a ningún velorio, y los velorios no eran igual sin ella porque era especial que una mujer cantara sus lumbalú y tocara el tambó, a veces el pechiche, a veces el alegre o a veces solo el canto pero siempre con su música. Ella decía que era esa su forma de acompañar a los dolientes y que eso para la comunidad era importante porque si ella cantaba era seguro que esa persona iba a tener buena ida, y mi mamá quería que con su música las personas se sintieran acompañadas y apoyadas en su desgracia (Teresa Reyes, 2019).²⁸

Dentro de las *insurgencias* que han permitido cultivar el liderazgo espiritual ejercido en su momento por Graciela y sus compañeras de cánticos y adioses: Dolores Salinas, Emperatriz Salinas y Francisca Tejedor²⁹, y heredado a su vez a las mujeres del pueblo encargadas de acompañar a los muertos en su camino de retorno, se destacan profusamente las *insurgencias musicales*, las cuales, como hemos mencionado, armonizan la existencia de los palenqueros y las palenqueras incluso antes del nacimiento y hasta después de su muerte. Antes del nacimiento, son las madres las encargadas de generar la conexión vital entre la criatura y el paisaje musical que acompañará su vida, y después de la muerte, son las cantaoras y sabedoras de la comunidad, quienes entonan versos y lanzan *lekos* con el propósito de custodiar y proteger el camino de regreso a casa.

²⁸ Consultar: Chimankongo - Lumbalú de Graciela Salgado en Palenque. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ZS57wkyqBM0>

²⁹ Durante muchos años y desde su fundación en 1905, "Las Alegres Ambulancias" se caracterizaron por ser una agrupación musical compuesta principalmente por mujeres, constituyendo así, un proceso inédito en San Basilio de Palenque, pues aunque la música en tanto práctica y expresión vinculada al ejercicio de la vida cotidiana de hombres y mujeres dentro de la comunidad, hace parte inherente tanto de las actividades diarias como de las formas de organización social, la conformación de agrupaciones representativas fue hasta ese momento un asunto destinado a los hombres. Esto debido a que este tipo de actividades han estado asociadas a otras prácticas tales como beber ron, ausentarse del hogar y permanecer durante muchas horas por las calles del pueblo.

*Ilustración 16. Graciela Salgado cantando e interpretando el tambor en compañía de la comunidad.
Fotografía tomada del archivo "Palenge Tiela Suto Kusa Ngande Pá Tó"*



*Ilustración 17. Graciela Salgado, tambolera y voz principal de "Las Alegres Ambulancias" junto a Dolores Salinas, segunda voz de la agrupación.
Fotografía tomada del archivo "Palenge Tiela Suto Kusa Ngande Pá Tó"*



Con respecto a los *lekos*, tenemos que, estos se presentan como la primera y más profunda expresión de dolor ante la partida del ser querido, y así mismo, como expresión que junto al repique del tambor anuncia a la comunidad que uno de sus miembros ha dejado el mundo de los vivos; según Moraima Simarra “los *lekos* demuestran nuestro arraigo musical, son entonaciones espontáneas que uno no prepara, simplemente salen de nuestras entrañas y demuestran nuestro sentir” (2019)³⁰. Los *lekos* acompañan tanto el anuncio a la comunidad, como la ceremonia fúnebre, son emitidos por las cantaoras y las mujeres más cercanas al fallecido y se expresan en sintonía rítmica con los versos del *lumbalú*. Tanto la entonación de los *lekos* como la interpretación de los versos del *lumbalú* derivan de la tradición de bailes cantaos particularmente vinculados al bullerengue, y en términos musicales el *leko* corresponde a un canto onomatopéyico (Hernández D. , 2006) en el que se procura pronunciar de forma altisonante el nombre del fallecido. De acuerdo a Nina S. De Friedemann “estos cantos de lágrimas, a su vez rememoran aquellos que acompañados por toques de tambor se oían cuando morían los esclavos recién desembarcados de los navíos negreros en Cartagena de Indias en los primeros cabildos de negros del siglo XVII ” (1990, pág. 76).

En tal sentido, los *lekos* constituyen una *insurgencia musical* por medio de la cual podemos señalar que justo de donde yace la vida, yace también el lamento sanador: los cuerpos de las mujeres, pues tal como lo hemos indicado se afirman como *lugares de la memoria* en los que, para el caso particular del rito de muerte, se erige y se despliega la sabiduría musical por medio de la cual se honra y se relata el dolor, la vida, la muerte, la vida después de la muerte y la muerte en vida que para los y las hijas de África significó la esclavización.

En cuanto a la interpretación y verseo de *lumbalús*, las mujeres cantan y danzan ejecutando movimientos en un ancestral enlace entre la vida y la muerte combinado con gestos de dolor dada la ausencia del ser querido (Ospina, 2019). Este enlace se vivifica cuando las mujeres danzan masajeando sus senos y sus vientres en una suerte de ovación a los procesos de gestación y emanación de la vida humana. Así mismo, levantar los brazos con dirección al cielo y llevar las manos al cuello y a la cabeza con desespero expresa el

³⁰ Moraima Simarra, conversación personal.

dolor propio de la ausencia. Esta conjunción armónica de movimientos da cuenta de una inseparable comprensión de la existencia, en donde la vida y la muerte no se presentan como experiencias antagónicas, sino como experiencias complementarias de una sensación de mundo en donde las temporalidades se complejizan más allá del *principio y el fin* anunciando una continuidad perpetua.

Los cantos por su parte, se componen a partir de una base rítmica y son complementados con improvisaciones en donde las mujeres narran los momentos más importantes de la vida de la persona fallecida, se rememoran sus gustos, sus hazañas y la razón por la cual su partida significa una pérdida para la comunidad (Vargas, 2018). De igual manera, algunas interpretaciones pueden contener palabras ininteligibles incluso para quien las emite, lo cual corresponde, según María Teresa Ramírez (2011), a un proceso lingüístico, probablemente innovador que se conecta directamente con la africanización intencional del lenguaje ritual.

Los versos del lumbalú son como sortilegios que conectan al ser humano con lo sagrado, pues se afianzan en lo inescrutable y crean un ambiente de misterio trascendental por medio de la palabra que se convierte en un vehículo de comunicación sagrado, siempre ligada a las memorias y creencias ancestrales (...) Los sonidos, las entonaciones y las palabras son parte de esa huella de Africanía, y la evocación de sonidos ancestrales crean vínculos entre el pasado y el presente y hacen visible el legado cultural (Jaramillo, 2011, pág. 10).

El propósito del canto en tanto *insurgencia musical*, es el de acompañar el infortunio que experimentan los miembros de la comunidad; corresponde al ejercicio de una práctica solidaria por medio de la cual se reafirma la colectivización de las emociones en tanto proceso relacional que involucra un profundo compromiso de reciprocidad y corresponsabilidad; en este sentido, el canto convoca, conmueve, reúne y conecta, el repique del tambor acompaña la melodía y profundiza la invocación a los ancestros, y gracias a esta armonía confluyen las presencias y se disipan las ausencias.

Cantar es hacer presencia de corazón y con sentimiento profundo despedir al difunto de su comunidad. Cantar es una especie de mano cambiada: “hoy te toca a ti, mañana a mí o a los míos”. Cantar, es estar en vela junto a los deudos o dolientes para transmitirles energía y decirles que no están solos (Ayala (2011) citado en (Reyes 2020.pag 82).

Ilustración 18. Teresa Reyes, hija de Graciela Salgado. Cantaora y vendedora de dulces tradicionales. Elaboración propia. Colaboración Daniela Suarez.



Las representaciones sobre el cuidado que han sido elaboradas en el marco de la experiencia comunitaria se constituyen en gran medida como dinamizadoras de estas *insurgencias musicales*, por medio de las cuales se afirma que cuidar es acompañar, y en estos términos, se acompaña cantando y se canta acompañando. Así, el llanto musical armoniza y vivifica tanto los procesos de cuidado y acompañamiento, como los procesos de sanación mutua que, para el caso del territorio colectivo de San Basilio de Palenque corresponden a procesos comunitarios de carácter ancestral, en donde *sanar* implica sanar también las memorias por medio de la re-significación del derecho *a ser*, y en donde dignificar el sentir y expresar el dolor permite afirmar la condición de humanidad negada durante el periodo esclavista. De ahí que, durante la celebración del *lumbalú* se convoque por medio de cantos y tambores la presencia de quienes ya partieron y se honre la existencia de quienes perecieron a causa de la deshumanización a la que fueron sometidos los pueblos negros por cuenta del proyecto colonial. En tal sentido, las *insurgencias musicales* ejercidas por las mujeres de la comunidad se despliegan con el propósito de cuidar, sanar y acompañar, pues cantar implica la presencia y la confluencia de corporalidades y sonoridades que, al mismo tiempo que exteriorizan el dolor, generan conexiones sensitivas a partir de las cuales se comparte la desdicha y se re-significa la posibilidad de *ser* y de *sentir* en comunidad.

De manera correspondiente, las mujeres que han asumido el liderazgo espiritual por medio de las *insurgencias musicales*, se presentan como protectoras de la comunidad y guardianas de la muerte en actitud esencialmente cimarrona, pues el compromiso que han adquirido con la comunidad se expande mucho más allá de los límites temporales y las fronteras territoriales, preservando la común-uniión entre los ancestros: dueños del mundo del más allá, y los vivientes: dueños del mundo de los vivos, y entre el territorio habitado que simboliza la victoria de la vida y la libertad, y el territorio lejano, en el que yacen sus raíces.

Nadie falta, nadie puede faltar en el velorio, eso me lo enseñó mi mamá. Qué nadie se sienta solo, qué todos se sientan acompañados en su dolor, el que pueda tocar qué toque, y a la que le toque cantar qué cante, eso no se puede perder porque eso fue lo que nos enseñaron, pa' eso aprendimos a cantar y pa' eso los pelaos aprenden a tocar, pa' que la comunidad llore y los dolientes se abracen, por eso vivimos todos juntos, pa' eso la música que nos enseñaron los mayores (Teresa Reyes, 2019).

3.2.3 Seño conoce el camino y Moraima tiene las llaves.

Con la misma devoción en que es experimentada la bienvenida *nacimiento* en San Basilio de Palenque, es asumida la despedida. El *buen nacer* por su parte, corresponde a una experiencia colectiva en la que se afianzan los hilos de vecindad, familiaridad y comunidad gracias a la confluencia de circuitos espirituales que permiten vivificar la relación de los cuerpos con las huellas históricas y territoriales gracias a la vinculación entre las memorias y la complementariedad con el territorio y sus propiedades. Así mismo, el *buen morir* constituye un proceso a partir del cual se honra la continuidad y la existencia, pues, como hemos mencionado, la muerte en Palenque no representa el fin, sino el encuentro, un periodo de transición en que la comunidad se encarga de acompañar el camino y custodiar el retorno. Estos eventos se encuentran revestidos de códigos, estéticas y representaciones que componen el ejercicio ritual; de esta manera, la vida y la muerte parecen hilvanarse en el tiempo constituyendo así una *cosmovivencia*³¹ en la que entender el mundo implica necesariamente habitarlo y experimentarlo de acuerdo a los sistemas de pensamiento y sus respectivas características mágico-religiosas derivadas de las memorias ancestrales y el sincretismo experimentado gracias a las estrategias de transformación y re-existencia por parte de los pueblos negros en territorio americano.

Tanto el *buen nacer*, como el *buen morir* en San Basilio de Palenque pasan por las manos y las voces de las mujeres. El *lumbalú*, en tanto ritual de muerte, inicia antes del fallecimiento de la persona; hemos indicado que durante el velorio, el cual tiene una duración de nueve días y nueve noches, se lleva a cabo la ceremonia fúnebre al ritmo de cantos, *lekos* y tambores. Sin embargo, este es solo uno de los momentos que componen el ritual, el cual se encuentra anclado a las marcaciones temporales que complejizan el proceso.

El lumbalú sí es el momento del canto y el repique, pero es sobre todo un ritual de muerte, o sea mucho más largo y se compone de una serie de etapas. El primer momento que compone a ese Lumbalú, es la etapa de la agonía, lo que en Palenque lo

³¹ De acuerdo al pensamiento ancestral andino, la cosmovivencia corresponde a la convivencia armónica y respetuosa con la naturaleza, consigo mismo y con los demás (Illicachi Guzñay, 2014). Esto, en correspondencia con la cosmovisión propia de cada pueblo. En estos términos, si la cosmovisión sugiere un entendimiento y una interpretación acerca del mundo, la cosmovivencia implica la experiencia, la posibilidad de habitar el mundo de acuerdo a la manera en que este ha sido interpretado.

llaman a la larga cuando la persona está ya enferma, está en sus últimos días, está en cama, esa es la etapa de la agonía, en donde los familiares... en caso que, que el enfermo esté en casa, los familiares, los amigos, eh si tiene todavía integrantes de su Kuagro, están muy pendientes de la enfermedad porque se dice que es el momento donde los visitan las ánimas que murieron hace mucho tiempo, entonces siempre están como ahí pendientes de que no lleguen esas ánimas a perturbar, se llaman a los familiares que están lejos, o sea, es un momento en el que ya sabemos que esa persona se va a ir. Ahí juega un papel importante la familia, pero también la rezandera, ella ¿qué va a hacer? Va a llegar a la casa de él, va a estar pendiente de que las ánimas que ya partieron no lo molesten, o sea que lo dejen ir pero ir en paz, también le puede suministrar todo tipo de plantas medicinales que hagan más leve su agonía y finalmente, junto a la familia va a preparar la casa para la salida del muerto, ella va a acompañar ese dolor desde antes de la muerte, va a preparar el camino de ida con los rezos que correspondan (Moraima Simarra, 2019).

Tanto las rezanderas como las cantaoras del *lumbalú* han ejercido un liderazgo espiritual que las posiciona como guardianas de la muerte en San Basilio de Palenque; su voz y sus memorias son las herramientas a partir de las cuales experimentan su *cosmovivencia* y habitan el *lugar de lo sagrado*. De la voz emana la palabra cantada y la palabra recitada, la voz pasa por el cuerpo y en cada cuerpo yacen los conocimientos vinculados a la experiencia, siendo entonces, cada cuerpo, un *lugar de la memoria* y un *lugar del conocimiento* en el que habita y transita la palabra que será ofrecida a la comunidad por medio del canto, por medio del *leko* y por medio del rezo. En Palenque existen diversos tipos de rezos para cada etapa de la vida: para la enfermedad, para la protección, para el amor y para la abundancia, así mismo existen diferentes rezos para acompañar el momento de la muerte:

Ahora, pal' muerto hay distintas clases de rezos, cada una tiene su rezo dependiendo de cada rezandera, cada cual tiene sus rezos porque cada mujer ha vivido y ha aprendido cosas diferentes, entonces sus aprendizajes los manifiesta por medio de sus rezos, uno de los míos es así: "Levántate cuerpo santo, levántate cuerpo de este lugar, qué Dios lo saque de penas que ya va a descansar" ese es el del levantamiento a la gloria eterna,

amén Jesús y así hay varios porque cada rezandera tiene sus conocimientos, como te digo, yo aprendí con esa señora estando chiquita a ella le decían Ñalela, yo no sé cómo era el nombre de ella, era de aquí de Palenque, ni sé quiénes fueron los familiares de ella porque yo estaba chiquita, yo solo sé de que de ella aprendí y empecé a rezar (Concepción Hernández, 2019).

