

Serie INVESTIGACIÓN DECOLONIAL

Betty Ruth Lozano Lerma

Aportes a un feminismo negro decolonial



*Insurgencias epistémicas
de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*

APORTES A UN FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL

Insurgencias epistémicas
de mujeres negras-afrocolombianas
tejidas con retazos de memorias

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593-2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593-2) 322 8426
Correo e.: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593-2) 250 6267 / (593-2) 396 2800
Correo e.: editorial@abyayala.org • <http://www.abyayala.org>

Betty Ruth Lozano Lerma

APORTES A UN FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL

**Insurgencias epistémicas
de mujeres negras-afrocolombianas
tejidas con retazos de memorias**

Serie Investigación Decolonial



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA

2019



APORTES A UN FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL
Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas
tejidas con retazos de memorias
SERIE INVESTIGACIÓN DECOLONIAL

© Betty Ruth Lozano Lerma

Primera edición:

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

© Ediciones Abya-Yala

Quito, julio de 2019

Coordinación editorial: Jefatura de Publicaciones

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Fotografía de portada: Doña Zoila Espinoza y doña Carmen Congo; León, Edizon.
Fondo Documental Afro-Andino: Juan García, [2006]; Valle del Chota. [1 fotografía:
digital, color]. (4_A_561.jpg). Convenio Universidad Andina Simón Bolívar, Sede
Ecuador - Proceso de Comunidades Negras del Ecuador

Diseño de portada: AZUCA

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9978-19-949-7

ISBN Ediciones Abya-Yala: 978-9942-09-650-0

Depósito legal: 006296

Derechos de autor: 056674

Tiraje: 500 ejemplares

Impresión: Ediciones Abya-Yala

La versión original de este texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y de esta editorial.

El texto original de este ensayo fue realizado para la obtención del título de doctora en el Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Acerca del título	13
Presentación	15
Introducción	19
 <i>Capítulo I</i>	
Analítica(s) decolonial(es) sobre género, raza-etnicidad: Insurgencias epistémicas y/de feminismo(s) decolonial(es)	43
Introducción.....	43
<i>Prácticas, conocimientos y saberes ignorados</i>	44
<i>Feminismo(s) decolonial(es)</i>	56
<i>Sistema moderno-colonial de género</i>	60
ENTRAMADO CATEGORIAL.....	62
REEVALUANDO Y RECONCEPTUALIZANDO EL GÉNERO.....	70
<i>Feminismo hegemónico frente a los feminismos diversos</i>	86
LOS CUESTIONAMIENTOS.....	86
LAS APUESTAS	98
 <i>Capítulo II</i>	
Mujeresnegras-afrocolombianas en-lugar: “Porque la tierra es la madre de uno”	107
Introducción.....	107
<i>Eulalia</i>	109
<i>Una aproximación a la noción de lugar</i>	111
<i>Poblamiento y construcción de mundos</i>	115

<i>Quien nomina pretende controlar. Costa, litoral, región, selva, chocó biogeográfico, biopacífico, territorio-región: ¿Qué es el Pacífico colombiano?.....</i>	124
<i>Y se vino el desarrollo, y con este, todas las formas de violencia: O cuando nominar es insuficiente.....</i>	135
<i>Mujer-cuerpo-territorio</i>	144
<i>El Pacífico en Cali.....</i>	157
Conclusiones	176
 <i>Capítulo III</i>	
Relaciones de género, filosofías ancestrales, cimarronismo organizativo: Insurgencias y construcción de poder de las mujeresnegras-afrocolombianas	179
Introducción.....	179
<i>La familia extensa como lugar de resistencia</i>	181
<i>La mujernegra ¿cabeza de hogar?.....</i>	196
<i>La división del trabajo por géneros.....</i>	201
<i>Partería y ombligaje: Los hilos de Ananse</i>	211
<i>Cimarronismo organizativo</i>	220
Conclusiones	237
 <i>Capítulo IV</i>	
Sexualidad, cuerpo y erotismo: Insurgencias poéticas de las mujeresnegras	239
Introducción.....	239
<i>Poesía y tradición oral en el Pacífico colombiano</i>	241
<i>Sexualidad, racismo e historia colonial.....</i>	255
<i>Sexualidad y erotismo</i>	265
<i>Memoria ancestral: Celebrando el legado africano</i>	275
<i>Fenotipia, color, raza, racismo.....</i>	279
<i>Maternidad, pareja, hogar</i>	281
<i>Territorio</i>	286
<i>Violencia.....</i>	287
<i>Reexistencias.....</i>	292
<i>Cimarronismo poético.....</i>	293
Conclusiones	295

Conclusiones	297
Los resultados de este recorrido	298
Referencias	303
Fuentes primarias.....	303
<i>Documentales</i>	303
<i>Talleres, foros, reuniones</i>	304
<i>Entrevistas</i>	305
Fuentes secundarias	305

*A mi madre, Maura Lerma, in memoriam,
A mi hija, Mayra Sofía.*

*A todas las mujeresnegras que resisten,
reexisten y persisten en la construcción
de un mundo a la medida de sus sueños.*

Un legado para Helena.

AGRADECIMIENTOS

Una investigación como esta requiere de muchos esfuerzos, unos propios y otros ajenos. Corriendo el riesgo de no mencionar a todas aquellas personas que, de una forma u otra, hicieron posible llegar hasta el final de este camino, quiero agradecer y reconocer en primer lugar a mi madre, Maura Lerma, quien siguiendo un mandato ancestral decidió que yo debía estudiar, aunque todas las circunstancias parecieran estar en contra, porque “a mujer que no estudia, la espera un lavadero y una cocina”. Ella tenía claro que mi futuro no podía ser ni de ama de casa ni de trabajadora del hogar, con todo lo honroso que ambos oficios puedan ser. Mi madre me enseñó que las mujeres no tenemos límites para nuestros sueños y aspiraciones. Ella murió el 13 de febrero de 2011; no obstante, su legado ya estaba sembrado.

A mi hija Mayra Sofía, de quien he tomado una buena parte del tiempo que debimos compartir y que, además, aportó valiosos comentarios sobre algunos de los capítulos de esta obra. Las amigas, siempre cómplices y solidarias. Menciono de forma especial a Jeannette Rojas Silva, una gran conocedora de la región del Pacífico y de la cultura negra, con quien compartí muchas y muy largas conversaciones sobre el tema, que me ampliaron horizontes conceptuales.

También están las muchas lideresas y activistas negras con las que me encontré antes y durante este proceso y con quienes he compartido luchas y sueños, especialmente en Buenaventura, Guapi y Cali. Nombrarlas a todas sería muy extenso y nombrar solo algunas sería injusto con las otras. Además, son todas las mencionadas a lo largo del texto, este trabajo está en deuda con todas ellas. Debo agradecer, muy especialmente, a Catherine Walsh por su apoyo permanente. Como puede apreciarse, este trabajo concitó muchas voluntades que aportaron de diferentes formas para sacarlo adelante; sin embargo, asumo la responsabilidad absoluta por el resultado final.

ACERCA DEL TÍTULO

Aportes a un feminismo negro decolonial: Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias

Este título me llevó a pensar en las colchas de retazos que hay en las casas de los hogares más humildes, tejidas con pedazos de telas que se desechan por inútiles, puesto que son muy pequeños para utilizarlos en la hechura de ropas. Se cosen estas colchas porque no hay dinero suficiente para comprar cobijas, entonces cualquier pedacito de tela puede ser utilizado y adquirir un gran valor al juntarse con otros y convertirse en una manta que protege del frío. Pensando en eso y en las insurgencias de las mujeres como nanométricas e insignificantes, aparentemente, juntándolas podríamos hacer una gran colcha que muestre que esas insurgencias por pequeñas que sean, cuando las juntas con otras se constituyen en un gran tejido que puede aportar a la protección de la vida toda en el planeta.

PRESENTACIÓN

“Nunca estábamos destinadas a sobrevivir”, decía la guerrera, poeta y feminista negra Audre Lorde (1978).¹ Para Lorde, mantener presente esta memoria es parte de la supervivencia misma. Es, sin duda, herramienta propia en el largo horizonte de las luchas de resistencia de mujeres negras, luchas de, por y para la existencia en un mundo racista y patriarcal que niega y continuamente violenta su ser. Además, y a la vez, es posicionarse, dentro de este largo horizonte, el poder de su hablar, pensar, sentir, saber y ser-estar-actuar como *mujeresnegras*, una sola palabra que, como argumenta Betty Ruth Lozano Lerma, resalta la imposibilidad de compartimentación de la experiencia de ser negra y ser mujer.

¿Cuál es y cómo ha sido construido el pensamiento/conocimiento que las mujeresnegras han producido para la vida desde su experiencia/condición del/al no-ser? Esta es la pregunta central del libro que usted tiene en sus manos. Parte de una indagación sobre el pensar, hacer, sentir, saber y ser que las mujeresnegras han producido para reivindicar la vida desde su condición de marginalización, subordinación y no-existencia, condición y reivindicación enraizadas en-lugar —el territorio-región Pacífico colombiano—, donde los intereses del capital están en plena disputa por medio de políticas de desarrollo, tratados de libre comercio y megaproyectos, todos ligados al conflicto armado, la expropiación territorial, el desplazamiento masivo y las violencias extremas. Cómo las mujeresnegras viven esta realidad y luchan por resignificar su territorio como lugar no de muerte sino de vida es parte de la narrativa tejida aquí entre sujetas-actoras y sus voces colectivas.

1 Audre Lorde, *Black Unicorn: Poems* (Nueva York: Norton, 1978).

Como afrocolombiana y feminista decolonial, con una larga trayectoria de participación en colectivos y organizaciones dentro de la región, Betty Ruth Lozano Lerma no es una escritora-investigadora neutral, desinteresada u objetiva. Su propia subjetividad y perspectiva informada e involucrada son centrales al libro mismo; dan forma a la relación intersubjetiva del estudio, al camino metodológico-pedagógico trazado y a los procesos de investigación feminista-relacional-participativa. Ella así explica su ubicación y locus de enunciación desde una “epistemología fronteriza”; “con un pie en Occidente y otro en lo propio, dando un peso sustancial a lo que históricamente ha sido negado”. Eso —de lo negado— es el pensamiento, conocimiento y existencia de las mujeresnegras, de Betty Ruth misma como una de las muchas mujeres afrodescendientes y afrocolombianas herederas de una memoria ancestral, mujeres que hacen la afirmación, autorreparación e insurgencia político-epistémica constitutivas de sus permanentes y persistentes luchas, apuestas y agencias de, por y para la re-existencia-vida.

A lo largo de las páginas que tejen esta obra, Betty Ruth abre una reflexión profunda sobre los sentidos reales y concretos de estas luchas, apuestas y agencias, una reflexión desde y con las prácticas, los conocimientos y saberes ignorados, los que, a la vez, nos ayudan a entender las bases tanto analíticas como praxísticas de un feminismo negro de carácter, proceso y proyecto decolonial. Desde el cuerpo-territorio de mujer-Pacífico colombiano, la autora demuestra el despliegue continuo no solo de violencia, sino también de resistencias, agencias e insurgencias; de estrategias y expresiones de un poder propio político-epistémico-existencial enraizado en filosofías y saberes ancestrales, incluyendo la partería y ombligaje, en el hacer, pensar, saber, sentir y vivir cotidianos y en lo que ella llama un “cimarronismo organizativo”. Con respecto a este último, la contribución de Betty Ruth es oportuna y central. Al abrir la reflexión crítica sobre el concepto y práctica de cimarronismo, sobre su enraizamiento en las memorias-historias de resistencia y lucha contra la esclavización y, de manera especial, sobre el papel activo —pasado y actual— de la resistencia e insurgencia cimarrona de mujeres, logra interrumpir la hegemonía masculina característica de la historia escrita y de los mismos

movimientos negros que siguen negando, ocultando y pasando por alto la agencia, insurgencia y poder organizativo de las mujeres negras. Así da fundamentos para pensar —sentipensar— el cimarronismo en clave femenina-feminista-ancestral. Este sentimiento-pensamiento que recuerda lo que afirmaba Audre Lorde: “Nuestros sentimientos son nuestros caminos más genuinos para el conocimiento”² toma forma concreta en el último capítulo. Allí el entretejer de sexualidad, cuerpo y erotismo se expresa en una insurgencia poética, que recrea la tradición ancestral oral a la vez que construye y ejerce una actitud y agencia cimarrona de re-existencia y vida, retando la marginalización, subordinación y violencia extrema como también el poder patriarcal colonial, y trazando caminos praxísticas hacia lo decolonial.

En tiempos caracterizados por un capitalismo destructor, violencias extremas y un nivel de feminicidio jamás antes visto, todos con excesiva concentración en el territorio-región del Pacífico colombiano, el libro de Betty Ruth Lozano Lerma es particularmente relevante, esclarecedor y esperanzador. Contribuye, sin duda, a la comprensión de esta realidad desde las voces, perspectivas, pensamiento y prácticas de mujeres negras que luchan en sus vidas diarias y en procesos comunitarios y organizativos a sobrevivir y re-existir. Hace presente la fuerza vital de estas mujeres, su *habitus* cimarrona y su insurgencia social, cultural, política, epistémica y existencial que no cesa de luchar y de sembrar vida donde hay muerte. Esperanzas que agrietan el muro desesperanzador.

Pero la contribución del libro y del protagonismo profundo de las mujeres presentes en sus páginas no queda allí. Juntos, el libro y las mujeres, traen a la reflexión y a colación la apuesta de la autora por los feminismos diversos, incluyendo y, especialmente, ellos de carácter propio, cimarrón, solidario e insurgente; feminismos otros que no siempre y no necesariamente se nombran con esta etiqueta o término. Reconocer el protagonismo profundo, la *sentipensación* política-epistémicamente insurgente y de creación y construcción de las mujeres negras aquí y su

2 Audre Lorde y Joan Wylie Hall, *Conversations with Audre Lorde* (Jackson Mississippi: University Press of Mississippi, 2004), 91.

intervención en la historia y realidades actuales, agenciando transformaciones sociales y afirmando la vida y la humanidad plena de ellas y de sus comunidades, implica, de hecho, sacar el feminismo de sus cercados blancos, blanqueados y académicos, de carácter hegemónico y homogenizador. Es contemplar la razón y raigón de feminismos situados. Es construir —como dice Betty Ruth— una política de solidaridad como parte de las luchas de todxs lxs oprimidxs en contra del sistema de poder patriarcal-racista-capitalista-extractivista-moderno-colonial. Y es críticamente considerar, ante la violencia-guerra-muerte que actualmente se extiende a todo Abya-Yala, cómo pensar y hacer el feminismo hoy con y como proyecto de vida. En eso, este libro de Betty Ruth Lozano Lerma es lectura fundamental.

Catherine Walsh
Quito, marzo de 2019

INTRODUCCIÓN

*Hay gente sin línea, pero sin conocimiento ¡nadie!
hay gente sin directriz, sin saber pa' donde va,
o sea, no tiene una meta a seguir, por eso cuando
usted se sienta a hablar con la gente creyendo que
la gente no sabe, la gente sabe un ¡pocón!, porque
la gente tiene conocimiento máximo de la vida.*

Arboleda (2013, entrevista personal)¹

En esta investigación me interesé por las mujeresnegras,² por sus existencias subjetivas y sus modos de saber, hacer y pensar. La pregunta central fue: ¿cuál es, y cómo ha sido construido, el pensamiento/conocimiento que las mujeresnegras han producido para la vida desde su experiencia/condición/insurgencias de/al no-ser? Planteo que las mujeresnegras, en este caso específico las habitantes ancestrales del territorio-región del Pacífico colombiano,³ desde su subjetividad marginalizada, excluida, subordinada han desplegado históricamente una ontología⁴ que reivindica la vida. Las mujeresnegras han sido sujetas activas y no entes pasivos. Han sido constructoras de mundos mediante diversas prácticas culturales (oralidad y poesía) y sociales (familia, comadrazgo, partería) con sentidos pedagógicos y espirituales que se constituyen hoy en día en alternativas al desarrollo hegemónico depredador y en aportes para el *buen vivir*.

- 1 Intelectual activista de Buenaventura, lideresa cofundadora de la Red Mariposas, gestora y cofundadora de ANMUCI (Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Negras). Buenaventura, 4 de julio.
- 2 Utilizo la expresión “mujeresnegras” para enfatizar la imposibilidad de la compartimentación de la experiencia de ser mujer y negra.
- 3 La noción *territorio-región* será ampliada en el capítulo 2.
- 4 Planteo la *ontología* como la manera en que las mujeresnegras se han construido a sí mismas y a sus mundos. Para una visión más amplia de las perspectivas ontológicas actuales véase (Escobar 2013).

El conocimiento de las mujeresnegras constituye un saber reprimido por los legados coloniales, en el sentido en que Gayatri Spivak (2003) considera que el subalterno ha sido silenciado estructuralmente dentro de la narrativa histórica capitalista o que Berger (2006) dice que está por fuera de la oficialidad. No puede hablar en los ámbitos hegemonizados por el poder dominante, no obstante, el subordinado construye atajos epistemológicos para expresarse.

Planteo mi insurgencia desde una *epistemología de frontera*, con un pie en Occidente y otro en lo propio, y otorgo un valor sustancial a lo que históricamente ha sido negado. El pensamiento/conocimiento propio de las mujeresnegras es fronterizo, pues ese pensamiento no es todo lo que puede ser percibido, ese pensamiento es mucho más, es una potencialidad. No es lo occidental, no obstante, tampoco está por fuera; no es todo lo que hay, es lo que puede llegar a ser.

Un pensamiento totalmente otro requiere de una sociedad totalmente otra (Boff 2007), puesto que la sociedad en que nacemos nos impone o pretende imponernos un *nomos* totalizante, “un orden que abarca todos los elementos que pueden ser lingüísticamente objetivados” (Berger 2006, 39). Aun así, Berger dice que “la mayor parte del ‘conocimiento socialmente objetivado’ es preteórico” (40), es decir, que lo distinto, lo fronterizo, lo disruptivo no se debe buscar en el conocimiento teórico que contiene las interpretaciones oficiales de la realidad, sino en los esquemas interpretativos, las máximas morales, la sabiduría tradicional de la gente común. Es importante considerar que no nacemos en un mundo acabado, al que tenemos que adaptarnos, sino que llegamos a este a construir y a transformar, a ser parte de una historia, a vivir.

Ahora bien, la pregunta que habría que formular a continuación es la siguiente: ¿es posible conocer el grado real de conocimiento producido por las mujeresnegras-afrocolombianas desde su experiencia histórica de resistencia y rebeldía? No tengo tan desmedida pretensión. Para una visión positivista hegemónica del conocimiento, contestar esta pregunta, al menos en parte, exigiría una investigación que exponga las prácticas científicas desarrolladas por las mujeresnegras-afrocolombianas, desde una concepción oficial de lo que es ciencia y conocimiento.

Habría que buscar en laboratorios, centros de investigación y universidades para destacar esas individualidades que han formulado ciencia atendiendo a principios metodológicos avalados por las instituciones que definen el carácter científico de una práctica.⁵ Sin duda, aparecerían muy pocas mujeresnegras, puesto que el ámbito científico es meritocrático atravesado por relaciones de género, étnicas y raciales.⁶ Está claro que esa no es la perspectiva que me interesa. Estoy interesada en las prácticas de producción de conocimiento de las mujeresnegras-afrocolombianas que podrían llamarse *ciencia para la vida*⁷ o *conocimiento para la vida*, desde lo que señala Hampâté Bâ (2010, 1: 175) refiriéndose a las tradiciones africanas: “se trata de una *ciencia de la vida* cuyos conocimientos siempre pueden dar lugar a utilidades prácticas” puestas al servicio de la vida.

-
- 5 Para el caso colombiano el Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología Colombiano (SNCTC) y, a nivel internacional, sería hacer la sumatoria de los artículos publicados por mujeresnegras-afrocolombianas en revistas indexadas que son el arbitrio del rigor científico.
 - 6 Tania Pérez Bustos y Daniela Botero Marulanda docentes e investigadoras de la Universidad Javeriana de Bogotá realizaron una investigación en el 2010 acerca de la presencia de las mujeres afrodescendientes en las áreas del conocimiento científico donde el prestigio se mide por indicadores de investigación que se suponen meritocráticos, por lo que lo étnico y el género no deberían tenerse en cuenta. Sin embargo, su investigación confirma lo denunciado por teóricas feministas de la ciencia acerca de cómo “la meritocracia ratifica/construye el lugar de poder de algunos sujetos, usualmente aquellos que encarnan el estatuto hegemónico de la normalidad, en nuestro caso los hombres”. En su estudio encuentran que lo racial, como marca corporal, y la configuración del sistema universitario nacional periferiza a las científicas. Es decir, quienes ejercen su labor en territorios negros tienen menor prestigio que quienes laboran en las universidades centrales. Ellas encontraron, de forma referencial, 18 mujeresnegras, en todo el país, ubicadas en espacios de producción del conocimiento de acuerdo al Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología Colombiano (SNCTC) institución que establece los mecanismos oficiales de medición y clasificación de los y las investigadoras y desde dónde investigan. Tania Pérez Bustos y Daniela Botero Marulanda. Entre el afuera y el adentro. La configuración del campo académico y sus fronteras desde las prácticas de profesoras-investigadoras racializadas en Colombia. (2010, Análisis preliminar, documento inédito).
 - 7 G. Calguinhen trabajó en una “ciencia de la vida” en sus estudios sobre *Lo normal y lo patológico* (1986) que estaban enfocados en un análisis epistemológico de las ciencias que se ocupan de los seres vivos. Planteo que las “ciencias para la vida” serían las que se ocupan desde lo cotidiano preservar y cuidar la vida en todas sus manifestaciones, tal como lo expresa Hampâté Bâ, más adelante, sobre la tradición africana también heredada en América.

La ciencia producida en la academia y en los centros de investigación ha sido una ciencia para la muerte. Si bien se debe reconocer que no todo el trabajo académico ni los centros de investigación poseen este carácter necrófilo; hago referencia a una ciencia en función de la guerra y del dominio de la naturaleza para su explotación que tiene hoy al planeta al borde del colapso. La razón instrumental cuestionada por los críticos de la escuela de Frankfurt y por el feminismo se vuelve contra el ser humano. Sin embargo,

[e]l feminismo, como propuesta de emancipación, haya colocado junto con otras propuestas[:] la crisis del sujeto, la crisis de los metarrelatos masculinos y eurocéntricos, que haya revisado epistemológicamente los presupuestos de la Razón Universal, marcando sexualmente la noción del sujeto, no significa que se haya librado totalmente de sus mismas lógicas masculinas y eurocéntricas (Curiel 2014, 332).

Lo que me interesa es acercarme a las voces ignoradas de las mujeres negras. Esas voces que dentro de la producción literaria, por ejemplo, conforman una producción marginal, desconocida, producida como *no-existente*. Esta investigación se propone indagar en el pensamiento propio de las mujeres negras, del territorio-región del Pacífico, tejido con la memoria de sus ancestas y ancestros y expresado en la palabra escrita, dicha, cantada o recitada. En sus prácticas colectivas, en sus actos de insurgencia, en sus expresiones de agencia.

¿Qué voy a entender por actos de insurgencia? En primer lugar *insurgencia* corresponde a una noción que etimológicamente alude a levantamiento y sublevación, a rechazo de la autoridad y a lucha revolucionaria. A quienes se alzan en armas o hacen parte de una guerrilla usualmente se les denomina insurgentes, aun así, el insurgente o sus prácticas pueden manifestarse de muy diversas formas, no necesariamente violentas. Insurgencia es una noción que ha estado vinculada, especialmente, a la lucha de clases. No obstante, Catherine Walsh (2007a, 2009) ha trabajado en la noción *insurgencia* como una que da cuenta del propósito de intervenir y transgredir lo social, lo cultural, lo político y, muy particularmente, el conocimiento. Por ello habla de *insurgencias políticas y epistémicas* para explicar la acción

de los movimientos, grupos y organizaciones que no se limitan a una *resistencia* defensiva ni a la confrontación de clase, sino que van más allá en términos de proponer y construir, mediante la descolonización una nueva sociedad que cuestiona la colonialidad del poder y del ser.

Insurgencia se propone ir más allá de la resistencia defensiva, puesto que no se trata de la reacción que se opone como en la física al paso de la corriente, no es oposición ni tampoco capacidad de soportar por largo tiempo un esfuerzo o una situación opresiva. Tampoco supone desafiar, sino de construir. Se trata más bien de formas de pensamiento, de autorrepresentación, de relaciones y de conocimientos que fomenten la construcción de otros mundos que privilegian la vida y que no asumen como principal interlocutor al Estado, por lo que no se limitan a la práctica política en relación con este. Es un cuestionamiento profundo de todo lo existente que dé vía a un mundo totalmente otro.

Las *insurgencias políticas y epistémicas* de las mujeres negras, en cuanto sujetas marcadas por el proyecto de muerte, visibilizan, cuestionan, retan y proponen alternativas a ese proyecto de muerte: el sistema-mundo capitalista racista y patriarcal. Las mujeres negras no se callan, no lo han hecho nunca. Desde el secuestro de África hasta hoy no han dejado de lanzar su grito de horror (Maldonado-Torres 2007, 70).

La noción de *insurgencias*, en contraste con la de *resistencia*, combina elementos contestatarios con dimensiones propositivas que sirven como contracorriente de lo establecido. Incluye focos de lucha, nuevos actores en el escenario y redefiniciones de lo político y de cómo hace política, envuelve saberes liberados de su condición subalterna, nuevos discursos y horizontes distintos. Entre estas se cuentan los nuevos movimientos feministas, de homosexuales, lesbianas, etnoraciales y ecológicos, que emergieron desde los años sesenta esgrimiendo reclamos de ser y subjetividad y discursos de democracia radical. Las *insurgencias* son también espacios, zonas, territorios: economías de trueque, gobiernos locales, experimentos de convivencia solidaria, y estrategias comunitarias de supervivencia. Pueden ser formas institucionales alternas y alternativas de carácter diverso: proyectos educativos, gobiernos indígenas, ciudades de gobierno radical (como las caracolas zapatistas), y estados disidentes (como Cuba, Venezuela y Bolivia) (Lao-Montes 2007, 176-7).

Insurgencias alude a la existencia de “procesos y prácticas de otro modo [...] que parten de lógicas, pensamientos y vivencias otras enraizadas en la experiencia colonial [...] cuya meta es la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, de conocimiento y también de poder” (Walsh 2007a, 15). En consecuencia, me planteo las *insurgencias epistémicas* de las mujeresnegras. No se trata solo de saberes culturales, son cosmogonías que cuestionan a la sociedad toda: política, economía, conocimiento, etc. No es un saber para sí, encerrado, es un saber para la sociedad toda; saberes que constituyen en aportes para construir una nueva sociedad, como por ejemplo, la autoridad colectiva de las y los mayores, la resolución no violenta de los conflictos en un país que se desangra desde hace décadas. No hablo de mundos idealizados, sino de prácticas, actitudes, costumbres, relaciones que pueden ser insurgencias nanométricas que no alcanzan a ser vistas o son percibidas por muchos como insignificancias, no obstante, tienen el potencial del carbono que a nanoescalas es más fuerte que el acero.

En este trabajo intento aportar a la emergencia de voces históricamente acalladas que hablan desde su corporalidad subordinada, como también a la de un diálogo epistémico entre mujeresnegras colombianas y de la región, que visibilice la diversidad de voces y permita teorizar sobre la experiencia propia y el aporte para solucionar los graves problemas que viven las comunidades negras y la región en general.

La pregunta que me formulé va más allá de concebir a las mujeresnegras como sujetos de conocimiento, cuestiona el dualismo ontológico cartesiano que convierte a las mujeres en objeto y no en sujetos. Me pregunto por el conocimiento/pensamiento transformados en prácticas que las mujeresnegras han desplegado en un contexto geográfico e histórico particular en el que se revelan/rebelan plenamente humanas.

No se trata, solamente, de si las mujeres pueden ser científicas o de su ubicación en espacios en donde se considera necesario producir conocimiento. Las mujeres, históricamente, han formado parte de todos los ámbitos de lo social, incluso en los considerados más masculinos aunque sea de forma marginal, invisibilizada y siempre como extranjeras (Anzaldúa 1987), como quienes ocupan un lugar equivocado que no les corresponde, estorbando, estropeando, como unas intrusas.

Utilizo las nociones *conocimiento, pensamiento, saber, ciencia y filosofía* para referirme a lo que las mujeresnegras-afrocolombianas dicen, escriben, piensan, producen, cantan, recitan, crean, sin desconocer las diferencias conceptuales establecidas entre estas categorías por las/los filósofas/os, como la que plantea E. Dussel (1994, 15) entre pensamiento y filosofía. Según el autor solo hubo pensamiento prehispánico, es decir, “ideas” que pueden ser centro de una ideología vigente y no propiamente filosofía, porque esta es fundamentalmente metódica para denominada como tal. Sin embargo, no supera una distinción jerárquica, que no asumo, a consecuencia de que está en la vía de la visión hegemónica en la que Occidente produce filosofía, conocimiento, ciencia y las demás culturas pensamientos y saberes. Si bien Dussel reconoce que la filosofía puede ser, y ha sido, una ideología de dominación (1994, 24).

Los saberes, conocimientos, epistemologías que las mujeresnegras hemos desplegado a lo largo de nuestra historia en Abya Yala, son saberes a los que llamo insurgencias epistémicas relacionados con los “saberes para” y no con los “saberes sobre”. Son ciencia para la vida que “sirven directamente para curar, sanar, aprender, cocinar (todas tareas sospechosamente femeninas); cuidar el planeta tierra, conservar el agua limpia bebibible, luchar por una sociedad justa. Todos ellos son saberes para vivir mejor (*sumak kawsay* como los llaman los movimientos indígenas en los Andes) y enmendar las injusticias” (Marcos 2010, párr. 7). *Muntu* es como podrían ser nombrados esos saberes para la vida desde la cosmogonía del pueblo negro afrodiaspórico (Chalá 2015, entrevista personal)⁸ o sencillamente *vida digna* como lo conocen los pueblos de la Gran Comarca.⁹

Estos saberes suelen ser despreciados por banales, que no parecen requerir de complejos esquemas categoriales para interpretarlos y que, en consecuencia, no merecen ser narrados. Me ocupo de estos, puesto que son los que sustentan la vida cotidianamente, los que construyen

8 Conversación acerca de nuestra noción propia y ancestral como pueblo afrodescendiente del “buen vivir”.

9 Conversación con Juan García, obrero del movimiento social afroecuatoriano. UASB, 28 de mayo de 2015. La Gran Comarca es el nombre con el que se designa al territorio que comprende el Pacífico Sur colombiano y la Región Norte del Ecuador, concretamente la zona de Esmeraldas.

comunidad y lazos sociales, y los que han tejido las rebeldías, las resistencias y las insurgencias. Asimismo de la poesía que se enraíza en la tradición oral como espacio de recreación de la memoria insurgente que transgrede el imaginario racista y sexista dominante. Esta ha sido siempre parte de las estrategias de sobrevivencia y tiene, además, la virtud de mostrar la voz propia y directa de las mujeres, sin las traducciones androcéntricas que pueden atravesar las expresiones de memoria oral.

Si bien, calificar de *epistémicas* esas insurgencias puede ser controversial por la carga eurocéntrica de la noción *epistemología* de la cual se deriva; como dice Sylvia Marcos (párr. 6), parece cargada de “prestigio elitista” que exige aclarar cómo se está utilizando o definiendo. Se trata de expropiar, apropiarse y resignificar la noción *epistemología*.

La epistemología ha sido blanca y masculina. El conocimiento reconocido como tal se ha producido en los centros de poder hegemónico: Europa, Estados Unidos. En Colombia ese centro es la llamada Región Andina en donde se ubican los grandes centros urbanos. El lugar de producción privilegiado se encuentra en las universidades. ¿Podría afirmarse que las mujeres negras, ubicadas en los lugares más recónditos de la geografía nacional colombiana y sin acceso a la educación formal, son productoras de conocimiento?

Intento saber si como mujeres negras podemos producir un pensamiento propio que sea liberador de nuestra condición de subordinación social, porque está probado que podemos producir ciencia en los términos androcéntricos dominantes; aunque no sin fuertes presiones y sí muchas discriminaciones.¹⁰ Es decir, ¿cuál es el pensamiento/conocimiento que las mujeres negras han producido para la vida y cómo lo han elaborado desde su experiencia/condición de no-ser? Esto representa un cuestionamiento a la pretensión de objetividad científica.

10 La división sexual del trabajo de la cultura occidental patriarcal supone que el espacio propio de las mujeres en razón de la biología es el doméstico que la destina a la procreación, las tareas domésticas y el cuidado de los otros y otras. El espacio propio de los hombres es lo público, el cual se reconoce como el de la producción, de la política y el mercado. Las ocupaciones de lo público se perciben como las de mayor estatus social.

Estoy de acuerdo con Sandra Harding (1987, 5) en que la ciencia tradicional formula únicamente preguntas desde la experiencia social de los hombres (blancos, occidentales, de clase alta, heterosexuales) que, por supuesto, no cuestionan las normas del comportamiento masculino. Aun así, la epistemología feminista euro-usa centrada se ha interrogado exclusivamente desde el sujeto mujer blanca, occidental, clase alta, heterosexual, lo que reproduce la lógica masculina.

Enfatizando en la imposibilidad de un único punto de vista feminista (*standpoint epistemology*) (Patricia Hill 1998), asumo en esta investigación que la posibilidad de un conocimiento liberador y humanizante que solo puede suceder desde el punto de vista del sujeto subordinado, en tanto posición crítica (Dussel 2001), esto es, en lucha contra las condiciones que lo excluyen y dominan y en relación con otros y otras excluidos y dominados.¹¹ Es decir, un sujeto insubordinado en permanente insurgencia.

Ese sujeto en permanente insurgencia ha sido el pueblo negro afrodescendiente que fue reubicado contra su voluntad en el Pacífico, o que encontró allí su libertad por medio del cimarronismo. A pesar de las difíciles condiciones ofrecidas por la naturaleza, constituyó una sociedad sui generis que estableció un vínculo sustancial entre territorio e identidad cultural, base de su identidad étnica como pueblo. Desarrolló unas *epistemologías de lugar* (Escobar 2004, 2005, 2010; Harcourt y Escobar 2007; Oslender 1999, 2008).¹²

El trabajo colectivo y mancomunado fue la forma que encontraron mujeres y hombres negros para construir y reconstruir sus mundos, de lo contrario, hubiera sido imposible sobrevivir a la barbarie del

11 “Punto de vista” en singular es una abstracción que no puede identificarse con una única identidad y pensarlo como una pluralidad. No debe hacernos temer ni la fragmentación de lo social ni un relativismo que otorgue el mismo valor a todas las identidades; es la posibilidad de politizar la diferencia, de cada una y todas las diferencias que conllevan a una posición subordinada socialmente y que se encuentran y se juntan en la lucha como único camino para construir otro mundo posible.

12 Volveré a esta noción epistemologías de lugar en el capítulo 2.

sistema esclavista y a la inhospitalidad de las regiones, por ejemplo, la densa selva del Pacífico colombiano. A partir de este relacionamiento entre ellos y con indígenas, incluso españoles y con la naturaleza circundante, aparecen formas organizativas propias, por ejemplo, tonga, minga, mano cambiada, convite, uramba, mamuncia; todas expresiones de un hacer colectivamente. Las mujeres negras que habitan en las zonas rurales siempre se han organizado para el trabajo comunitario, para reproducir y celebrar la vida y para conmemorar la muerte.