Concepción Hernández es “Seño” y Moraima Simarra es su hija, las dos son rezanderas y juntas han asumido este oficio en una suerte de compromiso con la comunidad, con los vivos y con los muertos. Moraima aprendió a rezar gracias a su mamá, y “Seño” aprendió gracias al ejemplo de otra mujer que inspiró en ella la posibilidad de convertir sus experiencias en fuentes de conocimiento. De esta manera, los rezos constituyen un ejercicio pedagógico de enseñanza-aprendizaje en donde la experiencia vivida se presenta como el referente ético y epistémico a partir del cual se entretajan las palabras que, dotadas de sentido, se articulan como estrategias para garantizar *el buen morir*.

Antes de la muerte los rezos impiden la intromisión de aquellas almas que puedan llegar a perturbar tanto al enfermo como a sus dolientes, revisten la casa de palabras y conjuros que armonizan el entorno y orientan el camino de salida. Una vez fallecida la persona, se prepara el cuerpo y se llevan a cabo una serie de procedimientos con características rituales de gran valor simbólico. Luego del entierro tiene lugar el velorio, el cual es “celebrado durante nueve días y nueve noches porque se simbolizan los nueve meses de gestación de la madre” (Simarra, 2019).³² Antes del entierro, tanto el *lumbalú* como los rezos son compartidos alrededor del ataúd, después, durante los nueve días y las nueve noches, los cantos y los rezos se imparten alrededor de un altar adornado con velas, manteles blancos y retratos que simbolizan la presencia del fallecido.

Las mujeres juegan un papel muy importante en el velorio porque son ellas las que están en la sala, siempre es en la sala de la casa, tú ahí no vas a ver hombres, ni en la sala ni en la cocina. Ellas van a estar ahí cantando y rezando ya sea alrededor del ataúd si todavía está en la casa, o alrededor del altar que también son ellas quienes lo han organizado, mejor dicho, las mujeres son las que lideran el proceso de muerte aquí

³² Moraima Simarra, conversación personal.

en Palenque, eso yo creo que es de herencia, desde siempre nosotras asumimos esos roles porque están más vinculados a nuestra espiritualidad, al cuidado de la comunidad y porque nuestros cuerpos tienen esa sabiduría (Moraima Simarra, 2019).

Los rezos compartidos durante los nueve días y las nueve noches de velorio tienen como propósito orientar el camino de retorno emprendido por los muertos, si no se reza, se corre el riesgo de que el alma no encuentre su destino y se quede penando dentro del pueblo, de este modo, amigos y familiares depositan su confianza en las rezanderas, quienes asumen la misión de iluminar el retorno. Cada uno de los rezos elaborados por las mujeres contiene arreglos y palabras que denotan, por un lado, el resultado de un complejo proceso de incorporación entre los vestigios del catolicismo y las raíces de las religiones africanas, y por otro la profunda espiritualidad con la que se experimenta tanto el conocimiento vinculado a la vida, como los conocimientos asociados a la muerte.

Esto es como te voy a decir, lo que nosotras hacemos cuando rezamos es como una terapia, cuando uno va llegando y ve a los dueños del velorio que están ahí con esa tristeza, y uno va a echa' cuentos con ellos y uno ahí le va despejando la mente. Uno va a acompañar, sí, pero también a tranquilizar a las personas, ellas saben que si uno llegó y si uno va a rezar, esa alma de ese ser querido llega porque llega, no se va a quedar penando, entonces esa certeza de que su ser querido va a estar en paz, eso es para los familiares un alivio (Concepción Hernández, 2019).

Hemos mencionado que el liderazgo espiritual asumido por las rezanderas y cantaoras de la comunidad es ejercido a partir de una serie de prácticas *insurgencias* dentro de las que se encuentran las *insurgencias musicales* como el canto y como el *leko*, así mismo, podemos incluir los rezos en tanto prácticas y saberes sonoro-corporales (Arango A. M., 2013) pues, de acuerdo a lo descrito por Moraima Simarra “el rezo es como una canción dura más o menos 25 minutos cada tanda” (2016). Si bien, cada una de estas *insurgencias* se compone a partir de características rítmicas e intencionalidades sutilmente diferenciadas, su propósito confluye en la posibilidad creativa de cuidar acompañando. El cuerpo es presencia, y las voces que habitan cada cuerpo se presentan como un poderoso arsenal de experiencias y memorias que convocan y reúnen, generando así un doble proceso de inmersión pedagógica y “actualización de la memoria histórico-cultural en el ámbito sagrado de los ritos y ceremonias”(Maya, 1997, pág. 143).

Ilustración 19. Moraima Simarra. Rezandera del pueblo. Elaboración propia. Colaboración Daniela Suarez



En estos términos, vale la pena referirnos a la acción pedagógica “como un complejo de experiencias, prácticas, invenciones y movimientos que enredan presencias y conocimientos múltiples y se despliega sobre la problemática humana y sus formas de interacción con el medio”³³ (Rodrigues, 2016, pág. 74). Los conocimientos producidos y reproducidos a partir de estas experiencias colectivas, sonoras y corporales, corresponden a conocimientos construidos en sintonía espiritual, en donde la espiritualidad se ubica como *el lugar* de lo posible, lo tangible y lo trascendente gracias a la común-uniión establecida entre tiempos y espacios que recrean presencias, convivencias y permanencias, y en donde los cuerpos re-significan su *lugar* como habitación del alma en medio de lo que Nina S. De Friedemann (1997) llamaría una *cartografía ceremonial*. En este proceso, las mujeres encargadas de rezar y de cantar, además de ser protectoras de la muerte, se presentan como protectoras de las memorias que durante siglos han prolongado el anhelo de existencia y el despliegue de re-existencias en favor de la armonía colectiva vinculadas al cuidado mutuo, la tramitación de las emociones y el compromiso con el *ser* en tanto parte y esencia del todo comunitario, pues tal como lo refirió “Seño” durante una conversación en el patio trasero de su casa: “*Nosotros somos uno.*”

3.2.4 En Palenque la comida tiene sonido.

La escena de las mujeres alrededor de la caldera en el patio trasero de la casa de “Popi”, parecía evocar una coreografía en donde cada una de ellas emitía pasos y movimientos con una cadencia musicalizada al ritmo de sus *lekos* y el hervor de los alimentos, pues, según La Señora Laudith Pérez “*la comida palenquera tiene sonido.*”³⁴ De la cantidad de prácticas\insurgencias agenciadas por las mujeres palenqueras en torno al ritual de muerte, posiblemente la preparación de los alimentos sea una de las más significativas para la comunidad y los dolientes, esto, teniendo en cuentas las implicaciones históricas, estéticas, materiales y sensoriales que componen el saber hacer culinario en San Basilio de Palenque.

³³ Traducción propia del portugués al español

³⁴ En el mes de septiembre de 2019 tuve la oportunidad de compartir algunos encuentros desarrollados en el marco de la “XV Experiencia comunitaria-viaje etnográfico a San Basilio de Palenque” organizada por estudiantes y docentes del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, en donde un grupo de cuatro estudiantes denominado “Cuchara é palo” convocaron a un espacio de cocina colectiva: *Cocinando con Mamá África*, en el que me fue posible escuchar algunas de las experiencias de las mujeres participantes en torno a la práctica culinaria, así como acompañar el proceso de preparación de algunos de los platos tradicionales de San Basilio de Palenque. La señora Laudith Pérez fue una de las mujeres invitadas al espacio.

Como decirte...si los velorios tuvieran una fotografía sería la fotografía de una mujer. En los velorios son las mujeres a las primeras que tú vas a ver alrededor del ataúd y del altar ¿verdad? Pero indiscutiblemente las vas a ver alrededor de la olla, pues, del caldero, ahí las mujeres van a estar bailando y cantando para despedir el alma, por estar cocinando no van a dejar de cantar ¡Al contrario! Ahí es donde más siguen cantando y se siguen lamentando, al son de eso es que se preparan los alimentos para compartir, tú las vas a ver preparando todo para esa despedida, es la primera que dice "¿qué vamos a hacer?" o sea, qué vamos a hacer en términos de...como sabemos que la mamá, o el papá los familiares muy cercanos están muy abrumados, entonces las mujeres son las primeras que piensan en lo que se debe hacer, hay que preparar el velorio, hay que desocupar la casa, qué es lo que se va a cocinar, cómo se va a hacer la colecta entre las personas cercanas, los vecinos, para ir preparando algo mientras la familia tiene como ese tiempo de pensar en qué se va a hacer, y siempre son las mujeres las que están como pendientes del velorio, de la última noche y de la comida porque tú sabes que aquí la comida es muy importante, pero en un velorio más porque es como ese recordatorio de todo lo que nos une y el momento de la comida siempre es sinónimo de un compartir (Josefa Hernández, 2019).

A partir del momento en que se anuncia la muerte de un miembro de la comunidad, o incluso antes del acontecimiento final, se despliega todo un ceremonial en el que las mujeres encargadas de preparar los alimentos que serán posteriormente repartidos entre los familiares cercanos del fallecido, los vecinos, los amigos, los miembros de la comunidad y los familiares que a lo largo del día irán llegando al pueblo, se encargan además de organizar y administrar el proceso de recolección de los insumos necesarios para la preparación. En este proceso cumplen un papel determinante los *kuagros*, los cuales, como ya hemos mencionado, corresponden a una de las formas de organización social más representativas de Palenque y se encuentran conformados por grupos de personas con características en común tales como el rango de edad y el sector en donde viven. Son los *kuagros*, además de los vecinos y los amigos, quienes en momentos de infortunio como la enfermedad o la muerte asisten económica o materialmente a la familia en cuestión. De este modo, se recolectan progresivamente elementos como el arroz, la yuca, los plátanos, el

queso, el ñame, el cerdo y la leña, cada familia y cada *kuagro* se encarga de aportar de acuerdo a sus posibilidades económicas y de acuerdo a la cercanía con la familia del fallecido.

La recolección de los insumos y la preparación de los alimentos constituyen un proceso ritual a cargo de las mujeres de la comunidad, quienes durante los nueve días y las nueve noches del velorio asumen la responsabilidad de cocinar para la familia y los acompañantes. Se trata de un acompañamiento en el que se procura manifestar respaldo a los dolientes por medio de actitudes y expresiones encarnadas en: “*nosotras nos encargamos.*”³⁵ Esta actitud corresponde esencialmente a uno de los valores que más pregonan y reclaman los y las mayores del pueblo, el valor de la *consideración* que, en palabras de La Señora Magdalena Navarro tiene que ver con que en Palenque “*si yo tengo, tú tienes, si tú no puedes, yo te ayudo y tú tristeza la compartimos juntos.*”³⁶ En este sentido, cocinar durante el velorio significa, por un lado, corresponder al lamento y atender la necesidad de quienes así lo requieren, y por otro, propiciar las condiciones necesarias para que la comunidad logre encontrarse y acompañarse en razón de sopesar el dolor.

Alrededor del fogón o la caldera se tejen conexiones vitales armonizadas al calor del sabor y del olor, sensaciones que evocan paisajes, saberes y memorias vinculadas a la tradición y la sabiduría culinaria por medio de la cual es posible rastrear códigos de ancestralidad y tradición. Son entonces las cocinas y los patios, con sus fogones y calderas, los *lugares* en donde se despliegan y se conectan las sabidurías corporales, musicales y culinarias de las mujeres que ejecutan el ritual y entretienen sus sentires. Tal y como sucede alrededor del ataúd y alrededor del altar, las mujeres se reúnen en torno a la caldera con el propósito de colectivizar y experimentar el dolor con todo el cuerpo, la entonación de *lekos* corresponde a una práctica *insurgencia* que transversaliza el ritual de muerte, simboliza la exteriorización del dolor y la esencia musical de los cuerpos que los emiten. En la cocina, los *lekos* acompañan el *meneo* de los alimentos y de esta manera, el patio o la cocina se revisten de una estética particular que recrea la permanencia en el tiempo de actitudes y sensibilidades ancladas a una historia de resistencia que involucra el derecho a la existencia expresado en la exaltación del *ser* que, en favor de su alegría o su lamento incorpora sonoridades y corporalidades que afirman la experiencia colectiva y reafirman los

³⁵ Moraima Simarra, conversación personal.

³⁶ Magdalena Navarro, conversación personal.

circuitos espirituales a partir de los cuales se constituyen las múltiples formas de habitar, comprender y producir el mundo.

La sincronía sapiencial gestada en los patios y cocinas de Palenque se articula entonces, a partir de la sabiduría corporal que integra la emoción y el conocimiento vinculado a la experiencia producida y reproducida en cada cuerpo. Las emociones y su tramitación definen la intensidad y la vehemencia con que se preparan los alimentos, y así mismo, la cocina se convierte en el *lugar* para gestionar las sensibilidades gracias a la actividad sensorial que involucra olores, sabores y texturas, y pone al descubierto certezas y secretos pues “*el sabor está en las manos.*”³⁷

De igual manera, la sabiduría musical se integra en la medida en que las mujeres logran detectar los *puntos* o momentos exactos de cada cocción a partir de los sonidos que emiten las preparaciones, y así mismo, se destaca la importancia del canto o el *leko* (dependiendo de las circunstancias) al momento de cocinar, pues como lo relata Mamá Cristina “*yo aprendí a cocinar fue cantando, o sea yo me aprendía las canciones y solo así lograba recordar los pasos en la cocina, pa’ mi cocinar sin cantar no es posible.*”³⁸ Esta vinculación musical se genera no solo en los eventos correspondientes al ritual de muerte en San Basilio de Palenque, la práctica culinaria en tanto *insurgencia cotidiana* se aprende, se ejerce y se comparte al ritmo del canto y la entonación de las mujeres encargadas, y si no son ellas, son los picós que en cada esquina ofrecen vallenatos y champetas que llegan hasta los patios de las casas haciendo del baile y *la sabrosura* un ingrediente primordial en cada preparación.

La sabiduría culinaria por su parte, permite resignificar la cocina como un lugar histórico de resistencia en el que se hallan los registros más profundos del encuentro comunitario y la preservación de las memorias musicales, corporales y culinarias de la diáspora africana en Colombia. La mayor parte de las casas en Palenque cuenta con grandes patios y grandes cocinas, suponiendo así, la existencia de múltiples y diversos escenarios que permiten recrear los procesos de ritualización de las memorias, transmisión de legados y ejercicios pedagógicos en donde los saberes, los sabores, las texturas y los olores se comportan como fuentes y herramientas de conocimiento dotadas de sentido y ancladas a una historia de resistencia y común-unidad.

³⁷ Afirmación de la Señora Laudith Pérez en uno de los talleres “Cocinando con Mamá África.”

³⁸ Mamá Cristina, conversación personal

Ilustración 20. Cocina y patio tradicional en San Basilio de Palenque. Elaboración propia



Independientemente de la ocasión que convoque a las mujeres, la preparación de los alimentos constituye un proceso colectivo en donde *preparar-ofrecer y compartir* se articulan en una suerte de entramado sensorial que permite vivificar la esencia de la cocina como *lugar* -también- de los afectos, en donde la alegría y la desdicha son experimentadas con igual intensidad.

En las cocinas y los patios de Palenque habitan y se recrean secretos, jergas, trucos y denominaciones que responden al bagaje epistémico e instrumental construido alrededor de los alimentos y su respectiva preparación; las mujeres se apropian de los olores, los sonidos y las texturas para aprender y conocer acerca de las bondades del territorio, y en esa medida honran los alimentos que provienen del mismo y permitirán armonizar la *juntanza* y el encuentro comunitario.

En San Basilio de Palenque se aprende a cocinar desde temprana edad pero como lo indicamos, *el sabor está en las manos*, al igual que la música; el ritmo y la sazón corresponden a poderosas *insurgencias* que constituyen una rebeldía que es alegre y es sabrosa.

Pues aquí las mujeres nos encargamos de apoderarnos de ese lugar, lo que ocurre allí es como una magia...una magia del sabor, es diferente esa experiencia, la de cocinar en Palenque, toda la comunidad tiene que ver con la cocina, es como una magia mezclada con ese sabor que es importante ya sea para festejar o para despedir, o sea con tristeza o alegría, pero siempre con esas ganas de que todo lo que se vaya a hacer salga con ese sabor sabroso, con ese olorcito, ese saborcito que demuestra que lo que uno prepara lo prepara con amor y compromiso porque es pa' los demás, o sea uno come, claro, pero cuando uno está ahí en frente de la olla o la caldera, uno está pensando es en los demás, en que van a compartir, si es a celebrar algo, pues se celebra, y si es en un velorio pues igual la gente se reúne a comer y eso tiene que quedar sabroso porque eso se hace en nombre del fallecido, es como un homenaje (Yeraldín Cáceres,2019).

3.3 El Patriarca *Posible* en San Basilio de Palenque

En este capítulo intentaré abordar un tema urgente dentro de esta investigación, y es el de las violencias que sufren y han sufrido las mujeres dentro de su territorio; pues si bien, a lo largo de este documento he intentado descubrir, describir y compartir la experiencia de un pueblo que existe y re-existe gracias a la preservación de legados, la conservación de principios comunitarios, el enraizamiento con el territorio y las *insurgencias* subvertoras de las mujeres, mi intención no es desconocer los efectos que el *patriarcado negro-colonial* (Lozano B. R., 2016) continúa teniendo sobre la vida de las mujeres negras en general y las mujeres palenqueras en particular.

Debo señalar sin embargo que, aunque el referente teórico que me ha permitido acercarme a la noción de *patriarcado negro-colonial*, es el propuesto por la profesora Betty Ruth Lozano (2016), dada su aproximación a lo que pudo ser su origen y configuración en el marco de la construcción y re-construcción de las comunidades negras luego del periodo esclavista, existen particularidades históricas, arreglos ontológicos y formas de organización social a partir de las cuales se pueden prever distinciones locales relacionadas a las múltiples maneras que la violencia patriarcal ha encontrado para operar en diferentes contextos, así como a las secuelas que su despliegue ha tenido sobre las mujeres y las diferentes estrategias diseñadas para combatir sus efectos.

En ese sentido, he optado por remitirme a algunos de los pasajes más sobresalientes del mito fundacional de los Palenques con el fin de ilustrar un segmento del paisaje histórico que nos permita situar la discusión, así como poner en evidencia una serie de componentes vinculados a las violencias que han recaído sobre las mujeres palenqueras luego de la fuga cimarrona.

El mito fundacional de los Palenques continua siendo evocado por sus herederos y transmitido a los más pequeños, quienes en conversaciones cotidianas se refieren al *rey* Benkos Biohó con el puño enaltecido, y al forastero le relatan la manera en que este huyó del yugo español con su campaña cimarrona con el propósito de fundar el que sería el primer territorio negro libre de América.

Sin desconocer la excelsitud de estas escenas, me inquieté por el *lugar* que en la historia local y en la memoria colectiva de San Basilio de Palenque ocupan La reina Wiwa: esposa, y la

princesa Orika: hija del *rey* Benkos, pues es evidente el *lugar* que le ha sido asignado al legado de Benkos dentro de la comunidad: en la plaza principal de San Basilio de Palenque se encuentra su figura enaltecida, siendo posiblemente uno de los mayores baluartes dentro del pueblo, el colegio lleva por nombre “Institución técnica agropecuaria Benkos Biohó”, en el relato de los historiadores y guías turísticos que ofrecen recorridos por el pueblo predomina la exaltación a las hazañas de Benkos, y cada 16 de Marzo, cantaores y tamboleros se reúnen con la bandera negra, azul y verde alrededor de la estatua en la plaza central para conmemorar el asesinato del *rey* Benkos³⁹, honrar su memoria y recordar que sus cadenas simbolizan hoy la libertad de todo un pueblo.

Recorrí las calles del Palenque pero no encontré alguna representación que me permitiera acercarme al recuerdo de Wiwa o de Orika; elaboré entonces en mi mente y quise construir en mi memoria una fotografía a-temporal de sus siluetas, quise encontrar en las mujeres del pueblo el rastro extraviado de sus antecesoras, les asigné sus cabellos, su cadencia, la profundidad de sus miradas y la altisonancia de sus voces. Posiblemente en los relatos cotidianos se hallen registros de Wiwa y de Orika en tanto precursoras *también* de la desobediencia cimarrona y la gesta libertaria, pero evidentemente su *lugar* ha sido diezmado ante la preponderancia otorgada a la figura del *rey*. Sin embargo, las mujeres de Kasimba de Sueños han buscado estrategias para recuperar sus memorias y resignificar las voces silenciadas de mujeres que como Orika y como Wiwa reclaman la posibilidad de existencia y reverencia dentro de la comunidad.

De esta forma, las mujeres de Kasimba han insistido en apropiarse de lugares y de tiempos para conmemorar y recordar sus luchas y las de sus ancestras. En días como el 8 de Marzo y el 25 de Noviembre, y desde hace aproximadamente cuatro años, han salido a las calles de su pueblo a entonar consignas, a denunciar las violencias de las que han sido víctimas y a re-afirmar que el legado que les fue otorgado no es el de *acompañantes* o *contempladoras* de la proeza revolucionaria, sino el de artífices en la conquista por la vida y la libertad.

El 25 de Noviembre de 2019 tuve la oportunidad de acompañar la conmemoración del día internacional de la no violencia en contra de las mujeres en Palenque, aquella conmemoración estuvo cargada de simbolismos y representaciones a partir de las cuales, las mujeres de Kasimba

³⁹ Benkos Biohó fue ahorcado por orden del gobernador García Girón en una de las plazas principales de Cartagena de Indias el 16 de Marzo de 1621.

de Sueños exaltaron el nombre de las mujeres que allanaron su camino. He decidido compartir este apartado, pues fue precisamente en ese encuentro en el que me fue posible apreciar la evocación pública de Orika, la hija de Benkos Biohó. Su remembranza fue prescripta por medio de la preparación de una bebida llamada “*La gota de Orika*”, la cual fue compartida en su honor, y gracias a este evento conseguí acercarme al mito de la princesa Orika y al mito fundacional palenquero por extensión.

Benkos, estrechándola en sus brazos, la llevó a la orilla del río y bajo un frondoso palmar le dijo al oído: ¡Eres la primera de nosotros que en esta tierra, nace libre! ¡Libres serán tus hijos y los hijos de tus hijos! ¡No conocerás el látigo vil ni el ofensivo grillete! ¡Defenderás a tu familia y a tus hermanos de raza por encima de todas las cosas! ¡Serás una mujer digna y honrarás a tus antepasados, abuelos y padres! ¡En la victoria serás magnánima con el vencido! ¡Justa serás en tus decisiones! ¡Changó te dará la bravura, Ochún y Yemayá sabiduría y belleza y Elegguá te abrirá todas tus salidas y entradas, y te dará las llaves de todos los caminos durante todos los días de tu vida! Reinaba un profundo silencio cuando el Rey Benkos le hablaba al oído a la bella infante: le dijo su nombre en voz queda, dijo que la iba a amar y a proteger, luego la levantó en sus poderosos brazos diciendo: ¡Tu nombre hija mía es Orika, que significa gacela de la madrugada en la lengua sagrada de los dioses! (Prada, 2013, pág. 117)

Referirnos al carácter mítico de la narración nos permite clarificar que este relato, así como el cuento de Germán Espinosa: “Orika de los Palenques”⁴⁰, logran confrontar la ficción con la realidad valiéndose de matices tanto históricos como legendarios (Herrera C. , 2019) a fin de presentar un fortín ilustrativo de escenas a partir de las cuales nos es posible acercarnos al paisaje histórico de la vida en los Palenques una vez constituidos como aldeas gracias a la fugas cimarronas en los siglos XVI y XVII. La importancia del mito en San Basilio de Palenque radica en que en él yace uno de los más valiosos *lugares* de encuentro para la comunidad: la historia contada, pues en el relato coinciden como hijos y como hijas, se saben hermanados y hermanadas en la memoria y persiguen su reflejo en la gramática habitada.

Así pues, en este segmento encontramos la figura del padre protector y líder encargado de designar hazañas y atribuir valores a su hija recién nacida. Si bien, la figura literaria se encuentra

⁴⁰ “Se trata de un texto que tiene fundamento histórico y libertad literaria sobre un tema de relevancia en la Colonia. Tema que, en la actualidad, aún necesita revisiones respecto a la importancia histórica del cimarrón y a las narraciones, ficticias o no, que se derivan de las leyendas coloniales. Corresponde a un producto literario que confronta la ficción con la realidad” (Herrera C. , 2019, pág. 1)

revestida de modismos más semejantes a la benevolencia que a la subordinación tácita, no es descartable la intención de otorgar potestad al padre sobre el destino de su hija, aun cuando tal encomienda se presente de la manera más noble y virtuosa posible. Así mismo, podemos percibir la ausencia total de la madre *al menos* en la ejecución del designio.

Valdría señalar también que, de acuerdo a la revisión de Camilo Herrera (2019), tanto en el texto “Orika de los Palenques”, como en el trabajo de Camilo Delgado: “El Rey del Arcabuco”⁴¹, Benkos Biohó es presentado como un monarca, y en el libro “Benkos las alas de un cimarrón”⁴² de Antonio Prada es descrito como

el héroe que se metamorfosea en rey por designio de los orishas ancestros y antepasados que verán en él a un libertador de la raza y un luchador de los derechos humanos del hombre africano en América. Son los orishas mayores (Olodumare, Elegguá, Oggún, Changó) quienes harán su preparación como iniciado, sacerdote, gobernante, guerrero, sabio instructor y guía espiritual capaz de leer los registros cósmicos e internos del planeta (2013, pág. 7).

Estas manifestaciones nos permiten avizorar una serie de rasgos y posiciones asignadas al personaje histórico respaldadas en la mitología africana; posiciones que a su vez le confieren un *lugar* excepcional dentro de la literatura y la tradición oral, y que son ratificadas en uno de los episodios más emblemáticos del mito de los Palenques:

Orika, la hija de Benkos y de Wiwa fue el primer ser humano, la primera criatura descendiente de África que nació completamente libre en el pueblo fundado por cimarrones, en las Indias occidentales y en toda la América colonial (Prada, 2003). Sus padres y el hijo mayor de su madre nacieron en el continente arrebatado, y los hijos y las hijas de los rebeldes que acompañaron la insurrección nacieron en cautiverio, por tal razón, el nacimiento de Orika en el Palenque significó la redención de todo un pueblo que gracias al acontecimiento decretó la libertad de los hijos y las hijas por nacer, y los hijos de las hijas que vendrían a habitar el Nuevo Mundo.

No obstante el designio original asignado por su padre y el mandato de libertad que significó su existencia, años después, Orika fue condenada a muerte por el mismo Benkos Biohó luego de que Orika, convertida en mujer *desobedeciera* uno de los preceptos más asiduos dentro de la aldea. Orika sostuvo amores con Francisco de Campos, hijo del Capitán Alonso de Campos, quien cumplía órdenes directas del gobernador Suazo Casasola (Araujo, 2014). Francisco de

⁴¹ “El Rey del Arcabuco” Es una de las fuentes que aborda el texto a partir de una metaficción.

⁴² “Benkos las alas de un cimarrón” es la obra a partir de la cual sustraigo el relato.

Campos había sido herido y capturado por los rebeldes cimarrones en una de las batallas que continuaron librando en contra de los españoles luego de la fuga; fue Orika la encargada de custodiar su recuperación en una casa al interior de la aldea, los encuentros desatados entre la heredera de Benkos y de Wiwa y el prisionero español dieron lugar a un idilio y a un plan para efectuar el escape de Francisco de Campos, quien aprovechó la cercanía para convencer a la princesa y convertirla en instrumento de su plan para escapar. Fue así como en una madrugada, Orika decidió emprender la huida junto a él, burlando la vigilancia de los centinelas y abriendo camino en medio de la oscuridad hacia la ciudad de Cartagena (Prada, 2013). Sin embargo, la pareja fue hallada por los hermanos de Orika unos kilómetros más adelante, el español fue asesinado y Orika devuelta a la aldea en donde la esperaba su sentencia.

Ya en el interior de la Aldea, Benkos ordenó el encierro de su hija y recordó junto al consejo de ancianos “la prohibición que tenían las mujeres de copular con un español, so pena de ser castigadas con la mayor pena establecida en los códigos pactados por ellos mismos, es decir aplicarles la muerte inmediata” (Prada, 2013, pág. 270).

Benkos tenía la discrecionalidad para perdonar esa infracción pero no iba a hacerlo aunque se le partiera el alma, el hecho de soslayar la responsabilidad en el momento de impartir justicia, le restaba credibilidad y autoridad ante su pueblo (...) Si exoneraba a Orika de toda culpa, perdería el respeto de sí mismo delante de su pueblo. A pesar de tener como rey del pueblo, la discrecionalidad de exonerarla del castigo, se dijo que de ninguna manera haría uso de ella (Prada, 2013, págs. 278-279).

Fue así, como por decisión del *rey* Benkos y el consejo de ancianos constituido por *viejos sabios sacerdotes*, se decretó la muerte de la primera mujer en nacer libre de la esclavitud en territorio americano a causa de la *desobediencia* que la llevó a infringir la norma y *deshonrar* su linaje. El mandato fue darle a beber unas gotas de veneno que efectuarían su deceso. De ahí, la tradición palenquera de conmemorar su muerte bebiendo “*la gota de Orika*”, una preparación a base de licor y zumo de maracuyá que en la comunidad permite evocar su sacrificio.

Esta narración que circunda entre lo histórico y lo mitológico, y que no por poco se encuentra inscrita en los anales de la tradición oral palenquera, nos brinda una serie de elementos discursivos a partir de los cuales podemos rastrear la figura del *patriarca posible* gracias al ejercicio de prácticas, normas y actitudes fácilmente detectables en el relato.

Ilustraciones 21-22. Conmemoración del asesinato de Benkos Biohó en la plaza central de San Basilio de Palenque. Imágenes tomadas del archivo fotográfico de "Kombilesa Mi"



En ese sentido he propuesto dos puntos de partida que nos permitan introducir un marco de reflexión derivado del relato en correspondencia con los intereses de esta investigación.

En primer lugar, encuentro lo que he dado en llamar *un vínculo de posesión*, figura perfectamente perceptible en el relato, y a la cual me ha sido posible acercarme gracias a los aportes teóricos de la feminista Rita Segato, quien, pese a postular sus análisis a partir de contextos actuales, nos brinda herramientas importantes para el abordaje del relato.

La autora se ha referido al *mundo de los dueños* o *la dueñidad* a partir de lo que ha denominado las *pedagogías de la crueldad* (2018), las cuales corresponden “a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (2019, pág. 1). Ante esta premisa, se ha sugerido que “las pedagogías de la crueldad son el brazo ideológico del patriarcado” (Burgos, 2017, pág. 5), y a su vez *la dueñidad* se comporta como uno de los ejes estructurantes del orden patriarcal, tornándose en “una nueva forma de señorío resultante de la aceleración de la concentración de riqueza y de la expansión de una esfera de control de la vida” (Segato R. , 2016, pág. 19), en donde la capacidad de adueñamiento de los cuerpos se expresa y encuentra su forma de acción y comunicación más perfecta en el adueñamiento de los cuerpos de las mujeres (Segato R. , 2020).