La Tonga es también una práctica [...] de ir creciendo, de ir dando en bandada, o sea, mano cambiada es una cosa que podíamos hacer entre usted y yo, y la Tonga era una cosa en manada, parecida a la minga [...] La tonga era un proceso de organización tan fuerte que quienes convocaban eran los responsables de tener comida y todo pa' la gente, porque la gente estaba lista y dispuesta a trabajar a lo que fuera [...]. Otra forma de organización eran los actos comunitarios, o sea, los actos sociales y de comunidad [...] en las comunidades había alguien ¡Eh! Que se murió no sé quién, ese alguien que promocionaba y a enterrar y fulano y mengano hacen la sepultura y todo el tiempo la sepultura no la hacen los mismos y de tal hora a tal hora canta no se quien, y el dueño del rosario no se quien [...] las mejores formas organizativas las hemos tenido los afros, desafortunadamente sin legitimar (Arboleda 2013).

Antes para arreglar una calle, no se necesitaba de proyectos con grandes recursos, ni arquitectos como ahora, para ello la comunidad se disponía a trabajar, la gente se unía y rellenaba las calles (Gladiz 2012).

Cuando los agentes del desarrollo ONG, trabajadores sociales, sociólogos, antropólogos, feministas llegan a las comunidades negras, suelen preocuparse por la falta de organización de sus pobladores y pobladoras, por lo tanto, un primer reto que aparece es organizarlos. Estos agentes desconocen que las comunidades y grupos étnicos suelen tener sus formas organizativas, “sus ‘modos’ propios” (subcomandante Marcos, 2009) de hacer las cosas, una forma diferente de pensar el mundo y de actuar en él, como dirían los zapatistas. Tales modos propios no son percibidos por estos agentes precisamente porque son diferentes a los que proponen sus

intereses modernizantes, que pretenden homogenizar los mundos y encaminarlos a los “modos” y a los “tiempos” de la modernidad capitalista.¹³

Los *modos propios* del hacer negro pueden ser pensados mediante la *epistemología feminista negra*, para la cual asumo como método el pensar decolonial que me permita la crítica a las concepciones eurocéntricas de mujer negra y construir un nuevo marco interpretativo que parta desde el dolor de nuestro cuerpo de mujeres negras como punto de partida. Nuestro cuerpo es la olla donde se cocina el sancocho del nuevo conocimiento. Hay ingredientes que proceden de la teoría crítica eurocéntrica y otros que proceden de nuestra experiencia de subalternidad, al igual que de los aportes del feminismo decolonial, la analítica modernidad/decolonialidad, de la filosofía y de la teología de la liberación latinoamericanas. Todo esto se cuece en fuego de la leña o el carbón de un contexto-lugar particular. Un sancocho hecho en leña no sabe igual que uno cocido en una estufa eléctrica,¹⁴ aunque la olla sea la misma. Los ingredientes también dependerán de lo que se produce localmente, en términos ambientales y culturales. Nuestro cuerpo de mujeres negras es el lugar, el territorio, desde el cual leer, visibilizar, resaltar y ampliar luchas, resistencias y otras opciones de vida. Nuestro cuerpo de mujeres negras es “la geografía más cercana [...] en la cual se despliegan las realidades culturales, sociales y económicas específicas” (Harcourt y Escobar 2007, 42).

13 “la temporalidad corresponde al dominio político (y no al físico, ni al mecánico ni al psicológico)” (Rufer 2010, 13). Para Franz Hinkelammert se trata de la eliminación de las distorsiones del mercado, como imposición de la lógica de la globalización. Los modos y los tiempos propios de las comunidades son obstáculos en el funcionamiento de la gran máquina que es el mercado, por lo tanto, deben ser eliminados para mejorar el desempeño de la máquina (Hinkelammert 2010, 19).

14 Harding (1996, 201) llama la atención acerca de la irrelevancia que los defensores del empirismo científico les otorgan a las metáforas con base en analogías de género que los científicos inventan para explicar sus teorías, la mayoría de ellas sexistas. Estas metáforas manifiestan los valores de los científicos, intelectuales y pensadores que las crean o utilizan, demostrando una vez más la imposibilidad de un conocimiento axiológicamente neutral y sirven, mejor, para mantener el dominio masculino, entre otros. Contrariando este tipo de metáforas sexistas me atrevo aquí a una metáfora que considero de otro orden.

Mi propósito investigativo es convocar las voces de las mujeresnegras, afrocolombianas, palenqueras y raizales para contribuir a la construcción de esa diversidad epistemológica del mundo a partir de su herida colonial. Asimismo, aportar a la “corrección” de la mirada eurocentrada del sistema capitalista mundial (Grosfoguel, 2006, 153) desde el lugar de enunciación de las mujeresnegras. Un lugar que amplía y profundiza la crítica al sistema-mundo capitalista, más allá de lo económico para incluir lo racista, patriarcal, adultocéntrico, etnocentrista. A esta totalidad Aníbal Quijano llama *patrón de poder colonial* y María Lugones *sistema moderno-colonial de género* y que afecta todas las dimensiones de la existencia. Desde la perspectiva del sistema moderno-colonial de género (o *colonial modernidad* como la llama Rita Segato) es posible cuestionar las jerarquías etnoraciales que han ubicado a las mujeresnegras en el lugar más bajo de la escala social; lugar¹⁵ desde el cual, geográfica y corporalmente, se construyen como sujetas, se piensan a sí mismas, elaboran un pensamiento propio y construyen también una nueva espiritualidad. Sus formas de concebir y conocer el mundo se hacen pronunciables.

Metodología

Como mujernegra estoy completamente involucrada en este trabajo investigativo. Intentando la superación de la lógica cartesiana y eurocéntrica, me planteo un diálogo entre diversas epistemologías que aporten en la orientación de determinadas prácticas y momentos de la investigación para desarrollar un proceso de desprendimiento epistemológico de la matriz colonial. En este trabajo no existe una separación tajante entre la investigadora y las sujetas de estudio. Hablar de las mujeresnegras-afrocolombianas es hablar de mí misma. Aquí aparecen las mujeresnegras-afrocolombianas como actrices protagónicas de sus vidas no como objetos-sujetos de estudio, por lo tanto, la relación que se plantea en esta investigación es una relación intersubjetiva.

15 El lugar no es un espacio objetivamente preestablecido, externo del ser, es una construcción espacial y corporal, el lugar soy yo: mujernegra, feminista, colombiana, madre...

Me propongo un “pensar con”, como plantea Walsh (2007b). Es decir, siendo mujer negra ubicarme como parte de esa misma historia de colonialidad. Implica romper por medio de la acción participativa aquella relación asimétrica de investigadora/investigada, sujeto/objeto, es decir, reconocer una meta común entre investigadora e investigada, “avanzar el conocimiento en la búsqueda de la justicia” (Fals Borda 1991, 198). Esto rompe con el dualismo sujeto investigador/objeto investigado, pues son dos sujetos que interactúan, colaboran, discuten, reflexionan donde cada cual ofrece lo que mejor sabe, “lo cual resulta en un conocimiento enriquecido que, además, es más efectivo en la lucha por la justicia y en la realización de la paz y el progreso social” (198).

Como se apreciará a lo largo del texto, mi análisis privilegia la región del Pacífico colombiano, especialmente la del sur, por varias razones. La primera, por la importancia geoestratégica de la región que concentra, en este momento, múltiples intereses nacionales e internacionales por los cuales las comunidades negras¹⁶ se juegan la última oportunidad para sobrevivir. La segunda por la situación vulnerable de los derechos humanos de las mujeres negras víctimas, desde el año 2000, de la guerra que llegó al Pacífico. La tercera, mi participación en una organización de mujeres negras en la cual he acompañado procesos organizativos de mujeres de base en Buenaventura desde el 2009, aunque mi trabajo de docente en la Universidad del Pacífico y de investigadora en la región es anterior. Mi relación con el Pacífico Sur y las condiciones de esta han determinado la selección de las personas participantes, de los hechos y las circunstancias. Por consiguiente, este trabajo responde a mi experiencia de varios años en la región como investigadora y docente, sobre todo, como activista del movimiento social afrocolombiano en su versión feminista.

En esta investigación no me ubico en una posición neutral ni con respecto al tema ni a las mujeres y sus grupos en Buenaventura. No me considero ni una académica pura ni una intelectual activista (Mosquera et

16 Me referiré a la población negra que habita la región del Pacífico colombiano como “comunidades negras” lo que no supone que las asuma como un ente homogéneo ni esencial. Simplemente utilizo la categoría adoptada en la *Ley 70/93*.

al. 2007). Soy una mujer negra intentando pensar, al lado de otras y otros, la situación multiopresiva de las mujeres negras-afrocolombianas y las posibilidades de construir nuevos mundos a partir del legado de nuestras ancestras, sin idealizaciones. En consecuencia, no privilegio en la interlocución a los y las académicas puras (aunque estén comprometidas con la causa), sino a todas las mujeres negras y hombres negros que diariamente se movilizan y generan todo tipo de insurgencias, en los lugares que les tocó, para buscar alternativas que posibiliten construir esos mundos otros.

La investigación es de carácter cualitativo. En términos de la metodología feminista propuesta por Sandra Harding en su artículo ¿Existe un método feminista? (1987, 7) en confluencia con la propuesta de la IAP (investigación-acción-participativa), lo que hice fue, primero, *partir de la experiencia de las mujeres*. La ciencia occidental blanca y masculina omite, como diría De Sousa Santos, “una vasta cantidad de experiencias desechadas” (2006, 34). Son las mismas mujeres quienes han revelado cuáles son y han sido sus experiencias a partir de su particularidad de ser mujeres negras y de acuerdo con sus diversas condiciones. Segundo, *estar a favor de las mujeres*. Esto implica reconocer la subordinación de las mujeres negras en la sociedad, es decir, partir en la investigación de lo que resulta problemático desde la experiencia de las mujeres negras: racismo, sexismo, violencia, entre otros. Reconocer la subordinación de género fuera y en las comunidades negras. Tercero, *situarme como investigadora en el mismo plano crítico que las sujetas de estudio*. Para esto he explicitado todas mis determinaciones de etnicidad, racialidad, sexo, clase, etc., por lo que aparezco como un individuo real e histórico, con deseos e intereses particulares, los cuales en las ciencias sociales, con el pretexto de la objetividad científica y la neutralidad valorativa, suelen permanecer ocultos.

El instrumental técnico utilizado corresponde con las estrategias metodológicas del *leer, conversar, escuchar y ver*. Los datos recogidos corresponden a un período de aproximadamente siete años, desde 2008 al 2015, aunque existen documentos desde 1996.¹⁷

17 Ver listado de fuentes primarias: documentos, personas entrevistadas y talleres en la Lista de Referencias.

En términos del leer revisé bibliografía y documentos para conocer el *estado de la cuestión* en amplia producción investigativa sobre la región del Pacífico y la aún muy precaria producción sobre las mujeresnegras. Leí las publicaciones de trabajos realizados por científicos sociales, especialmente antropólogos e historiadores, y también la producción de las organizaciones de mujeresnegras presentes en la región, además de las memorias de diversos encuentros. Esta constituye información útil para construir el estado del arte y el contexto. Asimismo, elaboré un análisis documental sobre la producción poética y decimera de las mujeresnegras oriundas de la región o relacionadas con esta.

Otras fuentes documentales fueron las memorias del V Taller de Formación de Formadoras y I en Equidad para las Mujeres Negras y Planeación con Perspectiva Étnica y de Género (Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres de la Presidencia de la República et al. 1996),¹⁸ en el cual participaron doce mujeresnegras profesionales y activistas de diferentes localidades del país;¹⁹ las memorias del Encuentro Nacional de Mujeres Negras Afrocolombianas: Identidad y autonomía, al encuentro de nosotras mismas (1997, en adelante Encuentro Nacional)²⁰ en el que participaron cerca de 100 mujeresnegras pertenecientes a organizaciones de mujeres o mixtas de todo el país; comunicados diversos de las distintas expresiones organizativas de las mujeresnegras como el “Aporte de la Red departamental de mujeres chocoanas” al lanzamiento y asamblea nacional de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas (Valencia 2001); la Mesa de trabajo “Mujer” de la Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana (2002); el documento *Acercamiento a la percepción de la realidad de las mujeres negras en situación de desarraigo forzado en Cali*

18 En adelante Taller de Formadoras. La relatoría y memoria fue elaborada por Jeanette Rojas Silva y Magnolia Aristizabal.

19 Las mujeresnegras participantes de este taller fueron: Geovanna Moreno Escobar, Pastora Puertas Arias, Piedad Quiñónez, Doris Caicedo Velasco, María Estela Escobar Benítez, María Helena Benítez Castro, María Victoria Escorcía Bolaño, Betty Rodríguez Chávez, Luz Orlanda Palacios Palacios, Rosmira Valencia Dávila y Angélica Quiñones Meneses. La otra mujer negra fui yo, que actué como parte del grupo facilitador con otras tres mujeres no-negras.

20 Estas memorias no han sido publicadas.

(Fundación Akina 2005) que es la memoria de tres conversatorios de la organización; comunicado de la Marcha de las mujeresnegras nortecaucanas (2014); la carta pública de Francia Márquez (2015), lideresa de la marcha mencionada. A propósito de la orden de bombardear el Cauca”. En estos documentos es relevante la manera en que las mujeresnegras hablan de sí mismas, del territorio y de su situación subordinada en la sociedad mayor y en sus comunidades y en las organizaciones.

Otros documentos importantes para visibilizar el pensamiento de las mujeresnegras y sus apuestas políticas constituyen los Pronunciamientos de las Mesas de mujeres de los precongresos regionales con miras al Primer Congreso Nacional del Pueblo Negro (2013), en el marco de la conmemoración de los 20 años de la *Ley 70* de 1993, y la relatoría de la mesa de género del congreso. En relación con el congreso, en los encuentros regionales preparatorios se presentaron manifiestos de algunas organizaciones de mujeres que también fueron tomados en cuenta. A este propósito de la visibilizar de las apuestas políticas de las mujeresnegras y la manera en que se autorrepresentan fueron importantes las memorias en video, sin editar, del Encuentro Regional de Mujeres Negras Afrocolombianas por la Construcción de un Feminismo Otro (Otras negras...y ¡feministas! 2013).²¹

He aprovechado las relatorías de diversos encuentros realizados en el marco de la intervención que la Fundación Akina Zaji Sauda, de la cual fui parte, ha realizado en Buenaventura, desde el 2009, para detectar de forma temprana y prevenir de la violencia contra las mujeres. Especialmente la relatoría del *Encuentro en La Cumbre* (2010) en el que participaron los grupos de mujeres, aproximadamente 100, de las diversas localidades rurales y urbanas que forman parte del proyecto y también las relatorías de los *Talleres diagnósticos*²² realizados con estas mujeres

21 La grabación fue realizada por Mayra Sofia Medina.

22 El propósito de estos talleres fue hacer un diagnóstico sobre la situación de violencia que viven las mujeres en sus localidades determinando mediante varias matrices de análisis 1. actores armados, lugares, cómo se relacionan con las mujeres, impacto individual e impactos grupales; 2. riesgos, ejemplo, grupo poblacional

en sus comunidades. En estas relatorías hay información valiosa sobre la apreciación que tienen las mujeres del contexto de conflicto en el que viven y de las acciones que realizan cotidianamente para enfrentarlo.

Han sido útiles también los trabajos de grado que he dirigido (en la Universidad del Pacífico y en la Universidad del Valle) sobre diversas temáticas de la región tales como: mujeres rurales, identidad de mujeres negras, partería, formas tradicionales de producción, entre otros.

En cuanto a la *conversación* me reuní con Silveria Rodríguez (2012, gerenta y representante legal de la Cooperativa de Mujeres de Guapi-Cauca); Sofía Alomía Ruiz (2012) y, en ese municipio, conversé con Rosana Ortiz Ocoró (2012, maestra y decimera). También conversé con siete integrantes de la junta directiva de la Cooperativa de Mujeres, entre el 6 y el 13 de marzo de 2012, cuando fui invitada por la cooperativa a la celebración del 8 de marzo en Guapi, donde facilité un taller sobre territorio y derechos colectivos para las mujeres de la cooperativa y de COCOCAUCA (2012).

En Buenaventura conversé con Gloria Amparo Arboleda (2013), maestra y lideresa de la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas (ANMUCIB) y de la Red Mariposas de Alas Nuevas; con Luz Dary Santiesteban (2012, lideresa de la Red Mariposas y de la Asociación de Víctimas); con Luz Mila Gutiérrez (2012, activista de AFRODES); y con Fabiola Rodríguez y Victoria Liu (2012, lideresas de la Red Mariposas). En Cali he tenido innumerables conversaciones con Jeannette Rojas Silva, feminista, consultora con muchos años de experiencia en el Pacífico, además, amiga y asesora del PCN. En estos encuentros me ha interesado, especialmente, indagar en la subjetividad de la mujer negra y en la memoria ancestral sustentada en los aprendizajes recibidos de madres y abuelas.

que afecta, cómo lo enfrenta colectivamente, resistencia, impacto frente a la resistencia; 3. mecanismos de protección a los que han accedido, sus fortalezas y debilidades, mecanismos de autoprotección, sus fortalezas y debilidades; 4. riesgo, acciones individuales, acciones colectivas, acciones judiciales, acciones colectivas en red; y 5. Indignación y esperanza.

También he realizado de las entrevistas, en septiembre de 2008, a once mujeresnegras para visibilizar su participación en el proceso de reglamentación del Artículo Transitorio 55 del que resultó la *Ley 70* de 1993, a quince años de su expedición. Estas entrevistas fueron filmadas en el canal “Yubarta” de la Universidad del Pacífico, registradas en audio y posteriormente transcritas. Las mujeres que participaron son lideresas del proceso que organizó talleres, capacitaciones y diversas reuniones en todo el Pacífico para recoger los aportes de las comunidades ribereñas a la propuesta de la ley. Estas entrevistas pretendían visibilizar el gran papel desempeñado por las mujeresnegras en la movilización para la *Ley 70*, los obstáculos que ellas tuvieron que enfrentar en sus familias y en la organización misma debido al liderazgo que desplegaron.²³

En el marco de los proyectos de intervención en Buenaventura desarrollados por la organización a la que pertencí, tuve la oportunidad de conversar y participar en talleres, lunadas, encuentros y realizar ejercicios de cartografía social con lideresas e integrantes de las organizaciones de base de mujeresnegras y Consejos Comunitarios de Buenaventura de la parte urbana y de la zona rural. Estas organizaciones fueron Consejo de mujeres de Buenaventura, Consejos Comunitarios –de Córdoba, San Cipriano y Las Colonias–, Asociación de Mujeres Campesinas de Buenaventura (AMUCIB), Movimiento Madres por la Vida, Asociación de Platonerías, FUNDEMujer, Adultas Significativas, MUPROBEB, Juntas de Acción Comunal, –de los barrios Lleras y La Playita– AFRODES, Jóvenes Unidos por el Bienestar del Bajo Calima (JUBCA) y el Grupo de Mujeres Ahorradoras del barrio Alberto Lleras.

En términos de los documentos escritos conté con los informes de talleres, relatorías de reuniones, memorias de encuentros, encuestas

23 Las mujeres entrevistadas fueron Natividad Urrutia, Mirna Rosa Rodríguez, Dora Alfonso de Espinoza, Susana Ortiz Murillo, Mercedes Segura Rodríguez, María Mónica Granados, Yolanda Salcedo, Rosana Cuama Caicedo “Mamá Cuama”, Beatriz Mosquera, religiosa Ayda Orobio Granja y Leyla Andrea Arroyo.

y entrevistas.²⁴ Puesto que formaba parte de las organizaciones de mujeres, no fui percibida como externa; aunque no se puede negar que ser docente universitaria ofrece otro estatus, fue bastante neutralizado por varios años de relacionamiento.

En estos espacios procuré compartir por medio de la conversación para producir colectivamente el conocimiento, el intercambio amigable y el reconocimiento mutuo (Restrepo et al. 1999, 14), sin omitir las relaciones de género y las étnico-racializadas. El criterio no fue trabajar con mujeres negras con amplias trayectorias políticas ni gran reconocimiento en el movimiento social de comunidades negras, sino las mujeres de base, con una agencia comunitaria, aquellas que menos posibilidades tienen de que sus voces tengan alguna resonancia. En estos diversos encuentros con las mujeres procuré la búsqueda de una episteme²⁵ de reivindicación de la vida, a sabiendas que lo que se dice, cree y piensa está atravesado por la cultura dominante patriarcal y colonizadora.

También ha sido muy útil en el acercamiento a fuentes primarias, el material en audio del Centro de Documentación Afroandino de la Universidad Andina Simón Bolívar recopilado por el maestro Juan García.

En términos de la *escucha*, asistí a foros como el de Las mujeres del Oriente (2015), al lanzamiento del libro de las mujeres de la Casa Cultural “El Chontaduro” (2014), –además de, sus presentaciones teatrales y a varios foros realizados por esta organización en su sede del Distrito de Aguablanca y en otros lugares de la ciudad que conforman del Pacífico en Cali– a la presentación de la obra de teatro “Canciones

24 Las mujeres de la Red y de Akina fueron informadas acerca del uso de los productos escritos de las diversas actividades para mi investigación.

25 “Es importante tener presente la diferencia entre la epistemología (refiriéndose a las reglas y procedimientos que se aplican a la producción de conocimiento, incluyendo lo que cuenta como conocimiento y el carácter de dicho conocimiento) y la episteme (la configuración amplia y en su mayor parte implícita del conocimiento que caracteriza una sociedad y un período histórico particulares, y que determina de manera significativa el conocimiento producido sin la conciencia de quienes lo producen)” (Escobar 2013, 25).

Azules” del grupo de mujeresnegras Trenza Teatro (2014), pionero en el tratamiento teatral del racismo contra las mujeres. También escuché, forma individual, a las mujeres cuando simplemente necesitaban que alguien estuviera ahí para compartir sus dolores.

Procuré *ver* en los muchos recorridos que he hecho por la región del Pacífico, más allá de acciones descontextualizadas, el sistema de relaciones que teje la vida cotidiana de las comunidades y en el cual las mujeres son protagónicas, para descifrar el significado de la actuación de las mujeres.

Con respecto a los textos escritos producto de informes, memorias, relatorías y transcripciones los analicé a partir de un enfoque hermenéutico-fenomenológico para identificar en los discursos *objetos, sujetos, conceptos y hechos*. De esta manera, dividí cada texto en dos columnas y en párrafos. En la columna de la derecha, el párrafo, y en la de la izquierda, las categorías que aparecían según las nociones de análisis mencionadas.

Para finalizar me parece importante reiterar que las mujeresnegras, de quienes soy parte, no son tomadas aquí ni como objeto de estudio ni como víctimas sometidas históricamente. Este trabajo pretende presentar otro punto de vista que ubica a las mujeresnegras como sujetas de plenos derechos, agentes de transformación de sus realidades de opresión histórica y productoras de conocimientos con base en sus legados ancestrales. Una de mis mayores preocupaciones fue no reemplazar ni hablar por las mujeres, por eso he procurado darles voz propia cuando correspondía, si bien utilicé seudónimos en algunas citas para garantizar la seguridad de las personas.

La estructura del texto

El trabajo está dividido en cuatro capítulos. El primero “Analítica(s) decolonial(es) sobre género, raza-etnicidad: Insurgencias epistémicas y/de feminismo(s) decolonial(es)” se propone establecer el bagaje conceptual que guía esta investigación, mediante la presentación del debate que cuestiona y reinterpreta categorías como *patrón colonial de poder, género, patriarcado, interseccionalidad*.

Este capítulo presenta los puntos fuertes de la deliberación que desde hace varios lustros ocurre en América Latina frente a la modernidad como propuesta civilizatoria de Europa para el resto del mundo. En este debate las feministas decoloniales del continente se esfuerzan por teorizar en torno a la situación multiopresiva de las mujeres no-blancas y cuestiona el feminismo de carácter liberal moderno. Esta discusión me permitirá un acercamiento a la comprensión del cómo y por qué los saberes, prácticas y tiempos de las mujeresnegras han sido invisibilizados o relegados a la no-existencia.

El capítulo dos titulado “Mujeresnegras-afrocolombianas en-lugar: “Porque la tierra es la madre de uno”” presenta el contexto de las mujeresnegras del Pacífico colombiano desde una perspectiva de *lugar* que identifica a la población negra como constructora de los mundos que habita. Las mujeres protagonizan esta *política del lugar* puesto que se apropiaron de los territorios y reinventaron nuevas posibilidades de estar en esos lugares en permanente disputa, mediante lazos afectivos y comunitarios entre las/los esclavizadas/os, los pueblos indígenas y el resto de la trama de la vida.

El interés por profundizar el despojo de los recursos naturales y mineros de la región inventa a esta como la más pobre de Colombia desde la década del 80. El real empobrecimiento lo causan, de forma eficaz, las políticas y programas de desarrollo implementados con aportes de la cooperación internacional desde mediados de la década mencionada. A finales de los años 90 se incorporan otros actores para consolidar el dominio capitalista sobre el territorio. Los acontecimientos narrados han generado el desarraigo de una gran masa de población que ahora vive en las ciudades más grandes del país por lo que puede hablarse del *Pacífico en Cali*.

La actual violencia que se vive en el denominado territorio-región del Pacífico, por sus habitantes ancestrales, ha puesto en peligro la cultura que con hilos de diversa procedencia fueron tejiendo las comunidades negras en ese territorio-región de grupos étnicos, además del liderazgo y la insurgencia cotidiana de las mujeres. El neoliberalismo y la

globalización se imponen por medio de la violencia que desarraiga a la población y utiliza el feminicidio, estrategia de terror y desplazamiento.

En el capítulo tres “Relaciones de género, filosofías ancestrales, cimarronismo organizativo: Insurgencias y construcción de poder de las mujeres negras-afrocolombianas” me intereso en mostrar las estrategias de insurgencia y construcción de poder que las mujeres negras han desplegado históricamente mediante diversas prácticas tradicionales. Destaco el papel fundamental que desempeñaron las mujeres para reconstituir los vínculos que la esclavización rompió, por medio de su papel cohesionador en la *familia extensa*. Ellas extendieron el parentesco para convertir en familia al vecino en actitud de malungaje. En la familia las mujeres negras han sido transmisoras de la herencia cultural, lo que han reiterado en otras investigaciones sobre la población negra. Sin embargo, lo que no ha sido relevante es el liderazgo de las mujeres que hace de esta institución un ente comunitario y no privado y, especialmente, un espacio de resistencia.

En relación con la familia y con la apropiación del territorio describo la *división del trabajo por géneros* que ocurre en el territorio-región, donde se muestra la diversidad de oficios ejecutados por las mujeres y orientados a la pervivencia familiar y comunitaria. No obstante, es un trabajo invisibilizado y menospreciado en el imaginario comunitario. Son las mujeres quienes, según el *habitus colonial patriarcal* impuesto sobre el Pacífico, asumen la responsabilidad del funcionamiento del hogar aunque estén *sexualmente acompañadas*. Asimismo, sufren la violencia masculina producto de este *habitus colonial esclavista* todavía no superado ni suficientemente cuestionado por las organizaciones del movimiento social afrocolombiano.

La partería es una práctica tradicional en la cual las mujeres negras han ejercido poder y autoridad en sus comunidades. Las parteras son las Ananse que tejen vínculos comunitarios y que definen aspectos sustanciales en la vida de las personas como el género. En este capítulo, además, muestro la permanencia del *habitus cimarrón* (Albán 2013) en la forma en que las mujeres reorganizan (Quijano 1992) las organizaciones que las instituciones de la modernidad, públicas y privadas, han pretendido imponer.

En el cuarto “Sexualidad, cuerpo y erotismo: Insurgencias poéticas de las mujeresnegras” me acerco a la producción poética creada por las mujeresnegras nacidas o vinculadas ancestralmente al territorio-región del Pacífico. Planteo que la insurgencia epistémica de las mujeresnegras también se manifiesta de forma poética mediante el despliegue de su *agencia erótica afectiva* que reta la ideología patriarcal colonial, sin que las mujeres se declaren feministas. Sin pretensiones de análisis literario, muestro cómo esta poesía producida por mujeresnegras y ligada a la tradición oral transgrede el imaginario dominante y las representaciones raciales construidas desde la Colonia sobre el cuerpo y la sexualidad de estas mujeres permitiéndolas recuperar su poder erótico (Lorde 2004).

De un buen número de mujeresnegras poetisas puede decirse que efectúan *cimarronismo poético*, puesto que su poesía no obedece a los cánones estéticos de la poesía llamada *culta*, sino que se enraíza en la tradición oral de la cual han tomado el ritmo, la memoria ancestral y el espíritu transgresor que la caracteriza. Intento mostrar los vínculos entre la producción particular poética de las mujeres y la tradición oral como memoria colectiva.

Las insurgencias epistémicas de las mujeresnegras son cotidianas, insurgencias para la sustentación de la vida. Una *femealogía* de nuestras insurgencias propias de mujeresnegras nos debería encaminar a una mirada de largo alcance que nos permita reconocernos en las luchas contra la esclavización surgidas en África, en donde la reina Nzinga, en el siglo XVII, comandó su ejército contra los esclavistas portugueses. E incluso antes, en la memoria perdida de todas las mujeres que fallecieron en la búsqueda de la libertad y que la historia oficial no se interesa en reivindicar.

Si bien no estoy interesada en una historia heroica individualista, los pocos nombres de mujeresnegras que aparecen en este texto, recuperados de los archivos coloniales, los traigo a la memoria como testimonios de nuestra rebeldía ancestral cimarrona como mujeresnegras.

Toca nuestro ancestral Linga
y muéstranos el destino...
el kilumbu curará las venideras penas.
Ifafa, tus diez y seis ojos
vigilarán nuestra marcha
en este mundo nuestro, no nuestro.

Ramírez (2011, 18)

Capítulo I

ANALÍTICA(S) DECOLONIAL(ES) SOBRE GÉNERO, RAZA-ETNICIDAD: INSURGENCIAS EPISTÉMICAS Y/DE FEMINISMO(S) DECOLONIAL(ES)

Introducción

Desde la participación en los movimientos afrodescendientes e indígenas del continente y en los feminismos contrahegemónicos, asumiendo algunas veces esa doble militancia, un número cada vez mayor de mujeres hemos cuestionando las narrativas convencionales (epistemológicas, políticas y utópicas) desde las que el feminismo occidental moderno y los movimientos indígena y afro pretendían explicar los mundos. Al propósito de construcción nuevas narrativas ha sido fundamental el grupo de intelectuales y activistas que en América Latina que se han propuesto analizar la modernidad / (de)colonialidad.

Uno de los aportes más importantes de la analítica modernidad / (de)colonialidad ha sido cuestionar el mito de la modernidad que ha desmascarado su *lado oscuro* que mantiene una relación directa con la colonialidad del poder. Estas confluencias epistémico-políticas entre feministas decoloniales y pensadores decoloniales han interrogado la forma de producir el conocimiento en la sociedad occidental, basada en la filosofía cartesiana, que desdobra al sujeto que piensa en cuerpo y razón, por lo tanto, ese sujeto del conocimiento es, sobre todas las cosas, un sujeto racional.

La analítica de las/los pensadores/as de la modernidad / (de)colonialidad desde sus cuestionamientos al fenómeno de la modernidad ha denunciado el eurocentrismo como pretensión hegemónica de las cul-

turas europeas sobre el resto del mundo. No obstante, las feministas decoloniales han señalado la ausencia en esa epistemología de lo que implicó sacrificio de las mujeres, primero en Europa y luego en América, en el proceso de constitución de la modernidad global. Este feminismo contrahegemónico también discute la invisibilización de la experiencia de las mujeres no-blancas en el feminismo occidental moderno el cual universalizó la categoría *mujer*.

El feminismo decolonial para plantear sus debates utiliza un arsenal epistémico propio, aunque también acude al epistémico de la analítica modernidad / (de)colonialidad. Este capítulo presenta la trama de esos debates, aquellos que cuestionan y reinterpretan categorías como *patrón colonial de poder, género, patriarcado, interseccionalidad* que junto con *feminismo decolonial e insurgencias epistémicas* evidenciarán la invisibilización de los tiempos y los modos propios de pensar y hacer de las mujeresnegras.

Prácticas, conocimientos y saberes ignorados

Las mujeresnegras nortecaucanas en la “Marcha de los Turbantes” que se movilizó para demandar la defensa de la vida en el territorio expresaban:

Somos mujeres negras nortecaucanas, descendientes de africanos y africanas, que fueron esclavizadas. Somos conocedoras del valor ancestral que tienen nuestros territorios. Sabemos que a muchos de ellos les tocó pagar con su vida nuestra libertad. Sabemos de la sangre que derramaron nuestros ancestros y ancestras para conseguir estas tierras. Sabemos que trabajaron años y años en condición de esclavitud para dejárnosla. *Nos enseñaron que la tierra no se vende, entendían que debíamos garantizar a los renacientes la permanencia en el territorio. Han pasado cuatro siglos y su memoria es nuestra memoria, sus prácticas son nuestras prácticas transmitidas desde nuestras abuelas y abuelos; nuestras hijas y nuestros hijos hoy continúan reafirmando nuestra identidad como pueblos libres.*

Hoy nuestras vidas están en peligro. Las posibilidades de existir como pueblo Afrodescendiente son mínimas. Muchos hombres y mujeres están amenazados de muerte. Nosotras hemos vivido de la minería ances-

tral, como una actividad que les permitió a nuestros ancestros comprar su libertad y la nuestra. Esta actividad ha estado articulada a la agricultura, a la pesca, a la cacería y a *los saberes ancestrales que las mayores y comadronas han inculcado en nosotras para permanecer como pueblos [cursivas propias]* (Marcha de las mujeresnegras nortecaucanas 2014).²⁶

Las mujeres manifiestan en este comunicado ser conocedoras, tener memoria y realizar prácticas ancestrales que son ignoradas por quienes pretenden despojarlas del territorio. Para entender por qué los pensamientos, razonamientos, prácticas, sentimientos y deseos de las mujeresnegras son discursos ignorados es importante remitirnos a la discusión sobre el origen y conceptualización de la modernidad, para llegar a la noción de *colonialidad del saber*. Para esto plantearé un diálogo, en primer lugar, entre Enrique Dussel e Immanuel Wallerstein y otras/os autores/as latinoamericanos y caribeños.

La modernidad es una noción-imagen creada por los europeos para explicarse a sí mismos, y a partir de sí, al resto del mundo. Es parte de una construcción lineal de la historia del mundo en la que Europa es la protagonista y los antagonistas son los bárbaros que se oponen a la civilización que la modernidad ofrece, es decir, los indígenas y afrodescendientes (aparecen representados como bárbaros, nunca como aportantes a la construcción de estas naciones y menos como insurgentes, propulsores de luchas libertarias). Según la historia eurocéntrica la modernidad empieza con la Revolución industrial y el movimiento ilustrado (Ilustración) entre los siglos XVIII y XIX. Esta historia desconoce toda la violencia ejercida por los europeos contra los pueblos colonizados antes del siglo XVIII. La historia europea se convirtió en la historia mundial y universal y el europeo en el sujeto moderno por excelencia, en el sujeto de la historia.