En segundo lugar, encuentro que el *vínculo de posesión* logra ser comprendido también, a la luz de la *doctrina del mandato de masculinidad*, propuesta por Rita Segato (2016) como “la primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación” (pág. 18). La autora advierte que el mandato de masculinidad, al mismo tiempo que otorga una investidura a aquellas personas que cargan un cuerpo masculino, las persuade a mantenerla a través de una importante lista de sacrificios que les permita titularse diariamente como poseedores del mandato. Esta lista ha ido variando de acuerdo a los arreglos culturales y el tránsito de los periodos históricos, pero indistintamente ha hecho parte de las consecuencias del mandato *de ser hombre* (Segato R. , 2018). De esta forma, encontramos que el *mandato de masculinidad* se comporta de manera estratégica y servil al patriarcado, pues tal como lo enseña la feminista afroamericana bell hooks “

El patriarcado es un sistema político-social que insiste en que los hombres son inherentemente dominantes, superiores a todo y todos los considerados débiles, especialmente las mujeres, y dotado del derecho a dominar y gobernar a los débiles y a

mantener ese dominio a través de diversas formas de terrorismo psicológico y violencia”(hooks b. , 2010, pág. 1).⁴³

Esta insistencia y su acción consiguiente busca valerse de argumentos que, de acuerdo a las particularidades de cada contexto, encuentran sustento en los rasgos históricos, territoriales y socio-culturales presentes por ejemplo, en los mitos de origen que, como en San Basilio de Palenque se encuentran profundamente arraigados en la tradición oral y el relato popular.

Existe una disimetría fundamental entre hombre correcto y mujer pecadora, la cual es fácilmente verificable en todos los mitos acerca del origen donde la mujer siempre es la ocasión del error o la falta moral. El hombre castiga y marca el desvío femenino hallando, además, un apoyo en toda la comunidad masculina (...) de esta forma, los hombres actúan en relaciones de aprobación y desaprobación con respecto a sus pares varones (Santamaría, 2019, pág. 2).

Esta es precisamente la disimetría que encuentro en el mito fundacional de los Palenques, en donde la vida de una mujer es puesta a disposición de un grupo de hombres que en cofradía, y con el aval de una supuesta superioridad moral *otorgada*, despliegan un mandato de dueñidad sobre el cuerpo de la mujer en acato de la norma por ellos mismos establecida. Así mismo, el relato nos advierte sobre la constitución de una alianza masculina en la que el ejercicio de autoridad y dominio sobre el destino de la mujer es concedido, ejecutado y vigilado por los hombres de la aldea. Cuando en el relato se menciona la potestad que tenía Benkos para desacatar la norma y perdonar la vida de su hija, al ser el *rey* de los cimarrones, y decide sin embargo ordenar su muerte con el fin de conservar el prestigio y el estatus que como guerrero le había sido conferido, no demostrar debilidad ante su pueblo y preservar el título de *rey* ante el consejo de ancianos, quedan en evidencia los síntomas del que hoy llamamos *mandato de masculinidad*.

De esta manera, tenemos que el *vínculo de posesión* que encuentro en el relato, tiene un sustento de carácter jurídico inscrito en la norma establecida por los hombres en el consejo de ancianos y ejecutada por el *rey*, y así mismo logra desplegarse por medio de la articulación entre mandatos. Por un lado, hallamos semejanza en lo descrito por Rita Segato como *dueñidad*, y la

⁴³ Traducción propia del inglés. Aquí la versión original: “Patriarchy is a political-social system that insists that males are inherently dominating, superior to everything and everyone deemed weak, especially females, and endowed with the right to dominate and rule over the weak and to maintain that dominance through various forms of psychological terrorism and violence.”

manera, en que por medio de la norma, el cuerpo y el destino de las mujeres podía ser puesto a disposición de los hombres, y por otro lado, vemos que uno de los detonantes clave en la decisión final de Benkos, tuvo que ver con el temor a perder su investidura como *rey* y diezmar su honorabilidad ante los miembros de la aldea, pero sobretodo ante los hombres que conformaban el consejo de ancianos. La articulación que da lugar al *vínculo de posesión*, se produce entonces, entre un mandato de dueñidad y un mandato de masculinidad que establece una jerarquía violenta entre los cuerpos, entre la norma y el deseo, y entre la imposición y la voluntad.

Si bien, como ya lo mencioné, los aportes de Rita Segato son en su mayoría, producto del trabajo académico y militante llevado a cabo durante las últimas décadas, suponiendo así una distancia espacio-temporal importante entre sus conclusiones y el relato que aquí hemos examinado, las reflexiones que nos brinda nos han permitido develar posibles génesis y puntos de partida en los que el patriarcado no solo ha fraguado su despliegue, sino también, ha dispuesto las condiciones necesarias para inscribirse de manera *casi natural* en los relatos de los pueblos, en donde prácticas vinculadas a la apropiación de los cuerpos de las mujeres, la anulación de su soberanía y la constricción de las subjetividades se presentan como valerosas proezas y no como manifestaciones tácitas de misoginia y ultraje a la existencia de las mujeres.

En síntesis, he resuelto referirme a un *patriarcado negro-colonial* (Lozano, 2016) que para el caso de los Palenques, luego de la fuga cimarrona y una vez asentadas las comunidades negras en los territorios ocupados, se instauró regulando parte de la organización social y acogiendo herencias coloniales articuladas a un no descartable sistema de género con matices patriarcales anterior que, aunque en territorio africano pudo comportarse a un ritmo diferente y nominarse como de *baja intensidad* (Segato R. , 2014), ya en el Nuevo Mundo encontró tierra fértil para fortificarse, alimentado de un mandato de masculinidad ejercido y recreado en un contexto de sub-alternidad con características derivadas de

las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que ha sido llamado “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longuee- durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato R. , 2014, pág. 78).

Y que en el evento colonial, para el caso de las Américas agudizó sus formas teniendo en cuenta que,

cuando la colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, la modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Las nomenclaturas – *de género dentro de la aldea*- permanecen, pero son re-interpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Esta cruz es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden súper-jerárquico y [desarraigado], debido a factores tales como: La superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario frente al poder de los administradores blancos (Segato R. , 2014, pág. 80).

Nos referimos entonces al *patriarcado negro-colonial* (Lozano, 2016) como resultado de un acumulado histórico que logró conjugar los rasgos más preponderantes de un mandato que se ha constituido como regulador de las *formas de ser hombre*, y la agudización de sus formas en el contexto colonial. Para el caso particular del Palenque, encontramos que el *vínculo de posesión* como consecuencia de la alianza estratégica entre un mandato de dueñidad y un mandato de masculinidad, se manifiesta a partir de la súper-inflación de la posición de los hombres en el contexto comunitario, quienes a partir del proceso re-constructivo de la aldea, inauguraron formas de relacionamiento social que en su constitución acogieron el ethos colonial expresado en prácticas, discursos, normas y actitudes referentes al control sobre la vida de las mujeres.

Finalmente, vale la pena destacar que,

junto a esta súper-inflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos al dominio soberano del colonizador, este proceso es *violontogénico*, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculina en el único mundo ahora posible, para restaurar la viralidad perjudicada en el frente externo. Esto vale para todo el universo de masculinidad racialializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad (Segato R. , 2014, pág. 81).

Ilustración 23. Mujeres de Kasimba de Sueños. Fotografía tomada del archivo digital de la organización



Esta es una condición evidente en el relato, cuando encontramos que uno de los componentes más sobresalientes del mito tiene que ver con la disputa vigente entre el cimarrón y el colonizador *-que aunque asimétrica-* dispone, re-afirma y reproduce el *no lugar* de la mujer negra, pues ambos despliegan un pretendido poder sobre el destino de Orika; el colonizador, haciendo de ella un frente de batalla, y el cimarrón, invalidando la voluntad de la mujer, valiéndose de la norma y disponiendo de su vida con el propósito de demostrar poderío frente a los miembros de la comunidad, pero sobretodo, frente a sus cófrades, un poderío inexistente en el contexto esclavista, pero tendiente a re-construirse una vez instalada la aldea, en donde gracias a la incursión de modismos coloniales aprehendidos, se fortifica la jerarquía y se posibilitan las formas del *patriarcado negro-colonial* que en el Palenque, hacen curso como parte constitutiva de la organización social y se encuentran ancladas al *vínculo de posesión* expresado en discursos, actitudes y prácticas que en el tiempo, y de acuerdo a las particularidades espacio-temporales del territorio han encontrado mecanismos para supeditar el *lugar* de las mujeres.

3.3.1 Las formas del *patriarcado negro colonial* en San Basilio de Palenque.

Ubicar el contexto a partir del cual se articulan las opresiones nos permite, entre otras cosas, indagar acerca de las diferentes formas que estas encuentran para operar y circular en determinados escenarios de la vida en comunidad. Opté por abordar la reflexión del mito de Orika con el fin de establecer un *posible* antecedente a las violencias que durante décadas sufrieron las mujeres en Palenque como consecuencia de unas *posibles* prácticas patriarcales pre-establecidas y un ethos colonial encarnado que, aunque en la práctica, y gracias al ensamblaje cultural se ha comportado a ritmos y a escalas diferenciadas, *-en comparación con las experiencias extra comunitarias-*, y se ha valido de estrategias vinculadas a la tradición y la preservación de la misma para condicionar la voluntad y cercenar los deseos de las mujeres palenqueras, ha demostrado la permanencia en el tiempo del *vínculo de posesión* en tanto constitutivo del *patriarcado negro colonial* en San Basilio de Palenque.

La permanencia en el tiempo de este vínculo ha dado lugar a la configuración de prácticas que permiten evidenciar el robustecimiento del arquetipo masculino constituido en Palenque, así como diversificar las formas en que se ejerce el mandato de dueñidad, y se re-afirma el mandato

de masculinidad de acuerdo a las particularidades del contexto, particularidades que a su vez influyen tanto en la ejecución de estas prácticas, como en los modos que han encontrado para instalarse en diferentes esferas de la vida en comunidad.

Ante esto, encontramos:

Algo que muchas de nosotras, mujeres de mi generación, de mi kuagro, familiares mías, y bueno, más que todo nuestras mamás y abuelas sufrieron en Palenque con respecto al machismo y a esas formas tan violentas con las que en ocasiones nos han tratado a nosotras las mujeres dentro de la comunidad, han sido sobre todo aquellas prácticas como lo fueron el jalamiento y el entregamiento, esas fueron prácticas que hicieron parte de la tradición palenquera durante mucho tiempo y bueno, aun se discute si siguen presentes en nuestra comunidad, han hecho parte de nuestra comunidad y muchas de nosotras hemos sido testigo de cómo funcionan y cómo nos han afectado tanto (Solvay Cáceres, 2019).

El “jalamiento” y el “entregamiento” corresponden a una serie de prácticas vinculadas a las formas de relacionamiento y la construcción de familia en San Basilio de Palenque, y cuyos efectos han empezado a ser fuertemente cuestionados por las mujeres de la comunidad gracias a procesos de reflexión y conversación colectiva que les han permitido reconocer la violencia de la que han sido víctimas, y de la que fueron víctimas también, sus madres y abuelas; este proceso además, les ha permitido asignarle la denominación correspondiente: misoginia y patriarcado.

Bueno, sobre el jalamiento hay que decir varias cosas. Primero, es importante que sepas que es una práctica que ha hecho parte de la cultura palenquera desde hace mucho, mucho tiempo, mis abuelas e incluso diría que mis bisabuelas supieron exactamente de qué se trató. Entonces, el jalamiento se ha practicado de generación en generación, en ocasiones ha ocurrido que dentro de los kuagros, tú sabrás, que son parte fundamental de nuestra forma de organización social y tienen diferentes propósitos, buenos y satisfactorios en su mayoría, pero algunos kuagros buscando satisfacer la necesidad de alguno de sus integrantes, de pronto para aquellos hombres con la mayoría de edad que no encontraran pareja le dicen a alguno de ellos: <<mira a María, ella hace parte de la familia de este compañero y sus padres aceptan que se case

contigo>> en ese caso, María no tenía la oportunidad de decir que no, pues se sabía que esa decisión sería el destino para María (Gleidis Salgado, 2019).

Uno de los grandes propósitos que se ha trazado Kasimba de Sueños en tanto organización y *lugar* de encuentro para el debate y la reflexión entre mujeres Palenqueras, ha sido el de develar la manera en que la violencia patriarcal ha logrado situarse dentro de la comunidad y circular por el territorio gracias al ejercicio de prácticas y la reproducción de creencias a partir de las cuales se estructura –y legitima– todo un patrón de poder cuyas características se moldean a partir del ensamblaje local, y sus formas de operar se sirven de la apropiación y la desposesión del *ser* para *habitar la herida colonial*. *Habitar la herida colonial* impide su sanación y perpetúa el padecimiento histórico, en este caso, de mujeres que aun dentro de sus comunidades experimentaron la prolongación del sometimiento ya no por parte del amo blanco sino a manos del compañero negro, quien a la hora de la fuga, el escape y la rebelión cimarrona fuera su par, y una vez re-construida la aldea concertó una alianza entre las estrategias de dominación *aprendidas* durante la esclavización, las secuelas de *posibles* expresiones de asimetría entre hombres y mujeres asentadas en sus lugares de origen, y la no descartable evocación al mandato de masculinidad (Segato R. , 2019)⁴⁴ con sus respectivas acepciones y conmutaciones.

El “jalamiento”, tal como lo reseña Gleidis Salgado se instauró como una práctica por medio de la cual, una mujer debía salir de su casa y abandonar a su familia por petición de un hombre que deseara convertirla en su esposa, en muchas ocasiones, esta práctica fue ejercida gracias a la complicidad desatada entre grupos de hombres que disponían las condiciones para efectuar el cometido. El “entregamiento” por su parte, correspondió a una práctica en la que, poniendo al descubierto la intimidad de las mujeres se les obligaba a abandonar sus casas e irse a vivir con el hombre que habían “perdido su virginidad”, en este caso, eran los padres de las mujeres quienes instituían la práctica, pues, al enterarse de que alguna de sus hijas había sostenido relaciones sexuales fuera del matrimonio, consideraban que tal acto representaba la deshonra para el

⁴⁴ Rita Segato (2019) ha nominado el Mandato de Masculinidad como “el mandato de tener que demostrarse hombre y no poder hacerlo por no tener los medios. El paquete de potencias que les permite mostrarse viriles ante la sociedad lleva a la desesperación a los hombres, que son victimizados por ese mandato y por la situación de falta absoluta de poder y de autoridad a que los somete la golpiza económica que están sufriendo, una golpiza de no poder ser por no poder tener” (pág. 1).

apellido, lo cual, solo podía ser enmendado por medio de la *entrega* de su hija al hombre con quien sostuvo el encuentro sexual.

En muchas ocasiones las mujeres tenían encuentros sexuales con sus novios o parejas sin contemplar la opción de casarse, o en medio de relaciones sentimentales tempranas que en sí mismas sugerían un desconocimiento con respecto a la vida familiar:

También podía suceder que el hombre empezara a asecharla, a buscarla demasiado y llegaran a conversar hasta tener relaciones sexuales antes de casarse, o sin la intención de hacerlo en algún momento, si esto llegaba a suceder y la comunidad se enteraba, María al ir a su casa no iba a ser recibida, le decían que ella ya no pertenecía a su propia familia y que tenía que irse con el hombre con quien perdió su virginidad, eso pasaba incluso en contra de la voluntad de las mujeres, el papá, por ejemplo, la devolvía a la casa del hombre y la entregaba, también podía pasar que en la casa de ese hombre no la quisieran recibir, pasaban casos que ni el mismo hombre la quería en su casa, en esos casos, toda la comunidad terminaba enterada de que ella ya no era señorita y que además no la querían recibir en esa casa. Muchas veces pasó que sí las recibían y hasta terminaban formando pareja y familia pero por la obligación de haber llegado a esa casa, o sea sin ella haberlo deseado realmente (Gleidis Salgado, 2019).