Dussel será crítico sobre la linealidad y parcialidad históricas de la noción modernidad. Para el autor, esta empieza con la invasión de América por los ibéricos, y de esta forma replantea la fecha de inicio y

26 Comunicado dirigido a las mujeres colombianas y a la opinión pública.

el origen. El autor utiliza la noción sistema-mundo para asegurar que la modernidad es un fenómeno que sobrepasa a Europa y es, antes que todo, un fenómeno global, mundial: “el despliegue y control del ‘sistema-mundo’ en sentido estricto” (Dussel 2005, 5) al que aportan sustancialmente los pueblos de la América colonizada:

En el Occidente la “modernidad”, que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles, [...] es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del “sistema-mundo” en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la “invención” del *sistema colonial*, que durante 300 años irá inclinando lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir, modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente (13).

Dussel llama “segundo eurocentrismo” a la vigencia de la perspectiva “clásica” de modernidad presente en autores contemporáneos como Lyotard, Vattimo, Habermas, incluso Wallerstein. Dussel propone una *primera*, una *segunda* y una *tercera modernidad*. Para él, la primera sería la ibérica (de 1492 a 1630 aproximadamente), con matices musulmanes (por Andalucía), inspirada en el renacimiento humanista italiano. En general, “es una modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea” (13). Ubica el desarrollo de la *segunda* en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzos del siglo XVII, “un nuevo desarrollo de la modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688)”. Y la *tercera* “la inglesa y posteriormente la francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por un Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de un Hobbes, Locke o Hume)” (15). Esta última es la única que reconoce el eurocentrismo.

Dussel cree que la Revolución industrial y la Ilustración no son el comienzo de la modernidad, como es común pensar, sino que con estas la modernidad alcanzó plenitud “y al mismo tiempo se afianzaba

el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por el Asia primero y posteriormente por el África” (14). Desde esta particular visión, América Latina fue un momento constitutivo de la modernidad; y el sistema colonial inaugurado con la invasión y conquista de América fue periférico de un mundo capitalista moderno y, por consiguiente, también moderno. América se constituyó en la primera periferia de Europa (149). De ninguna manera hubo feudalismo en América como algunos autores lo proponen. De esta forma Dussel desprovincializa la noción de modernidad, volviéndola una noción *universal*.

La modernidad y el sistema-mundo tienen la misma antigüedad y origen, el dominio europeo sobre el planeta. El sistema colonial que se inaugura con la conquista de América generó condiciones asimétricas en las culturas relacionadas con la posición de cada una en ese sistema. “La cultura occidental, con su “occidentalismo” obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, premodernas, tradicionales, subdesarrolladas” (14).

Dussel cuestiona que esta asimetría es omitida por los autores multiculturalistas que proponen el diálogo entre las culturas, tales como Habermas y Rawls. Denuncia lo que denomina un “multiculturalismo altruista” puesto que los principios procedimentales que se proponen para el diálogo multicultural son occidentales, es decir hegemónicos, y quienes los proponen parecen no percatarse de eso, de que son occidentales, y deberían ser multiculturales. Para Dussel esto supondría aceptar un Estado multicultural tal como se expresa actualmente en la cultura occidental, el cual restringe las posibilidades de sobrevivir de las demás culturas (14-5).

La posición de Wallerstein es todavía eurocéntrica, desde la interpretación de Dussel, puesto que posterga la modernidad y su centralidad en el mercado mundial hasta la “Ilustración” y el surgimiento del liberalismo. Wallerstein considera la modernidad y la centralidad del mercado mundial como hechos sincrónicos porque mantiene una perspectiva europea. Para Dussel, Europa es primero moderna y después centro. Asimismo, desplaza su mirada de Europa y mira hacia Oriente para encontrar que China y la región indostánica representaban, ha-

cia finales del siglo XVIII, un gran peso productivo-económico en el mercado mundial que Europa no podía igualar. Este desplazamiento no hace Wallerstein, por eso su eurocentrismo. Esta discusión es importante para evaluar el impacto de la hegemonía europea en el resto de las culturas del mundo y del aporte del resto del mundo a la modernidad.

Dussel (2017) considera que la hegemonía central e ilustrada de Europa solo tiene dos siglos, lo que resulta un plazo muy corto para haber ejercido un poder de transformación significativo en el “núcleo ético-mítico” de culturas milenarias como la china y otras orientales, por ejemplo, indias, bizantino-rusas, bantú y la latinoamericana. Además, reconoce que estas culturas han sido colonizadas, y en mayor parte excluidas, *despreciadas, negadas, ignoradas* más que aniquiladas (17). El desprecio sobre estas culturas permitió, precisamente, su sobrevivencia. Esa sobrevivencia en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio, lo que llama Dussel la *exterioridad*:

Esa “exterioridad” negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera “identidad” sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la modernidad misma, se trata de una “identidad” en sentido de proceso y crecimiento, pero siempre como exterioridad (17).

Este rodeo me permite introducir la noción de exterioridad, un concepto útil para pensar a las mujeresnegras del Pacífico colombiano. Como Dussel señala en el párrafo citado, no suponen identidades incontaminadas y puras, sino espacios que han escapado de ser completamente colonizados por la modernidad; más que por aislamiento físico, como el que vivió el Pacífico debido a su geografía, por la marginalidad a la que han sido arrojados y desde la cual construyen sus identidades insurgentes. De igual manera acontece con la negredumbre en las grandes ciudades.²⁷

27 La categoría *negredumbre* del antropólogo chochoano Rogerio Velásquez (1908-1965) hace referencia “a la masa de negros que son objeto de su investigación, en una audacia semántica que relaciona negros con muchedumbre. Pero no se trata

en las grandes ciudades. Existe en esta exterioridad un potencial epistémico, ignorado por la modernidad, que se fragua en la geopolítica y corpolítica del conocimiento de esta o en la marginalidad relativa y que posibilita la emergencia del pensamiento crítico fronterizo.

En la historia del sistema moderno-colonial de género a las mujeresnegras se les negó el estatuto de lo humano, y fueron arrojadas a la *exterioridad*. Desde su ubicación en ese lugar, el de la no-existencia, han desplegado su potencial epistémico. Esos saberes, prácticas, conocimientos y epistemologías producidas por las mujeresnegras, a lo largo de su estancia en Abya Yala, constituyen insurgencias epistémicas ignoradas por no corresponder con quien se supone es el sujeto del conocimiento.

Ahora bien, a Dussel puede plantearse la crítica que Breny Mendoza (2014) hace a Quijano en términos de que desconocen en este proceso de constitución de la modernidad, que implicó el sacrificio de las mujeres en Europa primero y, luego, en Abya Yala por ser consideradas brujas durante el proceso de expansión mundial del capitalismo y la colonización, como lo narra Silvia Federici en *Calibán y la bruja* (2010). No obstante, si bien Dussel reconoce en ese hombre europeo conquistador (ego conquiro), también, una subjetividad fálica (ego fálico o ego violador) que se ejerció contra las mujeres y las culturas; el genocidio de las mujeres acusadas de brujería como constituyente fundamental de la modernidad es ignorado. Federici muestra que no corresponde con una práctica oscurantista medieval, por el contrario, tuvo su origen en la

de cualquier muchedumbre, sino de aquella conformada por afrodescendientes colocados en situación de exclusión y marginalidad, “los de abajo”, “la raza maldita”, “los esclavizados”, “los miserables” (Leal 2007) que, además habitan en un territorio específico: el de los ríos, la selva y el mundo rural” (Patiño en el prólogo a Rogerio Velásquez 2010, 12). Pero también los que habitan los cordones de miseria de las grandes ciudades La negredumbre son todas y todos quienes conforman la masa negra de empobrecidos que habitan el territorio de la nación. Asimismo, es el bloque social de los oprimidos por razones de racialidad/etnicidad y clase; es la masa, más como categoría sociológica, como plantea Patiño, sin aludir a la subjetividad. Son las personas en la base de la pirámide social estigmatizadas (Goffman 2006) en razón del color de su piel.

Ilustración y se prolongó por varios siglos y ejercida por el catolicismo y el reformismo protestante.

En relación con Frantz Fanon, Aimé Césaire y Fausto Reinaga²⁸ encuentro que ellos parten de una geopolítica y corpo-política distinta a la de Dussel. Mientras Dussel, argentino que se pensaba europeo, es confrontado en ese continente y comienza una búsqueda de la identidad latinoamericana; Fanon, Césaire y Reinaga viven en carne propia, desde siempre, la colonización del ser. Desde la vivencia del racismo estos tres autores intentan comprender todo el proceso de dominación y explotación al que han sido sometidos sus pueblos de origen.

Los planteamientos teóricos de estos autores surgen de su praxis liberadora. Fanon miembro del FLN argelino y a partir de su práctica psiquiátrica pretende comprender la psicología del colonizado. Césaire miembro del partido comunista, activista político del movimiento (o proyecto) de la negritud y su carrera política como alcalde y representante nacional por Martinica; y Reinaga, desde la “guerra de pensamiento”, funda el Partido Indio de Bolivia. Los tres plantean críticas contundentes a la civilización occidental y desarrollan aportes destacados a la descolonización del saber y del poder con base en su herida colonial, desde el reconocimiento del “no-ser”. Son críticos del conocimiento producido por Occidente que se erige como válido, universal y objetivo.

Fanon formula una crítica decolonial a Freud, Lacan y a toda la tradición psicológica de las ciencias sociales que no toman en cuenta los efectos de la colonización del mundo estructural exterior en la experiencia de vida y psicología del colonizado. El autor asegura que también el blan-

28 Frantz Fanon (1925-1961). Médico psiquiatra martiniqués que influyó en los movimientos sociales de los años 60 y 70 del siglo XX. Sus aportes más importantes están relacionados con la reflexión sobre el colonialismo y sus psicopatologías. Apoyó las luchas de liberación de Argelia e formó parte del Frente Nacional de Liberación de Argelia. Aimé Césaire (1913-2008). Poeta y político oriundo de Martinica. Fue uno de los ideólogos del movimiento de la Negritud. Fausto Reinaga (1906-1994). Intelectual indígena boliviano y antieuropeo radical. Publicó más de 30 libros entre estos *La revolución india* el más conocido y considerado por muchos el más importante.

co se comporta según una línea de orientación neurótica a causa de que es esclavo de su superioridad (Fanon 2009, 87). Aparte, Cesaire cuestiona la producción de conocimiento de quienes se hacen llamar humanistas y guardan silencio frente a las grandes injusticias, y los señala como fascistas.

Cesaire, al igual que Fanon, considera que el colonialismo ha construido a negros y a blancos. Mientras Fanon (2009, 42) asegura que “el blanco está preso en su blancura. El negro está preso en su negrura” Cesaire (2007, 19) cree que “el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia”. Por su parte, Reinaga (1978, 109) plantea “un humanismo superior al humanismo de occidente”. Los autores, por supuesto, tampoco incorporan en sus teorías la forma particular en que las mujeres negras e indígenas padecieron la colonización.

Mientras que en Dussel una futura cultura transmoderna está dada por la posibilidad del diálogo intercultural que toma en cuenta las asimetrías existentes, en Fanon, Cesaire y Reinaga proponen de la lucha de liberación, armada y epistémica. En estos tres autores el sujeto de la liberación es el negro, para los dos primeros, y el indio, para el último. Parten de la categoría dominante en la intersección, como dice María Lugones (2008, 81). Los tres se plantean la necesidad de crear una sociedad nueva, que implique superar el racismo, aunque no aparecen otros sujetos particulares; no hay diálogos de oprimidos en el pueblo colonizado ni entre colonizados. Dussel (2005, 23), al menos, propone el diálogo intercultural entre los pensadores críticos del centro-imperial y del mundo poscolonial y periférico y fundamentalmente *un diálogo entre los ‘críticos de la periferia’, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte*”. Ese diálogo me encamina a la noción de *transmodernidad*.

Si bien Cesaire propone un universal concreto en oposición al universal abstracto del pensamiento occidental, y Grosfoguel (2008) cree que desde ese aporte se puede plantear la transmodernidad como proyecto utópico descolonizador; considero insuficiente el diálogo entre pueblos-culturas oprimidas como plantean Cesaire y Dussel. Ambos ig-

noran todavía –aunque Dussel lo menciona, a veces y sin mucha fuerza– la necesidad de diálogos críticos en los pueblos-culturas, intraexterioridades, no solo inter, sino *intraculturales*, que resuelvan las situaciones de subordinación. Requerimos de la *intraculturalidad* para hacer justicia a todos los sujetos y sujetas subordinadas por otros subordinados dentro de las culturas. La noción universal todavía se mantiene en el ámbito de la modernidad, por lo que será mejor avanzar al *pluriverso* (Escobar 2012), sin olvidar los inter e intraversos, es decir, la discusión sobre las desigualdades y subordinaciones en cada universo, en cada cultura.

En cuanto a las relaciones que pueden tejerse entre Fanon, Cesaire y Reinaga, con Quijano y Lugones, resulta clave el concepto *colonialidad del poder* desarrollado por Quijano. Este concepto resalta la importancia de la dimensión racial (la idea de raza y el racismo) para dominar y construir subjetividades en tensión continua en una sociedad explotada política, económica, cultural, epistémica y sexualmente, entre otras. Quijano introduce la noción *raza* en la historia y analítica del pensamiento latinoamericano, desafiando, como lo señala Walsh (2015), su obra que hasta los años 80 consideraba la lucha de clases como la contradicción fundamental. Hacia finales de los 80 el autor planteó una teoría histórica de la clasificación social de la población mundial basada en la idea de “raza” como constitutiva del modelo global capitalista eurocentrado de poder. La “raza” es el eje que articula todas las otras dominaciones, incluida la de género. Walsh, al igual que Lugones, considera que aunque el género no es explícitamente nombrado (Quijano usa sexo), en la teoría del autor sí *está constituido por y constituye* la colonialidad del poder (2015). Esta colonialidad impuso un patrón de poder “que afecta todas las dimensiones de la existencia social tales como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo” (Grosfoguel 2006,155). Las alternativas a esa colonialidad y a ese poder exigen la transformación social en todas las múltiples jerarquías que la conforman.

La noción colonialidad del poder cuestiona la construcción eurocéntrica de la sociedad liberal europea como la norma universal y sus formas de conocimiento como las únicas válidas. Estos autores que se

han atrevido a pensar por sí mismos (Fanon, Cesaire, Reinaga) proponen alternativas al pensamiento eurocéntrico-colonial en América Latina y el Caribe. Presentan expresiones de esa “amplia gama de búsquedas de formas alternativas de conocimiento que cuestionan el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales y la propia idea de modernidad como modelo civilizatorio universal” (Lander 2000, 27).

Como parte constitutiva de la colonialidad del poder se han construido otras nociones como *colonialidad del ser* y *colonialidad del saber*. María Lugones introduce la noción *colonialidad del género* con lo cual proporciona historicidad al género. La autora lo define como constructo colonial al igual que raza. La colonialidad del poder queda completa cuando plantea que la colonización no solo racializó sino que generizó a las sociedades sometidas, y así propone la noción *sistema moderno/colonial de género*. Asimismo, considera que *colonialidad* no se refiere solamente a la clasificación racial a la cual se subordina el género.

Lugones investiga la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad, preocupada por la indiferencia de los hombres colonizados frente a las violencias contra las mujeres no-blancas. La autora parte del concepto de Quijano colonialidad del poder para entender la intersección entre raza y género en el patrón de poder capitalista eurocentrado y global, en vista de que adquieren significado en ese patrón. Es decir, el género no sería precedente a la colonización. La colonialidad del poder y la modernidad son los ejes organizadores del capitalismo eurocentrado y global. Identificar los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el *sistema moderno/colonial de género*, según la autora, es central para comprender la organización diferencial del género en términos raciales.

Lugones (2008, 82), pretende expandir el enfoque de Quijano y presenta otros elementos en el análisis. Afirma que las categorías homogéneas “negro”, “indio”, “mujer” seleccionan como norma al dominante en el grupo, pero esconden la deshumanización que la colonialidad del género implica para las mujeres negras, indígenas o mujeres “de color”. Este aporte resulta sustancial para entender la situación *intracultural*, que no estaba presente en los autores antes mencionados (Fanon, Cesaire, Reinaga, Dussel).

El mismo autor afirma que “tanto la producción del conocimiento como todos los niveles de la concepción de la realidad se hallan ‘engenerizados’” (92), es decir, fueron cambios introducidos en el proceso de colonización que inferiorizaron a las mujeres colonizadas que no lo estaban antes en los términos occidentales, con la complicidad forzada de los hombres colonizados. Esto transformó todas las dimensiones de la organización social: las relaciones comunales e igualitarias, las ritualidades y el ejercicio de la autoridad. A la vez, la autora se pregunta por qué esa complicidad forzada continúa aún en el análisis contemporáneo del poder: “la teorización de la dominación global continúa llevándose a cabo como si no hiciera falta reconocer y resistir traiciones o colaboraciones de este tipo” (76).

A partir de los planteamientos de Lugones se amplía también la noción de transmodernidad de Dussel, que él propone como un proyecto mundial de liberación en el que se afirman los momentos culturales propios negados o despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad. “Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no solo descolonizada sino novedosa” (Dussel 2005, 24). La transmodernidad partiría de un universalismo concreto, como el planteado por Cesaire y particularizado por Lugones en las mujeres no-blancas o de color, para incluir a todos y todas en una pluriversalidad de historias, culturas y experiencias que trascienden el universalismo abstracto de la cultura occidental y la visión eurocéntrica de la modernidad.

Ahora bien, esta transmodernidad solo es posible en el diálogo intercultural e intracultural. Dussel (2005,24) propone un diálogo “entre los creadores críticos de sus propias culturas [que] no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente ‘transmoderno’, porque la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidad, sino de su exterioridad, o aún mejor de su ser ‘fronterizo’”.

Se trata en últimas de

la afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la [m]odernidad, debería

desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *transmoderno* (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.) multicultural, en diálogo crítico intercultural (23).

No obstante, lo latinoamericano no puede verse como una entidad homogénea. Habría que preguntarse: ¿qué es la identidad latinoamericana? Dussel ha dicho antes que un diálogo intercultural tiene que reconocer las asimetrías entre las culturas, pero insisto en que el diálogo no debe ser solo intercultural, sino también intracultural. Es necesario reconocer a los sujetos oprimidos dentro de las culturas. El otro asunto que no queda claro es cómo se resuelven esas asimetrías, esas contradicciones fundamentales entre las culturas, para dar paso a una transmodernidad donde quepan todos y todas. Finalmente, la interculturalidad que plantea tiene un énfasis muy cultural que pareciera apartarse de la colonialidad.

Walsh desde su interlocución con el movimiento indígena ecuatoriano plantea la interculturalidad como un paradigma “otro” que busca cambiar la colonialidad del poder y visibilizar la diferencia colonial. En esta perspectiva, la interculturalidad “representa una lógica, no simplemente un discurso, construido desde la particularidad de la diferencia” (Walsh 2007c, 50) que pretende “refundar lo nacional desde el asumir la pluralidad como eje crucial”. Walsh (2009) se enfoca en la noción de *interculturalidad epistémica* que se refiere a una práctica política y, al mismo tiempo, a una contrarrespuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento. Esta es una práctica política cultural orientada a conocer el pensamiento dominante, actividad que permite que emerja un conocimiento “otro” que guía el programa del movimiento en las diferentes esferas de la sociedad. Es un pensamiento opuesto al proyecto civilizatorio de las élites y encaminado a construir una propuesta alternativa de civilización y sociedad. Un aspecto relevante es el carácter procesal de la interculturalidad, no como un programa o proyecto político preestablecido y diseñado, sino como un proceso en permanente camino y construcción (43).

La conceptualización que hace Walsh avanza hacia una interculturalidad crítica que no solo toma en cuenta la cultura, sino fundamen-

talmente el patrón de poder colonial, el patrón de racialización y la diferencia colonial. Creo que este avance es posible porque está pensado desde los grupos históricamente subalternizados, invisibilizados, desde las ausencias. A partir de este punto podemos analizar a De Sousa Santos (2005) y su sociología de las ausencias que pretende visibilizar, valorar y potenciar las experiencias construidas por la razón indolente occidental como ausencias y/o residuos. Sin embargo, considero que la propuesta de traducción intercultural de De Sousa Santos planteada como un “trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (137) no contempla el patrón colonial de poder y la diferencia colonial; es decir, las asimetrías entre las culturas.

Pensar desde y con otras/os sujetas/os y sus luchas sociales, políticas, epistémicas, existenciales por la vida, como las que desarrollan las mujeresnegras del Pacífico colombiano, es indispensable para los proyectos decoloniales que apuestan por el pluriverso. Es necesario reconocer que también las mujeresnegras construyen alternativas al pensamiento eurocéntrico-colonial moderno, y que la modernidad y la colonización nunca ejercieron en estos lugares pleno dominio.

Feminismo(s) decolonial(es)

La crítica de Lugones (2008) a Quijano podría considerarse un punto de partida, como la entrada en sociedad o la visibilización del *feminismo decolonial* que está en plena expansión social, espacial y epistémica. Lugones plantea una crítica al pensamiento decolonial de Quijano a la vez que establece una relación con ese pensamiento, mas no una ruptura. El feminismo decolonial se encuentra con el *pensamiento decolonial* en la crítica al eurocentrismo y a la colonialidad del poder, como cuestionamientos profundos al paradigma europeo que propone la modernidad como proyecto emancipatorio para toda la humanidad.

El eurocentrismo denunciado como colonialidad del saber exige remitirse al pensamiento de las diversidades colonizadas excluidas de

la *universalidad* y romper con la presuposición de una lógica histórica única para la totalidad histórica (Quijano 1992, 12). La mirada vuelve a los espacios, experiencias y horizontes de expectativas de grupos, etnicidades y mujeres ubicados en la exterioridad del sistema-mundo capitalista en lo que se ha llamado *el vuelco decolonial* (Walsh 2008, 135). En la perspectiva de Espinosa (2014, 7) compartida por la mayoría de las feministas decoloniales constituye, sobre todo, de una apuesta epistémica.

El cuestionamiento al proyecto modernizante y emancipatorio europeo interpela sobre todas las relaciones sociales inscritas en la matriz colonial de poder. Descolonizarse implica un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, pensar la propia historia y liberación con categorías propias, no prestadas (Lozano 2010b, 11). Pensar toda la compleja estructura de las relaciones que se entretujan en la matriz colonial; de género, heterosexismo, racismo, clase, colonialidad.

A diferencia del feminismo blanco, el decolonial se enfoca en cuestiones del colonialismo para analizar la construcción diferencial del género en términos raciales. Reconoce una articulación entre trabajo, sexo y colonialidad del poder. Una tarea crucial del feminismo decolonial constituye, en palabras de Lugones (2008, 76), “[l]a investigación histórica del por qué y del cómo de la alteración de las relaciones comunales con la introducción de la subordinación de la mujer colonizada en relación al hombre colonizado y el por qué y cómo de la respuesta del hombre a esa introducción forman una parte imprescindible de la base del feminismo decolonial”. No supone creer que hubo una existencia humana entre iguales antes del colonialismo, sino reconocer y visibilizar el papel del colonialismo en la alteración de las relaciones comunales que profundizan la subordinación de las mujeres colonizadas.

Quienes hoy se denominan feministas decoloniales tienen distintas procedencias y fuentes de las que podrían mencionarse las siguientes:

El *feminismo negro y de color norteamericano* que denunció el carácter incompleto de la pretendidamente universal teoría feminista blanca que a partir de la categoría “mujer” excluyó las experiencias de

las mujeres no-blancas y no heterosexuales, por consiguiente, propuso articular las opresiones de género, raza, clase y sexualidad. Este cuestionamiento al sujeto universal del feminismo hegemónico ha estado presente también en otras voces, por ejemplo, indígenas, negras, trans y lesbianas desde sus lugares de enunciación.

El feminismo negro cuestionó además la *mística femenina* (ser mujer es ser el florero de la casa, por eso, hay que ganar la calle) condensada en el libro de Betty Friedan, la visión negativa de la familia de este feminismo blanco; primero, por la universalización en torno a la familia nuclear y, segundo, por la condena sobre la familia como un lugar de explotación para las mujeres. La otra crítica se dirige a la concepción de *patriarcado* que asume que todos los hombres ejercen, o ejercieron, dominio sobre todas las mujeres.

Los *feminismos del Tercer Mundo*²⁹ también han cuestionado el universalismo del feminismo blanco eurocéntrico, el heterosexismo y la colonización y la colonialidad. Estos feminismos no son, de ninguna manera, ni una copia ni una extensión de los feminismos norteamericanos y europeos. Se plantean otras ancestralidades enraizadas en las luchas de las mujeres inmigrantes, pobres, lesbianas, trans, racializadas y definen una genealogía propia que reconoce parte de la historia de lucha de todas las mujeres en el mundo. Asimismo, pretenden responder a sus contextos de colonialismo y colonialidad que implican opresiones de raza, clase, sexo, discapacidad, pero se niega a aceptar la definición que el feminismo occidental construye en torno a las mujeres del Tercer Mundo (Anzaldúa, Moraga, Mohanty, Oyèwùmi, Lugones).

Los feminismos negros afrodescendientes e indígenas que han cuestionado el patriarcado interno de sus grupos étnicos y el racismo del feminismo blanco³⁰ enfatizando en la visibilización de la diferencia entre

29 Esta es una homogenización atrevida que no pretende borrar las diferencias entre feminismos como el chicano, brasilero, islámico, africanos, asiáticos, indio, etc.

30 En cuanto a *feminismo blanco* aludo al feminismo liberal euro-usa centrado que solo toma en cuenta el hecho de ser mujer (definida de manera homogénea) para luchar por sus reivindicaciones. Este mantiene la narración de la historia del fe-

las mujeres y de la violencia de género en los pueblos étnicos/etnizados. Hay un cuestionamiento profundo a la noción de *mujer* que controversie la idea de una identidad de género homogénea y esencial.

El *pensamiento latinoamericano y caribeño* en sus expresiones filosóficas (Zea, Dussel, Fanon, Cesaire, Quijano, Fals Borda y Freire), literarias (Mariátegui y Zapata Olivella), políticas (movimientos sociales) y teológicas (Boff, Hinkelammert y Támez).

Los *pensamientos indígenas y afrodescendientes* y sus movilizaciones por la reivindicación de derechos colectivos.

El *feminismo decolonial* asume este adjetivo en diálogo y enriquecimiento mutuo con las/los pensadoras/es del grupo modernidad/ (de) colonialidad. Para Espinosa, quien se declara feminista antirracista y decolonial, el feminismo decolonial es deudor también de la

revisión crítica al esencialismo del sujeto del feminismo y la política de la identidad que comienza a gestarse a partir de las escritoras activistas lesbianas provenientes del feminismo de color que continúa aún hoy en un movimiento alternativo a los postulados ampliamente difundidos del feminismo posestructuralista y la teoría queer blanca. En este mismo tenor, recupera el legado de autoras claves del feminismo poscolonial con su crítica a la violencia epistémica, la posibilidad de un *esencialismo estratégico* (Spivak 1998), el llamado a una solidaridad feminista Norte-Sur y la crítica al colonialismo de la producción de conocimientos de la academia feminista asentada en el Norte (Mohanty 1983, 2003). Asimismo recoge varias de las críticas de la Corriente feminista autónoma latinoamericana, de la que varias de nosotras hemos sido parte, incorporando una denuncia de la dependencia ideológica y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países del Tercer Mundo, así como del proceso de institucionalización y tecnocratización de los

minismo como olas que desconocen las luchas de las mujeres que no son occidentales/occidentalizadas, blancas, heterosexuales, de clase media hacia arriba. No se trata del color de la piel, pero sí del desconocimiento del privilegio que muchas feministas desconocen y se niegan a reconocer, que supone el hecho de tener la piel más clara, por lo que este feminismo debe ser entendido en contexto.

movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales (Espinosa 2014, 3).

El feminismo decolonial, proyecto en movimiento que se construye desde diversos lugares de enunciación, no es ni pretende ser una expresión homogénea. Es la expresión todavía inacabada de las luchas que libran las mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres lesbianas y trans, mujeres campesinas y populares en el Sur global contra todas las fuerzas que las oprimen de diferente modo, haciendo uso de su poder insurgente. Ser negra, lesbiana, indígena o campesina no convierte a alguien en una feminista decolonial, por el contrario, desde ese lugar de enunciación se proponen unas apuestas políticas que analizaré más adelante. Mientras tanto, me aproximaré a los conceptos, nociones y propuestas epistemológicas encontradas en textos de diversa índole y procedencia de quienes se definen como *feministas decoloniales*.

Sistema moderno-colonial de género

Esta categoría ha sido propuesta por María Lugones (2008, 77) como marco de análisis que permita entender el sometimiento de hombres y de mujeres en todos los ámbitos de la existencia, además de hacer visible y comprensiva “nuestra lealtad hacia este sistema de género”. Lugones entrelaza dos marcos de análisis para llegar a su sistema moderno-colonial de género. Uno, el trabajo sobre género, raza y colonización de los feminismos de mujeres de color³¹ de Estados Unidos, los de mujeres del Tercer Mundo y las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory que han enfatizado el concepto de *interseccionalidad* para visibilizar la multiplicidad de las opresiones y la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas en las luchas de liberación en nombre del sujeto universal *mujer*. Dos,

31 “Hemos hablado de ‘Mujeres de Color’ como de una identidad de coalición que se sitúa contra los monologismos, no como de un distintivo racial. Como identidad de coalición busca identificaciones que sean múltiples, inestables, situadas históricamente, a través de diálogos complejos desde dentro de la interdependencia de las diferencias no dominantes” (Lugones 2005, 74).

el marco analítico sobre la colonialidad del poder, central para analizar el patrón de poder global capitalista introducido por Aníbal Quijano.

Lugones complejiza y amplía el análisis de Quijano para entender los procesos de entrelazamiento de la producción de raza y género mediante la categoría *sistema moderno colonial de género*. El sistema da cuenta de la construcción de la autoridad colectiva, de todos los aspectos de la relación entre capital y trabajo y de la construcción del conocimiento. Revela, también, las maneras en que las mujeres colonizadas no-blancas fueron subordinadas y desprovistas de poder; cuestiona el carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones de género y procura explicar la organización diferencial del género en términos raciales en perspectiva histórica. Asimismo, asume que la organización colonial-moderna del género tiene un lado claro-visible que son el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre-mujer, el heterosexualismo y el patriarcado. Del lado oscuro/oculto están las “rarezas sexuales” como el hermafroditismo o intersexualidad, y todo lo que desencaja en ese lado claro visible y alimenta el miedo sexual de los colonizadores. Estos *lados* permiten entender el alcance, la profundidad y las características del sistema género colonial/moderno.

En palabras de Lugones

El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres, blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de “hombre” y “mujer” en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas sean excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumple un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana. El sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal

y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva (2008, 85).

El lado oscuro donde se ubican las mujeres de color es completamente violento. Lo humano solo ocupa el lado claro, en consecuencia, la gente “no-blanca” y no heterosexual ha sido convertida en animales no racionales.³² Solo las mujeres burguesas blancas cuentan como mujeres. Las hembras excluidas de esa descripción son tratadas como animales, es decir, ser seres “sin género”, sexualmente hembras empero no femeninas (94). Todos estos cambios solo son comprensibles, si se entiende el lugar del género en las sociedades precolombinas y su imposición colonial, lo que Lugones llama la *colonialidad del género*. El sistema moderno/colonial de género plantea una constitución mutua entre la colonialidad del poder y la del género. No se puede explicar ni entender la existencia de la una sin la otra.

A partir del sistema mencionado se problematiza el dimorfismo biológico y se reduce el género a lo privado, al control sobre el sexo, sus recursos y productos; una cuestión ideológica que reproduce la colonialidad del género.

ENTRAMADO CATEGORIAL

A partir de esta nominación ubico la premisa teórica del feminismo decolonial que propone la fusión indisoluble de las opresiones. La mayoría de las feministas decoloniales han abandonado la noción interseccionalidad, pues consideran que no evidencia la forma en que las opresiones actúan en múltiples y simultáneos niveles y pareciera aludir más a una yuxtaposición de discriminaciones que puede tornarse jerárquica. Lugones cree que el concepto interseccionalidad³³ muestra “la exclusión

32 Esta aclaración es imprescindible puesto que el ser humano también es un animal. Idea sugerida por Sofia Medina.

33 Se afirma que el término fue acuñado por la experta legal Kimberlé Williams Crenshaw en 1995, si bien se reconocen los antecedentes de este en el feminismo negro de los Estados Unidos. Este movimiento ya había usado términos como “riesgo múltiple” y “opresiones entrelazadas” (Muñoz 2012). “La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra

histórica y teórico práctica de las mujeres no-blancas en las luchas liberadoras llevadas a cabo en el nombre de la Mujer” (Lugones 2008, 77):

La lucha de las feministas blancas y de la “segunda liberación de la mujer” de los años 70 en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, y los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a “la mujer” como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género (95).

En consecuencia, la interseccionalidad fue una propuesta que pretendió ampliar la reflexión sobre el cuerpo sexuado y generizado para articular otras opresiones como la clase y la raza no contempladas por el feminismo hegemónico y desde allí radicalizar la crítica al universal mujer de la teoría feminista. La interseccionalidad denuncia la invisibilización a la que se somete a las mujeres que son racializadas y empobrecidas al considerarlas, por un lado, mujeres y, por el otro, negras o de color. Sin embargo, esta noción tiene sus limitantes señalados por Lugones. Si las categorías “mujer”, “negro” y “hombre” se piensan homogéneas, terminarán seleccionando al “dominante” en el grupo como su norma;

por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, “negro” selecciona a machos heterosexuales negros

la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo” (Combahee River Collective en Morraga y Castillo 1988, 179).

y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro 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” y “negro” 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 reconceptualizar 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 entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término “mujer” en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones 2008, 82).

La interseccionalidad ha sido útil para explicar cómo en el entrelazamiento de diversas opresiones se establecen relaciones de poder de unas mujeres (blancas) sobre otras (no-blancas) y cuestionar la categoría mujer por ocultar precisamente esas relaciones de poder y la opresión específica de las mujeres de color. Lugones (2005, 67) cree que este es el aporte sustancial de Kimberlé Crenshaw quien situaba la violencia contra las mujeres de color en la ley, develándola por medio de la intersección entre raza y género. No obstante, Lugones considera que la intersección todavía mantiene las categorías de opresión separadas y separables, cuando en realidad “la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación” (68), si bien la lógica dominante y el orden social están organizados de forma categorial y compartimentada, por esta razón no se evidencia la violencia contra las mujeres no-blancas como una cuestión de derechos. La fragmentación social que hacen del oprimido (individual y colectivo) los mecanismos sociales de opresión, a su vez enmascaran las opresiones, las oculta, esto es posible porque son consideradas como separables.

La separabilidad de las opresiones es un hecho colonial. Cuando se considera solo al hombre blanco eurodescendiente como el sujeto de derechos, la opresión sobre otras particularidades y colectivos queda oculta y legitimada. Si como dice Lugones, el que no es blanco heterosexual no es humano, de ahí se infiere que es lógico que no tenga derechos. Es precisamente el sistema moderno-colonial de género el que efectúa u origina ese marco categorial que se instala en los imaginarios, que se vuelve cognitivamente dominante y dificulta percibir y resistir las opresiones como fusionadas.

La interseccionalidad aparece como una noción insuficiente e impropcedente a consecuencia de que nos muestra la fusión de las opresiones en la lógica categorialmente dominante, de forma que “nos vemos a nosotros mismos como seres fragmentados, fragmentos combinados a la vez de mujeres blancas y de hombres no blancos. Y cuando lo hacemos empezamos a perder el sentido de nosotros mismos y de nuestra común situación. Se trata de un lugar superimpuesto al que nos resistimos” (70).

Un intento de superar la lógica categorial dominante es el planteamiento de la lógica de la *fusión*. Hay fusiones de resistencia (mujer/negra) y fusiones de dominación (hombre/blanco) y cada una se vive y se comprende relacionamente. En palabras de Lugones (2005, 70):

Dado que la fusión es una resistencia a múltiples opresiones, se pueden apreciar también las formas en las que otros han concebido, han dado forma cultural, han teorizado, expresado, incorporado su resistencia a múltiples opresiones. Se puede también llegar a comprender cómo y en qué medida esas resistencias se apoyan o socavan unas a otras. No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Esta es la razón de que busquemos la coalición.

En la experiencia de la Red de Mujeres Negras del Pacífico (1996, 5-6) en su ponencia al Seminario-Taller Internacional sobre Género y Etnia.

El ser mujer y pertenecer a la etnia negra ha hecho que la MUJER NEGRA [mayúsculas corresponden al original] experimente en su diario vivir, a nivel familiar, social, comunitario, laboral y político, situaciones de dominación, subvaloración y desventaja que le impiden desarrollarse

plenamente a nivel personal y social. Esta afirmación traerá a las mentes de todas y todos muchos ejemplos de *doble discriminación por ser mujeres y negras* [cursivas propias], que a nivel laboral, acceso a servicios como salud, educación, participación en espacios comunitarios, ilustran estas situaciones.

Desde el lugar de las opresiones enmascaradas/fundidas se resiste al conocimiento eurocéntrico, a la opresión colonial, a la racialización del trabajo, el género y la sexualidad mediante la producción de diversos conocimientos; aparte, se crean comprensiones resistentes de la realidad y de la propia situación en ella. Por consiguiente, “[e]n la lógica de la fusión hay un impulso hacia la coalición. Cuando vivimos como fusiones que resisten a opresiones múltiples, podemos apreciar las formas en las que otros han concebido, han dado forma cultural, han teorizado, expresado, e incorporado su resistencia a opresiones múltiples” (Lugones 2005, 75).

La *interseccionalidad* es una noción que se pretende institucionalizar como *perspectiva interseccional* en las instituciones del Estado para diseñar políticas de igualdad. También ha sido incorporada a las ciencias sociales, especialmente en la sociología, como categoría de análisis. Esto se aplica desde la lógica categorial dominante sin articular las categorías colonialidad del poder y sistema de género colonial/moderno, lo que termina de vaciarla de cualquier posibilidad de transformación real de los sujetos y colectivos oprimidos de múltiples formas. Hay que preguntarse sobre cuál es el sujeto de la interseccionalidad, especialmente cuando se plantean políticas públicas.

Se debe evitar mirar a los sujetos como portadores de múltiples opresiones yuxtapuestas que tal y como se juntan en la interseccionalidad también pueden separarse. Hay que mirar la posición de sujetos específicos en el sistema de género-moderno colonial en su articulación o sistema de relaciones con los otros sujetos, sociales no individuos, de forma que la opresión puede ser comprendida en su totalidad y no como variables compartimentadas. Por esta razón, el entendimiento de que mujer y negra no son dos experiencias distintas que puedan separarse en la vida real. He decidido escribir siempre *mujernegra*, como lo señá-

lé en un comienzo. No existe una experiencia de subordinación como mujer que se suma a la de la opresión racial; como mujer negra vivo una experiencia de opresión que es imposible compartimentar, es más, como señala Lugones, ser mujer negra ni siquiera es ser un ser humano.

Las mujeres negras, indígenas y también los hombres a los que se les escatimó la humanidad negros, indígenas, obreros, campesinos y personas no heteronormativas, han sido construidos como seres irracionales, sin posibilidades de producir conocimiento. Al respecto las mujeres indígenas mexicanas enfatizan que “los principios que nos inspiran a recuperar y fortalecer la reciprocidad, complementariedad, dualidad para recuperar el equilibrio; [...] estamos analizando [los usos y costumbres que atentan contra la dignidad y los derechos humanos], porque *también creemos que nos ilumina la luz de la razón* [cursivas propias] y la justicia” (Pronunciamento en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas 2002 en Marcos 2014, 143). Si los preceptos de igualdad desechan a algunos hombres y no contemplan a las mujeres blancas, entonces las mujeres negras e indígenas padecen de una doble negación de su experiencia en tanto mujeres y negras/indígenas.

Tal vez quiso decir: El conocimiento desde el dominio absoluto de la razón se pretende descarnado, descorporizado, neutral. Las epistemólogas feministas han estado de acuerdo con negar la posibilidad de un conocimiento des-situado; aunque denunciaron el androcentrismo y el sexismo velados de la ciencia que se pretende neutral (Harding 1996), no cuestionaron el racismo que circunda a la ciencia y aún a las epistemologías feministas. Lugones avanza cuando considera que “la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y no pueden pensarse por fuera –de esta episteme– como tampoco de manera separada entre ellas” (Lugones 2012, 134). Esta inseparabilidad de las opresiones es uno de los aportes epistemológicos más importantes del feminismo decolonial. Antes de hacerse popular y entrar en el debate académico la noción interseccionalidad, y de que fuera usada por Kimberlé Williams Crenshaw en 1995, las mujeres negras latinoamericanas, y en el caso particular las colombia-

nas, también nos habíamos planteando nuestra condición de múltiples opresiones interconectadas.

En un texto publicado en 1992 lo expresé de esta manera:

¿Quién soy yo? Se pregunta una mujer negra en América Latina en el año 1992. El año de la llamada “Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América”. Pregunta existencial, pero cuya respuesta no está en su psiquis individual sino en su historia. Intuye algunos indicios que pudieran dar orientación a su búsqueda de una respuesta: es mujer, negra, pobre. Además, su situación que a veces le resulta particular, es una particularidad que comparte con millones de mujeres en el continente. Mujeres ignoradas por la historiografía burguesa, blanca, adulta y masculina (Lozano 1992, 1).

En el mismo artículo, más adelante, dice:

Ser negra no es solamente una cuestión de raza. Lo es también de posición social (ser empobrecida e inferiorizada), de situación histórica (descender de africanas y africanos esclavizados en América) y antropológica (poseer una cultura forjada en un contexto de resistencia a la dominación), y también de identidad (ser identificada o autoidentificarse como negra), es decir, que el color de la piel tiene un valor social y donde vayas serás identificada como negra y pobre. [...] Es por esto que, al hablar de la mujer negra como la más pobre de entre los pobres, corremos el riesgo de reforzar el estereotipo que asegura que los negros y las negras están en el último nivel social, porque es el lugar que les corresponde precisamente por ser negros (12).

Las mujeres negras participantes del V Taller de Formación a Formadoras y I en Equidad para las Mujeres Negras manifestaban que

Las mujeres negras no somos primero mujeres y después negras, somos mujeres negras. Esta dicotomía elude la situación de las múltiples discriminaciones que la etnia dominante ejerce sobre las mujeres negras y que se conjugan en un solo cuerpo como mujer, negra, pobre, emigrante del Pacífico o habitante de barrios populares. Analizar las diferencias en las relaciones sociales entre mujeres negras y hombres negros, las formas de subordinación y discriminación de las mujeres tanto al interior de su grupo como las establecidas con la sociedad mestiza y las imágenes de ser mujer negra u hombre negro, es imposible llevarlas a cabo si no se

articula con la etnia, la edad, la clase social y el espacio territorial donde se conjugan y se viven (Rojas y Aristizábal 1996, 7).

En el Informe Sombra que presentó el colectivo de Mujeres del PCN Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer CEDAW (2013) afirman que:

El sujeto mujer[a]frodscendiente está determinado por una articulación entre raza, cultura, clase, género y sexualidad, integral, sin jerarquía de categorías, en un marco de derechos individuales y colectivos. En este sentido es imperativo atender y responder a la complejidad cultural de mujeres que se identifican como [n]egras, [a]frocolombianas, [p]alencueras o [r]aizales, dadas sus experiencias históricas de formación poblacional y cultural y a partir de esa comprensión, identificar y responder de manera concreta a sus necesidades, problemáticas, aspiraciones y propuestas a la luz no solo de sus derechos individuales como mujeres, sino también sus derechos colectivos como parte de grupos étnicos diferenciados (4).

La *historia*, el *espacio territorial* y los *derechos colectivos* aparecen como categorías indisociables acerca de lo que conlleva ser mujerne-gra-afrocolombiana, palencuera y raizal. La noción interseccionalidad resulta limitada para expresar la situación multiopresiva de las mujeres-negras-afrocolombianas.

Quienes han renunciado a utilizar la noción interseccionalidad construyen otros términos caracterizados por la variedad, a veces como sinónimos de esta o como una noción diferente, y utilizan expresiones como *opresiones cruzadas*, *imbricaciones de las opresiones*, *imbricación de las relaciones de poder* (Houria Bouteldja 2013),³⁴ *co-constitución de la opresión* (Espinoza 2014), *opresiones múltiples* (Lugones 2012; Espinosa 2014), *fusión de las opresiones* (Lugones 2012). Estas expresiones están formuladas para superar el marco categorial que a la vez que junta también separa las opresiones.

34 Francesa-algeriana integrante del Partido Indígenas de la República.

REEVALUANDO Y RECONCEPTUALIZANDO EL GÉNERO

Las teóricas-activistas feministas decoloniales reconceptualizaron la categoría *género*. En 2010 formulé estas preguntas:

¿Son las categorías género y patriarcado, tal como se las define usualmente, construcciones desde la exterioridad, fruto de un pensamiento otro, o por el contrario, son las categorías género y patriarcado producto de la razón imperial? ¿Son útiles estas categorías a los procesos de descolonización de las mujeresnegras y de la normatividad heterosexual? (Lozano 2010b, 8).

Las teóricas-activistas feministas decoloniales han revaluado y reconceptualizado la categoría *género*. Fieles a los feminismos que dieron origen al feminismo decolonial –el feminismo negro, el indígena, el lésbico, el movimiento popular de mujeres– han complejizado “el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad” (Curiel 2007, 100) y³⁵ ha revaluado y reconceptualizado la categoría género.

Para empezar, plantea que esta categoría no necesariamente estructura las relaciones sociales en todas las sociedades como propone el feminismo euronortecéntrico. Esto afirma Lugones con base en los trabajos de Gunn Allen en comunidades de América preintrusión y Oyèrònkè Oyèwùmi entre los yoruba. Sin embargo, considera que las relaciones entre hombres y mujeres antes de la colonialidad/modernidad no podrían interpretarse desde el género, lo que ocurrió en los pueblos colonizados fue una imposición de un sistema opresivo con base en

35 “Experiencias como la de las Cómplices, Las Próximas, las Chinchetas, Mujeres Creando, Mujeres rebeldes, Lesbianas feministas en Colectiva, el Movimiento del Afuera con sus obvias diferencias, desde República Dominicana hasta la Argentina han propuesto un feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera, comunitario, desde los márgenes como espacios posibles de construcción política desde la acción colectiva autogestionada y autónoma que produce teoría propia y un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora y que cuestiona de fondo la relación saber-poder y la dependencia a las instituciones” (Curiel 2009, 5). En Colombia están Akina Zaji Sauda, Otras negras y...feministas!, Mujeres diversas. Podrían mencionarse muchas más.

este que subordina “las hembras”, dice Lugones, en todos los aspectos de la vida. Desde la perspectiva de Lugones, Oyèwùmí y Allen se evidencia una visión idealizada sobre las comunidades originarias.

El mundo indígena precolombino y africano, aseguran estas autoras, ha sido traducido al género en su concepción dicotómica, heterosexual, racializada y jerárquica, lo que representa “ejercer la colonialidad del lenguaje por medio de la traducción colonial” (Lugones 2011, 112). En consecuencia,

[1]a 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 lo humano; la mujer blanca europea como compañera y reproductora de la raza y del capital es humana; [...] 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, [...] la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y no pueden pensarse por fuera –de esta episteme– como tampoco de manera separada entre ellas (130).

De manera que un género dicotómico no explica esta relación racializada introducida por la colonización y funcional a la explotación capitalista moderna colonial, puesto que oculta la explotación de las personas no-blancas, especialmente de las mujeres. Las mujeres negras no tienen género debido a que este se aplica solo para quienes entran en el canon de lo humano. Por consiguiente, las mujeres negras solo tienen raza y las mujeres blancas no tienen raza, tienen género.

Por esta razón, el feminismo decolonial “hace un llamado a observar cómo la clasificación social de género, al igual que la de raza, es sustantiva a la colonialidad del poder y sus consecuencias en la organización de la vida, en la producción de conocimiento, en la constitución de subjetividades, en la economía, etc.” (Lugones 2012, en Espinosa et al. 2014, 34).

Lugones propone la mutualidad de la construcción de la colonialidad del poder del sistema de género colonial/moderno. Considera

ambos modelos epistémicos necesarios bajo la lógica de la construcción mutua que es la que hace lugar para la inseparabilidad de la raza y del género (2009). Es decir, abandonar la mirada basada en un género universalista que se proyecta hacia el resto de la humanidad, cuando es una particularidad que refleja la experiencia histórica y su forma de interpretación y problematización del mundo de las mujeres geopolíticamente occidentales (Espinosa et al. 2014, 13). Desde esta concepción, el género no es, no puede ser, el eje articulador de las opresiones.

Rita Segato (2014, 77) controvierte la idea de que la categoría no fue un principio organizador de las sociedades americanas que ella llama “preintrusión” ni de las africanas como propone Oyèrònke Oyèwùmi. Con base en sus estudios de las sociedades yorubas brasileras afirma que sí había género, pero no era dual ni dicotómico por lo que plantea para estas sociedades un *patriarcado de baja intensidad*. Segato coincide con las feministas comunitarias Julieta Paredes, aymara de Bolivia, y Lorena Cabnal, maya-xinka de Guatemala, quienes han explicado que la opresión de género no fue un invento colonial, en tanto que anteriormente ya las mujeres vivían situaciones de subordinación en las comunidades originarias, que denominan un patriarcado originario precolonial que se *entronca* con el occidental (Paredes 2010, 66).

Para las feministas comunitarias el *patriarcado* es una noción útil para “analizar a lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no solo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino como todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones” (Cabnal 2015, 2). Ellas afirman:

que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto, afirmo también, que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera (13).

Cabnal dice que la categoría totalizadora es la de patriarcado para afirmar que “es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (14). Cabnal parece desdecir de la versión de la fluidez y el tránsito de género (Segato 2010, 2014) en los pueblos originarios puesto que afirma que la *hetero-realidad cosmogónica originaria*

[e]s la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de esta con el cosmos, están basadas en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, estos se constituyen en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria, en la vida de las mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado (Cabnal 2015, 14).

Esta heteronormatividad sexual formaría parte de ese patriarcado originario que se entronca con el colonial. El cuestionamiento de esta feminista indígena comunitaria alcanza al *sumak kawsay* o *sumak qamaña*. Si bien valora el paradigma por ancestral y enraizado en la cosmovisión de los pueblos andinos que “plantean la vida en plenitud, entendida en un equilibrio magnífico y sublime de lo espiritual y material tanto en lo interno como externo de la comunidad, para alcanzar lo superior”, considera que

tanto por los documentos consultados como por los procesos en que he participado, puedo argumentar que mucho del planteamiento, es desde una construcción cosmogónica masculina, además la mayoría de exponentes y pregoneros del movimiento indígena del paradigma en la actualidad “con propiedad y autoridad epistemológica” son hombres (14).

El *buen vivir*, según Cabnal, tiene que ser pensado desde los intereses de las mujeres con su participación, de lo contrario, no será vida plena para todas y todos. Si la cosmogonía misma es patriarcal y heterosexista es necesario despatriarcalizar los legados ancestrales. “La opresión manifestada contra las mujeres a lo interno de nuestras culturas y cosmovisiones es algo que hay que cuestionar de manera frontal y nom-

brarla como es [la] misoginia, expresada y manifestada en las actitudes y prácticas cotidianas más remotas y actuales, contra nuestros cuerpos, nuestros pensamientos, decisiones y acciones (Cabnal 18)”.

Cabnal lo cuestiona ¡todo! Su crítica alcanza los mitos de creación, la designación de la *pachamama* engendrada por Tata Inti, padre sol, fecundante, superior que está arriba y se impone sobre la madre tierra; la naturaleza es femenina y los astros masculinos, la forma en que se nombran lagunas y montañas enraizadas en la heterosexualidad. Todo esto manifiesta, afirma Cabnal, la imposibilidad de una concepción y una vivencia multidimensional de las sexualidades, debido a que existe una carga de sanción muy fuerte en la misma espiritualidad que se expresa en la familia y en la comunidad (14). Por ejemplo, lo no heterosexual se percibe como una desviación producto de la influencia occidental o como dijo un líder nasa en la Universidad del Valle producto, es producto de las hormonas femeninas que le administran al pollo para acelerar su crecimiento.³⁶

Las relaciones entre mujeres y hombres están basadas en principios y valores estructurales que a lo interno de mi cosmovisión indígena establecen una dualidad opresiva, con lo cual no veo posibilidades para la liberación de la vida de las mujeres para la armonización total cósmica, si continuamos refuncionalizando fundamentalismos étnicos (14).

Hay un entrampamiento en una cosmogonía antropocéntrica de la cual parece difícil escapar, sobre todo, cuando lo ancestral resulta un argumento de movilización y reivindicación de derechos colectivos para los pueblos originarios. Estas son mujeres valientes que superaron el miedo, o tal vez nunca lo sintieron, a ser llamadas divisionistas de las luchas de sus pueblos.

El feminismo comunitario parece contradecir los hallazgos de Sylvia Marcos en las culturas mesoamericanas, a la cual pertenece Lorena Cabnal. Sylvia encuentra que existe una fluidez permanente de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas que buscan constantemente

36 Evo Morales, alguna vez, expresó públicamente la misma opinión.

el equilibrio y que van más allá “de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género” (1995, 16). Sylvia dice que la dualidad mesoamericana no puede ser un ordenamiento binario entre polos “estáticos” similar a la teoría de género, heredera en esto de la tradición clásica. El concepto de “balance” se puede entender, en primera aproximación, como un “operador” que modifica continuamente los términos de las dualidades y obtiene así su cualidad única al concepto de pares opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. “Moldea” la realidad, la hace fluir e impide su estratificación.

Este es el requerimiento fundamental para mantener el cosmos, este “equilibrio fluido”, que no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de “equilibrio” siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, suponía que todo punto de equilibrio estuviera, de igual forma, en permanente desplazamiento. Las categorías de lo femenino masculino eran abiertas, “en flujo” (Marcos 1995, 16). Marcos (2014, 152) cita el pronunciamiento de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas que se celebró en el 2002 en la ciudad de Oaxaca, México, en donde dejan planteada su noción de género:

Hablar del concepto de género supone remitirse al concepto de dualidad manejado desde la cosmovisión indígena[...] ya que todo el universo se rige en términos de dualidad: el cielo y la tierra, la noche y el día, la tristeza y la felicidad, se complementan el uno al otro.

La dualidad es algo que se vive, nos la enseñan en la espiritualidad y lo vivimos en la ceremonia, lo vivimos cuando vemos familias en las que las mujeres y los hombres, el papá y la mamá deciden.

Estas declaraciones permiten apreciar distintas lecturas que se desarrollan alrededor de la herencia ancestral dependiendo del lugar de enunciación.

Segato, en la línea del feminismo comunitario de Paredes y Cabnal, contradice la idea de que el género no es un principio organizador de lo social per sé. Ella asegura que las relaciones con base en este son

“una escena ubicua y omnipresente de toda vida social” (76) por tanto, en clara alusión a Lugones, considera que

no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno (Segato 2014, 76).

Segato cree que hay evidencia histórica suficiente sobre la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas que muestran señales de organización patriarcal aunque distinta al patriarcado occidental; de ahí su noción de patriarcado de baja intensidad, que se acerca a la de *patriarcado originario ancestral* de Lorena Cabnal.

Ahora bien, aunque el género de estas culturas muestra jerarquías de prestigio en términos de lo masculino y lo femenino, Segato asegura que son frecuentes las grietas que posibilitan el tránsito y circulación entre esas posiciones de género que “incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial / modernidad” (77). Esto contradice los planteamientos de Cabnal al respecto, si bien hay que considerar que Rita Segato está refiriéndose a las poblaciones indígenas de la Amazonía brasilera y a veces extiende sus análisis a la población negra del Brasil.

Para Segato el género sí existe o existía en estas comunidades, aún así, es distinto y ha sido colonizado por el género occidental que ella llama *colonial modernidad*, lo que transforma la estructura toda de relaciones de la aldea. En este proceso los hombres se erigen como intermediarios con el mundo exterior y expanden su autoridad hacia adentro de la comunidad (hiperinflación masculina) al mismo tiempo que hacia afuera; se emasculan ante los administradores blancos. Esta emasculación originaría de la violencia contra las mujeres, debido a que solo en el espacio interno pueden, estos hombres emasculados, exhibir

el poder para restaurar su virilidad afectada por el frente externo. Segato asegura que “Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad” (2014, 81). Lugones, por su parte, sostiene que esa violencia empieza por la complicidad de género de los hombres colonizados con sus colonizadores. No obstante, esta complicidad, a la que se refiere, enmascara las relaciones de poder entre los hombres.

Mientras para Lugones la colonialidad de género se impone sobre una aldea sin género y erige a los hombres como máxima autoridad e impone la nomenclatura del género. Para Segato esa colonialidad requiere de unas relaciones de género establecidas y jerárquicas donde los hombres ostentan el dominio de lo público y se oculta en una nomenclatura de género precedente, por lo tanto, se percibe más ancestral de lo que realmente es.

En el mundo de la aldea el género es jerárquico y dual y sus relaciones son complementarias, en tanto que en el mundo moderno es jerárquico, binario y suplementar. Con suplementar Segato quiere decir que cuando un término de la relación ejerce una jerarquía abismal debido a que su representatividad se hace universal, es decir de representatividad general, el segundo término es convertido en solo un “resto” por lo que ya no complementa al otro, sino que lo suplementa. Ahí estaría lo disímil entre dualismo y binarismo.

Esta crítica de la caída de la esfera doméstica y del mundo de las mujeres desde una posición de plenitud ontológica al nivel de resto o sobra de lo real tiene consecuencias gnoseológicas importantes. Entre ellas, la dificultad que enfrentamos cuando, a pesar de entender la omnipresencia de las relaciones de género en la vida social, no conseguimos pensar toda la realidad a partir del género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central capaz de iluminar todos los aspectos de la vida. A diferencia de esto, en el mundo preintrusión, las referencias constantes a la dualidad en todos los campos simbólicos muestran que este problema de la devaluación gnoseológica del sistema de género allí no existe (86).

Como puede apreciarse, el género en el feminismo decolonial constituye una categoría en debate. Sintetizándolo podría empezar por establecer los siguientes acuerdos: 1. cuestionamiento a la subordinación del género a la raza. Especialmente en el debate con Quijano se cuestiona la raza como categoría totalizante que invisibiliza el género (Mendoza 2014, 92). En Segato parece ser la categoría totalizante y patriarcado en las feministas comunitarias; 2. La desnaturalización del género y la heterosexualidad. Es decir, ambos son históricos y hay que entenderlos en contexto; 3. La colonización del género sobre los pueblos originarios y afrodescendientes a partir de la intrusión de la colonial-modernidad (Segato) o el sistema moderno-colonial de género (Lugones) o el patrón colonial de poder (Quijano); 4. El entrelazamiento indisoluble de las múltiples opresiones que puede ser nombrado como interseccionalidad, matriz de dominación, fusión, co-constitución, sobrecruzamiento, multiplicidad de las opresiones.³⁷

Los desacuerdos o el debate indagan sobre si había o no género antes de la colonización. Considero que en esta discusión se parte de una noción estándar de la categoría en la que se dice cómo es este en determinadas sociedades. Se dice que el género occidental moderno es binario y dicotómico y que el de preintrusión es fluido y dual, incluso explican cómo opera. En los tres casos no logran definirlo y solo Segato se acerca a este como una categoría de análisis explicativa de las relaciones entre lo masculino y lo femenino (no hombres y mujeres).

El género como categoría analítica explicativa permite aseverar que tal como se define en Occidente la relación entre lo masculino y lo femenino no existía ni en las sociedades africanas ni en las nativas de Abya Yala. Es decir, en estas sociedades los arreglos de género fueron diferentes, como han mostrado Marcos, Rivera, Paredes, Cabnal y Segato, por lo que se habla de un patriarcado originario ancestral o un patriar-

37 Género, raza, clase y sexualidad son las que más se señalan, pero, por supuesto, no son las únicas; habría que mencionar situación de discapacidad (o diversidad funcional), adultocentrismo, entre otras. Y como mencioné anteriormente, las categorías como *historia*, *territorio* y *derechos colectivos* son fundamentales para las mujeresnegras-afrocolombianas.

cado de baja intensidad que termina a partir de la colonización en un *entronque de patriarcados*.

Silvia Rivera Cusicanqui (2014, 123) asegura que “se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastocados tan solo en décadas recientes por la colonialidad del género y como consecuencia generaron la ‘*profundización de la patriarcalización de estas sociedades*’” (124). Tal evidencia muestra un patriarcado preexistente, aunque de baja intensidad, debido a que las mujeres tenían derechos más equilibrados con los hombres.

Algunas feministas decoloniales como Paiva (2014, 295) reconocen el origen de la categoría género como lejano a los contextos indígenas, pero lo valoran en tanto consideran que contribuye a explicar las relaciones entre hombres y mujeres indígenas en la actualidad. Paiva sí avanza en una definición de la categoría:

Género es un conjunto de determinantes de la vida social, colectiva e individual adquiridos en el proceso de la crianza; se trata de características socialmente construidas que definen y relacionan los ámbitos del ser y del quehacer femenino y masculino. [...] Es posible concebirlo como una red de símbolos culturales, conceptos normativos, patrones institucionales y elementos de identidad subjetiva que a través de un proceso de construcción social, diferencia los sexos y al mismo tiempo los articula dentro de relaciones de poder que [definen] el acceso a los recursos [y] permiten delimitar espacios de poder y subordinación (295).

Rivera Cusicanqui (2014, 121) si bien se propone “realizar una lectura de ‘género’ de la historia de la juridicidad boliviana”, no define la categoría. En su texto se devela una noción dicotómica del género referida a hombres y mujeres.

Algunas desde la experiencia de la cooperación internacional mencionan que “mucho hemos criticado las feministas de varios sectores hasta qué punto esa palabra está totalmente despolitizada y ha perdido el componente de crítica al sistema de dominación patriarcal,

limitándose a contar cuántos hombres y cuantas mujeres participan de un determinado proyecto” (Cabnal y ACSUR 2015, 30).

Lo destacable en este debate es visibilizar las opresiones que estuvieron ocultas de los análisis del pensamiento latinoamericano y de los movimientos sociales, incluidos indígenas y afrodescendientes. Por consiguiente, el aporte de Quijano con la noción raza que se convierte en una analítica de la colonialidad del poder ha sido invaluable. Vale entonces lo que dice Walsh (2015) al respecto, de que no es un marco cerrado que explica todas las formas en que actúa y se expresa la matriz de poder colonial moderno y la dominación estructural sobre toda la existencia. Walsh nos dice que es una invitación a utilizarla de forma que provoque reflexiones, ampliación de sus dominios y operación, precisamente en la vía que propuso Lugones.

En cuanto a la noción de género parece haber recorrido un camino similar. Es decir, ha sido cuestionada ampliamente mas no abandonada. No se trata, considero, de absolutizar ninguna categoría porque volveríamos al inicio, precisamente se pretende entender cómo en determinados contextos, atravesados por procesos históricos coloniales y particulares, diversas opresiones se fusionan, funden o entrelazan y causan que un individuo o colectivo viva una experiencia única. Como lo expresaban las mujeres negras del Encuentro Nacional:

Las relaciones de género al igual que las relaciones interétnicas y las relaciones de clase son relaciones de poder constitutivas de la sociedad. De ahí que para entender la reflexión y el análisis sobre la categoría género para las mujeres negras esta debe ir asociada a la categoría de etnia. Tanto el racismo como el sexismo son formas de violencia y violación de los derechos humanos que se expresan desde las formas más sutiles hasta las más violentas (Encuentro Nacional 1997, 15).³⁸

38 Este encuentro bajo el lema: “Identidad y autonomía. Al encuentro de nosotras mismas” fue convocado por las 12 mujeres negras participantes del V Taller de Formación de Formadoras (1996). A él asistieron unas 100 mujeres negras procedentes de todo el país y tuvo lugar en Cali, en el Centro Recreacional Sebastián de Belalcázar, km 5 vía Cristo Rey del 10 al 13 de octubre de 1997. Se planteó como finalidad “aportar desde nuestra condición de ser mujeres negras/afrocolombianas, al movimiento social de mujeres y a la sociedad colombiana, nuevas miradas,

Las mujeres insistían en que:

Aunque existen experiencias y situaciones problemáticas comunes entre las mujeres de las distintas sociedades, la experiencia de raza transforma la experiencia de género. *Ser mujer negra, significa tener la experiencia simultánea de ser mujer y de ser negra* [cursivas propias]. Es necesario de-construir las categorías universales de mujer para dar paso a un estudio de la diferencia. A la construcción del concepto de género desde las mujeres negras, a la visibilización de la presencia de la mujer negra en la construcción de una sociedad más equitativa y justa (18).³⁹

En relación con la utilidad de este debate, para mi investigación creo que no se puede equiparar la situación de las comunidades negras como las del Pacífico, Palenque, Patía y otras que son construcciones propias de los afrodescendientes al análisis de las comunidades indígenas, y generalizar el análisis para toda la masculinidad racializada no blanca. Son dos historias diferentes. Esta es una generalización que no contribuye al análisis de lo que considero es/son una/s particularidad/es poco tomada/s en cuenta en esta discusión. La referencia suele ser lo indígena a la que se añade lo afro por extensión o visto, sobre todo, desde las perspectivas más urbanas o caribeñas y brasileñas.

nuevas formas de conocimiento, de saberes, que permitan hacer nuevas lecturas de una realidad diversa, discontinua, heterogénea para crear lazos de fraternidad, sensibilidad, equidad y apertura hacia todo aquello que es diferente sin que esto sea sinónimo de desigualdad y discriminación étnica, sexual, socioeconómica, cultural, entre otras. Además, ir acompañándonos como un movimiento fuerte, con capacidad propositiva, empezar a diseñar nuestra política social como contribución a la construcción de una sociedad más justa y humana. Para ello, se busca fortalecer a las distintas organizaciones tanto de mujeres como mixtas que se encuentren en las localidades y/o regiones del país, desde la perspectiva de género y etnia". Los objetivos proponían: Aportar al fortalecimiento de los diferentes procesos organizativos de las mujeresnegras-afrocolombianas a partir de la reflexión acerca de la articulación entre la identidad étnica y de género; reflexionar sobre nuestros derechos como mujeres negras; y potencializar la construcción del movimiento nacional de mujeresnegras-afrocolombianas para constituirnos en parte fundante del movimiento social de mujeres. Plegable del encuentro.

39 Memorias del encuentro inéditas.

La noción *patriarcado* no puede generalizarse a todos los hombres y me parece que cuando las compañeras feministas comunitarias hablan de los patriarcados, originario y colonial, no abordan la diferencia en términos de lo que el patriarcado colonial moderno implicó para los hombres indígenas. Finalmente, hubo una complicidad entre colonizados y colonizadores, manifiestan Lugones y Segato, pero eso no puede ocultar la *feminización del indio*⁴⁰ “que incorpora el sexismo y la misoginia; elementos que dan cuenta de la configuración de los patrones de poder y dominación que, desde entonces –y en adelante– estructurarían al sistema-mundo-moderno-colonial” (Ochoa 2014, 106). En otras palabras, sobre el indio también el varón blanco ejerce dominio patriarcal, y por supuesto sobre el negro, como dice Hazel Carby (2012, 218):

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.

Me pregunto ¿cuál de los dos planteamientos puede ser más útil para analizar la violencia tanto histórica como actual que se ejerce contra las mujeres negras en sus comunidades? Porque no se trata de que los hombres sean indiferentes a la violencia que se ejerce contra las mujeres (Lugones), sino que ellos son los perpetradores de esta. Aquella violencia que “se agudiza y se sufre doblemente, muchas veces con la complicidad de los compañeros negros que encuentran en la mujer y en

40 Ochoa (2014, 106) se refiere a la *feminización del indio* en términos de su perpetua tutela que lo equipara con ser mujer. No acepta el término infantilización por ser esta una condición transitoria. La feminización es parte de la dominación simbólica.

los hijos el único espacio para ejercer el dominio patriarcal que les niega una sociedad que los humilla” (Lozano 1992, 20).

La teoría de la emasculación de Segato me permite entender, no aceptar, la actitud de los hombres negros en sus 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 vida. Fueron también víctimas del dominio patriarcal del blanco. La población negra no vivió una colonialidad del género sobre la aldea porque no había aldea, esta quedó en África, de donde fueron secuestrados individuos que intentaron con sus memorias reconstruir sus sociedades y terminaron construyendo otras.

¿Qué hizo que el *patriarca imposible* (Cogollo et al. 2004) se convirtiera en un *patriarca en pleno ejercicio*? Hay dos explicaciones para sendas violencias. Para la *violencia histórica* la emasculación y para la *violencia feminicida* actual la construcción de la masculinidad que el sujeto debe adquirir como estatus (Segato 2014, 78). En el caso del Pacífico, el sujeto debe probar que es un hombre ante su grupo de pares en el contexto de un conflicto armado como parte del proceso de expansión de la modernidad y el capitalismo global en la región. Sin embargo, respondería a un cambio en la forma de probar que se es hombre. Convertirse hombre en la tradición del Pacífico, en una especie de rito de iniciación entre los 16 y 17 años, implicaba enviar al adolescente para que enfrentara solo a los espíritus del monte, es decir, afrontar su propio miedo. Ser hombre ahora está ligado a demostrar potencia bélica y sexual para ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Con la colonización sobre los pueblos indígenas ocurre un entronque de patriarcados (Paredes) que no se sucede con la población secuestrada de África. Esta población se ve obligada a reorganizar su mundo y asume parte de las relaciones de género dominantes. En el capítulo dos veremos las transgresiones que la población negra del Pacífico hizo al sistema moderno colonial de género, que no pudo ser un totalmente otro debido precisamente a esa herencia colonial.