La *virginidad* de las mujeres solteras dentro de las familias palenqueras “representaba” la dignidad del apellido, por tal razón, *perderla* fuera del matrimonio significaba una ofensa para la familia, ofensa que debía ser enmendada en detrimento de la voluntad de las mujeres. En ese sentido, las mujeres experimentaban un *no lugar* sobre sí mismas, es decir, un arrebato substancial de la soberanía sobre sus cuerpos y la construcción de sus subjetividades. Esta práctica\actitud se desplegó en una suerte de réplica figurativa alusiva al intercambio mercantil de cuerpos forjado en el marco de las relaciones de poder instauradas en el curso de la esclavización.

Aquí en Palenque no sé si te han contando que cuando tú tenías relaciones con tu novio, tu papá se enteraba y te llevaban para la casa de él en contra de tu voluntad, y era decisión de él, él era el que decidía si sí o si no, o sea si no te quería él te devolvía para tu casa y eso se hacía público porque todo el pueblo se tenía que enterar, saber quién fue tu primer hombre, quién fue tu dueño le llamaban, o sea todo el pueblo tenía que saberlo porque si el pueblo no lo sabía era una vergüenza para tu familia, pero no

pensaban en la vergüenza que sentías tú como mujer al ser expuesta, en ese momento todo el pueblo ahí asomado y entonces tú ahí en el espectro, o sea era una cosa horrible, y yo fui una de las mujeres que a mí, mi mamá me mandó a donde mi novio en ese momento y yo dije ¡No! yo no me voy a quedar aquí porque no quiero y si me obligan prefiero irme del pueblo, prefiero dejar mi casa pero yo no quiero vivir con él, no me pueden obligar a vivir con él (Josefa Hernández, 2019).

Josefa Hernández: “Chepa”, hace alusión a su propia experiencia y se refiere al ejercicio de este tipo de prácticas en pasado, pues aunque en la actualidad persistan expresiones de violencia sexista y patriarcal dentro de la comunidad relacionadas especialmente con la violencia física intrafamiliar y el abandono paterno, prácticas como el jalamiento y el entregamiento han ido desapareciendo progresivamente gracias a la resistencia sistemática de las mujeres, quienes se apropiaron de un legado que durante siglos definió a su comunidad pero que solo hasta hace unas décadas adquirió genuinamente rostro de mujer: La libertad.

3.3.2 Tía Masú, la cuidadora y el patriarca *posible*.

*“(…) y me siento aquí preguntándome
cuál de mis yoes sobrevivirá
a todas estas liberaciones.”*

Audre Lorde

Una de las mujeres que abanderó la resistencia fue Tía Masú; una mujer que fraguó todo un *lugar* en el que habitaron no solo la rabia y el dolor de aquellas mujeres sometidas, sino sobre todo, la dignidad y fortaleza emanada de los vínculos, los afectos y cuidados entre mujeres con una historia compartida y un horizonte a disputar. A pesar de haber partido al mundo del más allá, Tía Masú continúa presente en el recuerdo y la gratitud de todas las mujeres que encontraron en su abrazo, su cuidado, su consuelo y su consejo, un *lugar* seguro para continuar transitando los caminos de la vida y entretejiendo los hilos ancestrales de vecindad y comunidad.

La experiencia de Tía Masú nos lleva a profundizar acerca de la manera en que se experimenta la ética del cuidado en relación con las *insurgencias* y *lugares* del *saber-hacer* palenquero; y en este sentido, he propuesto vincular la ética del cuidado con prácticas-*insurgencias* tales como el

comadreo y *el maternazgo*⁴⁵ que, vistas desde una perspectiva feminista se esgrimen como estrategias subvertoras y sanadoras frente a los efectos ocasionados por la violencia patriarcal sobre la vida de las mujeres en San Basilio de Palenque.

Tuve la oportunidad de conocer la historia y las hazañas de Tía Masú gracias a las conversaciones que sostuve con algunas de las mujeres pertenecientes a Kasimba de Sueños, quienes apasionadamente me relataron quién había sido Tía Masú y la razón por la cual, su legado permanecía intacto en la memoria colectiva de las palenqueras de su generación.

Tía Masú era la protectora de las niñas, de las jovencitas, de las mujeres sin experiencia como yo, nosotras lo que hacíamos era ir a su casa cuando teníamos problemas, la buscábamos. Ella asumía nuestra problemática y se hacía cargo de resolverla, pero lo importante es que ella la asumía como mujer, como una mujer que se convertía en familia de la niña así no lo fuera, ella asumía el cuidado de nosotras, ella decía <<Esta niña es mi sobrina, y venga acá, usted es mi sobrina, me la respeta>> <<Venga acá, sobrina, ¿usted qué hizo?>> y lo que fuera, ella asumía toda la situación. Ella tenía la autoridad, era una mujer delgadita, delgada, alta pero delgada pero tenía toda la autoridad posible en la vida, porque ella se encargaba de cuidar la vida, hoy se puede decir que era una mujer empoderada, hoy ya tendría unas denominaciones diferentes pero lo que siempre significó para la comunidad, especialmente para las mujeres fue ese poder del cuidado y la protección de la vida que permitía tejer y ante todo sanar a la comunidad de esas violencias que recaían sobre nosotras, ella vio que los dolores y las lastimaduras que llevábamos nosotras irremediablemente terminaban hiriendo a toda la comunidad (Solvay Cáceres, 2019).

Fueron estas palabras, cargadas de intensidad y calidez, las que despertaron mi interés por Tía Masú, por esa mujer a la que Solvay Cáceres evocaba con tal grado de admiración y gratitud. Luego de conversar sobre los altos y los bajos, sobre sus idas y vueltas como mujer negra palenquera, Solvay insistió en compartirme las hazañas y la grandeza de la mujer que años atrás acompañó su soledad y ayudó a remendar sus heridas. Es gracias a esta experiencia que puedo

⁴⁵ “De acuerdo a una de las vertientes de la teoría feminista, el maternazgo es otra forma en la que las mujeres se convierten en las <<madres de los demás>>” (Martinez, 2003). Si bien, el sentido que se le otorga al concepto dentro del texto citado corresponde a una crítica substancial de sus usos y sus formas, he optado por acudir a este desde una perspectiva *situada* y diferenciada que nos permita matizar su apropiación y significado.

referirme entonces a la ética del cuidado en relación a las *insurgencias* del saber- hacer palenquero, esto, desde una mirada feminista que nos invite a pensar en los *lugares* e *insurgencias* vinculadas a los cuidados como grietas subvertoras de la organización patriarcal, y como vestigios de la tierna rabia que inspiró y alimentó el cimarronaje femenino.

Tía Masú fue una mujer negra palenquera, médica tradicional y cuidadora de muchas de las mujeres del pueblo, mujeres que, según lo referido por Solvay, en las décadas de los 60, los 70 y los 80 se vieron obligadas a casarse con hombres a quienes no deseaban, salir de sus casas y sufrir todo tipo de humillaciones por cuenta de prácticas como el jalamiento y el entregamiento, las cuales, terminaron sometiendo los cuerpos, y con ellos el deseo, la voluntad, la intimidad y la vida *toda* de las mujeres. Sin embargo, el pueblo al que hacemos referencia es el pueblo fundado *también* por negras cimarronas, por valientes guerrilleras que en nombre de la libertad fraguaron un sinnúmero de alianzas y estrategias, por un contingente de mujeres que hicieron de sus cuerpos y sus cabellos, territorios de resistencia y sembradíos de dignidad. De ahí, que ante la crueldad de la dominación y “la soledad de la opresión” (Lagarde, 1992, pág. 50), emergieran las manos y las palabras sanadoras de mujeres como Tía Masú: la cuidadora.

La medicina tradicional era uno de los oficios ejercidos por Tía Masú, era conocedora de las plantas y sus propiedades, hacia uso de ellas para aliviar los males del cuerpo y ayudar a cicatrizar las heridas ocasionadas por hachas o serpientes durante las largas jornadas de trabajo en el monte. Sin embargo, su benevolencia y sus saberes fueron bálsamos que repararon las heridas que yacen más allá de la piel, pues convirtió su rabia y su inconformidad en desacato, e hizo de su casa y su palabra un *lugar* para la redención y la re-existencia de las mujeres violentadas y ultrajadas, se apropió de sus dolores e hizo suyos sus lamentos, acogió sus temores y como si de una planta se tratase, cuidó sus raíces, regó sus semillas y acompañó su florecer. Ejerció un *maternazgo* cimarrón.

Este *maternazgo*, en tanto *insurgencia*, adquiere una connotación característica derivada de las particularidades históricas y territoriales del contexto al cual hacemos referencia; hablar de *maternazgo* cimarrón en San Basilio de Palenque nos permite remitirnos a un ejercicio ético, político y pedagógico vinculado a la experiencia del cuidado entre mujeres que, aún dentro del territorio liberado continuaron abriendo caminos y trazando rutas de escape hacia su propia libertad. Así como durante el periodo colonial lograron instituirse estrategias entre mujeres

esclavizadas con el propósito de viabilizar las fugas cimarronas, el *maternazgo* cimarrón constituye una estrategia que desafía la “soledad de la opresión” (Lagarde, 1992, pág. 50) gracias al establecimiento de relaciones fuertes entre mujeres que sugieren un intercambio de experiencias ancladas a la vida cotidiana.

Se trata entonces de una estrategia vincular y vinculante con dimensiones éticas y políticas que a su vez permiten definirla como una *insurgencia* situada; estas dimensiones son perceptibles en la medida en que se reafirman valores tales como la solidaridad, la co-responsabilidad y la ayuda mutua, al mismo tiempo que controvierten los efectos de la violencia ocasionada por el ejercicio de prácticas y actitudes también posicionadas a partir de un eje estructurante sustentado en el ethos patriarcal y el vínculo de posesión en tanto sustrato experiencial. Así mismo, el *maternazgo* cimarrón corresponde a una *insurgencia* de carácter pedagógico dada la confluencia: enseñanza-palabra-aprendizaje, la cual se produce gracias al encuentro, y en el marco de un intercambio de voces y experiencias que reafirman la existencia y las posibilidades de ser, saber, sentir y resistir.

Con respecto a esto, Jacqui Alexander ha propuesto entender las pedagogías de manera múltiple:

como algo dado y revelado; [que hace] abrir paso, traspasar, interrumpir, desplazar e invertir prácticas y conceptos heredados, estas metodologías síquicas, analíticas y organizacionales que usamos para saber lo que creemos y lo que sabemos, y para hacer posibles *conversaciones* y *solidaridades* diferentes; como proyecto tanto epistémico como ontológico ligado a nuestro ser [...] Pedagogías [que] convocan conocimientos subordinados producidos en el contexto de prácticas de marginalización para poder desestabilizar las prácticas existentes de saber y así cruzar los límites ficticios de exclusión y marginalización (Alexander, citado en (Walsh, 2014. pág 14).

En estos términos, reconocer el *maternazgo* cimarrón como *insurgencia* pedagógica implica destacar el carácter epistémico y trasgresor del encuentro entre mujeres, en donde la palabra compartida logra articularse como herramienta liberadora, sanadora y protectora, y como artefacto para la irrupción y la denuncia producto del cuestionamiento al orden social que oprime, condena y violenta la existencia. De esta forma, la palabra compartida desde la inconformidad sugiere formas posibles de creación y relacionamiento, es decir, politiza el encuentro a partir de la instauración de *lugares* para la re-existencia: los *lugares* de la vida, en donde la solidaridad y

el cuidado mutuo se presentan como principios vectores ante el surgimiento de alianzas protectoras entre mujeres.

El *maternazgo* cimarrón reafirma y armoniza el poder de las relaciones cuerpo-cuerpo, en este caso, entre mujeres que hicieron de sus dolores y desdichas trincheras desde la palabra, no solo para resistir, sino sobre todo para in-surgir ética y creativamente. Insisto en la voz e insisto en la palabra pues el acto de nominar la injusticia señala un tránsito *posible*, y el acto de nominar la injusticia como experiencia compartida entre mujeres abre caminos que restauran la esperanza y conduce a la libertad: “Te voy a decir qué es la libertad para mí: no tener miedo. De verdad, la libertad es no tener miedo.”⁴⁶

En ella se enmarcaba todo ese potencial protector del cuidado entre las mujeres, por ejemplo en aquellas situaciones tan dolorosas que vivimos en determinada época y que ojalá no se vuelvan a repetir. Pero cuando eso sucedía, cuando un hombre quería llevarse a alguna muchacha, o sea eso para ella era como impensable ¡Que un hombre me fuera a llevar a la fuerza! sin yo amarlo o aunque yo lo amara yo no estaba preparada para que él me llevara e hiciera conmigo lo que él quería porque ni siquiera yo...como yo no quería, él estaba haciendo lo que él quería conmigo. Y ahí ¿qué era incluso más doloroso? pues que sencillamente no se tuviera el apoyo de unos padres, es que aquí las mujeres no se suicidaron fue de vaina ante esas situaciones y el hecho de que tú pudieras llegar y llorar y ella te dijera <<¡Ay hija, te estás aquí, si no quieres ir no vayas!>> ella nunca estuvo de acuerdo, ella decía << Ah, no si usted no quiere ir no va, y si él no la acepta, usted se queda aquí, lo que tiene que ser es muy juiciosa, muy juiciosa>> Y así era, tú te podías quedar allá con ella, ella lo primero que iba a hacer era escucharte, conversar contigo, darte el consejo, protegerte y hacerte entender que lo más importante no era el apellido, ni lo que iba a decir la gente, lo más importante para ella era que tú supieras que tu valor estaba en la dignidad y en la libertad para tomar tus decisiones como mujer. Allá llegábamos todas, quienes podíamos, nos encontrábamos y ella se hacía cargo, compartíamos lo que sentíamos y así nos íbamos

⁴⁶ Simone, Nina [Entrevista A] (2014, marzo 1). Entrevista a Nina Simone - Ser libre. Subtitulada [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ujKGbyV4FYg>

ayudando mientras pasaban los días, luego salíamos mas fortalecidas, eso sí gracias a las palabras y la compañía entre todas (Solvay Cáceres, 2019).

He mencionado que el *maternazgo* cimarrón se manifiesta como una fuerza que vivifica las relaciones cuerpo-cuerpo entre mujeres, así mismo destaco la irrupción del *comadreo* en tanto *insurgencia* pedagógica que encuentra en la voz y en la palabra herramientas para experimentar la vinculación y los cuidados por medio de las *relaciones cuerpo-cuerpo y voz a voz* dada la relevancia que se le otorga a los procesos de habla y escucha por medio de los cuales se produce el intercambio pedagógico. Con respecto al *comadreo*, Danna Aguilar (2018) ha sugerido tramitar el concepto a partir de lo propuesto por Marcela Lagarde (1992), en ese sentido, tenemos por *comadreo*:

Una relación pedagógica maternal entre amigas; en ella, cada una juega de manera indistinta el papel de educanda o de maestra, de madre o de hija, de acuerdo con el asunto a tratar. Es una experiencia emocionante, en la que se involucran de manera total, las mujeres están siempre dispuestas a aprender de otra mujer, a oír su experiencia (pág. 48).

Tanto el *maternazgo* cimarrón como el *comadreo* corresponden a *insurgencias* pedagógicas ideadas por y para las mujeres, en este caso por mujeres negras palenqueras que ante la injusticia y la opresión, respondieron con el poder revelador del cuidado y la palabra, pues como lo sostiene Danna Aguilar (2018) “la finalidad de comadrear es “influir en el curso de los acontecimientos mediante el poder de la palabra” (Lagarde, 1992, pág. 47). La palabra tiene aquí una fuerza mágica, incontrolable y eficaz; por medio de ella la mujer puede intervenir la vida real” (pág. 9).