La activista afrocolombiana Libia Grueso (2007) afirma que

el poder patriarcal fue un atributo del amo. No fue un atributo del negro macho, sino un atributo que se ejerció desde el poder del amo sobre el negro-negra, sobre todas sus relaciones sociales y económicas, hasta en las de la sexualidad. La familia como “grupo con sentido de pertenencia” se determinó desde la posición del amo. Es conocido que los apellidos de los negros aún hoy –no de los afrodescendientes cimarrones– son heredados de los amos. En el Pacífico, por ejemplo, las procedencias territoriales se pueden identificar por los apellidos. Durante el esclavismo que los amos ejercieron en las minas, la tenencia de las cuadrillas implicaba asignar a los esclavos el apellido del amo así no existieran lazos de consanguinidad entre ellos. Por lo tanto, los nombres y los apellidos de las personas negras heredados del esclavismo no son apellidos propios, sino que son de las familias a las que pertenecían; el apellido occidental que representa el sentido de familia, de lo propio, para el negro significó lo contrario, su no pertenencia sobre sí mismo y sobre su descendencia” (146).

Los hombres negros estuvieron, y aún hoy, están en distintas posiciones de poder patriarcal con respecto a los varones blancos, especialmente, durante la etapa esclavista como narra Libia Grueso. No obstante, reconstruidos los vínculos comunitarios y familiares, también se reconstruye un patriarcado originado en esa experiencia colonial que podría denominarse *patriarcado negro-colonial*. A pesar de la violencia ejercida contra las mujeres, estas tenían un liderazgo sobresaliente en sus comunidades que está siendo minado debido, entre otras razones, a que los actores externos neocoloniales solo negocian y transan con los hombres, en un reforzamiento-potenciación de ese patriarcado negro colonial. A esto se debe el asesinato de numerosas mujeres líderes. Es una manera de promover la “domesticación” de las mujeres para que sea más efectiva la empresa neocolonial. Así, los feminicidios expresan un

proceso de modernización en permanente expansión [que] es también un proceso de colonización en permanente curso [cursivas corresponden con el original]. Así como las características del crimen de genocidio son, por su racionalidad y sistematicidad, originarias de los tiempos modernos, los feminicidios, como prácticas casi maquinales de exterminio de las mujeres son también una invención moderna (Segato 2014, 81-2).

La intención es reducir a las mujeres al espacio doméstico, borrarlas a como dé lugar de la esfera de lo público-comunitario. Como afirmaron las mujeres negras del V Taller de Formación: “los hombres negros están viciados también por la cultura dominante” (Rojas y Arizabal 1996, 40). Por tal razón, en el Manifiesto de las mujeres al Congreso Nacional se exhorta a reconocer

Que habiéndonos construido históricamente como pueblos desde nuestras resistencias cimarronas y palenqueras, y en la lucha permanente por la conquista de nuestra dignidad como seres humanos, hemos venido cargando diferentes taras que han profundizado la situación de subordinación de las mujeres dentro de nuestras comunidades. Es así como la cultura patriarcal, común a todas las sociedades y culturas conocidas, tiene entre la población negra características particulares dado que los hombres negros fueron considerados sementales y las mujeres reproductoras de esclavizados dentro del proceso esclavista, lo que ha significado para nosotras, las mujeres negras, una situación de desventaja y ser más proclives al ejercicio de todo tipo de violencias, manifestándose en un deterioro de nuestra dignidad y limitando nuestro protagonismo político en todos los ámbitos de nuestra vida (2013, 9).

En relación con la pervivencia de este patriarcado negro-colonial que se expresa en lo que he denominado el *habitus colonial esclavista*, las mujeres en su Manifiesto enfatizan en que

[1]a lucha por la emancipación del pueblo negro/afrocolombiano, debe asumir la reflexión y superación de todas las situaciones internas de injusticia, para que todos y todas, como sujetos sociales de derechos, logremos una situación y condición de bienestar integral que se represente en una vida buena, digna y abundante. Por lo tanto, es urgente y necesario cuestionar todo tipo de actitudes y hechos que causen daño a otros y otras, especialmente a las mujeres, dada su situación histórica de discriminación y subordinación. No se puede reivindicar el derecho a la vida si la vida de las mujeres no se respeta (2013, 9-10).

También las mujeres negras participantes del V Taller de Formación (Dirección Nacional de Equidad... et al. 1996, 91) afirmaban que “Las mujeres negras en el proceso de afirmación y construcción de elementos de identidad debemos develar los rasgos negativos de la esclavi-

zación” [], refiriéndose a la violencia patriarcal contra las mujeres en las comunidades negras.

Volviendo a las preguntas que formulé al inicio de este apartado, considero que *género es un instrumento de la casa del amo*, un artefacto del poder colonial cuando se define de forma binaria, dicotómica, biologicista y universal y omite la historia colonial y los contextos, lo que impide ver la fusión de las múltiples opresiones que afectan a determinados colectivos y particularidades. A la descolonización de la categoría han contribuido las diversas expresiones del feminismo decolonial, que la han reoriginalizado y transgredido para contribuir a dismantelar la casa del amo, es decir, la colonialidad del poder.

La noción *patriarcado* es también una categoría colonial moderna resignificada desde el feminismo decolonial, por lo tanto, se habla de patriarcados en plural para historizar y desuniversalizar esta noción que parecía condenarnos a un patriarcado transhistórico y transcultural. Ambas categorías hay que entenderlas en relación de mutualidad con el patrón de poder colonial, como propone Lugones, para emprender el camino del desprendimiento epistémico que conlleve a un dismantelamiento discursivo para contribuir al tránsito hacia la descolonialidad.

Feminismo hegemónico frente a los feminismos diversos

LOS CUESTIONAMIENTOS

La historia del feminismo contada en olas o períodos de tiempo lineales que empiezan en el siglo XVIII con la exigencia de derechos ante los revolucionarios franceses; continúa en la lucha sufragista por derechos políticos; luego por los derechos sociales y después los reproductivos, esconde como dice la historiadora Joan Scott las discontinuidades y conflictos propios de un movimiento guiado por intereses particulares, históricos y circunstanciales que inventaron identidades con el propósito de movilizar colectividades (2009, 130-1). Esa historia no muestra la pluralidad de las mujeres ni de sus luchas, en diversos contextos del

mundo entero por el reconocimiento de sus derechos. En esa historia no suele nombrarse a una sola mujer negra o indígena. Las mujeres negras, indígenas, campesinas y populares deben ser evangelizadas en el discurso feminista como camino a su salvación, perdón y emancipación. No solo son mujeres europeas y norteamericanas quienes definen para las demás lo que implica ser mujer; las feministas del Tercer Mundo, o del mundo pobre, también aceptan como único conocimiento válido el que producen las mujeres blancas primer mundistas sobre las mujeres, por consiguiente, solo las leen a ellas.

El “feminismo eurocéntrico que le asigna a la mujer del (mal llamado) Tercer Mundo, la posición de víctima por excelencia de las culturas patriarcales, [y] además ignora otras formas de opresión de las mujeres distintas a la de género (como sería en este caso, la discriminación vinculada a la etnia)” (Cogollo et al. 2004, 200). Este es un discurso colonial porque ha construido a las mujeres del Tercer Mundo, o del Sur global, como un “otro”. “El feminismo ha sido [...] blanco y occidental. Esto ha significado que quienes hacen parte del movimiento deben asumir el *hábitus* colonial moderno” (Lozano 2010b, 14). También afirma Lugones (2014) que “el feminismo ‘blanco’ ha extendido una noción concreta de ser mujer que tiene que ver con el imaginario burgués y racista impuesto desde el encuentro del Viejo y el Nuevo” (42).

¿Es el feminismo parte de los saberes que deslegitiman, desconocen, invisibilizan el pensamiento propio de las mujeres no-blancas? ¿Cómo ha respondido y responde el feminismo decolonial al eurocentrismo del feminismo hegemónico?

El feminismo decolonial conforma una diversidad de expresiones, reflexiones, movimientos y luchas de las mujeres del Sur global. Esta diversidad tiene como una de sus características más fuertes la crítica al feminismo hegemónico nombrado de muchas formas, por ejemplo, blanco, burgués, occidental, liberal, moderno, colonial, eurocentrista. Estas denominaciones están asociadas al cuestionamiento del universal “mujer”, es decir, blanca, occidental, de clase media /alta y heterosexual que deviene en un carácter racista como manifestó en los años 70. Do-

mitila, la mujer minera de Bolivia quien participó en la Conferencia Internacional de la Mujer realizada en México en 1975.

Domitila no encontró eco para sus preocupaciones como minera pobre explotada, sino el rechazo de las feministas que le increpaban que las dificultades de las que ella hablaba no correspondían con los problemas de la mujer. En su testimonio relatado en sencillas y profundas palabras se revela todo el agobio del universalismo que se volcó sobre ella. Cuenta Domitila que cuando se animó a plantear los problemas que tenía las mujeres trabajadoras de mina en Bolivia

[e]sto me llevó a tener una discusión con la Betty Friedman, que es la gran líder feminista de Estados Unidos. Ella y su grupo habían propuesto algunos puntos de enmienda al “plan mundial de acción”. Pero eran planteamientos sobre todo feministas y nosotras no concordamos con ellos porque no abordaban algunos problemas que son fundamentales para nosotras, las latinoamericanas. La Friedman nos invitó a seguirla. Pidió que nosotras dejáramos nuestra “actividad belicista”, que estábamos siendo “manejadas por los hombres”, que “solamente en política” pensábamos e incluso ignorábamos por completo los asuntos femeninos, “Como hace la delegación boliviana, por ejemplo”— dijo ella (Viezzer 2014, 395).

Es decir, plantear los temas de la explotación y la pobreza eran (son) asuntos políticos que no se relacionaban con el feminismo. De igual forma, esto me recuerda que en el Encuentro Internacional Feminista realizado en 1981 en Bogotá impidieron el ingreso a las “mujeres políticas” las cuales pertenecían a partidos u organizaciones políticas, como los sindicatos, para evitar que politizaran el encuentro.⁴¹

La visión feminista eurocéntrica suele despreciar las acciones de las mujeres cuando estima que no están directamente relacionadas con las transformaciones de las relaciones de género subordinadas. Por lo tanto, existe una división entre lo que se denomina el movimiento popular de mujeres y el feminista que se corresponden con el binarismo

41 Esto me contó una activista feminista colombiana que fue parte de las organizadoras.

feminista de necesidades prácticas e intereses estratégicos. Según esta teoría el movimiento popular de mujeres se mueve alrededor de la reivindicación de sus necesidades prácticas, pero no avanza hacia una conciencia de género para reivindicar sus intereses estratégicos, por lo que no tienen una agencia feminista. Por eso las feministas deben ser quienes lideren el proceso de consecución de derechos de las mujeres puesto que “la tienen clara”; mientras las mujeres populares se enredan en solucionar su vida material cotidiana, como si los intereses estratégicos de todas las mujeres fueran los mismos. El feminismo eurocéntrico sustenta, dice Rita Segato (2014, 76), una superioridad moral al pretender transmitir los avances de la modernidad en el campo de derechos a las mujeres no-blancas, indígenas, negras, populares, campesinas del mundo colonizado, por lo tanto, creen tener el derecho, incluso ¡el deber!, de intervenir con su misión civilizadora-colonial-moderna.

Esta posición del feminismo occidental liberal devela una perspectiva clasista y racista que menosprecia las luchas de las mujeres históricamente empobrecidas por la preservación de sus vidas y la de sus familias. Aquí se revela una fuerte diferencia entre las mujeres de grupos étnicos y las feministas occidentales. Las mujeres de grupos étnicos suelen preocuparse por “los temas de descolonización y de redistribución de la tierra y la riqueza social, es decir, están preocupadas por el eje colonial y clasista” (Tapia 2009, 218) en tanto que las feministas occidentales se interesan por asuntos como la ley de cuotas, en la cual no suelen tener representación mujeres negras, indígenas, campesinas ni populares, ni significa tampoco un cambio en la política estatal ni en el modelo de desarrollo. “[S]e trata, entonces, de procesos de ampliación de áreas de igualdad política en el seno de las instituciones de la cultura dominante, sin modificación de las divisiones entre lo público y lo privado” (218). Es más,

[e]ste feminismo etnocéntrico, como lo llama [Aída] Hernández, no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo; antes asume por principio que el liberalismo les “ha dado” a las mujeres mayor equidad que “esas culturas”, “bárbaras”, “atrasadas” o “primitivas”. [...] Este discurso feminista reproduce, como lo dicen Chandra Mohanty y Vandana

Shiva, un colonialismo ideológico discursivo que no pesa menos que el de los mismos hombres que defienden el patriarcado (Cumes 2009, 33).

Las feministas liberales, o que se acomodan al sistema, como primer aspecto, desconocen que tal acomodo fortalece el patriarcado no lo destruye. Amplía la brecha entre mujeres y fortalece las inequidades que sostienen el sistema. El segundo aspecto es que no se aprecie que una lucha de mujeres es feminista porque se la está midiendo con el racero usaeurocéntrico. Así que la lucha feminista es aquella que se parece a las luchas de las europeas y norteamericanas. Para denominarse feminista una lucha de las mujeres debe desarrollarse en torno a los mismos esquemas de lo que se define como feminismo. No se contempla una lucha por el territorio como un proceso de empoderamiento de las mujeres para replantear su posición en la organización y en la comunidad.

Volviendo a Domitila, ella fue interpelada por una mujer de la delegación mexicana que le recordó el lema de la conferencia de ese año “Igualdad, desarrollo y paz”, y la invitó a hablar de “nosotras las mujeres”:

—Hablaemos de nosotras, señora... Nosotras somos mujeres. Mire, señora, olvídense usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento, olvídense de las masacres. Ya hemos hablado bastante de esto. Ya la hemos escuchado bastante. Hablaemos de nosotras... de usted y de mí... de la mujer, pues.

A lo que Domitila le responde:

—Muy bien, hablaemos de las dos. Pero, si me permite, voy a empezar. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante, en un barrio también elegante, ¿no? Y, sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros, tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando se muere nuestro esposo o se en-

ferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle.

Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece? (Viezzler 2014, 396).

El discurso feminista se ha alimentado del discurso moderno ilustrado y ha heredado de este el desconocimiento de la dimensión colonial de la modernidad (Gómez 2014, 360). La preocupación fundamental de este feminismo ha sido desmontar el patriarcado entendido en su carácter universal que solo atañe a las relaciones entre hombres y mujeres, en consecuencia, la opresión por superar es la subordinación de género en términos dicotómicos y binarios. El feminismo eurocentrado

se ha presentado como una narrativa crítica del universalismo androcéntrico al tiempo que ha producido y fijado un universalismo de género que proyecta hacia el resto de la humanidad, lo que en realidad es la experiencia histórica y la forma de interpretación y problematización del mundo de un grupo de mujeres ubicadas geopolíticamente en occidente” (Espinosa et al. 2014, 13).

Es “un feminismo convencido de sí mismo cuya pretensión de universalidad lo vuelve excluyente, etnocéntrico y racista (Red de Feminismos Decoloniales en Espinosa et al. 2014, 458)”⁴² Es un discurso y una práctica colonial. Al respecto, en los años 80 la brasilera Lélia Gonzales afirmaba:

El feminismo latinoamericano pierde mucho de su fuerza al abstraerse de un hecho de la realidad que es de suma importancia: el carácter multirracial y multicultural de las sociedades de la región. Tratar por ejemplo de la división sexual del trabajo sin articularla con su correspondiente en el nivel racial, es recaer en una especie de racionalismo

42 La Red está compuesta por Rosalva Aída Hernández, Sylvia Marcos, Mágara Millán, Mariana Favela, Verónica R. Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztli Yoalli Rodríguez, Oscar González, Ana Valadez, Guiomar Rovira, Raquel Gutiérrez, y Gisela Espinosa (en Espinosa, Gómez y Ochoa 2014, 458).

universal abstracto, típico de un discurso masculinizante blanco. Hablar de la opresión de la mujer latinoamericana es hablar de una generalidad que oculta, enfatiza, que saca de la escena la dura realidad vivida por millones de mujeres que pagan un precio muy caro por el hecho de no ser blancas (1988, 14).⁴³

En lo que Leila Gonzales expresa existe una crítica al feminismo latinoamericano que no se ha distanciado del pensamiento feminista hegemónico, por lo tanto, ha descuidado las múltiples realidades que cruzan el ser mujer en este continente. Esta crítica amplían Espinosa y otras (2014, 20) quienes consideran que las críticas fundamentales pasan por

[1.] la dependencia al [sic] conocimiento feminista producido fundamentalmente en el Norte global y las dificultades para la producción de una teoría latinoamericana de cuño propio atenta a la particularidad del sujeto feminista latinoamericano (Espinosa 2010; Mendoza 2008); 2. la institucionalización del feminismo, su complicidad con la agenda de la cooperación internacional y la lógica burocrática estatal de las democracias liberales; 3. el clasismo, el racismo, la heteronormatividad de las diferentes corrientes feministas, incluyendo el feminismo autónomo que terminó replicando muchas de las prácticas que criticaba.

El sistema colonial de género ha legitimado la subordinación de unas mujeres por otras y de unos colonizados sobre otros, ha otorgado privilegios que ocasionan que todas las mujeres no seamos iguales ni podamos identificarnos con el sujeto *mujer* del feminismo eurousacentrado que habla de sororidad mientras unas mujeres son explotadas por otras.

Resulta pertinente sobre esta reflexión la pregunta de Suelí Carneiro en 1996⁴⁴ que cuestionaba la esencia mujer: “Cuando hablamos

43 [O] feminismo latinoamericano perde muito da sua força ao abstrair um dado da realidade que é de grande importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região. Tratar, por exemplo, da divisão sexual do trabalho sem articulá-la com seu correspondente em nível racial, é recair numa espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco. Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não ser brancas. Traducción propia.

44 Carneiro, Sueli. Ponente en el Seminario-taller Internacional Género y Etnia organizado por el Centro de Estudios de Género de la Universidad del Valle, Sede

del mito de la fragilidad femenina, que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres estamos hablando?”. Y ella se contesta:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganar las calles y ¡trabajar! Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación. Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada de los poetas, ¿de qué mujeres estamos hablando? Las mujeres negras hacen parte de un contingente de mujeres que no son reinas de nada, que son pintadas como [antimusas] de la sociedad brasilera porque el modelo estético de la mujer es la mujer blanca. Cuando hablamos de garantizar las mismas oportunidades para hombres y mujeres en el mercado de trabajo, estamos garantizando empleo [¿]para qué tipo de mujer? Hacemos parte de un contingente de mujeres para las cuales los anuncios de empleos utilizan la frase: “se exige buena apariencia”. Cuando hablamos que la mujer es subproducto del hombre, que surgió de la costilla de Adán, ¿de qué mujer estamos hablando? Hacemos parte de un contingente de mujeres originadas en una cultura que no tuvo Adán. Originadas por una cultura violada, folclorizada y marginalizada, tratada como cosa primitiva, cosa del Diablo, esto también es un elemento alienante para nuestra cultura (Carneiro 1996; 2010, 4).

El movimiento social afrocolombiano ha prevenido a las mujeres sobre el feminismo y aquí podemos leer por qué:

No es extraño que el sentido común asocie el concepto de “feminismo” con una actitud retaliadora y radical de enfrentamiento por parte de “las mujeres”, con ese conjunto humano homogeneizado y representado en el término “hombres”. Pareciera como si una postura feminista implicase estar enfrentadas y a la defensiva con los hombres y asumirlas como el bando enemigo. De ahí la dificultad de los movimientos afros para

Meléndez, del cual fui coordinadora general. Esta fue la primera vez que en Colombia se abordó este tema en un acto público.

abordar el tema de género (Flórez-Flórez, en prensa) y que sus intentos muchas veces rayen con el miedo de los hombres, y de algunas mujeres, a verse enfrentados/as. Tales creencias, especialmente extendidas en sociedades periféricas, tienen cierto asidero en la realidad histórica del movimiento feminista surgido principalmente en las sociedades centrales industrializadas, que efectivamente apoyó gran parte de su senda en una visión del género femenino esencialista, universalista y casi victimista, construyendo a “los hombres” como su contendor y enemigo a enfrentar (Cogollo et al. 2004, 2).

Las teóricas y activistas del feminismo hegemónico tienden a desconocer los contextos políticos y culturales particulares y a explicar todo a partir de las premisas feministas occidentales. Desde la experiencia colombiana puedo afirmar que al feminismo todavía le cuesta reconocer y aceptar la existencia de la diversidad entre las mujeres y todavía no se plantea el racismo como una de sus banderas de lucha. Estamos ante un tipo de “feminismo que desdeña categorías como raza, clase social, orientación sexual, favoreciendo así discursos y prácticas inclinados para las percepciones y necesidades de mujeres blancas heterosexuales de clase media”⁴⁵ (Bairros 2014, 182). Plantearse el racismo conlleva a reconocer que existe una situación de desigualdad y discriminación entre las mismas mujeres que opera en beneficio de unas cuantas, precisamente de las pocas que han manejado el poder dentro del movimiento.

Para ilustrar este punto, cito el relato que me hiciera una compañera que participó en el 2011 en el Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Acción y Práctica Feminista (ELCAP) realizado del 18 al 21 de noviembre en Bogotá. Este encuentro se llevó a cabo en oposición al 12 Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (EFLAC) celebrado también en Bogotá entre el 23 y el 26 de noviembre del mismo año. La organización del EFLAC fue cuestionada, entre otras cosas, por ubicar al encuentro en el Hotel Tequendama, propiedad del Ejército de Colombia y financiarlo con presupuesto estatal y de la cooperación internacional.

45 “feminismo que desconsideram categorizações de raça de classe social e de orientação sexual favorecendo assim discursos e praticas voltados para as percepções e necessidades de mulheres brancas heterossexuais de classe média”. Traducción propia.

Sin embargo, esto no⁴⁶ disminuyó los costos de participación por asistente, –aproximadamente USD 120 (\$216.000) – que cobraron a todas las participantes sin importar su procedencia étnica o social ni que se necesitara o no de los servicios hoteleros. Este encuentro se realizó desde una perspectiva elitista, completamente burguesa y excluyente, aparte que se ignoró a las localidades que propusieron organizarlo con una visión más inclusiva y fuera del hotel militar.⁴⁷

Las feministas organizadoras del EFLAC afirmaron que escogieron el hotel, propiedad del Ejército nacional, para garantizar la seguridad de las mujeres participantes, lo que evidencia el grado de etnocentrismo, indiferencia o, en el mejor de los casos, de desconocimiento sobre cómo el Ejército colombiano vulnera los derechos de las mujeres indígenas, negras, campesinas y populares en gran parte del territorio nacional, y no siempre ligado con el conflicto armado. Es decir, ese tipo de problemas no son de discusión feminista. Este es un feminismo que aunque en el discurso puede declararse antimilitarista en la práctica no lo es.

Aunque en Cali participé en las reuniones preparatorias de la participación regional para el encuentro, mi forma de protesta fue no asistir. El ELCAP fue el encuentro del feminismo autónomo en reacción al EFLAC. No obstante, la compañera afrocolombiana Martha Rivas, participante en ELCAP, cuenta que

dentro del encuentro unas compañeras se cranearon un taller que se llamó Resistencia femenina afrodiaspórica, buscando que las mujeres mestizas tomaran conciencia del racismo estructural que ejercen, pero al taller solo asistimos mujeres negras. Solo estuvimos las organizadoras y las tres que fuimos de Cali. La organizadora del taller nos comentó que al inicio del evento se quemaron todas las opresiones, pero no se quemó el racismo, se hizo notorio que el racismo para las mujeres mestizas que hacen parte de todas estas luchas feministas no representa una opresión estructural. Y al final del evento hicimos una crítica a la representación

46 El presupuesto del encuentro fue de alrededor de 800.000 dólares, lo que constituye un presupuesto considerable.

47 Se pueden ver noticias y críticas a este EFLAC en las páginas Heroína de lo Periférico (2011) y en Natalia Prada (2011).

de las brujas que hicieron las feministas porque utilizan solo símbolos de las brujas europeas ¿y acaso las brujas que tenemos en el Pacífico no son también brujas? Además de la crítica a la ausencia de reflexión sobre el racismo, hicimos una cartelera que decía: Si el feminismo no es anti-racista no sirve para nada.⁴⁸

Las mujeres negras tampoco encontraron en el ELCAP ni la visión ni la práctica de un feminismo en el cual sentirse integradas. Es como si las luchas tuvieran que ser compartimentadas. Lugones explica como

[e]n el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recludas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de “liberación de la mujer” con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueran blancas (2014, 68).

El feminismo liberal considera que la emancipación de la “mujer” se puede obtener en la sociedad capitalista liberal. En efecto, la “mujer” de ese feminismo, blanca y burguesa, ha obtenido avances al punto que algunas niegan que la subordinación de género exista. Sin embargo, los avances de las mujeres blancas de clase media y alta han conllevado a mayor explotación para las mujeres no-blancas de las clases más bajas. Estas últimas, obligadas abandonar a sus hijos e hijas, han reemplazado a las primeras en el trabajo doméstico y de crianza en sus hogares. Suele ocurrir que las niñas abandonan la escuela para cuidar a sus hermanitos/as más pequeños mientras su madre trabaja en un hogar ajeno. Por esta razón, las apuestas de este feminismo como la igualdad salarial, los dere-

48 Reflexión expresada por la compañera en el círculo de saberes, dinámica de la memoria del Encuentro Regional de Mujeres Negras... (Otras negras... y feministas! 2013).

chos sexuales y reproductivos, el derecho sobre el propio cuerpo y la autonomía se perciben lejanas o impertinentes para las mujeres populares de todos los colores. El trabajo de unas mujeres en el hogar de otras fortalece el patriarcado, debido a que evita encarar

la [corresponsabilidad] paterna y doméstica de los varones [la cual] se ve postergada indefinidamente por la existencia de estas otras mujeres en los hogares, que se hacen cargo de la “segunda” jornada femenina. Lo que queda fuera de discusión con esta transacción entre mujeres de distinto poder económico y origen cultural es la imagen de las ocupaciones domésticas como si “naturalmente” correspondieran al sexo femenino. Esta naturalización es algo que la teoría feminista viene impugnando desde hace varias décadas (Rivera 2014, 130).

Esta situación denota la complicidad de las mujeres blancas o mestizas con los procesos de colonización y dominación capitalista. La sororidad no se construye entre todas las mujeres, sino entre aquellas que pueden efectuar solidaridad de clase y “raza”. Breny Mendoza explica que

El avance de sus derechos civiles [de las mujeres blancas] puede decirse que ha dependido de la [superexplotación] de las mujeres negras, latinas e indígenas dentro de sus países, y de las mujeres de la periferia. Explotación que hoy se extiende a las mujeres migrantes en el contexto de la economía global. Es importante señalar que en la actualidad, este pacto colateral entre hombres y mujeres blancas de la metrópoli se manifiesta de manera perversa en la guerra contra el terrorismo y la institucionalización de la tortura, tal como se dejó entrever en el caso Abu Ghraib de Estados Unidos (2014, 97).

Mendoza realiza un análisis sobre la complicidad de las mujeres blancas y del feminismo norteamericano frente a la invasión a Afganistán e Irak. Esta invasión se efectuó en nombre de la liberación de las mujeres del Medio Oriente de la que muchas mujeres, además de aprobarla, quisieron formar parte de ella. Brendy Mendoza asegura que las formas de tortura que se ejecutaron en Abu Ghraib a principios de 2003, en las cuales participaron las mujeres pertenecientes al Ejército de los Estados Unidos, se caracterizan por tener connotaciones pornográficas que constituyen una nueva versión de la colonialidad de género y de

sexualidad (97). Los detenidos fueron sodomizados, violados, fotografiados desnudos, entre otras muchas torturas. Por ejemplo, se viralizó la foto de una mujer soldado que paseaba a un detenido con una correa en su cuello, como si fuera un perro.

El feminismo liberal occidental moderno suele percibir a las mujeres de grupos étnicos como oprimidas, exclusivamente, por el patriarcado étnico. Es una manera de ocultar su lugar de poder (Cumes 2009, 34).

Muchos análisis feministas han negado las especificidades históricas de las relaciones de género en las culturas no occidentales. En este sentido es importante retomar la crítica al feminismo radical y liberal por presentar una visión homogeneizadora [...]. Con este aval, algunas feministas urbanas con concepción occidental del feminismo, en muchas ocasiones han tenido una falta de sensibilidad cultural frente a la realidad de las [...] indígenas, asumiendo que nos une una experiencia común frente al patriarcado, y se han olvidado de las diferencias y la diversidad (Paiva 2014, 305).

Por esta razón las mujeres indígenas y negras se han preguntado con cuál feminismo se puede caminar (Gómez Grijalva 2014, 269). En la búsqueda de esa respuesta han decidido apostar a la construcción de un feminismo propio, llenar de contenido propio el concepto feminista, sin renunciar a él, como la oportunidad de articular con otras luchas, en donde se respeten las diferencias a la vez que se rechace la desigualdad (Cumes 2009).

LAS APUESTAS

Las feministas decoloniales plantean “la necesidad de deslindarnos de aquellos feminismos que reproducen las matrices colonizadoras que se importan de los centros de poder y nos han llegado desde las activistas y teóricas del Norte” (Red de Feminismos Decoloniales en Espinosa et al. 2014, 463). Podría decir que el primer acuerdo en cuanto a las apuestas es separarse de ese feminismo liberal moderno que ha creado una visión homogeneizadora del feminismo, por lo que muchas mujeres negras, indígenas, campesinas y populares lo rechazan por burgués, divisionista e individualista.

Para el feminismo latinoamericano, deudor del feminismo europeo y del norteamericano, la situación subordinada por la raza y por la clase le mereció poca importancia. Se sobreestimó la situación de género, es decir, el valor social otorgado a la diferencia sexual, que hace que en esta sociedad se aprecie más lo que hacen los hombres que lo que hacen las mujeres; las mujeres blancas pelearon entonces por ser iguales a sus hombres. La negritud y la pobreza fueron ignoradas (Lozano 1992, 11).

Estos feminismos “otros” se nombran de las siguientes maneras: feminismos contrahegemónicos, diversos, comunitario, paritario indígena, negro decolonial, autónomo, radical o simplemente *lucha de mujeres*. Lo importante es que estas expresiones que las llamaré, en términos generales, *feminismo decolonial* responden a las búsquedas de las mujeres que no se han sentido identificadas en el feminismo occidental. Estas mujeres asumen un feminismo desde otros paradigmas y cosmovisiones. No es un feminismo inventado; tiene influencias y antecedentes desarrollados por otras pensadoras insurgentes que plantearon críticas al paradigma occidental. Por lo tanto, radicaliza el cuestionamiento sobre el sujeto “mujer” y lo desconstruye de forma sustancial: “no somos mujeres por elección, mujer es el nombre de un cuerpo ultrajado, forjado bajo el fuego. Mujer es el lugar específico al que nos ha condenado el patriarcado y todos los otros sistemas de opresión” (Declaración del Encuentro Feminista Autónomo, México DF, 2009 en Espinosa et al., 414).

[A]demás –y este es el punto de quiebre desde donde ya no es posible volver atrás– el feminismo, en su complicidad con la apuesta decolonial, hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia –como lo ha hecho la epistemología feminista clásica–, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico (31).

Los feminismos negros e indígenas surgidos en el continente se han propuesto la doble crítica. Por un lado, al etnocentrismo del feminismo hegemónico y, por el otro, al esencialismo y sexismo interno de sus comunidades y organizaciones, como demuestran las mujeres que elaboraron el Pronunciamiento de la Mesa de Mujeres del Precongreso (2013):

Denunciamos el carácter androcéntrico y patriarcal de las organizaciones y de las comunidades del pueblo afrocolombiano, negro, palenquero y raizal, que agudiza aún más la situación de marginalidad y violencia que viven las mujeres. Consideramos que no es posible avanzar hacia la erradicación del racismo y en la construcción de una sociedad más justa si no avanzamos en la construcción de la equidad entre hombres y mujeres al interior de nuestras comunidades y organizaciones. No habrá un mundo otro si pervive la opresión de las mujeres. Resulta inconcebible que, así como los Estados y la sociedad en general han negado el racismo, al interior del pueblo negro afrocolombiano se niegue la subordinación de las mujeres. La situación subordinada de la mujer se hace presente tanto en la sociedad colombiana en general, como en los grupos étnicos del pueblo negro afrocolombiano: en nuestras comunidades también se viven el abuso sexual contra menores de 14 años por parte de hombres adultos, violencia sexual contra sus compañeras de vida o las mujeres en general, limitaciones por parte de compañeros o esposos a la participación política, subvaloración de sus capacidades y propuestas en las organizaciones, inasistencia alimentaria a los hijos e hijas, abandono de hogar, confinamiento, matrimonio forzado, violencia física y psicológica, represión económica como castigo cuando las mujeres ya no quieren vivir con sus parejas. Todas estas situaciones se han visto agravadas en el marco del conflicto armado (3-4).

A pesar de las críticas internas, es un feminismo que se construye en la lucha conjunta por las reivindicaciones étnicas, no separatista. Hace un llamado a reconocer que

[el] cuestionamiento interno es válido y nos ayuda a construir una unidad con bases sólidas, sin sacrificar a ningún sujeto social. Es la discusión y el debate abiertos, y sin miedo a la confrontación y a la autocrítica, los que nos permitirán adelantar con éxito el proceso de unidad que soñamos desde hace tantos años. Este planteamiento [el de la violencia al interior de las comunidades y organizaciones negras], más que dividir internamente o fomentar la visión racista de la sociedad dominante sobre nosotros y nosotras, nos ayuda a avanzar en el reconocimiento de nuestras debilidades, falencias y limitaciones, para potenciarnos políticamente y ser abanderados de un proceso político distinto, que se constituya en propuesta de una sociedad alternativa, no solo para la población negra, sino para toda la población colombiana y sea un referente ético-político para otros pueblos (Manifiesto de las mujeres al Precongreso 2013, 10).

Las mujeres negras portadoras de este feminismo otro no piensan solo en sus derechos como mujeres ni como comunidad, sino que piensan la sociedad toda, lo que no contraría el hecho de que las mujeres han creado sus espacios de reflexión, como la Red de Mujeres Negras del Pacífico (1997, 2) que se expresan así:

Las [m]ujeres [n]egras como actoras sociales, también nos movilizamos y fue así como de manera específica decidimos hace cuatro años, asumir el reto de conformar entre los diferentes grupos y organizaciones locales una [Red de Mujeres Negras del Pacífico], como la expresión política organizativa propia. Los objetivos planteados están dirigidos a lograr la comunicación y lazos de solidaridad entre las distintas organizaciones de mujeres y mixtas, luchar por el reconocimiento y aplicación de nuestros derechos étnicos y de género, estudiar la realidad de las necesidades de las mujeres y sensibilizarla en el manejo y uso sostenible de la naturaleza, trabajar por la defensa del territorio, así como contribuir al crecimiento del Movimiento Negro y el Movimiento Social de Mujeres en Colombia.

Estos feminismos se proponen construir nuevos paradigmas desde las cosmovisiones ancestrales sin esencializarlas; y cuestionarlas cuando es necesario y en defensa de la vida toda. En consecuencia, las mujeres negras de la Red del Pacífico continúan afirmando que

[p]ara avanzar en el alcance de nuestros propósitos hemos decidido asumir como Red de Mujeres Negras del Pacífico, sus principios fundamentales como son *la afirmación étnico-cultural y la promoción y el fortalecimiento de las organizaciones autónomas de Mujeres como estrategias centrales*. En este proceso estamos revisando y evaluando nuestro trabajo permanentemente, pues nos hemos dado cuenta que la lucha por el poder, el protagonismo, los intereses personales por encima de los colectivos, la politiquería, la concepción del conocimiento académico como indicador de superioridad y verdad absoluta y la subvaloración y falta de credibilidad entre nosotras mismas como mujeres negras, en relación con otras personas y con las instituciones, generan situaciones conflictivas, agresivas y descalificadoras al interior de los procesos organizativos. Los resultados amenazan las posibilidades de construir colectivamente nuestros sueños, pero también se constituyen en una oportunidad para desplegar todas nuestras fuerzas y trabajar, convocar, e incidir en la problemática con propuestas alternativas y transformadoras (3).

Una de las apuestas más importantes del feminismo decolonial es que las mujeres se asuman como sujetas epistémicas, así lo dice Lorena Cabnal, indígena maya-xinka:

Abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque [antipatriarcal] comunitario, que cada día se teje con sus propios conceptos y categorías y que nombra con autoridad mis opresiones, pero también mis rebeldías, mis transgresiones, mis creaciones. [...] el feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena. [...] Esta propuesta ha sido elaborada desde el pensamiento y sentir de mujeres indígenas que nos asumimos feministas comunitarias, en este caso las aymaras bolivianas de Mujeres Creando Comunidad y las mujeres xinkas integrantes de la Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la montaña de Xalapán, Guatemala, para aportar a la pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del *continuum* de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental. [...] Porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida (Cabnal 2015, 12).

El feminismo decolonial problematiza el colonialismo y la colonialidad desde la experiencia de las mujeres que ha implicado “la creación de sujetos, cuerpos, sexualidades y nociones de belleza específicas cruzadas por la raza”; cuestiona “la reproducción del racismo y el clasismo hasta el presente, inclusive dentro del feminismo”; y enfrenta el poder de los hombres en sus comunidades. También considera que “poner en el centro del debate la raza –categoría con la que hemos sido construidas desde el siglo XV– implica reconocer que todas estamos racializadas” (Gómez 2011 en Quiroga 2014, 173).

Las mujeres negras participantes del V Taller de Formación a Formadoras planteaban lo que ellas definían como *el problema de las mujeres negras* en los siguientes términos:

El racismo y sexismo como ideología interiorizada en el inconsciente colectivo, que se expresa a través de la discriminación racial y sexual. La discriminación sexual, entendida como las relaciones de subordinación que la sociedad ejerce sobre las mujeres negras, manifestada en la negación del SER persona pensante, racional, con intereses, con capacidad y autonomía sobre su cuerpo, su sexualidad y fertilidad, con potencialidades, visibilizándola únicamente como objeto de placer para el disfrute sexual de los hombres. La discriminación racial, entendida como las relaciones de subordinación que se traducen en: la negación de una identidad propia, en la desigualdad socioeconómica, el no acceso a la igualdad de oportunidades en la toma de decisiones, en el no reconocimiento del territorio como espacio de vida. Estas formas de discriminación se han generado históricamente en la sociedad contra las mujeres negras o afrocolombianas, por las relaciones de poder que se dan en todos los ámbitos y espacios de la vida social tanto al interior como al exterior de las comunidades negras, imposibilitando la construcción de identidades que reafirmen los valores culturales y propicien nuevos desarrollos desde la afirmación del SER, de un espacio para SER y del ejercicio del SER (Rojas y Aristizábal 1996, 19-20).

En el Manifiesto de las mujeres al Precongreso (2013), ellas expresaban en relación con el racismo y la manera como afecta sus vidas denunciaban que

El racismo es violencia; una violencia que tiene un impacto múltiple en las mujeres negras de acuerdo a su condición social de mujeres, negras, en situación de pobreza, desplazamiento, discapacidad, agravada si se define homosexual, bisexual o transexual, pero también a otras condiciones que podrían añadirse, generando en las mujeres negras/afrocolombianas una situación de opresión agravada. Es por esto que ser mujer negra es estar ubicada en una posición inferiorizada con respecto al resto de la población y al resto de las mujeres. Este racismo se acentúa y se perpetúa en la guerra, en algunas prácticas culturales internas fruto del patriarcado, en los mecanismos judiciales, en los sistemas de salud, en las expresiones cotidianas de la violencia física, psicológica y sexual (2).

De igual forma, Gómez (2011 en Quiroga 2014, 174) también considera esencial “el debate feminista sobre el mestizaje”. Todavía más allá, especialmente, el feminismo decolonial es

un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta “matriz de dominación”, como bien la denominó Hill Collins (1998), es lo que otorga al feminismo una visión radical (Curiel 2014, 328).

Al respecto, en el Manifiesto de las mujeres al Precongreso (2013), se afirma que “el racismo es funcional al capitalismo. Mientras exista este último se mantendrá el primero” (5).

Es este un feminismo contextualizado en el que “el contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas y sus concepciones sobre la ‘dignidad de la mujer’ y sus maneras de plantear alianzas políticas” (Hernández 2014, 280).

Concebimos entonces a los “indígenas” y afrodescendientes como maneras diversas de poner en acción en la contemporaneidad esos dispositivos perceptuales, interesados en una individualidad donde la comunidad se aparece. Estos “otros” feminismos, entendidos así, son también diversos y contienen tensiones. Son también feminismos que, por extensión, revitalizan aquellas expresiones del feminismo urbano, teórico, complejo, pero desterritorializado y pobre en raigambres culturales (Red de Feminismos Descoloniales en Espinosa et al. 2014, 462).

Estos feminismos se proponen la coalición entre mujeres y también con los movimientos sociales contrahegemónicos del continente, desde la condición de ser generizadas como mujeres, que como afirman Espinosa y otras (2014, 15), es una condición que no ocurre de forma universal o abstracta “pues está eminentemente unida al origen de raza y clase, así como al régimen heterosexual”. Esta supone una tarea difícil, ya lo ha dicho Lugones: ninguna categoría dominante soluciona el problema de la unificación, es desde la fusión de las categorías que pueden construirse

alianzas, esto implica negarse al esencialismo de cualquier diferencia por estratégico que parezca. El reto es generar “coaliciones desde la heterogeneidad que la descolonialidad reivindica, evitando invisibilizar lo que es minoritario o lo que ha pasado a ser menos hegemónico” (36).

Por consiguiente, he planteado la necesidad de superar la política de las identidades para trascender a una *política de la solidaridad*. La *política de las identidades* nos ha enfrascado en un compartimento estanco desde donde pretendemos que el Estado reivindique nuestros derechos, pero con las estructuras sociales intactas. Es decir, una política perfectamente funcional al avance del capitalismo global imperial que nos coloca en la relación “ellas y nosotras” con nulas posibilidades de articulación. La política de la identidad ha corrido el riesgo de ser puramente culturalista, en “una ‘[pseudopolítica]’ que no nombra, que no identifica, la disputa real” (Segato 2007a, 161), que es la lucha contra el patrón colonial de poder. No se pretende abandonar lo que somos o lo que queremos ser, sino incorporar las luchas de las/los otras/os oprimidas/os a las nuestras sin hegemonía ni vanguardismos. Desde esta política de la solidaridad las luchas de las/os otras/os serán también nuestras luchas. Lo cierto es que “un feminismo que apuesta a la descolonialidad debe evitar cualquier tipo de esencialismo e idealización de los sujetos sociales” (Espinosa et al. 2014, 37).

Es innegable que el feminismo decolonial ha rescatado el feminismo hurtándolo de las lógicas occidentales liberales y modernizantes para transformarlo en “una acción del entre-mujeres ahí donde el entre-mujeres es mal visto, menospreciado, impedido, es objeto de burla o de represión: el feminismo es un acto de rebeldía al *status quo* que da pie a una teorización” (Gargallo 2014, 376). Por esta razón, “[e]n todas las lenguas de *Abya Yala* la lucha de las mujeres en sus comunidades para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres se traduce en castellano como ‘feminismo’” (Chirix 2003 en Gargallo 2014, 374).

Capítulo II

MUJERESNEGRAS-AFROCOLOMBIANAS EN-LUGAR: “PORQUE LA TIERRA ES LA MADRE DE UNO”

*A orillas del mar, de este mar.
De este mar maravilloso,
de hermosas playas y verdes paisajes,
que al despertar se siente el rugir de las olas
y su suave brisa acaricia la piel de sus habitantes.*

Moreno (2014, 43)

Introducción

Las sociedades negras afrocolombianas son mundos otros, u otros mundos, *construidos* fundados en la necesidad de las y los secuestrados de África y sus descendientes de construir y reconstruir los mundos de los que fueron arrebatados. Insertos en América, mediante múltiples prácticas de resistencia e insurgencia, establecieron nuevas relaciones con la naturaleza circundante y con los otros y otras con quienes compartieron la misma suerte esclavista y con los esclavizadores para darle sentido a su existencia. Las africanas, los africanos y sus descendientes encontraron la forma, en medio de las más adversas circunstancias imaginables, de erigir mundos en los que pudieran realizar su vida, de esta forma se recrearon a sí mismos.

Desde su llegada al continente americano, las mujeres africanas y sus descendientes desplegaron una *política del lugar* que ha tenido diferentes fases no necesariamente lineales y sí en muchas ocasiones simultáneas. Las mujeres tuvieron que desarrollar luchas políticas colectivas para sobrevivir tales como el cimarronismo; se apropiaron de un territorio

nuevo para ellas y lo reinventaron creando nuevas posibilidades de estar en esos lugares por medio de relaciones con otros seres vivos, humanos (indígenas) y no humanos (naturaleza) (Harcourt y Escobar 2007, 13). Las mujeres negras-afrocolombianas fueron creando, fortaleciendo y defendiendo con sus manos los lugares que hasta ahora ocupan. Estos espacios ocupados por las mujeres y sus familias nunca han representado solo el lugar del hogar, siempre han sido lugares en disputa económica, política y epistemológica. El Pacífico colombiano es un ejemplo de ello.

La política del lugar es una praxis; es la denominación que puedo utilizar relacionada con la praxis de apropiación, defensa, reconstrucción del lugar, que exige construir un conocimiento práctico de la naturaleza para la sobrevivencia y de un relacionamiento con los otros seres humanos. “El lugar se constituye por las prácticas sociales y es constitutivo de estas mismas” (Oslender 2008, 88). La relación con la naturaleza produce tecnologías y con los otros seres humanos conforma la comunidad. Pred (en Oslender 2008, 88) afirma que “El lugar no es solo lo que se observa fugazmente en el paisaje, una localidad o escenario para la actividad y la interacción social. También es lo que tiene lugar incesantemente, lo que contribuye a la historia en un contexto específico mediante la creación y la utilización de un escenario físico”. Todo esto es la cultura, el resultado de las actividades de hombres y mujeres, de cuerpos vivientes, la cual se entiende como una estrategia para vivir.

En consecuencia, Kusch asegura (1976, 104) que

si cultura es estrategia para vivir en un lugar y en un tiempo entonces también es política. Pienso entonces que, una cultura tiene en su esencia su razón de ser en algo que es muy profundo, y que consiste en una estrategia para vivir, que un pueblo esgrime con los signos de su cultura. Cultura es una política para vivir. Todo lo que se da en torno a la cultura. Aquello sea la costumbre, el ritual mágico, la producción literaria, incluso la tecnología.

En este capítulo me propongo ubicar contextualmente a las mujeres negras-afrocolombianas a partir de las nociones de espacio y lugar. Se trata de aportar a una mejor comprensión del entorno socioeconómico.

mico, político y cultural en medio del cual las ellas procuran construir y reconstruir sus mundos, además de mostrar cómo se oponen a las concepciones hegemónicas de territorio y se piensan a sí mismas. El lugar privilegiado de análisis es la costa del Pacífico colombiano, el referente más importante de la lucha política del movimiento social negro/afrocolombiano y el cuerpo de las mujeresnegras-afrocolombianas como su primer territorio, lugares desde los cuales se produce conocimiento.

*Eulalia*⁴⁹

Eulalia se levanta todos los días alrededor de las cinco de la mañana y prepara el desayuno para su familia que está compuesta por su marido, tres hijos, una hija, su nuera y ocho nietos. Adelanta el almuerzo que terminará su nuera y lo coloca en una vianda plástica. Este será su comida y la de su hija para las aproximadamente diez horas de trabajo. Ellas estarán en el manglar, con el barro hasta la rodilla, intentando sacar manualmente las conchas que se reproducen allí y, al regresar, las venderán a un intermediario; y él, a su vez, las venderá a los compradores ecuatorianos. Su marido y dos de sus hijos, con viandas idénticas a la suya, solo que más llenas, se dirigen a la palmicultora en donde trabajan desde que el marido decidió vender la finca puesto que se aburrió de que las matas de plátano y los palos frutales amanecieran tumbados por manos criminales. Un día le llegó la razón de que si no la vendía, una noche de esas a él le pasaría lo mismo, lo iban a tumbar, o mejor dicho, a tirar al piso.

Desde hace varios meses Eulalia ha perdido las fuerzas para remar en su potrillo hasta la playa donde puede trabajar. La playa cercana a su vivienda, de donde ha extraído conchas desde hace muchos años, fue marcada con un letrero que dice “Propiedad privada, prohibido el paso”. Pese a que ella y sus otras compañeras de oficio hicieron en principio caso omiso del letrero y no porque no supieran leer, algunas saben y además el letrero causó revuelo en la vereda –(“¡cómo que propiedad

49 Eulalia es un nombre ficticio para un personaje que encarna las vicisitudes de las mujeres concheras de la costa del Pacífico Sur de Colombia.

privada, si aquí hemos vivido y trabajado siempre y aquí tenemos enterrados nuestros muertos!”)— todas fueron alejadas de ese manglar a punta de escopeta. Un día, un tiro casi le daña una pierna a una de ellas.

Con un préstamo de Plan de Padrinos uno de los compradores de concha ha logrado adquirir una lancha y un motor y ahora les ha propuesto llevarlas hasta el manglar donde pueden trabajar y recogerlas en la tarde, con la condición de que le vendan a él y no a otro el producto de su trabajo.

En un principio se resistieron, pero ya no les quedó más remedio. Ahora hay que levantarse más temprano; la hora de salida es a las seis de la mañana y la que no esté a esa hora en el muelle se queda. Ya en la playa, quedan a merced de ser recogidas a las cinco de la tarde. El precio de compra de la concha también es impuesto por el comprador.

Algunas de ellas, sobre todo las más jóvenes decidieron quedarse a trabajar en la pesquera; la misma que privatizó la playa, tumbó el mangle con retroescavadoras e hizo piscinas para sembrar el camarón que ahora limpian y por el cual reciben pago a destajo, según la habilidad de cada una.

Una vez Eulalia quiso probar suerte y a pesar de la oposición de su marido dejó a sus hijos pequeños con la comadre y se fue a ver si lograba engancharse en una pesquera. Ella pensaba que le iba a ir muy bien en este oficio, limpiando camarón, puesto que lo ha hecho desde que se acuerda. Estuvo varias horas por muchos días haciendo fila en las pesqueras más grandes, sin ser tomada en cuenta. Un tipo blanco, gordo, del interior, “un paisa, pues” —cuenta Eulalia—, salía y a dedo escogía a las mujeres que engancharía. Ese dedo nunca se posó sobre ella. Siempre escogían a las mujeres más jóvenes y aunque ella no es vieja, aparenta muchos más años de los que tiene.

Probó en otras pesqueras más pequeñas y un día tuvo suerte. La producción de camarón fue tal que necesitaron muchas manos, jóvenes y viejas, para limpiarlo rápidamente antes de que se perdiera. Trabajó una semana de 4 a. m. a 7 p. m., de pie todo el tiempo, sacando un ratito para almorzar rápidamente lo que había llevado, en vista de que

comprar la comida en la empresa le resultaba muy caro y ¡ni pensar en llevarse un camarón a la boca! Sus pies se hincharon y empezaron a dolerle mucho, se sentía muy cansada; no obstante, estaba segura que el esfuerzo se vería compensado el fin de semana con una buena paga. Tenía una libretica en la que apuntaba los kilos que limpió. Se hizo muchas ilusiones. Su sorpresa se convirtió en una rabia inmensa cuando al recibir el pago de toda la semana se dio cuenta que el kilaje de la empresa era considerablemente menor al que tenía apuntado. No valieron sus reclamos; se le dijo: —“Negra, usted que va a saber hacer cuentas, si le gusta así bien y si no puede irse cuando se le dé la gana”.

Como de todos modos la esclavitud había terminado hace muchos años y ella era “libre” de escoger su destino, además de que sus dolencias eran muchas, decidió volver a conchar.

Una aproximación a la noción de lugar

El caso de Eulalia nos ilustra la transformación que han sufrido las mujeresnegras en el Pacífico por cuenta del avance del progreso y la modernización capitalistas, dicha transformación siempre estuvo acompañada de violencia. Estos cambios no se presentan únicamente en las condiciones de vida de las mujeres y la población en general; como muestra el relato, la avalancha desarrollista también ha modificado el lugar.

No obstante, transformar el lugar no significa “borrarlo”, si bien es lo que se presupone desde las teorías de la globalización. Frente a la “ausencia de lugar” que algunos consideran propia de la condición moderna y el borramiento discursivo significativo del lugar en las teorías de la globalización y en las ciencias sociales, Escobar (2005, 158) cree que el lugar todavía sigue siendo importante en las vidas de la mayoría de las personas, entendido como “experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje (inestable, sin embargo), con un sentido de fronteras (permeables, sin embargo) y de conexión con la vida cotidiana, aun si su

identidad es construida, atravesada por el poder, y nunca fija” (158).⁵⁰ Esto ilustra Mamá Cuama cuando cuenta que las y los activistas del proceso organizativo de comunidades negras llegaron a su río a decirles que

[i]ban a venir mineros a sacar oro y bauxita que no lo conocíamos, que no permitiéramos que se metieran a los ríos, yo le explicaba a esta gente y ellos decían, mucha gente en el río decía *que ¡qué va a ser! Que el que se venga a meter a mi territorio yo lo saco a bala*, y yo les dije, eso no va a ser a la brava, eso va a ser suavcito, y así como ya empezamos las reuniones para allá y para acá, nosotros no nos dábamos cuenta de las cosas, los gobiernos han sido tramposos y nosotros no nos dábamos cuenta de nada, así fue que nos fueron explicando y fuimos sabiendo, los gobiernos no nos explicaban nada, ni de la esclavitud ni nada, ahí fue que nosotros nos fuimos dando cuenta de lo que ha pasado con nuestros padres. [...] Así que a los pocos días la reto, pero como ya la Constitución había salido, el AT 55 fue como un desafío que nos hicieron a nosotros, y ahora sí se metieron los paisas⁵¹ al río a sacar su oro, ellos andaban en el río, subían y bajaban tranquilos, hasta que un día le digo yo a la gente que decía que *si yo tuviera para donde irme me iba porque aquí uno no tiene ni para comer ni para bañarse*, les dije un día en el culto: ustedes se malhayen porque el río está sucio, pero nosotros tenemos unas herramientas, si nosotros hacemos una carta esa gente sale de aquí del río, y ellos calladitos, me quedé yo también quieta, hasta que vino un diciembre y me quedé yo pensando, ¿Dios mío será verdad que nosotros no tenemos el poder para sacar a esta gente de aquí? Entonces yo dije: yo no sé escribir bien, pero voy a hacer una carta, me eché dos días haciéndola, y se la mandé al proceso⁵² y fueron ellos copiando y repartiendo esa carta, y me decía un primo: *prima no ponga su vida en venta*, y preguntaban ellos allá que esa mamá Cuama dónde es que vivía y cuándo ellos iban subiendo yo me quedaba mirando y no me decían nada... [...] El gobierno si quería quitarnos las tierras, la Constitución fue un desafío que nos hizo el gobierno. Participamos en la Ley 70 porque esa era una herramienta para asegurar, se metieron algunos hombres, pero

50 Se me dificulta pensar en una identidad que no sea construida y atravesada por el poder en este sistema-mundo colonizado.

51 En la región se denomina *paisa* a todo foráneo. En el resto de Colombia se designa con este apelativo a los nacidos en la región antioqueña.

52 Se refiere a la organización Proceso de Comunidades Negras (PCN), sede Buenaventura.

las más fuimos las mujeres. Hacíamos reuniones con la comunidad, les decíamos a la comunidad que teníamos que organizarnos, prepararnos para que la gente cuando entrara al río a quitarnos la tierra no nos la dejarámos quitar, porque la tierra es la madre de uno.⁵³

El relato de mamá Cuama evidencia la importancia del lugar para la vida de quienes allí habitan y la relación de este con lo global a partir de la explotación minera foránea. Mamá Cuama está mostrando también una agencia para defender el que considera un territorio propio. Esta capacidad de agencia del lugar y de las mujeres suele desconocerse debido a que se considera solo propia de lo global y de los hombres. En consecuencia, Escobar pretende revertir la asimetría evidente en los discursos de la globalización “donde lo global es usualmente equivalente al espacio, al capital, a la historia y a la agencia, mientras que lo local se equipara al lugar, al trabajo y a la tradición” (158). Él llama “borramiento del lugar” a la invisibilización del lugar en medio de la “locura de la globalización”. Cuando resalta el lugar, tampoco pretende un borramiento del *espacio* como dominio de resistencia y alteridad, lo que plantea es que espacio y lugar son cruciales para la creación de resistencias y alteridades y también para la dominación. Lo que se quiere resaltar es el privilegio otorgado al espacio en el análisis de la cultura, el poder y la economía.

Un aspecto relevante de la argumentación de Escobar, en cuanto al lugar, es que las economías y culturas locales no son producidas exclusivamente por el capital y la modernidad. Existe una especificidad del lugar que permite una lectura diferente de la economía, la cultura, el capitalismo y la modernidad. Esto implica que preguntarse por el lugar es importante para renovar la crítica al eurocentrismo, y a su vez permite apreciar dos aspectos o características del lugar: lo político y lo epistemológico. Se plantea que “la política está también localizada en el lugar y no únicamente en los supraniveles del capital y el espacio” (176). En el lugar se concentran multiplicidad de formas de política cultural, es decir, aclara Escobar, de lo cultural que se hace político por medio de las

53 Entrevista con Mamá Cuama en septiembre de 2008 con motivo de la conmemoración de los 15 años de la *Ley 70* de 1993.

conceptualizaciones que crean hombres y mujeres de su territorio y las definiciones de sí mismas/os opuestas a las ideologías/representaciones dominantes. El lugar es productor de epistemologías y conocimientos que surgen con un discurso de la diferencia de carácter antiesencialista. No se persigue de una defensa romántica del lugar, ni de la reificación de las culturas locales o formas no capitalistas pensadas como “no tocadas”, o por fuera de la historia (185).

Es importante también lo económico puesto que el lugar genera una crítica al capitalcentrismo de los discursos de la globalización que imposibilita imaginar la eliminación del capitalismo. La noción de lugar permite “pensar en el valor potencial de otros modelos locales de la economía desde perspectivas que también se aplican a los modelos de la naturaleza y el desarrollo” (173). Escobar afirma que el lugar resulta central para trabajar los asuntos del desarrollo, la cultura y el ambiente, que es esencial para imaginar otros contextos y para pensar en la construcción de las políticas, conocimiento e identidad (176).

Un aspecto fundamental en su teorización del lugar es la posibilidad de articular a través del espacio mediante redes de distinta clase. Redes que propician la articulación del espacio desde abajo y crean “configuraciones culturales y espaciales que conectan unos lugares con otros para crear espacios regionales y mundos regionales” (188). Escobar dice que no solo el capitalismo y la globalización reorganizan el espacio, sino que también las luchas basadas en lugar a través de redes y con parámetros y preocupaciones diferentes a las del capital, lo que crea “glocalidades” que son “configuraciones culturales y espaciales que conectan unos lugares con otros para crear espacios regionales y mundos regionales (188). Mamá Cuama tomó la iniciativa de tejer redes regionales que le permitieran defender el lugar, su lugar, su territorio.

Se trata de ver lo local no necesariamente subordinado a lo global. Reconocer todo lo global que hay en los movimientos sociales de oposición al capitalismo y al desarrollo, pues toman prestado de los discursos metropolitanos de la identidad y el medio ambiente y lo local que también puede ser globalizado y convertido en una fuerza política importante

para la defensa del lugar mismo. El lugar de/desde el que se habla en este trabajo, es el territorio-región de grupos étnicos: el Pacífico colombiano.

Poblamiento y construcción de mundos

Para nosotros el territorio es todo, la vida, la comida, el trabajo, el sustento, es donde hemos crecido, donde está nuestra familia, el monte, los animales, el río, donde somos felices, sin el territorio no tenemos nada, sin el territorio es como volver a ser esclavos.

Mamá Cuama (Grueso 2010a, 18)

Colombia es un país de regiones que puede ser explicado desde la dependencia colonial; cabe destacar que esta colonización ha operado regionalmente. Cada una de las regiones colombianas fue articulada al sistema capitalista de producción global colonial desde sus propias particularidades. La región más aislada del país, que es la del Pacífico fue articulada mediante la extracción de recursos mineros, especialmente oro y platino.⁵⁴

54 Lo que no significa que en todo el país el trabajo de la población negra haya estado limitado a la minería. Los hallazgos del historiador Jaramillo Uribe (1968) permiten afirmar que “no es completamente acertada la idea de que el negro fue exclusivamente minero” dado que no solo existían minas de oro y plata, también “haciendas de ganado, trapiches productores de miel, panela y azúcar, se movían a base [sic] de mano de obra esclava” y además añade que “dado el rudimentario desarrollo tecnológico de la economía neogranadina en aquella época, la producción se basaba en el trabajo humano en el más alto grado. De sus tres elementos constitutivos, a saber, tierra y materias primas, técnica (instrumentos de producción) y mano de obra, el más decisivo y a la vez el más costoso, por ser el más escaso, era la mano de obra” (20-1). Así, en la época la riqueza se medía por el número de esclavizados que se poseía. “El esclavo negro desempeñó también un papel importante en los oficios artesanales como carpintería, mecánica de trapiches, peluquería, zapatería, comercio ambulante de comestibles, administración doméstica y dirección de cuadrillas mineras. Únicamente en el barrio de Las Mercedes de Cartagena, al realizarse el padrón de población en el año 1777, se encontró que la mayoría de los artesanos que hacían estos oficios eran negros” (24). Jaramillo Uribe en este texto plantea la importancia de conocer la procedencia de la población esclavizada para dilucidar la específica contribución de la población africana y afrodescendiente a la formación nacional, pues asegura que “nuestra población

La historia del Pacífico está íntimamente ligada a su riqueza aurífera. El “reconocimiento de placeres” fue el eje conductor que impulsó y estructuró su proceso evolutivo posterior y las “cuadrillas de esclavos” fueron los pilares en que se cimentó el desarrollo económico y social de la región y fue el trabajo en las minas, al fin de cuentas, el que dinamizó las relaciones entre el hombre y el ecosistema del Pacífico permitiéndole al negro la posibilidad de adaptarse al medio en forma definitiva (González 2005, 267-8).

Agudelo dice que la población negra llegó al Pacífico entre los siglos XVII y XVIII en las cuadrillas de esclavizados y esclavizadas para trabajar en los reales de minas.

Cada cuadrilla definía sus peculiaridades en razón de la época en que se hubiera formado y de varios accidentes en el curso de su desarrollo: compras sucesivas, acrecentamientos súbitos, proporción original entre hombres y mujeres adultos, condiciones favorables o adversas de abastecimientos, etc. (Colmenares 1997, 80). [...] Las dificultades de abastecimiento para las cuadrillas desde el interior andino indujeron al dueño de minas a permitir de hecho una flexibilización de las actividades de los esclavos. Estos debieron organizarse para el autoabastecimiento de su alimentación y otros productos básicos para su subsistencia en las minas, mediante actividades como la agricultura, la pesca, la caza y el intercambio con otras cuadrillas y con grupos de las castas. En efecto al lado de las cuadrillas se dio una dinámica de poblamiento desarrollada por negros y mulatos libres. Su presencia fue determinante para acelerar los procesos de obtención gradual de la libertad de las cuadrillas y le marcaron rumbo a las dinámicas de ocupación del territorio (Agudelo 2005, 25-6).

Este poblamiento fue un poco tardío debido a que en el período colonial se percibía a la *Costa Pacífica* como un lugar malsano de difícil acceso. De hecho, el gobierno colonial tuvo que incentivar la explotación aurífera de la región con exenciones de impuestos. El Pacífico desde los tiempos de la Independencia ha estado por fuera de la idea de nación que gestaron las élites criollas, debido a su clima y a la supuesta “pésima calidad de sus habitantes” (Gómez 1930, 39 en Garavito y Mosquera 2010,

negra, al llegar a la Nueva Granada poseía una cultura económica y tecnológica (metalúrgica del hierro y el bronce, ganadería vacuna) superior por algunos aspectos a la de los pueblos prehispánicos que ocuparon el mismo territorio” (19).

867), en su mayoría negros e indígenas. Se impuso en la construcción de nación el *andinocentrismo* dado que

[d]esde la Región Andina se construyó una visión de la nación que se volvió dominante, hasta el punto de ser compartida por otras élites regionales en las postrimerías del siglo XIX. La jerarquía de los territorios, que dotaba a los Andes de una superioridad natural, y la jerarquía y distribución espacial de las razas, que ponía en la cúspide a las gentes de color blanco, fueron dos elementos centrales de la nación que se narraba, sin que a su lado surgiera de las otras regiones una contraimagen de igual poder de persuasión (Múnera 2005, 55 en Arocha y Moreno 2007, 594).

Antes de la abolición legal de la esclavización en 1851, los pobladores del Pacífico habían pagado por su libertad con el oro que obtenían de su trabajo en los días de descanso y festivos. Los historiadores afirman que la forma más recurrente de acceder a la libertad en el Pacífico fue comprarla y no tanto recurrir a las armas y la violencia (Romero 1986, 60-1 en Agudelo 2005, 14), si bien estas fueron utilizadas en momentos necesarios, aún en legítimo derecho de defensa por quienes ya habían conseguido su libertad:

En algunas ocasiones los negros libres acudían al recurso de la resistencia violenta para defender su derecho a la libertad. En 1798 un grupo de negros y mulatos libres se arma e impide que un representante de la justicia colonial detenga a uno de ellos (Romero 1986, 60-1). En el Chocó se presenta en 1766 el caso de un grupo de libres que resentidos por la falta de oportunidades de trabajo, de acceder a las minas –todas controladas por esclavistas– y acosados por el alza de precios en la comida y el aguardiente deciden atacar el estanco, robar el aguardiente, controlar el pueblo y presentarle al corregidor un pliego de peticiones. Aunque la acción solo llegó a este punto, inmediatamente cundió el pánico entre las autoridades locales y los pocos blancos nobles que habitaban la región. En el Chocó de ese entonces los negros eran diez veces mayores en cantidad de pobladores que los blancos (Agudelo 2005, 13).

Aunque se ha afirmado que el aislamiento del resto del país y la presencia lejana de los amos, no hicieron necesario acudir de forma recurrente a la violencia para ganar la libertad, y que la manumisión a través de la compra de la libertad fue el método más propicio para conseguirla,

sobre todo por las mujeres, también hay evidencias de otros métodos con los que también se buscó la libertad en el Pacífico.

Si bien no se han encontrado vestigios de un gran número de palenques en la región, existen referencias de varios de ellos. Uno es El Castigo ubicado en el sur y constituido a finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII, y luego se convirtió en un pueblo en el valle del río Patía. También se menciona la República de Zambos en la provincia de Esmeraldas (Ecuador) conformada por descendientes de la mezcla entre indígenas y 23 africanos que escaparon de un barco que encalló en Portete en el siglo XVI (Tamayo 1993). Otro palenque habría estado en las cercanías de Tadó. En la memoria oral de los pobladores de algunos ríos se mencionan palenques como el Desparramado en el río Yurumanguí, región del Pacífico vallecaucano;⁵⁵ el palenque de Balsitas, en la parte alta del río Guapi en el departamento del Cauca. La gente de la comunidad de San Cipriano cuenta de un palenque en la zona del río Escalerete que vierte sus aguas en el río Dagua, en el Valle del Cauca.⁵⁶ Los palenques reportados por la gente están en la parte alta de los ríos.

Sharp tiene indicios de otro palenque a comienzos del siglo XIX conformado por los esclavizados del Chocó, Barbacoas y el Valle del Cauca al sur del Chocó. Afirma que

Las expediciones organizadas contra este palenque solo encontraron casas desiertas y los negros se adentraron aún más profundamente en la selva donde nunca fue posible capturarlos. Una correría emprendida por el gobernador del Micay, en 1819, obtuvo algún éxito al capturar, finalmente, a unos pocos cimarrones y de esta manera logró suspender sus invasiones inesperadas a la región. Pero el gobernador admitió que lo más seguro era que se presentarían nuevos problemas (Sharp 1993, 19).

Sharp asegura que los cimarrones en el Chocó debieron ser un problema “vejatorio y continuo”, basado en un número considerable cartas y documentos oficiales elaborados por los esclavistas en durante todo el siglo

55 Referenciado por el Proceso de Comunidades Negras, Palenque “El Congal”.

56 Relatos de los habitantes de estos ríos recogidos por Jeannette Rojas Silva.

XVIII. En esos documentos y cartas los esclavistas se quejan de los gastos en los que incurrieron para recapturar a algún esclavizado, trabajador de cuadrilla, que hubiera fugado. Las ganancias de estos esclavizadores eran afectadas por el cimarronaje y también por la compra de la libertad, pues perdían una inversión, por lo tanto, algunos negaban la libertad al negro o la negra aunque pretendieran pagarla. Lo importante es destacar, como dice Sharp,

la docilidad no es una palabra que se pueda usar con certeza para describir a los negros en Latinoamérica, y los españoles conocían, por experiencia en todas las Américas, la oposición física de los africanos y de sus descendientes. Por lo tanto, las insurrecciones de esclavos, que se presentaban periódicamente en el Chocó, eran hechos esperados, aunque es especialmente significativo que ocurrieran justo en esta región particular del imperio español. Los negros por todas partes se resistían a la esclavitud pero rara vez tenían la oportunidad legal de escapar a la servidumbre como sí la tenían en el Chocó. Había una fuerte corriente de negros capaces, de sangre joven, que compraban su propia libertad. Las revueltas armadas, por otra parte, eran un crimen serio que todos conocían y cualquier tipo de rebelión grande estaba condenada a fracasar en últimas y a conducir a la muerte de sus impulsores. Los españoles querían el oro del Chocó y ningún esclavo ni grupo de esclavos podría evitarles que continuaran explotando a los hombres y los metales. Pero significativamente, las confrontaciones ocurrían una y otra vez y demostraban, claramente, las frustraciones y la impaciencia ante su cautiverio y servidumbre (20).

Lo relevante es reconocer que las personas afrodescendientes esclavizadas supieron actuar de acuerdo con el contexto y responder con insurgencias diversas y permanentes a la opresión que padecían. Cuando recurrieron a la violencia fue una reacción defensiva ante la ignominiosa violencia esclavista. Hubo insurgencias individuales como la del esclavizado del pueblo de Bebará que, en 1788, ante los vejámenes a los que era sometido de forma constante por su esclavizadora, la mató. También ocurrieron insurgencias colectivas en las que se unieron indígenas y negros tras desobedecer las disposiciones legales que prohibían todo contacto interétnico. Por ejemplo, se puede mencionar el alzamiento ocurrido en 1684, en el Chocó, que obligó a las autoridades a enviar tropas desde el Valle del Cauca (Losonczy 2006, 53).