Tía Masú dispuso todo un escenario-*lugar* para la revelación y el acontecimiento, descubrió en la voz y en la palabra el poder sagrado que se alberga en la profundidad de las entrañas y logra desplegarse gracias a la palabra misma, pues, “con la palabra, la vivencia se valoriza al ser socializada como conocimiento del pasado o del futuro, como aprehensión de sí misma en el tiempo, por mediación de los demás, representados en la testigo-escucha” (Lagarde, 1992, págs. 55-56). La conversación en tanto encuentro, se torna entonces en una suerte de ritual que permite exteriorizar los dolores, miedos y fracasos, esta exteriorización genera una experiencia compartimentada del lamento y la desdicha dando lugar a una tramitación colectiva del sentir por medio de la palabra, en este sentido, vale la pena destacar que, de acuerdo a diferentes matrices

africanas de pensamiento, “la palabra reviste un carácter sagrado ligado a su origen divino y a las fuerzas ocultas que contiene, por lo cual, es considerada el gran agente activo de la magia” (Maya, 1997, pág. 142). En este caso, propongo situar la magia como energía reveladora del poder entre mujeres sanando (se), cuidando (se) y protegiendo (se) entre sí, haciendo uso de sus voces y sus ecos en la construcción de entramados relacionales ante la disputa por el *derecho a ser*:

El derecho a ser, uno de los más importantes derechos colectivos planteados por el movimiento social afrocolombiano, es planteado desde las mujeres negras como el derecho a una vida sin violencias siendo uno de los mínimos indiscutibles, que debe llevar a los hombres negros al cuestionamiento de la masculinidad construida en el proceso colonial esclavista que los deshumanizó. Se trata de la superación del patriarcado negro-colonial reforzado hoy en día por los procesos neo-coloniales (Lozano, 2016, pág. 235).

Así pues, la palabra se esgrime como fuerza reveladora de la existencia, y *comadrear* entonces, representa la posibilidad de potenciar esta fuerza reveladora por medio de la *juntanza*, otorgándole además, un carácter insurgente, protector, tierno y trasgresor.

En tal sentido, podemos señalar que el *comadreo* constituye “una práctica espiritual milenaria llena de afecto, protección, comprensión y soporte afectivo [...] que establece vínculos amorosos y fortalece las resistencias colectivas” (Mandubat, s.f, pág. 3); la dimensión espiritual, al igual que en el *maternazgo* cimarrón, yace gracias a la vinculación ancestral con la palabra y la posibilidad del encuentro entre pares y el reencuentro con las voces y memorias de sus mayores. De esta forma, tenemos que tanto el *comadreo* como el *maternazgo* cimarrón en tanto *insurgencias* pedagógicas y espirituales re-significan una ética del cuidado en tanto *lugar* para la producción de la vida y la posibilidad de la existencia a partir del poder creativo y creador del afecto y de los vínculos entre mujeres.

Ilustración 24. Josefa Hernández, miembro de Kasimba de Sueños. Elaboración propia. Colaboración Daniela Suárez



Ilustración 25. Solvay Cáceres. Miembro de Kasimba de Sueños. Elaboración propia. Colaboración Daniela Suárez



CONCLUSIONES

Ellas hicieron de Palenque una fiesta. Son hijas de Oshun y Yemayá, recorrieron los caminos de Wiwa, bebieron la gota de Orika y danzaron con los tambores de Graciela. Las vi adorar la vida y abrazarse en medio del dolor, en sus cabellos llevan la alegría y en la fidelidad de su piel se encuentra el registro de la rabia cimarrona. Van descalzas por el arroyo porque son hermanas de la tierra y recurren a las plantas del monte para recordar ese pasado ya lejano. Guardan el paraíso africano en sus ojos y fue gracias a ellas que también yo pude habitarlo.

Inicié este recorrido con el anhelo de descubrir *lugares*, paisajes y gramáticas que me invitaran a soñar con la posibilidad de *otros mundos*. Llegué a San Basilio de Palenque en busca de caminos y lecciones que me permitieran rastrear la experiencia de mujeres que tejen resistencias al calor de las memorias que permanecen en sus casas y sus huertas, sus patios, sus cocinas y las calles del pueblo que hace más de cuatro siglos viene siendo testigo de la digna rabia, la libertad y la alegría.

Mi intención no ha sido y no es esencializar la existencia de quienes hablan en este trabajo, y tampoco de quienes desde el diálogo y la presencia acompañaron su realización, mi intención es presentar la grandeza y la voluntad de vida que encontré allí, y de alguna manera, contribuir a alivianar las penas, los dolores y las miserias que afligen el alma de este país. Mi intención es compartir la experiencia de una grieta por medio de la cual es posible respirar y festejar, y en la que día con día se entretrejen caminos comunitarios de resistencia y solidaridad.

Recurrí a las mujeres del pueblo, y a las mujeres de Kasimba de Sueños, quienes persistentemente han hilvanado su historia y su experiencia en diálogo con el pensamiento feminista negro, con el propósito de ubicar cada una de estas experiencias como referentes éticos, políticos, epistémicos y pedagógicos en la construcción de la práctica y el pensamiento feminista negro en Colombia y América Latina por extensión. Hablar de *feminismos* en un país como Colombia implica tomar en consideración una serie de categorías derivadas de los contextos de violencia y conflicto armado que históricamente han determinado las condiciones sociales, territoriales, culturales y organizativas de pueblos y comunidades indígenas, negras y campesinas. En un país en el que se estima que el 2020 alcanzará un total histórico acumulado de cerca de 9.000.000 de víctimas (Radio Nacional de Colombia, 2020), un registro de

aproximadamente 10.000 personas desaparecidas y un genocidio político en curso, referirnos al pensamiento y la práctica del feminismo negro nos invita a pensar en la construcción y resignificación de *lugares*, apuestas y horizontes radicalmente diferentes en donde la disputa por la vida, y la vida en dignidad sea la consigna.

De este modo, ofrezco y *ofrecemos*, en nombre de quienes habitan estas páginas, una serie de experiencias por medio de las cuales, las mujeres de San Basilio de Palenque han vivificado no solo el derecho a la existencia, sino sobre todo, han exaltado la voluntad de vida y el legado de alegría y libertad que han venido cultivando durante los últimos cuatro siglos de historia cimarrona. Estas experiencias han sido abordadas a partir del reconocimiento de prácticas *insurgencias* ejercidas y agenciadas por las mujeres del pueblo en tanto *insurgencias musicales, cotidianas, espirituales y pedagógicas*; cada una, con manifestaciones estéticas y *lugares* diferenciados dentro de los que se encuentra el *lugar de lo sagrado*, el *lugar de los cuidados*, el *lugar de las memorias* y el *lugar de los afectos*.

Pasando por la partería, la medicina tradicional, el canto, la interpretación instrumental, la cocina, el maternazgo, el comadrazgo, la siembra y el liderazgo espiritual, las mujeres han desplegado estrategias pedagógicas de vinculación comunitaria, resistencia cultural y apropiación ancestral que permiten evidenciar un profundo arraigo con actitudes y valores en donde predomina el cuidado de la vida *toda*; lo cual, implica un proceso de co-responsabilidad con el territorio y preservación de las memorias que contienen paradigmas, visiones y sensaciones de mundo indiscutiblemente ancladas al anhelo de vivir persistente en el recuerdo corporal de los hijos e hijas de África en Colombia.

La existencia de estos *lugares* y estas *insurgencias* nos invita a examinar y a cuestionar la manera en que desde *los feminismos* entendemos, abordamos y practicamos *lo político* y *lo pedagógico*, pues queda en evidencia que, la práctica histórica de las mujeres, en este caso, las mujeres de San Basilio de Palenque, ha sido ideada y recreada con el propósito de salvaguardar la vida y proteger los circuitos espirituales que vinculan a la comunidad. En estos términos, acudir a estas experiencias como referentes de lo político, lo pedagógico y lo epistémico, requiere el desmonte de aquellas versiones racistas y coloniales que descartan la experiencia local de los pueblos y las comunidades como verdaderas y profundas fuentes de conocimiento y posibilidades de acción política y pedagógica.

Para el caso particular colombiano, estos *lugares* e *insurgencias* se comportan como contrapesos frente a las dinámicas de violencia, guerra y exclusión derivadas del sistema *guerra muerte* que actualmente se pasea por los pueblos, caseríos y veredas del país; pues vincular la ética de los cuidados con la práctica política comunitaria desde una perspectiva feminista y antirracista sugiere el despliegue de actitudes, proyectos y discursos radical y auténticamente comprometidos con la vida y la defensa de la misma. Así, la experiencia histórica del cimarronaje femenino en San Basilio de Palenque se presenta como una oportunidad pedagógica en los procesos de aprendizaje y construcción del pensamiento feminista negro, y como un referente ético-político en el que las resistencias construidas ante la dominación y la matriz de poder racista, sexista, clasista, colonial, capitalista y hétero-patriarcal, son dinamizadas a partir de la *posibilidad-exigencia* ancestral de proteger la vida, el territorio y la comunidad, habitar el deseo, defender el derecho de amar y ser amadas, y experimentar la sensualidad y la sexualidad desde lo erótico que, en palabras de Audre Lorde:

El término erótico procede del vocablo griego eros, la personificación del amor en todos sus aspectos; nacido de Caos, Eros personifica el poder creativo y la armonía. Así pues, para mí lo erótico es una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creativa y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas (2017, pág. 3).

Así, descubrimos que gran parte de la fuerza creativa y creadora que compone las resistencias y re-existencias expresadas en las *insurgencias* de las mujeres palenqueras proviene de la sabiduría corporal agenciada gracias a la articulación de espacios\tiempos a partir de los cuales se vincula la experiencia individual y colectiva. Situar las corporalidades y las sonoridades en los ejercicios históricos de disputa y resistencia implica a su vez, ubicar los cuerpos como *lugares* de la memoria y la re-existencia, pues, recurriendo nuevamente al contexto colombiano, han sido los cuerpos –particularmente los cuerpos de las mujeres-, los *lugares* en los que se ha inscrito la guerra contra los pueblos en tanto devenir colonial, pero también, los cuerpos en los que se halla la redención.

De este modo, la experiencia cimarrona de las mujeres palenqueras, quienes en sus memorias corporales conservan el registro del horror sufrido por sus ancestras durante la esclavización, y a su vez la excelsitud de las proezas libertarias, nos ofrece posibilidades éticas relacionadas con los

procesos de cuidado y sanación colectiva, y la reconstrucción de vínculos comunitarios a partir del despliegue de saberes e *insurgencias* que, provenientes del amor, los afectos, la alegría y la ternura han propendido por la permanencia en el tiempo de lo que Rita Segato llamaría *El proyecto histórico de los vínculos* gracias a la gestión de las parteras, las cocineras, las rezanderas, las cantaoras, las tamboleras, las bailaoras, las sembradoras y las cuidadoras que han abanderado, re-significado y preservado aquellos escenarios de politicidad femenina por medio de los cuales se han disputado los arreglos provenientes de la dicotomía entre el espacio y la acción de lo público\comunitario y lo íntimo\privado; ejecutando todo tipo de prácticas y compartiendo conocimientos vinculados a la prolongación de la existencia y la vida en comunidad.

En este sentido, cada una de las *insurgencias* ancladas al saber-hacer palenquero, diseñadas y gestadas por las mujeres de la comunidad, se presentan como posibilidades creativas y creadoras en los procesos de fisura y tensión ante la pretendida universalidad del feminismo blanco\moderno\occidental que, en su discurso y en la construcción de sus marcos de pensamiento y referencia no solo ha desconocido las agencias y el potencial de los procesos de politización de la vida cotidiana desarrollada en escenarios como la huerta, la plaza y la cocina, sino también ha inscrito todo un archivo asociado a la opresión y la dominación por medio del cual se reproduce la lectura de los *vencidos* y las *vencidas*, sugiriendo así, que quienes experimentaron el horror del destierro, el presidio y la esclavización, perpetuaron y encarnaron la sumisión y la derrota, cuando en la práctica y en la experiencia comunitaria han sido ideados y construidos *otros* planos de existencia íntimamente relacionados con la voluntad de vida y el deseo vincular y vinculante de permanecer *con* el territorio y *en* comunidad. Así, en territorios como San Basilio de Palenque, en donde la vida y la muerte son experimentadas con igual grado de intensidad, es posible avizorar horizontes ontológicos de sentido anclados a la construcción de un proyecto de afirmación y re-existencia desde *lo comunal- cotidiano* en donde la presencia y la alegría se presentan como verdaderos artilugios que preceden el despliegue de actitudes e *insurgencias* fácilmente perceptibles en escenarios vinculados al sostenimiento de la vida y la preservación de legados ancestrales en tanto circuitos que definen la permanencia vecinal y territorial\comunitaria.

Todo lo anterior; los caminos descritos, los pasos señalados, y cada una de las trayectorias de vida y alegría expuestas a lo largo de este trabajo, han atravesado océanos, han abierto sendas en noches oscuras y paisajes desconocidos, han declarado vida en medio de la muerte y existencia ante la negación. Desde la esclavización, pasando por el destierro, la exclusión, la marginación y la violencia sistemática, los pueblos negros como San Basilio de Palenque han instaurado proyectos de vida alternativos en respuesta a las cada vez más agudas y constantes crisis ocasionadas por el llamado proyecto moderno civilizatorio, el cual, día con día deja al descubierto su obsolescencia y sus profundas contradicciones. La crisis global producto de la emergencia sanitaria y la pandemia vinculada al virus Covid-19, es solo una de las crisis y los embates a los que han respondido y resistido los pueblos y las comunidades que aún se proclaman herederas y continuadoras de legados, sabidurías y visiones de mundo en las que la preservación de la vida, la permanencia en el territorio y la común-unidad constituyen el proyecto a disputar.

De las afectaciones más sentidas por parte de la comunidad palenquera durante el aislamiento y el distanciamiento social mandado por parte de las autoridades locales, ha tenido que ver con la imposibilidad del encuentro, del festejo y el acompañamiento durante el infortunio experimentado; rituales como el lumbalú y la celebración de los velorios han sido pospuestos, prolongando así el *desuso* del abrazo y el siempre reparador cántico ante el fogón. De esta manera, es posible detectar la profundidad de los matices que componen la experiencia; en pueblos como San Basilio de Palenque, asuntos tales como la seguridad alimentaria, la provisión de elementos de bioseguridad y la toma oportuna de decisiones han sido gestionados por el conjunto de la población, asegurando así, la garantía de derechos básicos y el cuidado colectivo. Pese a la inexistencia de un sistema de salud capaz de atender posibles emergencias sanitarias, la comunidad optó por intensificar los procesos de enraizamiento y recurrir de manera permanente a los recursos y saberes vinculados a la relación establecida con el territorio. Las enfermedades y dolencias ajenas al virus del Covid- 19, empezaron a ser atendidas en su totalidad por parte de los médicos y médicas tradicionales, asegurando la permanencia en el territorio y evitando desplazamientos intermunicipales que pudiesen generar algún tipo de riesgo. Las dimensiones asociadas al desarrollo de la economía local han sido devastadas por cuenta del cierre del turismo y el comercio entre ciudades, ocasionando un declive que ha intentado ser subsanado por medio

de procesos de intercambio y redistribución local que han permitido la subsistencia de la comunidad.