También la revuelta de 1728 cerca de Tadó (Chocó) en donde 40 esclavizados hostigados por el maltrato se reunieron y asesinaron al español. Después de este hecho, se desplazaron por las poblaciones vecinas para intentar sublevarlas y en su camino asesinaron a otros catorce españoles. Estos actos, como era de esperarse, aterrorizaron a los españoles que vivían en Tadó. Finalmente la revuelta se diluyó a causa de que se dispersaron en el intento de sublevar a esclavizadas/os de otras cuadrillas, oportunidad aprovechada por las autoridades para enviar refuerzos militares a la zona. La violencia defensiva del esclavizado y la esclavizada fue percibida como un acto de suprema barbarie, mientras que la esclavitud y sus métodos ni siquiera fueron considerados violentos. Es decir, se esconde la barbarie del proceso esclavista y se construye el estereotipo sobre el negro como un ser violento por naturaleza y/o cultura.

La población negra ubicada en la costa del Pacífico ejerció constantes y diversas formas de resistencia contra la esclavización y deshumanización que esta suponía. No obstante, las formas de resistencia e insurgencia de las mujeres están más invisibilizadas y desconocidas, muchas de las cuales se realizan en el ámbito de lo doméstico por medio del conocimiento y el manejo de diversas yerbas y otras propiedades de la naturaleza, prácticas por las que fueron tildadas de brujas. La esclavizada y el esclavizado, a pesar de ser considerados propiedad y objetos de intercambio por la sociedad mayor esclavista produjeron comunidad en la relación de unos con otros, y en su relación con la naturaleza desarrollaron técnicas para propiarse y humanizar el bosque húmedo tropical de la selva del Pacífico.

Con hilos de diversa procedencia –africanos, indígenas y españoles– tejieron una cultura llena de creatividad en la que se reconoce la importancia de la oralidad, principal modo de transmitir sus creencias mágico-religiosas y su cosmogonía que se expresa también en la música, en la danza y en una gran capacidad histriónica. Construyeron lazos familiares que superaron la consanguinidad, fieles herederos y herederas del malungaje⁵⁷ que nació en los barcos esclavistas, inventaron for-

57 “Malungaje” es la relación de parentesco nacida entre las personas que compartían la travesía transatlántica como cautivos en un barco esclavista. El término nos ha sido

mas de convertir en pariente al compañero de infortunios. Todo esto los arraigó al territorio. El arraigo también se estableció con el río a lo largo del cual la población construyó el territorio, por tal razón, en el Pacífico se dice “yo soy del Micay”, “soy del Yurumanguí”, o “soy del Calima”; todos estos son nombres de ríos.

El territorio-región del Pacífico es una construcción de hombres y mujeres en la que la matrilinealidad ha jugado un papel importante. El arraigo territorial sucedió históricamente mediante el hogar establecido por la mujer. Mientras los hombres son móviles, las mujeres fijan su hogar en un determinado río y así se desarrolla el sentido de pertenencia. Las tareas de las mujeres en el territorio son múltiples, como encabezar las prácticas festivas y religiosas, además de prácticas agrícolas que garantizan la seguridad alimentaria de la comunidad. Ellas se encargan de la producción agrícola para la subsistencia y del cultivo de plantas para uso medicinal (Grueso 2010b, 7). Los hombres se ocupan de la producción para el intercambio comercial. Aprovechan el recorrido que hacen de forma permanente en el territorio para beneficiarse de la oferta natural; es decir, de acuerdo con lo que la naturaleza ofrezca en términos de agricultura, pero también de caza, pesca y tala de árboles.

Afirma Libia Grueso que

Desde la cosmovisión del pueblo negro del Pacífico, el territorio y sus recursos son un patrimonio colectivo ([f]amiliar y [c]omunitario); la propiedad del territorio y sus formas de uso y manejo se transmiten de generación en generación, es responsabilidad de los vivos protegerlos, defenderlos y manejarlos de tal manera que los [r]enacientes tengan el futuro garantizado. A partir del principio de continuidad que han ejercido en las relaciones culturales que han existido de un río con otro en los ciclos productivos, las fiestas, la familia extensa a través de los ríos y de los departamentos (división político administrativa), las relaciones comerciales, el acompañamiento a los muertos, etc. (Grueso et al. 2007, 16).

dado a conocer por Jerome Branche de la Universidad de Pittsburgh, en una conferencia en la Universidad del Valle el 29 de mayo de 2009. Procede del bantú malungo que expresa las ideas de solidaridad, canoa grande e infortunio. De este autor se puede leer el artículo “Malungaje: Hacia una poética de la diáspora africana” (Walsh, 2013).

Mujeres y hombres fundaron pequeños poblados, algunos de los cuales se desarrollaron como ciudades, por ejemplo, Buenaventura, Tumaco y Quibdó. Los hombres se desplazaron más que las mujeres y constituyeron familias en los diversos espacios de su movilidad, es decir, recorrieron el territorio ampliando sus fronteras.⁵⁸ Hay que apreciar que “el proyecto y realidad de construcción del territorio-región del Pacífico colombiano es un proyecto más viejo que la construcción del Estado-nación mismo, [...] tan importantes procesos de construcción de territorio se ven estropeados por el surgimiento del proyecto de Estado Nación mestizo” (Arboleda y Caicedo en García 2012, 163). Por consiguiente, las mujeres negras afirman:

La sobrevivencia de la biodiversidad, aun con la presencia de los hombres negros y las mujeres negras, ha sido el resultado de la relación de nuestra cultura tradicional con el territorio; territorio que trasciende la cuenca del río en la medida en que son espacios contiguos y continuos entre una cuenca y otra, y que en términos de la coexistencia de dos culturas ancestrales, la negra y la indígena, se constituye en un territorio-región desde la ocupación, uso y apropiación de estos grupos étnicos (Rojas y Aristizábal 1996, 147).

La población negra asentada en pequeños poblados a lo largo de las riberas de los ríos y en las playas junto al mar tuvo

[l]a capacidad de recrear en esta región una cultura fluvio-marina en armonía con su entorno selvático [en la que] se conjugan sistemas propios de organización social y productiva que combinan actividades extractivas de pesca, caza, explotación forestal, minería del oro y obtención de fibras para artesanías, con la agricultura de vega basada en la asociación de cultivos agroforestales, recolección de frutos silvestres, palmitos y plantas medicinales. Esta economía natural se desarrolla de acuerdo con los ciclos de verano e invierno en los distintos ecosistemas que componen la cuenca hidrográfica y en ella participa la familia extensa y una red de apoyo fundamentada en relaciones de solidaridad, trabajo colectivo e interdependencia entre las comunidades de cada río; todo ello en una cosmogonía cargada de leyendas, magia, música, danzas y rituales.

58 La población indígena se desplazó a las cabeceras huyendo de los conquistadores españoles.

Estas formas de ver el mundo y vivir la vida de los pobladores nativos, permitieron por un lado el fortalecimiento de una cultura propia, y por otro, que los ecosistemas del litoral Pacífico conservaran su gran riqueza y biodiversidad. Es uno de los aportes a la construcción de nuestra nacionalidad y al desarrollo económico del país (6).

Por todo lo anterior, las mujeres de la Red de Mujeres Negras del Pacífico expresan un compromiso muy grande:

Nosotras somos parte de los renacientes, que obtuvimos como herencia el territorio-región del Litoral Pacífico colombiano, el cual ha sido habitado ancestralmente por grupos étnicos negros e indígenas. Por lo tanto, al igual que nuestros mayores, nos corresponde garantizar la permanencia y desarrollo de nuestras etnias y culturas bajo condiciones armónicas entre hombres y mujeres, sus pares y entre todos con la naturaleza, que nos provee de todo lo necesario para desarrollarnos como parte de ella (1996, 1).

Las mujeresnegras reunidas en el V Taller de Formadoras (Dirección Nacional de Equidad... et al. 1996) se plantearon el *territorio como un espacio apropiado por la resistencia cimarrona para la vida y la convivencia de grupos étnicos negros e indígenas*, sobre el que se tiene un derecho ancestral (13). En este taller se dijo que sobre el *territorio* se ejerce control mediante políticas y planes de desarrollo proyectados en el interior del país, lo que manifiesta intereses y conflictos interétnicos, no obstante, los grupos étnicos ejercen mecanismos de resistencia. Construir la región como territorio ha implicado, según las mujeres de este taller, unas lógicas de apropiación determinadas por el uso familiar y colectivo y la generación de estrategias adaptativas propias que constituyen conocimientos para recrear y fortalecer las identidades étnicas y culturales. Además, aseguran que estas expresiones culturales propias giran en torno a la alimentación, el baile, el lenguaje, los mitos, la organización “y hasta la forma de caminar” (15).

Estas mujeres tienen claro que “la tierra no es un valor de cambio” y que “la naturaleza no se ambiciona, no se valora en el sentido de la relación capital-trabajo”, por lo tanto, en las comunidades negras “no existe el sentido de la acumulación” debido a que “la naturaleza no es una mercancía”. Esta visión es valorada de forma negativa desde las propuestas

desarrollistas modernizadoras, pues obstaculiza la producción de riqueza. Las mujeres afirman “[n]o somos diferentes al árbol” por lo que “no se busca legar ni controlar la naturaleza” puesto que “la naturaleza no me pertenece”, sino que “es un ser vivo que controla todas las relaciones”. En esta visión, la naturaleza no nos pertenece, por el contrario, pertenecemos al territorio y “el sentido de pertenencia al territorio está determinado por los ritmos de la naturaleza” (1996, 38-9).

La manera como las mujeres negras conciben el territorio va más allá de la forma como lo perciben la institucionalidad estatal y las ONG ambientalistas que se refieren a la división político-administrativa, los unos, o a los recursos naturales y ambientales, los otros. El énfasis de las mujeres está en la vida, en la convivencia y en la relacionalidad. La expresión de Mamá Cuama “el territorio es la madre de uno” resume el significado del territorio para las mujeres negras.

Quien nomina pretende controlar. Costa, litoral, región, selva, chocó biogeográfico, biopacífico, territorio-región: ¿Qué es el Pacífico colombiano?

*Nuestro territorio es el medio generador indispensable para mantener y recrear la vida y la cultura de la mujer negra afrocolombiana.*⁵⁹

(Mujeres de la Asociación Apoyo a la Mujer de Timbiquí-Cauca 1999)

La *costa del Pacífico* colombiano (véase mapa 1) ha sido definida como una región por sus dimensiones físicas y ambientales. Desde esta perspectiva se ha desconocido la presencia y, en consecuencia, la acción del ser humano presentes en ese espacio. En otras palabras, se ha invisibilizado a la población afrocolombiana que lo habita. Incluso la defini-

59 Participantes en el Encuentro Nacional de Mujeres Negras: Identidad y Autonomía, Al encuentro de nosotras mismas (1997).

ción que sustenta la *Ley 70*⁶⁰ de 1993 no supera el aspecto geográfico y la asemeja a una cuenca:

Cuenca del Pacífico: desde la cima del volcán Chiles siguiendo por la división de aguas de la cordillera Occidental pasando por el volcán Cumbal y el volcán Azufral, hasta la Hoz de Minamá; atravesándole un poco más debajo de la desembocadura del río Guáitara y se continúa por la divisoria de aguas de la cordillera Occidental, pasando por el cerro Munchique, los Farallones de Cali, los cerros Tatamá, Caramanta y Concordia, continuando por la divisoria de aguas hasta el Nudo de Paramillo, siguiendo en dirección noroeste hasta el Alto de Carrizal, para continuar por la divisoria de aguas que van al río Sucio y al Caño Tamarando, con las que van al río León, hasta un punto de Bahía Colombia, por la margen izquierda del río Surinque en el golfo. Se continúa por la costa del golfo de Urabá, hasta el hito internacional en cabo Tiburón, desde aquí se sigue por la línea del límite entre Panamá y Colombia hasta el lito equidistante entre Punta Arditá (Colombia) y Cocalito (Panamá), sobre la costa del océano Pacífico, se continúa por la costa hasta llegar a la desembocadura del río Mataje, continuando por el límite de la República del Ecuador hasta la cima del volcán Chiles (*Ley 70* de 1993, art. 2).

Esta definición de la *Ley 70* que reduce la región a la cuenca es más limitada que la que del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) en 1990 que, al menos, contempla la división política administrativa:

La faja costera comprendida entre la línea litoral y la cordillera Occidental; es predominantemente plana, aunque sobresalen las serranías del Baudó y Darién. Se distingue por su alta pluviosidad la cual es indicativa de las condiciones físico-bióticas especiales, tiene 71.000 kilómetros cuadrados (6% del territorio colombiano) y ocupa el departamento del Chocó, la faja costera de los departamentos del Cauca, Valle y Nariño y la vertiente noroeste del Departamento de Antioquia. Incluye 54 municipios, o sea todos aquellos que tienen la totalidad de su territorio y de sus gentes en la vertiente oeste de la cordillera Occidental (IGAC 1990 en Romero 2003, 22).

Esta demarcación de la región del Pacífico limitada a los aspectos físicos de la geografía naturaliza el territorio le niega historicidad y desco-

60 Esta ley reconoce derechos de propiedad colectiva sobre el territorio ocupado por la población negra, llamada comunidades negras, en la región del Pacífico. Esta propiedad colectiva es gobernada por un *consejo comunitario*.

noce las “otras fórmulas de construcción social como estrategias históricamente determinadas” (Fals Borda 2000, 3) producidas por los pueblos que la habitan: indígenas y afrodescendientes. Fals Borda habla de una construcción “fetichista y ‘natural’ en relación con el Estado” que puede aplicarse a la construcción de Colombia como un país de seis regiones “naturales”. Este autor cuestiona el ordenamiento territorial como política estatal en el marco del contexto de la globalización a partir de los conceptos de espacio/tiempo: bioespacio y tecnorregión (8). Asegura que estas nociones introducen la dimensión histórica y “destruyen la concepción rígida e intangible de bloque lineal de los contenedores espaciales derivada de la era newtoniana, como se refleja en los límites que muestran las cartas geográficas actuales. Bioespacio y tecnorregión, por el contrario, se definen como unidades fractales, ajustables y revisables, como reflejo de realidades vivas” (8-9). Fals Borda también llama al bioespacio “lugar”.

Mapa 1
Región del Pacífico



Fuente y elaboración: <www.google.com.co/search?q=mapa+de+regiones+naturales+de+colombia;> <<https://www.google.com.co/search?q=mapa+de+la+región+pacífica>>. Acceso: 1 de julio de 2014.

Desde la idea de bioespacio o lugar se visibilizan los procesos locales y regionales de producción y reproducción de la vida ejecutados por quienes los habitan en relación con los “recintos” en que se ejecutan “y de donde se derivan elementos de continuidad social y diversidad cultural” (Fals Borda 2000, 9). El lugar o bioespacio constituye una construcción social en permanente transformación por los procesos en el generados desde adentro y desde afuera en una lucha permanente “por el propósito y el uso del lugar entre los planeadores, los generadores de políticas y aquellas personas que viven y trabajan allí” (Harcourt y Escobar 2007, 15), como ilustra la región del Pacífico.

A partir de las intervenciones de numerosos agentes sobre la selva húmeda tropical del Pacífico colombiano esta ha tenido diversas denominaciones. Por ejemplo, las declaraciones del político conservador y ex presidente de la República Laureano Gómez evidencian la visión general que tiene la nación colombiana del Pacífico:

La región del Pacífico, donde habitan los negros, es un territorio de selva, calor, manglares, bejucos, alimañas y lluvia, lluvia implacable que lo pudre todo y no permite sino el desarrollo de una vegetación fofa y viciosa, adaptada a aquel húmedo medio, donde no hay, ni se ve posibilidad de que pueda existir una cultura humana de importancia (Gómez 1930, 39 en Garavito y Mosquera 2010, 867).

Cuando los habitantes se reconocen como parte de la región lo hacen para oponerse al resto del país: “Somos la región del Chocó porque nos tienen como una reserva para la riqueza del país, pero como pueblos no nos reconocen nada” (Macedonio Murillo en Romero 2003, 40).⁶¹

Si bien el IGAC reconoce 54 *municipios* como pertenecientes a la región del Pacífico, la Federación de Municipios del Litoral Pacífico (FE-

61 Don Macedonio Murillo nativo afrocolombiano es integrante de la Asociación Campesina del Bajo San Juan (ACADESAN), poblado de Cabeceras, septiembre 1992. En el contexto de la conmemoración de los 500 años de la invasión de América, los pueblos indígenas y afrodescendientes se movilizaron ampliamente en todo el país y especialmente en la región del Pacífico se intensifica el fortalecimiento organizativo de estos dos sectores.

DEMPACÍFICO), en su página web, asegura que “La región [P]acífico es una franja del litoral conformada por 32 *municipios* de los departamentos de Nariño, Cauca, Valle y Chocó. Tiene una extensión de 75.000 km², que representa el 6,2% del territorio nacional” (FEDEMPACÍFICO 2014, párr.1). La Federación se queda en la perspectiva de *región* y se plantea como objetivo el *desarrollo integral* de la misma. Su misión pretende

Mediante procesos de concertación con los actores gubernamentales, políticos, del sector privado, los grupos étnicos y los organismos no gubernamentales de la región, definir las acciones necesarias para ejecutar el modelo de desarrollo que se requiera para el Pacífico, según lo definan los actores mencionados, teniendo en cuenta las particularidades económicas, sociales, étnicas, culturales y ambientales existentes (FEDEMPACÍFICO 2014, párr. 1).

No obstante, en la entrevista personal con Oscar Martínez (2005), director ejecutivo de la Federación, en ese momento aseguraba que

la [F]ederación de [M]unicipios es una organización no gubernamental, a pesar de estar integrada precisamente por 50 *municipios* de la región Chocó biogeográfico en cabeza de los alcaldes de los mismos, esta delega su representación y se acogió a las normas o los reglamentos del derecho privado para poder facilitar su estructura de funcionamiento, la forman los 31 municipios del departamento del Chocó, Buenaventura, tres municipios de la costa caucana, y 10 de la costa nariñense, además de 5 municipios del pie de monte caucano, tiene una estructura basada en una asamblea general, un comité ejecutivo integrado por 8 alcaldes, cada uno representando una subregión, una dirección ejecutiva que tiene centro en Buenaventura.⁶²

El proyecto “Conservación de la Biodiversidad en el Chocó Biogeográfico” conocido como Proyecto Biopacífico⁶³ amplía los límites de

62 Entrevista realizada en Buenaventura el 12 de mayo de 2005 en el marco de la investigación sobre el derecho a la alimentación y la situación de los derechos sociales, económicos y culturales en la región, dirigida por las diócesis del Pacífico en el marco del Proyecto Regional Pacífico, del cual fui la investigadora a cargo de la zona centro (Buenaventura y sur del Chocó).

63 Este proyecto “es una iniciativa del Gobierno colombiano, formulada para ser ejecutada en dos fases. La primera fase tuvo una duración de seis años (1992-1998)

la región en razón de las características biológicas y añade algunos municipios de los departamentos de Antioquia (18), Córdoba (4) y Risaralda (2) a los del Chocó (31), Valle del Cauca (8), Cauca (8) y Nariño (22). Si bien se define el territorio colombiano en extensión de 1.300 km y un área continental de 71.000 km² como región natural biogeográfica, sus límites traspasan la frontera con Panamá, incluso las de Costa Rica y Ecuador en toda la zona de Esmeraldas (Proyecto Biopacífico 1993, 24). Este proyecto tuvo como objetivo en su primera fase

aportar para la región colombiana del Chocó Biogeográfico elementos que permitan consolidar una nueva estrategia de desarrollo basada en la aplicación del conocimiento científico y la identificación de opciones de manejo de la biodiversidad que garanticen su protección y uso sostenible, en forma concertada con las comunidades locales (Proyecto Biopacífico 1993, 16).

El foro organizado por el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (2005), con sede en Quibdó-Chocó, tenía como objetivo “realizar una evaluación conjunta entre los principales líderes y comunidades afrocolombianos sobre los avances, dificultades y perspectivas de la *Ley 70* de 1993” se dice que

Cuando nosotros hablamos del Pacífico colombiano, ¿de qué hablamos? Hay que tener claridad. Cuando hablamos desde la eco sistemática en el contexto de lo que son los ecosistemas universales, si hablamos del Chocó Biogeográfico, hacemos referencia a un ecosistema que es internacional, incluso nace en Costa Rica y alcanza a llegar hasta Piura, en Perú. Cuando hablamos del Chocó Biogeográfico colombiano, estamos haciendo mención a un área biofísica que involucra 80 municipios en el país y cerca de siete departamentos. Dentro de este Chocó Biogeográfico está la región Pacífica que nosotros defendemos, que es la región del Pacífico colombiano, y en esta región son cuatro departamentos y 51 municipios (Rivas Díaz 2005, 10).

y fue financiada con una donación de USD 9 millones. El Fondo Mundial para el Medio Ambiente (GEF) aportó USD 6 millones a través del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Gobierno suizo completó el monto total con un aporte de USD 3 millones. Al firmar el documento de proyecto de la primera fase, el Gobierno colombiano se comprometió a asignar USD 3 millones para financiar la segunda fase del proyecto” (Ríos y Wilshusen 1999, 6).

La Agenda Pacífico 21, política de Estado para la región diseñada de forma participativa con “las comunidades, las instituciones, organismos privados y demás integrantes de la sociedad civil”, según consta en sus documentos, y liderada por el IIAP se enfocará en el modelo de desarrollo sostenible definido por tres políticas marco: 1. Política de apoyo para la construcción y consolidación del proyecto región del Chocó biogeográfico y a la adecuación y mejoramiento de su articulación con la sociedad nacional; 2. Política para la consolidación de un modelo de desarrollo pertinente y apropiado para la localidad; y 3. Política de Unidad Territorial y desarrollo mediante sistemas estructurantes (Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico 2005, 11).

En esta política se definieron 31 municipios a intervenir en el Chocó, en tanto en el Documento CONPES 3491⁶⁴ que es una política de Estado para el Pacífico, diseñada en el 2007, se establece que “para efectos de la presente política, la región Pacífica se definió de acuerdo con la ubicación del territorio en la región natural del Pacífico y en concordancia con la tenencia colectiva de la tierra” (7). Este CONPES incluye 46 *municipios*: 30 del Chocó; la Agenda Pacífico 21 incluye en el Chocó 31, en Antioquia 2, Valle del Cauca 1, Cauca 3, Nariño 9 y en Belén de Bajirá aún deben definir sus límites. El

64 “El Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) fue creado por la Ley 19 de 1958. Esta es la máxima autoridad nacional de planeación y se desempeña como organismo asesor del gobierno en todos los aspectos relacionados con el desarrollo económico y social del país. Para lograrlo, coordina y orienta a los organismos encargados de la dirección económica y social en el gobierno, a través del estudio y aprobación de documentos sobre el desarrollo de políticas generales que son presentados en sesión (CO Departamento Nacional de Planeación 2014, 2). El Departamento Nacional de Planeación desempeña las funciones de Secretaría Ejecutiva del CONPES y Conpes Social, y por lo tanto es la entidad encargada de coordinar y presentar todos los documentos para discutir en sesión (3). [...] Los miembros del CONPES están establecidos mediante el Decreto 2148 de 2009 (permanentes, no permanentes, invitados y otros asistentes). El CONPES y el CONPES Social actúan bajo la dirección del Presidente de la República y lo componen como miembros permanentes con derecho a vos y voto, el Vicepresidente de la República, todos los ministros, el director del Departamento Administrativo de la Presidencia de la República, el director del Departamento Nacional de Planeación, y el director del Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación-Colciencias (5).

Plan de Desarrollo Comunidades Negras Raizales y Palanqueras 2010-2014 informa que existen 51 *municipios* en la región del Pacífico. La Agenda Pacífico 21 en su documento Zona de Buenaventura afirma que la región se sitúa entre las fronteras con Panamá por el norte y con el Ecuador por el sur. Tiene una longitud aproximada de 1.300 km que corresponden a la costa colombiana sobre el océano Pacífico. Sobre el mar Caribe posee también costa en una longitud de 350 km. Lo integran 56 *municipios* de los departamentos de Choco, Valle, Cauca, Nariño y Antioquia (Agenda Pacífico 21, 7).

Indígenas y negros la denominaron *Gran Territorio Wounan-Negro* en el contexto de la conmemoración de los 500 años:

Entendemos por Gran Territorio a la extensión de tierra en donde hemos vivido tradicionalmente los grupos indígenas y negros, en forma unida y respetando nuestras propias formas culturales. En este territorio hemos desarrollado nuestra vida social, política y cultural, hemos garantizado nuestra supervivencia y de él depende nuestro futuro (OREWA en Romero 2003, 41).

En 1995 las organizaciones de comunidades negras e indígenas en el Encuentro de Periconegro reafirmaron que “la región geográfica del Pacífico colombiano es un *territorio ancestral de grupos étnicos* [cursivas propias], diversos culturalmente” (PCN y OREWA 1995, 17). En las memorias del encuentro están plasmadas las concepciones que indígenas y afrodescendientes tienen del territorio. Coinciden en que las fronteras, como ellos las delimitaron, no corresponden con los límites político-administrativos de los departamentos, por el contrario, dificultan su libre movilidad.

Para las comunidades negras del Pacífico los límites, o mejor, los puntos cardinales están definidos por los recorridos o flujos naturales (mar y ríos) con base en los cuales han construido sus prácticas de apropiación y construcción cultural del territorio: “El recorrido de las aguas del mar determina un arriba (sur) y un abajo (norte) y los recorridos de la gente un adentro (mar adentro, oeste) y un afuera (mar afuera, oriente)” (Encuentro de Periconegro 1995, 31). Las delimitaciones geográficas son distintas, por consiguiente, epistemologías de lugar resultan completamente diferentes de las hegemónicas. Estas epistemologías, a

las que me referiré en un apartado más adelante, se relacionan con las lógicas de apropiación del territorio.

para querer el mar en tempestad o en calma / para adueñarlo de mis pensamientos, / para no encasillarlo en ningún sexo / y poderlo llamar como él o ella / decía el mar o la mar con embeleso / y, como él, ennoñararlo con hermosa estrella / y como ella aparearlo con un lindo lucero (Panchano en Libreros El País, 2014).⁶⁵

Las organizaciones de comunidades negras reunidas en Periconegro se plantearon el territorio como algo más que un terreno para vivir; afirman que “el territorio es el lugar donde se mueve el hombre, la mujer, los animales, la vida...” (32). Es decir, el territorio como estrategia de vida (Kusch 1976).

A finales de los 90 se construyó la noción *territorio-región del Pacífico* en respuesta a la idea ambientalista de *Chocó biogeográfico*, que se plantea el espacio como ancestral y apropiado por las comunidades que lo habitan:

El Territorio-Región del Pacífico está referido a una unidad geográfica desde la propiedad y continuidad de los territorios colectivos de las comunidades negras e indígenas, como concepción y práctica en la definición de una estrategia de defensa social, cultural y ambiental como espacio de vida y para la vida, hacia la estructuración de una región autónoma, que propenda por una opción de desarrollo compatible con su entorno ambiental. No está referido solamente al espacio físico, sino como espacio legal y social definido por la continuidad de la especialidad de sus cuencas hidrográficas y las ramificaciones que se establecen a su interior (Grueso et al. en Cifuentes 2007, 11).

En otro momento las organizaciones de comunidades negras reafirmaron que

El desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requieren como espacio vital el territorio. No podremos ser, si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida. De

65 Lucrecia Panchano, poeta guapireña, respondió con estos versos a la pregunta de por qué siempre la poesía de la gente del Pacífico habla del mar.

ahí que nuestra visión de territorio sea la visión de hábitat, es decir, el espacio donde el hombre negro y la mujer negra desarrollan colectivamente su ser, en armonía con la naturaleza... Este principio territorio, como el espacio donde desarrollamos nuestra vida comunitaria familiar y personal, desde nuestras propias lógicas y tradiciones (Grueso et al. 2008, 43).

En términos generales, todas las organizaciones e instituciones que se refieren al Pacífico están de acuerdo con que tiene una longitud aproximada de 1.300 km que corresponden a la Costa colombiana sobre el océano Pacífico, y 350 km de costa en el mar Caribe. Las memorias del encuentro del IIAP reportan que es una región de 100 millones de hectáreas, de las cuales 7,5 son todavía selva con un grado altísimo de biodiversidad. La “vegetación fofa y viciosa”, como la calificó Laureano Gómez, representa una riqueza natural que hoy la disputan para sí los países del primer mundo; “se encuentran allí entre siete y ocho mil especies de plantas de las 45.000 que hay en Colombia y en esta región se registra uno de los mayores índices de endemismo continental de plantas” (Proyecto Biopacífico 1993, 3), es decir, plantas que son propias de la región.

Las “alimañas” son parte de la mayor diversidad biológica del país y su “clima malsano” constituye la segunda región más húmeda del planeta –con temperaturas entre 24°C y 28°C y precipitaciones anuales entre 4.000 y 12.000 mm/año– lo que permite que sea una de las más ricas en especies. “La lluvia implacable que todo lo pudre” alimenta el potencial hídrico de la zona representado por 248 ríos⁶⁶ (Rivas 2005, 11) una de las mayores riquezas de la región.

En el territorio se ubican seis parques nacionales naturales y un santuario de flora y fauna⁶⁷ declarado Patrimonio Natural de la Humanidad por la UNESCO. En cuanto a los parques, se pretende que las autoridades de los pueblos indígenas y afrocolombianos no tengan facultad sobre su uso y manejo. El documento CONPES 3491 informa que el 79% de sus ecosistemas no han sido transformados. Además, el territorio contiene también

66 La mayoría de estos desembocan en el Pacífico, excepto el Baudó que lo hace en el Atlántico.

67 Datos tomados del Documento CONPES 3491 (2007, 8).

170 resguardos sobre un área de 1'254.524 ha en donde habita la población indígena que representa el 5%⁶⁸ de toda la población. Las comunidades negras que hoy corresponden al 82% de la población cuentan con aproximadamente 5'300.000 ha tituladas como territorio colectivo en el marco normativo de la *Ley 70*. En este territorio-región coexisten tres ámbitos geográfico-culturales: 1. mar-ríos, 2. selva y 3. cordillera.

Como puede apreciarse, la definición y límites de la región del Pacífico dependerían de los intereses de quienes intervienen o viven en ese espacio; si embargo, desde la Colonia, las dinámicas intervencionistas y desarrollistas han definido lo que es la costa, cuenca o región del Pacífico. De igual manera, mediante políticas nacionales de desarrollo, adornadas en los últimos años con los adjetivos sostenible o integral, se ha pretendido mejorar la gobernabilidad, la producción y la competitividad de la región para promover las inversiones del gran capital. Se promueve que la región “asimile nuevas actividades y funciones gracias al progreso tecno-científico que trasciende su localismo y fronteras bio-geográficas, para entrar a un nivel universal de comunicación, relación y dependencia” (Fals Borda 2000, 12). El propósito es conseguir que sea competitiva ante los retos que la globalización impone.

El Estado consiente convertir al Pacífico en una tecno región en la cual se pretende desbordar sus límites territoriales para favorecer al capitalismo transnacional, por medio de políticas de desarrollo que se concretan en los tratados de libre comercio y en megaproyectos. En consecuencia, la negredumbre nativa no solo es prescindible, sino un obstáculo necesario de remover en el camino para la consolidar el gran capital en la región.

Los megaproyectos diseñados y en proceso de implementación para esta región, movilizan grandes intereses nacionales e internacionales que ha-

68 Las principales etnias indígenas son: embera (embera de río y embera de montaña entre los que se encuentran los katíos), awá (pie de monte en Nariño), wounan (cursos medio y bajo del río San Juan y la zona costera del Baudó y pequeños asentamientos en Juradó y Bajo Atrato), cuna (zona costera del golfo de Urabá) y una migración de nasas (paeces) que se ubican en el pie de monte de la cordillera Occidental (Toda Colombia 2014).

cen del conflicto armado una estrategia de control y expropiación de los territorios colectivos a las comunidades afrocolombianas e indígenas por medio de masacres, asesinatos selectivos, amenazas y desplazamiento masivo de la población rural hacia Buenaventura y otros centros urbanos (Comunicado público 2011, 3).

*Y se vino el desarrollo, y con este, todas las formas de violencia:
O cuando nominar es insuficiente*

*Cuando yo era niña sembrábamos el arroz y lo
pilábamos, era cafecito, con cascarita y quebrado,
le decíamos el arroz costeño, y también decían
que era el arroz de los pobres, de nosotros los
negros. Con el desarrollo llegó el arroz calilla, más
blanco y sin cascarita que traían del interior;
el arroz costeño fue desapareciendo.
Ahora grande, un día fui al supermercado y me
encontré que estaban vendiendo un arroz igualito
al costeño, al arroz de los negros y los pobres
y resulta que dizque es el mejor para la nutrición
y más caro que el arroz calilla.
Entonces no entiendo eso del desarrollo,
yo ya no sé si el desarrollo está atrás o adelante.*

Mamá Cuama (en Grueso et al. 2008, 51)

Como lugar en disputa las y los pobladores del Pacífico han enfrentado a colonos del interior del país y a multinacionales que explotaban los recursos mineros que eran concesionados por el Estado en un territorio considerado baldío. Al llegar se encontraban con una comunidad negra de la que explotaban su mano de obra. La relación de la región del Pacífico con el interior del país ha estado marcada por el extractivismo ausentista⁶⁹ y la marginalidad. La región fue ampliamente intervenida por políticas desarrollistas a partir de los años 80 las cuales desconocieron cómo “un grupo atiende y plantea sus necesidades según su contexto étnico cultural”, lo que

69 Esta región ha sido proveedora para el resto del país y también a nivel internacional de oro, platino, maderas, tagua, caucho, pescado, entre otros.

“involucra la reciprocidad simétrica como mecanismo para impedir exceso de acumulación individual” (Dirección Nacional de Equidad... et al. 38-9).

Los programas ejecutados a partir de estas políticas fueron los primeros causantes del desplazamiento forzado de la región, aunque desde los años 70 las industrias palmicultoras, productoras de aceite vegetal comestible y las camaroneras se impusieron por medio de la violencia (Escobar y Pedrosa 1996), lo que deterioró el nivel de vida de la población, como ilustra la historia de Eulalia. Este proceso de transformaciones económicas y socioculturales fueron funcionales para establecer el monocultivo de la coca, desplazado del Putumayo hacia el Pacífico en los años 90.

Los pobladores de la región del Pacífico convivieron con la presencia guerrillera a inicio de los años 80 sin mucho traumatismo. La región era fundamentalmente territorio de paso para las guerrillas de las FARC y del ELN. La presencia de otros grupos guerrilleros y de grupos paramilitares que acompañaban el cultivo ilícito de la coca complicaron la situación a mediados de los años 90. A partir de esa década, el desplazamiento se agudizó producto de la guerra que se desató en la región y a los estereotipos ya existentes se añade el de violentos. De esta forma se ha producido una percepción sobre la región del Pacífico como violenta o escenario para las violencias, marginal, dependiente, pobreza absoluta; es decir, factores que propician los conflictos entre paramilitares, llamados ahora eufemísticamente Bandas Criminales Emergente (BA-CRIM), y para toda la gama de violencias que se padecen actualmente.