En estos términos, y como hemos mencionado, las formas de resistencia que, ante la crisis han desplegado las y los habitantes de San Basilio de Palenque, responden esencialmente a estrategias históricas de re-existencia que se ponen a prueba cada vez que ante el claroscuro del “desarrollo” emergen sus monstruosas contrariedades. Las implicaciones del deblacle para este pueblo, suponen mucho más que cifras económicas devastadoras, y aunque, por fortuna, y gracias a la gestión del cuidado colectivo, la cantidad de infectados no ha superado los diez casos, y hasta el momento no se ha presentado ningún fallecido, existen pérdidas de orden simbólico que han desestabilizado los arreglos y las formas de convivencia y comunidad propias del territorio. El desafío, es ahora, como siempre, preservar y salvaguardar ante los embates del tiempo, todo aquello que les ha permitido, tanto a mujeres como a hombres, constituir formas alternativas de vida, en relación con las dinámicas territoriales y en correspondencia con los mandatos, legados y principios heredados y cultivados hasta los días de hoy, recordando que, en Palenque la vida comienza con el arrullo y el tambor, la alegría pasea por las calles polvorientas del pueblo y se instala en cada esquina. El festejo es causa y consecuencia; emanación de la vida y sinónimo de libertad, no hay *lugar* que escape al repique del tambor y las mujeres con sus voces, sus sones y sabores relatan la historia de un pueblo en donde existir es una fiesta.

A las mujeres palenqueras que veas, las vas a ver andando descalzas por el pueblo, eso es pa' sentir esa tierra, esa tierra que se conecta de aquí hasta África ¡de donde somos! Tú las vas a ver bailando al ritmo de la música, la música puede provenir del picó, de los tambores, de las vecinas o del arroyo, porque el arroyo también canta. Aquí andamos a pie descalzo en Palenque, y eso es pa' sentir la naturaleza y el cuerpo como uno solo, todo junto. Vas a escuchar los sonidos que trae la naturaleza. Aquí, en este lugar tan maravilloso todos tus sentidos logran explorar de la mejor manera; la escucha, gracias a toda la música que tú escuchas y que es parte de ti, por eso la sientes tan dentro del alma, todo lo que tocas que es la tierra, que es el monte, es como tocar un pedacito de África, todo lo que ven tus ojos porque están los colores de nosotras, nuestras pieles negras y nuestras trenzas de colores, y los sabores de lo que se está preparando en cada patio de cada cocina ¡Pura vida! ¿Sí o no? (Yeraldín Cáceres, 2019).

Ilustración 26. Yeraldín Cáceres ¡Pura vida! Elaboración propia. Colaboración Daniela Suárez



CARTA A SHARIK⁴⁷

Traje conmigo el día en que nos conocimos y decidiste de inmediato que seríamos amigas. Hoy sé que en tu amistad y en las miradas de las mujeres de tu pueblo se encuentra la grandeza y la belleza de este camino que me ha hecho tan feliz. Apelo a la ternura de tu corazón y a la travesura de tu voz para recordar cada uno de los días en que recorrimos las calles del pueblo bajo los rayos del sol que nos obligaba a aligerar el paso y hacer uso de tu pequeña sombrillita, y cada una de las noches en que antes de dormir repetimos la oración que me enseñaste.

Aún conservo la nota que escribiste para mí: “*Sharik ama a mamá*”, y aún recuerdo tu explicación al señalar que en realidad querías decir “*Sharik ama a Lucía*” pero aún no sabías escribir mi nombre, la conservo para recordar los días en que aprendías a leer y a escribir, y la conservo anhelando que algún día leas esta carta y recuerdes que “*Lucía también ama a Sharik.*”

Anhelo también que algún día leas este trabajo y en él encuentres algunas huellas de lo que seguramente tu mamá, tus tías y las amigas de tu mamá tienen por contarte. Sé que eres heredera de proezas y grandes sentimientos, de amores y de rebeldías que seguramente acompañarán tu caminar. Anhelo que tu vida, como hasta ahora, permanezca llena de música y paisajes sorprendentes, que descubras rápidamente el valor de la verdad y la justicia, que continúes bailando y cantando para la vida, y que en tus días, sean la amistad y la ternura, los bálsamos que te permitan siempre continuar.

Ojalá nuestros caminos coincidan nuevamente y continúe aprendiendo de ti, guardando como propias las lecciones que tienes para mí. Ojalá sepas que mi tiempo a tu lado fue un tiempo maravilloso que guardaré con dulzura por siempre en mi corazón. Y ojalá sepas que mi gratitud es infinita, que tu compañía alegró mi vida y que tu existencia es un regalo.

Tu amiga para la vida, Lucía.

⁴⁷ Sharik tiene 7 años, es la hija menor de Gladys. Fue mi compañera de habitación, mi guía por las casas del pueblo cuando inicié mi recorrido, mi asistente de investigación y mi amiga.

Ilustración 27. Sharik. Elaboración propia



Bibliografía

- AA.VV. (2019). *Otras formas de (des) aprender Investigación feminista en tiempos de violencias, resistencias y decolonialidad*. Bilbao, País Vasco : hegoa.
- Acuña, O. Y. (2014). El Pasado: Historia o Memoria. *Historia y Memoria* 9 , 31.
- Agnew, J. (2006). Geografías del conocimiento en la política mundial. *Tabula Rasa* , 10.
- Aguilar, D. (2018). El comadreo de las mariposas: hacia una ética del cuidado decolonial. En G. Molina, *(Des) ordenes (inter) culturales* (pág. 345). Bogotá: Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, Unijus .
- Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta- a-todas. *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)* , 25.
- Angulo, N. (2018). *Habitar el cuerpo. Memorias de mujeres negras del Caribe colombiano*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Arango, A. M. (2013). *Cocorobé: Cantos y arrullos del Pacífico Colombiano*. Bogotá: IDARTES.
- Arango, A. M. (2012). *Velo qué bonito. Prácticas y saberes sonoro-corporales de la primera infancia en la población Afrochocoana*. "Asinch" Asociación para las investigaciones culturales del Chocó.
- Arango, E. (2009). En Palenque el cuerpo es candela. En M. d.-F. Iberoamericano, *Palenque era una fiesta. Crónicas a ritmo de tambor* (pág. 69). Bogotá: Taller de periodismo cultural .
- Araujo, O. (2014). La princesita de Palenque. *Revistas El Herald*o , 9.
- Bairros, L. (2000). Nuestros feminismos revisitados . *Política y cultura* , 10.
- Baquero, S., & Caicedo, J. &. (2015). Colonialidad del Saber y Ciencias Sociales: Una metodología para aprehender los imaginarios colonizados. *Análisis Político* N° 85 , 76-92.
- Bayona, M. (13 de Noviembre de 2017). El feminismo negro visto desde la perspectiva de una filósofa intercultural. (P. A. Cubas, Entrevistador)
- Blaser, M. (26 de Septiembre de 2019). Ontologías relacionales. Bogotá, Cundinamarca, Colombia: Universidad Central.
- Burgos, M. I. (20 de Octubre de 2017). *Rita Segato: abordajes de género desde un pensamiento situado*. Recuperado el 12 de Abril de 2020, de (Entre dichos) Intervenciones y debates en Trabajo Social: <http://entredichos.trabajosocial.unlp.edu.ar/2017/10/20/rita-segato-abordajes-genero-desde-pensamiento-situado/>

- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias .
- Canal 22. (11 de Junio de 2017). Orlando Fals Borda: la verdad sentipensante. México D.F, México.
- Carby, H. (7 de Junio de 2013). *¡Mujeres blancas, escuchad!: feminismo negro*. Recuperado el 28 de Marzo de 2020, de Una antropóloga en la luna: <http://unaantropologaenlaluna.blogspot.com/2013/06/mujeres-blancas-escuchad-feminismo-negro.html>
- Carneiro, S. (16 de Agosto de 2016). *Ennegrecer el feminismo*. Obtenido de GLEFAS: <http://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-antirracismo/Sueli-Carneiro.-Ennegrecer-el-feminismo.pdf>
- Cassiani, H. A. (2014). *Cimarrón*. Cartagena de Indias, Bolívar, Colombia: Pluma de Mompox.
- Castañeda, M. P. (2019). Perspectiva y aportes de la investigación feminista a la emancipación. En AA.VV, *Otras formas de (des)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad* (pág. 149). Bilbao, País Vasco: hegoa.
- Castillo, E. L. (2019). Re-escribiendo el Feminismo. Una aproximación en color a la experiencia colombiana como aporte a la construcción de un feminismo descolonial con raíces negras y matices insurgentes. *Espirales* , 32-56.
- Cerosepta. (2013). BITÁCORA DE VIAJE: Cartagena – San Basilio de Palenque. *070 Universidad de los Andes* .
- CNMH, O. d. (2018). *262.197 muertos dejó el conflicto armado*. Bogotá, Colombia: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Consejo Comunitario de San Basilio de Palenque "ma kankamaná", Dirección de Patrimonio Cultural Grupo de Patrimonio Inmaterial, Corporación "Jorge Artel" y el Ministerio de cultura. (Agosto de 2009). *Plan Especial de Salvaguardia – PES*. Obtenido de Ministerio de cultura Del Espacio Cultural Palenque de San Basilio: <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Patrimonio/01-Espacio%20Cultural%20de%20San%20Basilio%20de%20Palenque%20-%20PES.pdf>
- Consejo Noruego para refugiados. (22 de Mayo de 2017). *Telesur*. Recuperado el 17 de Enero de 2019, de 7,2 millones de desplazados en Colombia, la mayor cifra en el mundo: <https://www.telesurtv.net/news/72-millones-de-desplazados-en-Colombia-la-mayor-cifra-en-el-mundo-20170522-0034.html>
- Cumes, A., Cariño, C., Curiel, O., Garzón, M. T., Mendoza, B., & Ochoa, K. &. (2017). Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales: Diálogos y puntadas. En C. Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (pág. 560). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial . En M. G. Luxán, *Otras formas de (Re) conocer Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pág. 179). Donostia, San Sebastián: hegoa.

Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano* , 19.

Da Silva, V. (24 de Abril de 2019). *Masculinidades feministas e não-violentas*. Recuperado el 14 de Abril de 2020, de Pirata Cultural : <https://medium.com/pirata-cultural/masculinidades-feministas-e-n%C3%A3o-violentas-819541e214d1>

Daza, C. (2016). Aproximación a los saberes y procesos sociales de la medicina tradicional en San Basilio de Palenque. En D. y. Aponte, *Saberes y prácticas: miradas diversas en torno a procesos de salud y enfermedad* (pág. 285). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

De Friedemann, N. (26 de Febrero de 1984). Palenques los primeros guerrilleros en Colombia. *Diario del Caribe* .

De Friedemann, N. S. (1990). Lumbalú: Ritos de la muerte en San Basilio de Palenque Colombia. *América Negra* , 65-92.

De Friedemann, N. S. (1993). *Presencia africana en Colombia.La saga del negro*. Bogotá: Centro editorial Javeriano.

De Friedemann, N. S. (1994). Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: cielo, tierra, cantos y tambores. *América Negra* .

De Friedemann, N. (1997). San Basilio en el Universo Kilombo-África Y Palenque-América. En E. I. Hispánica, *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos Tomo VI* (págs. 63-83). Bogotá, Colombia.

De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Ángelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Ediciones Antropos Ltda.

Dorali, I. (2018). Conceição Evaristo: inmortalidad más allá de un título. *Periferias* , 29.

El Espectador. (27 de Marzo de 2019). Las violencias contra las lideresas son las crueles que contra los líderes: Codhes.

Escobar, A. &. (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: Universidad Autónoma de México.

Escobar, A. (2012). *Más Allá del Tercer Mundo Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia- ICANH.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra : nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán, Colombia: Envión.

Escobar, A., & Botero, P. (2014). Sentipensar con los territorios y los pueblos en movimiento: La clave para la defensa de la vida. En M. P. Hoyos, *Manifiestos incómodos, desobedientes, mutantes* (pág. 136). Bogotá: Centro de competencia en comunicación de la Fundación Friedrich Ebert para América Latina.

Espinosa, Y. G. (2014). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Espinosa, Y. (2017). Presentación. En O. Oyěwùmí, *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (pág. 316). Bogotá: en la frontera.

Espinosa, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal*.

Evaristo, C. (7 de Marzo de 2018). “La historia de la esclavitud siempre se ha escrito desde la mirada de los blancos”. (A. Marra, Entrevistador)

Fals Borda, O. (2014). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Montevideo, Uruguay: Lanzas y letras.

Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Flórez, J. (2007). *Tácticas de des-sujeción: disensos, subjetividad y deseo en los movimientos sociales Relaciones de género en la red ‘proceso de comunidades negras’ del Pacífico colombiano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Fonseca, M. (2015). JABARDO, Mercedes (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, ps. 314. *Relaciones Internacionales*, 6.

Galeano, E. (1989). Celebración de la voz humana \2. En E. Galeano, *El libro de los abrazos* (pág. 272). Montevideo, Uruguay: Siglo XXI.

García, J. C. (2017). Las cimarronas olvidadas. *América Latina en Movimiento*, 3.

Garzón, M. A. (2008). El lugar como política y las políticas del lugar. Herramientas para pensar el lugar. *Signo y pensamiento*, 12.

Gibson-Graham, J. (2011). *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Gómez, D. (2019). Emociones, epistemología y acción colectiva en contextos de violencia socio-política. Reflexiones breves de una experiencia de investigación feminista. En AA.VV, *Otras formas de (des)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad* (pág. 149). Bilbao, País Vasco: hegoa.

Gómez, D. (Febrero de 2017). Rostros, voces y memorias: De mujeres y otros mundos posibles. (L. Castillo, Entrevistador)

Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural da Amefricanidade . *Tempo Brasileiro* , 69-82.

Gonzalez, L. (2011). Por um feminismo Afro-latino-Americano. *Caderno de Formãcao Política do Circulo Palmarino* , 12-21.

Grosfoguel, R. (2007). Implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global: transmodernidad, pensamiento. En H. C. Mónica Zuleta, *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las Ciencias Sociales contemporáneas*. Bogotá, Colombia: Siglo del hombre.

Grueso, L. (2007). Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del ser negro. Apuntes sobre las relaciones de género en las comunidades negras del Pacífico Colombiano. *Comentario Internacional* , 12.

Grueso, L. (2012). La comunidad negra como resultado de procesos de re-existencia en contextos históricos de dominación-subordinación y conflicto. En M. J. Becerra, *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI* (pág. 368). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba; Saenz Peña: Universidad Nacional de Tresde Febrero.

Guerrero, C. I. (1998). Memorias palenqueras de la libertad. *Biblioteca Digital Universidad Nacional de Colombia* , 26.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* . Valencia, España: Cátedra .

Harding, S. (1993). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, S.L.

Harding, S. (1987). Is There a Feminist Method? *Feminism and Methodology* , 26.

Hernández, D. &. (2009). *Plan Especial de Salvaguardia – PES de San Basilio de Palenque*. Recuperado el 16 de Febrero de 2020, de Ministerio de Cultura: <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Patrimonio/01-Espacio%20Cultural%20de%20San%20Basilio%20de%20Palenque%20-%20PES.pdf>

Hernández, D. (20 de Octubre de 2006). *El Bullerengue: aspectos históricos y actualidad*. Recuperado el 01 de Junio de 2020, de María Mulata: <http://bullerengue.blogspot.com/2006/10/el-bullerengue-aspectos-historicos-y.html>

Hernández, G. (10 de Agosto de 2017). Las raíces del Feminismo Palenquero. (E. Avella, Entrevistador)

Herrera, C. (2019). Orika de los palenques” de Germán Espinosa: una mirada a la historia y la leyenda del cimarrón en el siglo XVII. *Estudios de Literatura Colombiana* 45 , 67-84.

- Herrera, S. (2019). La maternidad forzada es esclavitud. *Nómada* , 6.
- Hill Collins, P. (1998). La política del pensamiento feminista negro . En M. y. Navarro, *Un nuevo saber. Los estudios de mujeres ¿Qué son los estudios de mujeres?* (pág. 313). Buenos Aires: Fondo de cultura económica .
- Hill, P. (1990). *Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Hill, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro . En M. Jabardo, *Feminismos negros: Una antología* . Madrid: Traficante de sueños.
- hooks, b. (2010). Understanding Patriarchy. *No Borders. Louisville's Radical Lending Library* , 4.
- hooks, b., Brah, A., & Sandoval, C. &. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Illicachi Guznay, J. (2014). desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina. *Universitas XII (21)* , 17-32.
- Instituto Colombiano de Antropología. (25 de Mayo de 2011). *Estructura o forma de organización*. Recuperado el 30 de Marzo de 2020, de San Basilio de Palenque: <http://makuagro.blogspot.com/2011/05/la-organizacion-social-en-san-basilio.html>
- Jaramillo, M. M. (2011). María Teresa Ramirez: heredera de Yemayá y Changó . En M. T. Ramirez, *Mabungú Triunfo* (págs. 7-22). Bogotá: Apidama.
- Jimenez, C. M. (2017). El cuerpo de la mujer como lugar de lo político. Perspectiva de análisis. *Hemeroteca Universidad Nacional Abierta y a Distancia* , 13.
- Lagarde, M. (1992). Los chismes. En S. y. Montecino, *Espejos y travesías. Antropología y mujer en los 90* (pág. 175). Santiago de Chile: Isis internacional .
- Lamus, D. (2010). Negras, palenqueras y afro-cartageneras. Construyendo un lugar contra la exclusión y la discriminación. *Reflexión Política* , 15.
- Lamus, D. (2011). Relatos de vida de mujeres palenqueras en organizaciones del Caribe colombiano. En M. M. Jaramillo, *HIJAS DEL MUNTU, biografías críticas de mujeres afrodescendientes de América Latina* (pág. 244). Bogotá: Panamericana.
- Lander, E., Escobar, A., Mignolo, W., & Castro Gómez, S. &. (2000). *La colonialidad del saber : Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: FACES\UCV.
- Lao Montes, A. (2006). Las actuales insurgencias políticas- epistémicas en las Américas: giros a la izquierda, giros anti-imperiales, giros (de) coloniales . *Tema central* , 14.

Lorde, A. (07 de Marzo de 2017). *Sentipensares Fem.* Recuperado el 20 de Junio de 2020, de Usos de lo erótico-Lo erótico como poder : <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/12/03/ueecpal/>

Lozano, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia* , 18.

Lozano, B. R. (Diciembre de 2010). *El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano.* Obtenido de Biblioteca digital Universidad del Valle: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co:8080/bitstream/10893/3479/1/Art01-07.pdf>

Lozano, B. R. (2016). Feminismo Negro-Afrocolombiano: Ancestral, insurgente y cimarrón. Un Feminismo en Lugar. *Intersticios* , 26.

Lozano, B. R. (2017). Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia. Pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan . En C. Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (págs. 273-290). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Lozano, B. R. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial.* Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* , 29.

Lugones, M. E. (2013). Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial. Una conversa a cuatro voces. En C. Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (pág. 553). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial . *Hypatia* , 13.

Lugones, M. (Mayo de 2013). *Rcci. Net Recursos en la Red: Información, Ciencias, Bibliotecas virtuales , Noticias.* Recuperado el 10 de Marzo de 2020, de Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples: <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>

Luxán, M. M. (2014). *Otras formas de (re) conocer.* Donostia, San Sebastián: hegoa.

Maldonado, J. C. (27 de Febrero de 2014). ‘Pasamos la noche en Cazucá y descubrimos cómo opera la limpieza social’. *El Espectador* .

Mandubat. (s.f). *Identidades y percepciones de las mujeres negras afrocolombianas en la construcción de su identidad.* Recuperado el 7 de Mayo de 2020, de Mandubat: <https://www.mundubat.org/wp-content/uploads/archivos/201507/identidades-y-percepciones-sobre-las-mujeres-negras-afrocolombianas.pdf>

- Marcos, S. (1995). Pensamiento mesoamericano y categorías de género : un reto epistemológico. *La palabra y el hombre* , 5-38.
- Martín, L. (2014). Reseña de "Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda. *Rebelión* .
- Martinez, M. (2003). El maternazgo como grillete al desarrollo femenino. *CN Cimacnoticias. Periodismo con perspectiva de género* .
- Maya, L. A. (1997). "Brujería" y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, Siglo XVII. En *Geografía humana de Colombia- Los Afrocolombianos Tomo VI* (pág. 360). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Maya, L. A. (1996). África: Legados espirituales en la Nueva Granada, Siglo XVII. *Historia Crítica* , 14.
- Maya, L. A. (1997). Brujería y Reconstrucción Etnica de los Esclavos de Nuevo Reino de Granada Siglo XVII. En I. c. Hispánica, *Geografía humana de Colombia: Los Afrocolombianos Tomo VI* (págs. 140-161). Bogotá, Colombia .
- Maya, L. A. (2003). Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el caribe, siglo XVII. *SciELO* , 18.
- Medina, R. (2019). Aplicaciones metodológicas en feminismos y (des) colonialidad. En AA.VV, *Otras formas de (des)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad* (pág. 149). Bilbao, País Vasco: hegoa.
- Ministerio de Cultura. (28 de Octubre de 2013). *Prácticas ancestrales relacionadas con el cuidado de la primera infancia*. Recuperado el 23 de Febrero de 2020, de Caracterización de la población de 0 a 5 años de San Basilio de Palenque: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/grupos-de-interes/Documents/Primera%20Infancia%20Palenque.pdf>
- Mohanty, C. (2001). Bajo la mirada occidental: La crítica feminista y los discursos coloniales . *Nerter* , 4.
- Molano, M. E. (2016). *Partería. Saber ancestral y práctica viva*. Bogotá: Banco de la república.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político* . Buenos Aires: PAIDOS.
- Muyolema, A. (2001). De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad* , 32.
- Negrete, G. (30-31 de Mayo de 2012). Congreso Asociación Latinoamericana De Estudios De Asia y África- ALADAA. *Lumbalú: Chi ma nkongo, chi ma Luango, chi ma ri Luango ri*

Angola. Tambores, rezos y ritualidad en San Basilio de Palenque . Medellín, Antioquia, Colombia: Universidad EAFIT.

Ochoa, K. (Febrero de 2017). Rostros, voces y memorias: De mujeres y otros mundos posibles. (L. Castillo, Entrevistador)

Oquendo, L. (2009). Reflexiones para un discurso de género. Sobre la historia de la esclavitud femenina en América. *Temas de Nuestra América* , 8.

Oslender, U. (1999). Especializando resistencia: perspectivas de ‘espacio’ y ‘lugar’ en las investigaciones de movimientos sociales. *Cuadernos de geografía: Revista colombiana de geografía* , 35.

Ospina, M. E. (2019). *El bullerengue colombiano entre el peinao y el despeluque. Subjetividad, intersensibilidad y prácticas danzarias* . Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: El Rebozo, Zapateándole, En flotante, En cortiro que’s palargo y AliFem AC.

Pereira, A. (2017). About o que é lugar de fala. *Letramento* , 4.

Pérez, J. (2002). *Del arroyo al acueducto: transformación sociocultural en el San Basilio de Palenque*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Picq, M. P. (2017). Activismo y academia. Complementariedad en la resistencia . En C. Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de (re) sistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo II* (pág. 560). Quito, Ecuador: Abya Yala .

Prada, A. (2013). *Benkos, las alas de un cimarrón*. Cartagena: Litmar LTDA.

Prada, A. (2003). *Orika: La gacela de la madrugada*. Cartagena: Cartagena de las Indias. Casa editorial.

Programa de Comunicaciones CRIC y Colectivo Tulpa Comunicativa Pueblo Yanacona. (2 de Octubre de 2017). *Un recorrido en la historia de los Palenques de San Basilio*. Obtenido de Confederación Regional Indígena del Cauca: <https://www.cric-colombia.org/portal/recorrido-la-historia-los-palenques-san-basilio/>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *América Latina en movimiento* .

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Clacso.

Quintana, M. M. (26 de Agosto de 2013). *Colonialidad del ser, delimitaciones conceptuales*. Obtenido de Scribd: <https://pt.scribd.com/document/163203374/QUINTANA-Marta-Colonialidad-Del-Ser-Delimitaciones-Conceptuales>

Radio Nacional de Colombia. (15 de Julio de 2020). *Radio Nacional de Colombia* . Recuperado el 1 de Agosto de 2020, de ¿Qué es la resiliencia? Parte 02: <https://www.radionacional.co/podcasts/encuentros/que-la-resiliencia-parte-02>

Ramirez, M. T. (2011). *Mabungú Triunfo*. Bogotá: Apidama Ediciones.

Red de feminismos descoloniales. (2014). Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales. En Y. G. Espinosa, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pág. 484). Popayan, Colombia: Universidad del Cauca.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* . Bogotá, Colombia: Envión.

Reyes, A. (2020). *Canta, mujer, cantatiempos, espacios y cantos femeninos en los ciclos de la guerra y el dolor. La experiencia de las musas de pogue*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Ribeiro, D. (2018). Breves reflexiones sobre Lugar de Enunciación . *Relaciones Internacionales* , 7.

Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento .

Rivera Cusicanqui, S. (1 de Marzo de 2019). Día 3, Metodología. Silvia Rivera Cusicanqui. Managua, Nicaragua, Nicaragua.

Rivera Cusicanqui, S. (17 de Febrero de 2019). Silvia Rivera Cusicanqui: "Tenemos que producir conocimiento a partir de lo cotidiano." . (K. Barber, Entrevistador)

Roa, N. (2016). Pechiche: un asunto de familia. *Beca Gabo de periodismo cultural* , 5.

Rodrigues, L. R. (2016). *Pedagogia das encruzilhadas* . Rio de Janeiro: Mórula.

Rojas, C., Mosquera, M., & Botero, P. &. (2015). Luchas del buen vivir por las Mujeres Negras del Alto Cauca. *Scielo* , 17.

Sánchez, D. (2016). La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias, 1618-1622. *Nómadas* , 16.

Santamaría, J. A. (2019). Segato, Rita Laura. Contra-pedagogías de la crueldad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018. 142 pp. *Scielo* , 3.

Santos, B. (24 de Octubre de 2006). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes**. Obtenido de Biblioteca CLACSO: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>

Schwegler, A. (1996). *"Chi ma nkongo": lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia)*. Bibliotheca Ibero-americana.

Segato, L. (3 de Agosto de 2017). Entrevista a la Dra. Rita Segato - La colonialidad del saber. Resistencia, Chaco, Argentina.

Segato, R. (17 de Septiembre de 2018). «La masculinidad es un título, la feminidad no». (N. Lizarazo, Entrevistador)

Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En G. D. Espinosa Yuderky, *Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 75-89). Popayá, Cauca: Universidad del Cauca.

Segato, R. (2018). *Contra- pedagogías de la crueldad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.

Segato, R. L. (2018). Manifiesto en cuatro temas. *Critical Times* , 212-225.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Segato, R. (2019). Pedagogías de la crueldad. El mandato de masculinidad (Fragmentos). *Revista de la Universidad de México* , 13.

Segato, R. (5 de Marzo de 2020). Rita Segato «Hay que salir de la trampa cosificadora en la que el capitalismo nos ha colocado». (P. d. Internacional., Entrevistador)

Segato, R. (14 de Agosto de 2019). Segato: Por qué la masculinidad se transforma en violencia. (J. Edelstein, Entrevistador)

Simarra, M. (2018). Festival de tambores y expresiones culturales de San Basilio de Palenque. *Lumbalú* . Cartagena, Bolívar, Colombia.

Simarra, M. (10 de Octubre de 2016). La Señó tiene las llaves del más allá. (L. Anaya, Entrevistador)

Simarra, M. (2011). *Una morena en al ronda: Arrullos, juegos y relatos de las comunidades afrocolombianas*. Bogotá: Fundalectura.

Simarra, R. (s.f). *La lengua palenquera, una experiencia cosmovisionaria, significativa y creativa de los palenqueros descendientes de la diáspora Africana en Colombia*. Recuperado el 17 de 02 de 2020, de Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia: http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/6914/7330/4008/Lengua_palenquera_Simarra.pdf

Sotero, E. (2013). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasilia: IPEA.

- Suárez, J. (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales . *Tabula Rasa* , 23.
- Sztuchmasjter, A. (2018). El origen: Colonialidad de género . *Cuarto Poder: Salta* .
- Transformemos, F. p. (2009). *Lumbalú y tambores*. Recuperado el 27 de Enero de 2020, de Caminos interculturales: <http://www.caminosinterculturales.org/documentos/Recurso/Para-ampliar-mas/Palenque/Cartilla-de-lengua-palenquera-SON-RI-Tambo.pdf>
- Transformemos, F. p. (2009). *Preñá ku parí\ Gestación y parto* . Recuperado el 23 de Febrero de 2020, de Caminos interculturales : https://issuu.com/educacionintercultural/docs/cartilla_de_lengua_palenquera_son_r
- Transformemos, Fundación para el desarrollo social. (2014). *Cocina palenquera para el mundo*. Bogotá: Fundación para el desarrollo social: Transformemos.
- Valencia, J. (2014). Ma pasá ri gende mi preta: Las casas de mi gente negra. *i.letrada: Revista de capital cultural* , 6.
- Vargas, I. (2018). Las expresiones culturales tradicionales: un dimensionamiento a partir de la caracterización del Lumbalú como conocimiento tradicional. *Justicia* , 71-90.
- Viveros, M. (2017). oyěwùMí, oyèrónkĒ´(2017). La invención de Las mujeres. una perspectiva africana sobre Los discursos occidentales deL género. bogotá: en La frontera. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* , 4.
- Vos, R. (8 de Junio de 2015). *La mujer en el Palenque de San Basilio*. Obtenido de bdigital. Repositorio Institucional UN : <http://bdigital.unal.edu.co/49199/2/lamujerenelpalenquede.pdf>
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas Ciencias Sociales\Culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales . *Nómadas* , 102-113.
- Walsh, C. (2017). *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial. Luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, re-existir y re-vivir*. Bugalagrande: Alter-nativas.
- Walsh, C. (2006). Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales. *Comentario internacional* , 8.
- Walsh, C. (2014). *Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos*. Querétaro: Es cortito que's pa'largo.
- Walsh, C. (2017). *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Walsh, C. (2018). Sobre el género y su modo-muy-otro. *Cadernos de estudos culturais* , 18.
- Xavier, G. (2017). Feminismo: direitos autorais de uma prática linda e preta. *Folha de S. Paulo* .

Yanes, Z. (2006). Cómo ver el mundo desde el feminismo. Una reflexión sobre la objetividad científica. *Universidad de la Laguna*, 9.

Yustas, L. (2015). Conocimiento situado y epistemología feminista en la investigación en arte. *II Congreso Internacional de Investigación en Artes Visuales*, 5.

Yusuf, B. B. (2011). "Los Yoruba no hacen género": Una revisión crítica de 'La invención de la Mujer: Haciendo un Sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género', de Oyewumi Oyeronke. *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 101.

Yusuf, B. B. (2011). "Los Yoruba no hacen género": Una revisión crítica de 'La invención de la Mujer: Haciendo un Sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género', de Oyewumi Oyeronke. *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 101.

Zapata Olivella, M. (1962). Cantos religiosos de los negros de Palenque. *Revista Colombiana de folclore*, 205-211.