La violencia aplicada de forma atroz y sistemática ha desterritorializado a la población, y esta se relocalizó en Cali, Bogotá y Medellín. Estas ciudades se han convertido en una extensión del territorio-región del Pacífico a partir de los flujos migratorios ocasionados por el desplazamiento forzado de su población. Las mujeres tienen claro que “el desplazamiento es una estrategia del gobierno para que abandonemos el territorio” (Urrutia 2008, entrevista personal, conmemoración de los 15 años de la *Ley 70*). También afirman que

[p]ara las mujeres afrodescendientes, el desplazamiento significa una pérdida de la identidad étnica, cultural y territorial, ligada a su familia extensa y a su comunidad, a su barrio, a su río, fincas, montes y animales, así como a sus fiestas, ceremonias espirituales y formas de relacionamiento propios. Es por esto que se considera el desplazamiento forzado constituye, después de 300 años de esclavización la mayor y más extrema manifestación de violación de los derechos de las comunidades afrodescendientes (Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN 2013, 9).

El Pacífico es un laboratorio en donde se expresa el nuevo patrón de colonialidad global del poder. Aníbal Quijano plantea que desde los años 70, el mundo entró en un nuevo período histórico que empezó con las crisis del capital industrial, por lo tanto, se impuso el capital financiero para controlar el capitalismo global colonial/moderno que conduce a la “desocupación estructural”. No es una coincidencia que Buenaventura sea la ciudad del país con la tasa más alta de desempleo. El neoliberalismo y globalización se esparcen por todo el planeta con violencia y generan más violencia, como en una avalancha imparable que destruye los códigos, símbolos, actitudes, normas y valores culturales propios imponiendo una moral “mundugumor”.

La moral de la tribu caníbal de los mundugumor descrita por Margaret Mead, en *Sexo y temperamento*, que admiraban a los más despiadados, a los más poderosos, leídos por Mead desde una postura etnocéntrica. Esta moral mundugumor es la moral del Estado actual que nos permea a todos desde arriba expandiéndose por el todo social (en Brzovic et al. 2010, 13), como producto de las formas en que la economía neoliberal se expande.

La base moral ancestral de las comunidades negras ha sido, en algunos casos, arrollada. Ahora no se respeta y admira a las personas por el valor de la palabra empeñada, por su capacidad de trabajo, honestidad o su responsabilidad. Si se le pregunta a un niño qué quiere ser, este contesta: “el jefe”, y si le preguntas por qué, él responde: “porque es el más malo”. La moral tradicional ha devenido en una moral mundugumor. Una moral en donde se respeta a quien sea más sádico, más malo, por eso los niños anhelan ser el jefe. Ser el más malo es una cuestión de

prestigio, de hombría. Es la manera de probar que se es hombre y de demostrar potencia bélica y sexual, por medio del reforzamiento del patriarcado negro-colonial, además de la dinámica de la guerra y la lógica de acumulación global impuesta.

Es necesario desmontar el imaginario nacional sobre la población negra percibida como violenta por naturaleza o por cultura. Los hallazgos antropológicos encontrados por Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (1986) la han reconocido como la más pacífica del país. Al punto que como región no fue alcanzada por La Violencia, período histórico de Colombia que recrudece la violencia partidista en todo el país a partir del asesinato del caudillo liberal populista Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948 en Bogotá.

Por eso me permito comentar lo que una estudiante de Cartago, una región paisa o blanca, si se quiere, me comentaba de un primo suyo que vive en Pereira (una ciudad paisa de la región andina). Él le decía que quería ser muy malo, ella lo interpelaba preguntándole que para qué y él le contestaba “para ser respetado”. Y que en efecto hacía cosas perversas siendo un muchacho de clase media sin ninguna necesidad económica, según ella, que con su pandilla atracaba y acuchillaba.

Lo que quiero señalar es que la violencia no es un hecho solo en Buenaventura; el paramilitarismo y el narcotráfico agravan esta situación que se sucede en otras partes, incluso con los mismos agravantes: México, Guatemala, El Salvador, Brzovic es chileno; lo está viendo ocurrir allí, Medellín, Bogotá, Pereira, Cali, en todas partes.

Como expresan las mujeres negras en sus diversos comunicados y pronunciamientos, es más que un problema de vulneración de los derechos al acceso a los bienes materiales que garanticen una vida digna, implica también, y esto es fundamental, “el deterioro de la identidad étnica y territorial, el resquebrajamiento de sus lazos familiares y comunitarios, el olvido paulatino de sus prácticas culturales y la desterritorialización tanto rural como urbana” (Comunicado público 2011, 3). En este contexto se deconstruye el sentido cultural del bienestar que ahora

responde a la adquisición de dinero y del consumo (Akina memorias 2005, 3). Por lo que resulta evidente que “[a] sistimos así al detrimento progresivo de la dignidad humana y con ello a la pérdida de los derechos humanos y étnico-culturales de la comunidad afro pacífica en general y de la bonaverence en particular” (Comunicado público 2011, 3).

Asimismo, mediante la estrategia de desterritorialización se pretende imponer en la región una lógica del intercambio mercantil y transformación de la subjetividad en contra de la lógica de autosubsistencia, reciprocidad y trueque de las culturas tradicionales. Esta subjetividad construida, durante siglos, de resistencia a la esclavización y a múltiples formas de opresión que prioriza lo colectivo frente a lo individualista pretende ser transformada también mediante la evangelización neoconservadora de numerosas Iglesias de teología de la prosperidad y guerra espiritual. Estas Iglesias se esparcen por el Pacífico predicando que la responsabilidad sobre la situación que viven los pobladores recae en sus prácticas culturales tradicionales y en los pecados individuales ocultos. Así lo analizan las mujeres de Akina (memorias 2005, 6):

Por lo tanto, la religión, a través del sinnúmero de iglesias cristianas y evangélicas, asumen a la población como las “Almas que hay que redimir” y no como sujetos y sujetas que tienen una identidad, una cultura, una cosmovisión de la vida; es lo que podría llamarse una nueva colonización esta vez no española sino criolla, que igualmente aculturiza, somete a una sola lógica de vida, la cristiana (no desde Cristo, el que hizo la opción por una clase específica de su tiempo, con acciones de vida concretas), sino el cristianismo importado con su machismo, clientelismo y etnocentrismo incluidos.

La evangelización neopentecostal y la violencia son estrategias de exterminio cultural y para vaciar el territorio. El fundamentalismo religioso que acompaña al neoliberalismo exagera el control de la subjetividad (Quijano 2012), y restringe cada vez la capacidad de resistencia de la población cooptada. Estas religiones convencen a las personas de que su situación de miseria tiene causas espirituales, persuadiéndolas a que que

con cambios individuales y con “siembras”⁷⁰ de dinero o pactos con Dios, mediados por un pastor, transformarán su situación. Esto impide que las personas reflexionen acerca de las verdaderas causas de su empobrecimiento histórico y social y, por lo tanto, debilitan sus posibilidades de reaccionar como comunidad para encontrar soluciones a sus diversas problemáticas. Estas religiones se erigen sobre la miseria de la gente, alimentándose de ella y reproduciéndola.

En cuanto a la violencia, las mujeres de Akina reconocen que “las comunidades negras habitantes del Pacífico son brutalmente desarraigadas mediante la guerra como estrategia para la expropiación territorial e implementación de megaproyectos ligados a intereses y capitales transnacionales” (Memoria 2005, 7). Desde esta posición otras mujeres aseveran que

Hoy en día, de la mano de las multinacionales que llegan al Pacífico con sus proyectos y megaproyectos, viene una dinámica de violencia que se expresa en masacres, miseria y desplazamiento forzado. Por lo tanto, el pueblo de Buenaventura y el Pacífico en su conjunto están viviendo una problemática generalizada que se evidencia en desempleo, prostitución, drogadicción, vinculación de jóvenes a los distintos grupos armados ilegales, desterritorialización y confinamiento (Comunicado público, 2).

No es difícil deducir que

[p]ara la costa Pacífica, territorio ancestral de población negra, el narcotráfico tiene un efecto empobrecedor. Comunidades enteras son desarraigadas forzosamente por la violencia del narcotráfico y el control territorial para la implementación de megaproyectos y monocultivos de coca y palma aceitera, que conllevan a la desterritorialización con un fuerte respaldo gubernamental e internacional, en tanto las alianzas financieras y empresariales son en buena parte sociedades mixtas de capital nacional y transnacional. Es evidente que en esta dinámica la población afro no tiene poder, así sus territorios estén legalmente reconocidos como de su propiedad y en la Constitución nacional también estén plasmados sus derechos étnico-culturales y territoriales en la Ley

70 Aportes, econónimoco o materiales que entregan los creyentes a la Iglesia con el propósito de conseguir algún milagro.

70 de 1993, resultado del proceso que hicieron las comunidades negras rurales y urbanas de nuestro país (Akina memorias 2005, 3).

La oferta educativa de la región es la peor del país y la tasa de desempleo la más alta. Mientras por un lado, los medios de comunicación prometen la felicidad mediante el consumo para el cual se necesita dinero, por otro lado, se han coartado las posibilidades de una vida digna que garantice una ciudadanía de plenos derechos para la población negra/afrocolombiana de la región del Pacífico y de otras regiones del país. Esta es una situación estructural producto de la economía neoliberal que conduce a que un buen número de jóvenes sean cooptados por los ejércitos, legales e ilegales, que se disputan el dominio del territorio. Ni la comunidad ni la familia, secuestradas en su propio territorio, están hoy en la capacidad de encauzar a estos jóvenes. En este contexto las mujeres expresan que

la situación emocional de las mujeres negras es muy difícil. La preocupación constante por el presente y el futuro de sus hijos/as, por lo que les puede suceder como víctimas y lo que pueden hacer como victimarios en la dinámica del entorno social en que viven, se ve agravada porque la familia como espacio de socialización ha desaparecido y las posibilidades de construir comunidad son muy limitadas (Akina memorias 2005, 6).

La violencia en la región está generando una *dispersión individualista* (Quijano 2012, 51) que dificulta cada vez más pensarse como comunidad. Sin embargo, es imposible desconocer a las y los jóvenes que se resisten, que ante todas las perspectivas adversas se esfuerzan por proponer otras salidas o que generan espacios organizativos, artísticos y culturales. El fin no supone reforzar el imaginario urbano y racista que señala a los jóvenes negros como los principales actores de violencia, sino denunciar las transformaciones que a todo nivel, socioeconómico y ontológico, imponen las estrategias de avance del capitalismo transnacional.

Los valores comunitarios en el Pacífico, expresados en las múltiples prácticas de ayuda mutua, que superan la noción vertical de la caridad cristiana⁷¹ y que establecen relaciones horizontales con el pró-

71 Idea sugerida por Jeannette Rojas Silva.

jimo, se transforman por la lógica desarrollista de lucro individual que impone formas organizativas modernas de trabajo y por la lógica del conflicto que obliga a las personas a “estar del propio lado” (Lozano y Peñaranda 2007). Hasta saludar a los vecinos puede ser comprometedor. Ambas lógicas han fortalecido las prácticas individuales de vida y propician la incorporación, especialmente de jóvenes, a los grupos armados en busca un sustento para las necesidades básicas, además de la financiación de estilos de vida ostentosos que se consiguen a costa de la vida de otros y otras. Por ejemplo, las mujeres jóvenes se someten a cirugías para aumentar su valor de cambio en el comercio del sexo.

Los beneficios de vivir en comunidad se están perdiendo en el Pacífico, específicamente para las mujeres. La vida se vuelve insostenible frente al temor de la muerte expresado en la posibilidad de arrancarle a cualquiera el impulso vital, de abusarla/o sexualmente, secuestrarla/o, desaparecerla/o o saber que a cualquiera de la casa vecina que acaban invadir lo picarán, es decir, matarán partiéndolo en pedazos que luego arrojarán a algún estero. Todo esto vuelve cada vez más inviable la vida comunitaria. No obstante, las mujeres afirman:

Nosotras tenemos la valentía de denunciar; nosotras tomamos la iniciativa de organizarnos bajo una necesidad: que no queremos que a nuestros hijos nos los sigan maltratando, que no les quiten los valores que nosotros ancestralmente les hemos infundido en nuestros hogares. Al niño, al joven, cuando lo meten a la fila le dicen “anda, mata a ese otro que mató a tu papá”, [...] y entonces ya después de que era una víctima pasa a ser un victimario, ¿y eso a quién le duele? A nosotras las mujeres (Defensoría Delegada... 2011, 63).

Otra mujer entrevistada manifestó al respecto:

Como mujeres estamos encargadas de orientar los hijos, entonces en un momento dado podemos ser estorbo para todo el tema del reclutamiento; sobre todo ahora que tenemos mucha preocupación por el tema de los niños y jóvenes, que son los que están en la mira y porque sabemos cómo está funcionando este tema y que ellos están en un riesgo constante; tenemos además muchos casos que uno sabe, que ha visto y que

a veces ha podido hacer algo, otras veces no, pero entonces eso nos hace peligrosas para ellos (Defensoría delegada... 2011, 64).

La respuesta de los gobiernos de turno es el asistencialismo que profundiza la fragmentación comunitaria y la pérdida de la dignidad. Mientras ofrecen la inversión portuaria y en infraestructura para beneficio de los megaproyectos; el agua de Buenaventura, por ejemplo, es una de las más caras del país, no es potable y la población continúa dependiendo del agua lluvia. Los grupos que componen el conflicto armado se disputan entre sí el dominio del territorio, rural y urbano, lo que produce grandes desplazamientos de población, inclusive de un barrio a otro.

El desplazamiento ocasiona múltiples y graves consecuencias tanto en las comunidades a las que pertenecemos, como en nuestras familias y en nosotras mismas; principal y secuencialmente, provoca la pérdida del territorio [...] que es nuestro espacio ancestral y vital [...], donde desarrollamos todas las prácticas ancestrales de existencia, relaciones sociales y familiares esenciales para nuestra supervivencia como parte de la comunidad negra. Esta pérdida nos ocasiona, a su vez, el debilitamiento de nuestro sentido de pertenencia e identidad cultural. El desarraigo territorial y cultural que produce el desplazamiento forzado nos separa de nuestras familias y prácticas ancestrales de trabajo como la siembra, la minería artesanal, la pesca, entre otras, como también de las celebraciones, fiestas, rituales culturales y de la medicina tradicional (Defensoría Delegada[...] 2011, 81).

La minería está arrasando con el bosque considerado uno de los más biodiversos del planeta y, a su paso, dejan pobreza y muerte. Los ríos más grandes de la región están contaminados con mercurio y otros metales pesados, por eso, las culturas tradicionales, indígenas y negras –calificadas por Oslander como acuáticas por la importancia del río en toda su dinámica cultural– consideran ahora limitado su uso. El mazamorreo⁷² se ha convertido en uno de los trabajos más peligrosos de la región.

72 Mazamorreo es una forma tradicional de buscar oro en los ríos y quebradas en la que lavan la arena del río o corriente fluvial provistos de una batea de madera.

A pesar de la titulación colectiva la población pierde gradualmente su derecho sobre el territorio en manos de narcotraficantes e industriales de la palma. En la zona urbana se construyen asentamientos de gente procedente del interior del país, “paisas” con excelentes condiciones en los cuales restringen el acceso a personas negras nativas, por lo tanto, agudizan la discriminación racial mediante nuevas formas segregacionistas neocoloniales.

El municipio de Buenaventura, en el ámbito nacional, expulsa el mayor número de mujeres desplazadas. Estudios de AFRODES han reportado que los municipios con más desplazados son también los que registran mayores índices de violación de los derechos de las mujeres. Se debe destacar que Buenaventura expulsa y recepta población, además que también padece desplazamiento interno (Global Rights y AFRODES, 24). Todas estas situaciones se constituyen en agravantes de la situación que vulnera a las mujeres.

Mujer-cuerpo-territorio

*Mi cuerpo es mi territorio,
es mi espacio para ejercer
mi derecho a SER mujer negra afrodescendiente.*

V Taller de Formadoras
(Dirección Nacional de Equidad... et al. 1996, 45)

El contexto de guerra que se vive en toda la región ha ocasionado que desde el año 2000, aproximadamente, el cuerpo de las mujeres se haya convertido en un objeto en disputa por parte de los grupos armados. Las niñas y jóvenes afrodescendientes sufren en alto índice los efectos de la violencia, lo cual vulnera la capacidad y oportunidad para gozar del ejercicio pleno de sus derechos.

Las formas de asesinar son cada día más brutales debido a que presentan un ensañamiento morboso contra las mujeres

Les meten los palos por la vagina, por el ano, como quien dice, como destruyámosla, destruyámosla porque es nuestro peor enemigo; para mí esos crímenes así son eso, es como destruyamos a la mujer [...], destru-

yámosle su vagina y de la manera cruel y violenta que se pueda, destruyámosle su vientre; a lo mejor nuestro poder está ahí y ellos lo quieren destruir y frente a lo cual tienen miedo. Son muchísimos los casos en los que las mujeres cuando son asesinadas también son violadas muy cruelmente, esto es un mensaje, esto yo siempre lo he leído como un mensaje de ellos, para mí es un mensaje de miedo, el miedo impotente porque en el fondo estos guerreros bárbaros tienen mucho miedo a la mujer, al poder que tenemos (Defensoría delegada... 2011, 67).

Las explicaciones sobre el asesinato de mujeres pueden resumirse en dos: quienes desde una postura feminista consideran que es consecuencia del patriarcado y quienes, a partir de la defensa de la familia y los valores tradicionales lo ubican en el estricto marco de la violencia intrafamiliar o violencia de pareja. Esta segunda explicación es frecuentemente expresada por algunas funcionarias públicas y lideresas ligadas a organizaciones evangélicas que insisten en encasillar a los feminicidios en el exclusivo marco de la violencia intrafamiliar.⁷³ Su intención es que la violencia contra las mujeres no abandone el ámbito privado del hogar, asumido como lugar privilegiado de intervención por las Iglesias evangélicas fundamentalistas.

La idea prevalece también en los medios de comunicación. No entienden que se trata de “abusos disfrazados de historias de amor” (El País 2011), que ocurren en un contexto de guerra en donde “actores armados obligan a las mujeres a convivir con ellos y después [...] llega un momento en el que ya no las necesitan; las desaparecen o las asesinan y luego la justificación es que son crímenes pasionales pero la realidad de eso es que esos mismos jóvenes son parte de esos grupos”.⁷⁴

Ellos llegan con el cuento de enamorar a nuestras hijas, por un lado. El segundo, de meterse en nuestras costumbres y tercero, de poder debilitar a la madre [...]. Ellos piensan que todas las mujeres debemos tener las hijas con esa mentalidad para que ellos hagan y deshagan [...]. Cuando yo como madre no permito que mi hija se enamore con uno de esos

73 Esto ha sido expresado en diversas reuniones entre organizaciones de mujeres e instituciones en Buenaventura.

74 Testimonios recogidos en Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011, 60).

ya estoy perseguida, yo ya soy un actor enemigo para ellos” (Entrevista 4, lideresa de organización de base (Defensoría delegada... 2011, 65).

Numerosos testimonios como los recogidos en el informe de la Defensoría del Pueblo reportan este tipo de situaciones como se puede apreciar en el siguiente comentario:

El tema de las violaciones sabemos que se daban en un número muy alto, sobre todo en los barrios donde se asentaban los centros de operación de grupos paramilitares y de guerrilla; en este caso los dos actores armados violaban mujeres, sobre todo las más jóvenes, porque si el jefe de ese grupo se enamoraba de alguna de las peladas, la única manera de poder no acceder a sus peticiones era que se fuera de la ciudad, porque si no, de lo contrario, tarde que temprana tenía que terminar siendo la mujer de él o teniendo relaciones sexuales con él (63).

Las funcionarias y funcionarios del gobierno local interpretan cualquier análisis que traspase el ámbito de lo privado como una amenaza a su gestión pública para desacreditar a estos gobiernos. En cuanto al gobierno nacional, estos crímenes representan expresiones de prácticas culturales violentas de las comunidades negras, como aseguró ante los medios de comunicación, en 2014, el entonces ministro de Defensa.⁷⁵

La explicación más allá de estos supuestos no conforma una simple discusión teórica o de interpretación de un fenómeno. Se intenta develar la compleja red de relaciones de poder que actúa sobre las mujeres negras y sobre la población negra, en general, en el horizonte más amplio de la modernidad/colonialidad del poder, por eso también el patriarcado resulta insatisfactorio como explicación totalizante. Se pretenden cuestionar las propuestas de desarrollo, modernidad y evangelización convertidas en soluciones para la situación de empobrecimiento y violencia que vive el Pacífico y denunciar lo que estas propuestas encarnan:

75 El 21 de marzo de 2014 el ministro de Defensa de Colombia, manifestó en una entrevista que el abuso sexual a mujeres y niñas y los desmembramientos a personas “tiene que ver con una práctica cultural inaceptable e incomprensible” de la población negra de la región (Infobae 2014). En Buenaventura los funcionarios locales de origen foráneo se expresan de la misma manera.

desterritorializar a la población nativa, destruir la naturaleza, exacerbar el individualismo, transformar las subjetividades. Todas estas expresiones veladas de una guerra por el control del territorio y sus recursos y promovidas por los intereses del gran capital nacional y transnacional.

En la guerra por el territorio, la violencia contra las mujeres se manifiesta en su expresión más infame, el feminicidio. Esta es una estrategia de desterritorialización de la población negra desarrollada por el capitalismo global que necesita de esos territorios para ejecutar los megaproyectos de gran inversión. Por lo tanto, analizar lo que sucede hoy en Buenaventura contra las mujeres implica resaltar la importancia geoestratégica y territorial del Pacífico para los proyectos de megainversión de capitales transnacionales, especialmente en relación con la ampliación portuaria que requieren en los territorios ocupados ancestralmente por las comunidades negras.

La violencia se ha ensañado de forma despiadada contra el cuerpo de las mujeresnegras. El feminicidio es un fenómeno creciente en todo el mundo y que alcanza dimensiones de etnocidio cuando se perpetra contra las mujeres de grupos étnicos, por ejemplo, en el caso de las comunidades negras e indígenas del Pacífico colombiano. El análisis de la violencia contra las mujeres debe superar los ámbitos de lo privado-familiar y lo “romántico-pasional” para develar la estrategia de guerra en la que el cuerpo de las mujeres es convertido en instrumento de intimidación contra las comunidades que se resisten a los procesos desarrollistas que pretenden expropiarlas de sus territorios.

Los grupos armados legales e ilegales, con el propósito de controlar el territorio, practican un uso racional de la violencia. Estos grupos evalúan la fuerza que aplicarán y el modo de ejecutarla para minar la resistencia del enemigo que son las comunidades dueñas del territorio que se proponen controlar. La sevicia y la tortura no corresponden con desafueros irracionales de psicópatas, son estrategias calculadas por los dueños de la guerra que viven en el interior del país.

Las formas de violencia contra las mujeres en Buenaventura son todas las que recoge el estatuto de Roma para guiar las acciones de la Corte Penal Internacional.⁷⁶ A esa lista pueden añadirse otras modalidades, por ejemplo, la trata interna de mujeres entre los grupos armados, el adiestramiento de niñas para el “campaneo” (informantes); el reclutamiento de informantes (incluso por el Ejército y la Policía a las que el bando contrario suele asesinar o desaparecer por “sapas”) transporte de armas, asesinato a lideresas para quebrantar los liderazgos comunitarios y tradicionales que son afirmativos de los vínculos territoriales, reclutamiento de las niñas y jóvenes –que consideran están “buenas”– con fines sexuales. Las mujeres son asesinadas o desaparecidas según los panfletos de estos grupos porque afirman hacer “limpieza” contra “brinconas y putas” (Defensoría delegada... 2011, 63).

Las formas de asesinar a las mujeres envían un mensaje a la comunidad sobre el colapso de los límites morales en este conflicto que es una guerra contra la población: violaciones y empalamientos antes de ser asesinadas, cortarles las nalgas y jugar fútbol con ellas, cortarles la lengua por sapas, cuando ellos las han obligado a ser informantes.

En agosto de 2010 dos estudiantes de secundaria de 16 años fueron abordadas por los paramilitares al salir del colegio. Las condujeron a otro barrio donde las golpearon exigiéndoles los nombres de las mujeres de los guerrilleros; luego de golpearlas a una la dejaron libre y a la otra la pasearon desnuda por el barrio. Sin embargo, Ernestina Rivas contó con peor suerte. Con solo 17 años fue amarrada a un palo por dos días, fue torturada y violada, sus senos y nalgas cercenados; finalmente enterra-

76 “la violación sexual, el acoso sexual, la humillación sexual, el matrimonio o cohabitación forzados, el matrimonio forzado de menores, la prostitución forzada y comercialización de mujeres, la esclavitud sexual, la desnudez forzada, el aborto forzado, el embarazo forzado, la esterilización forzada, la denegación del derecho a hacer uso de la anticoncepción o a adoptar medidas de protección contra enfermedades de transmisión sexual o, por el contrario, la imposición de métodos anticonceptivos, la amenaza de violencia sexual, el chantaje sexual, los actos de violencia que afecten la integridad sexual de las mujeres, tales como la mutilación genital femenina, y las inspecciones para comprobar la virginidad” (Sánchez y Bello 2013, 77).

da, aún viva, del cuello hacia abajo en zona de marea para que muriera ahogada. Su cuerpo fue encontrado en un manglar (Mina 2012, 18).

Niñas entre los 11 y 14 años son obligadas a prostituirse terminando en embarazos. Sin embargo, en el imaginario nacional racista ellas constituyen la prueba de que las negras son arrechas desde chiquitas.

Yo sí creo que aquí hay un problema de discriminación racial muy fuerte [...] frente a las mujeres negras hay un mito sexual, hay un trato que denigra y que no se ha entendido culturalmente, que la mujer viva en armonía con su cuerpo signifique que sea libertina sexual y que ella asuma su cuerpo con mucha libertad, que lo acepte y lo quiera se trate como si fuera un libertinaje sexual. Entonces sí creo que hay discriminación y de hecho, los crímenes y el modo como son cometidos esos crímenes concretamente hacia las mujeres es un fiel reflejo de eso, [...] del concepto que estas gentes tienen de la mujer y concretamente de la mujer negra (Entrevista a lideresa de organización de base comunitaria. Defensoría delegada... 2011, 57).

Las obligan a la esclavitud sexual y cuando no aceptan sus propuestas sexuales, las someten a torturas públicas. Por estas razones muchas mujeres jóvenes huyen de su comunidad, lo que constituye un desplazamiento forzado no se registra. “Muchas madres se han llevado a sus hijas del sector porque les han dicho frases vulgares: “esa mujer va a ser mía”; entonces ellas de miedo, de ver que sus hijas les han comentado, muchas niñas se han tenido que ir del sector [...] han tenido que desplazarse familias enteras” (Testimonio de una lideresa de organización de base (57).

Ese día perdió la virginidad. También la alegría, las ganas de vivir. Fue en la carretera Cali-Buenaventura, en el corregimiento Sabaletas. Un jueves, hace cinco meses, una mano pesada le agarró la boca. De inmediato, sintió una emboscada de golpes que la dejó inconsciente. El puesto de frutas que cuidaba quedó como si una tractomula le hubiese pasado por encima. La tiraron como un costal en un cuarto oscuro. Tres horas duró la “canallada”. La despedida: cinco puñaladas en los senos y dos en los genitales. Fueron cuatro los hombres –que se hacían llamar paramilitares– que la violaron. Que hicieron fiesta con su cuerpo de apenas 14 años (El País 2011).

Como escarmiento por no acatar sus normas o complacer sus deseos son sometidas a la desnudez pública y otros escarnios. También utilizan a las mujeres como informantes y cuando consideran que saben demasiado, las matan (Comunicado público 2013). Asimismo, niños y niñas se desaparecen los fines de semana para participar en las bacanales de estos grupos, algunos no regresan jamás. Son muchas las mujeres reportadas desaparecidas, aunque es más alto el número de las que no se reportan porque se conoce al victimario y se temen las represalias contra la familia. La desaparición de los cuerpos de las víctimas es una forma de ocultar las cifras de la criminalidad para sostener la imagen de seguridad del gobierno y de los organismos policiales. Esta es una estrategia paramilitar de vieja data. Todos estos son indicadores de la forma desproporcionada que las mujeres sufren los impactos de la guerra (Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN 2013, 2).

Estos crímenes contra las mujeres son feminicidios ejecutados por actores de guerra en un contexto de violencia para defender los intereses del capital nacional y transnacional. No corresponden con la expresión de una cultura violenta ni responden al machismo tradicional de los hombres negros como percibe el imaginario nacional racista. Esta violencia rinde un doble rédito: vacía los territorios de sus pobladores ancestrales y culpa a los afectados, lo cual incrementa el racismo.

Esto solo se explica en el racismo estructural que con base en una biopolítica de Estado (Foucault 1992) andinocéntrica, en el caso colombiano, se decide quién vive y a quién deja morir. “Es decir, tanto para las etnias negras como para los individuos negros, pesa una valoración social que hace de su fenotipo una marca que determina las posibilidades de dejarlos morir o de hacerlos vivir” (Lozano 2013, 42). No es casual que en las regiones con mayor población blanco-mestiza tengan los indicadores de calidad de vida sean más altos; mientras en las que habita mayor población negra/afrocolombiana constituyan los más bajos. Por ejemplo, “en las regiones del Pacífico y del Atlántico se concentra la población que no consumió una de las tres comidas básicas uno o más días a la semana” (APRA 2014, 55). No obstante, en las últimas décadas esta biopolítica ha

transitado hacia la necropolítica;⁷⁷ no basta con *dejar morir*, sino efectivamente *hacer morir*. Se requiere administrar la vida y también la muerte. La vida de la población negra, especialmente de las mujeres, es prescindible, desechable, un obstáculo que debe ser arrasado.

La indiferencia con la que la población colombiana en general y el Estado enfrentan la situación de empobrecimiento, violencia y asesinato de mujeres en la región del Pacífico, y en otras regiones de mayorías negras, explica la segunda función del racismo. Foucault plantea que consiste en establecer una relación entre mi vida y la muerte del otro; una relación que no es la de enfrentamiento militar o guerrero, sino de tipo biológico:

cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores y sean eliminados los individuos anormales, menos degenerados en relación con la especie habrá, y yo —no tanto como individuo como especie— más viviré, seré más fuerte, vigoroso, más podré proliferar. La muerte del otro, la muerte de la raza mala, de la raza inferior (o del degenerado o anormal), eso es lo que va a hacer más sana y más pura la vida en general (Foucault 1992, 247).

Solo esta lógica del biopoder del Estado permite entender la indiferencia del Estado y de la sociedad colombiana, en general, con respecto a lo que acontece en el Pacífico. Además, frente a la violencia contra las mujeres algunos/as activistas del movimiento social afrocolombiano, en una miope concepción de la política, suelen menospreciar el impacto político del asesinato de las que no son activistas de organizaciones políticas o comunitarias. Esta ceguera contribuye a la eficiencia de esta estrategia de muerte contra las comunidades étnicas mediante la eliminación del cuerpo de las mujeres. También suelen subestimar estos hechos y relegarlos del orden político porque son o parecen cometidos por grupos delincuenciales y mafiosos. Se desconoce que estos actores operan de igual forma que las violencias mafiosas, comparten el mismo origen y la misma finalidad: mantener el orden social a toda costa, independientemente de que los actores individuales sea conscientes de ello.

77 *Necropolítica* es una categoría propuesta por el historiador y filósofo camerunés Achille Mbembe, después del atentado a las torres en Nueva York el 11 de septiembre de 2001.

Un orden que sirva a los principios del Estado neoliberal, a la economía del libre mercado y a las mafias.

La violencia contra las mujeres, aun la ejercida por sus parejas o compañeros, produce daños personales, familiares y comunitarios. Estas violencias logran su propósito con hechos que desarticulan a las comunidades y socavan sus tradiciones de solidaridad y ayuda mutua. Por eso puede afirmarse que la violencia contra las mujeres es una violencia de carácter político porque pretende destruir el poder comunitario que cuando la ejercen los miembros de la comunidad se convierte en una especie de harakiri cultural (Lozano 2011).

Esta violencia forma parte de esa guerra más velada en su carácter político, debido a que estos hechos enfrentan a un vecino contra otro, a un familiar contra otro, a cada uno contra todos y a todos contra uno. La guerra se multiplica a lo largo, a lo ancho y en profundidad por medio de sucesos violentos que destruyen las bases materiales, culturales y espirituales de las comunidades y transforman una cultura de tradición solidaria en una de destrucción y odios mutuos.

Debemos oponernos a la normalización de la guerra, sobre todo, en la región del Pacífico donde la violencia siempre fue un acontecimiento cultural extraordinario. La guerra ha convertido en hechos cotidianos la violencia y la muerte. Son amenazas diarias, permanentes, sobre los jóvenes y, cada día más, sobre las mujeres, lo que provoca la deshumanización de todos y todas. Esto se manifiesta en las expresiones contra las mujeres que ya son cotidianas y públicas: “no me digás nada porque te pico”, “no se ponga de chistosa que la van a picar”, “mujeres pórtense bien que están picando mujeres” (Mujeres del PCN, comunicado 2012, 2). Por esto, es imposible quedarnos calladas, hay que lanzar un grito de horror que sea un primer paso para superar la guerra y la violencia como parte de nuestra vida diaria. Hay que devolverle a la guerra su carácter excepcional (Hinkelammert 2010), exigir justicia y reparaciones.

Los crímenes contra mujeres negras en su mayoría y contra algunas indígenas presentan implicaciones diferenciales para las mujeres, sus

familias y para sus comunidades. La afectación es más amplia, debido a que las víctimas pertenecen a un grupo étnico y a una familia extensa. Son cuerpos que sí importan y mucho. Además, los efectos de estos feminicidios traspasan el ámbito personal, familiar y comunitario para impactar las formas organizativas propias que sostienen la red sociocultural para la vivencia en el territorio. Las mujeres que ejercen liderazgos sociales o comunitarios y las que se dedican a la promoción de los derechos humanos y territoriales corren un alto riesgo de ser víctimas de feminicidio: “Yo sé que estoy en un riesgo, a las tres lideresas nos miran [...] es su estrategia para intimidarnos, pero nunca andamos solas” (Entrevista a lideresa comunitaria. Defensoría delegada... 2011, 41).

Ya nadie quiere postularse a líder por temor de que le vayan a hacer algo o por temor a ser señalada. [...] En este momento la organización y las mujeres tenemos mucho miedo. Los comités veredales tienen miedo de hacer cualquier actividad por pequeña que sea; tenemos miedo de ir al territorio, ya no hacemos las actividades normales que hacíamos (53).

Las violencias contra las mujeres son medidas de escarmiento contra las demás, contra sus organizaciones y una amenaza para la comunidad en general.

El panfleto, la amenaza, dice que nosotros las organizaciones en situación de desplazamiento, estamos también amenazados por publicar las políticas públicas del gobierno. Nosotros no le estamos reclamando por ellos, nosotros le estamos reclamando al gobierno [...] Puede ser el gobierno que me está mandando a amenazar. [...] Yo le estoy diciendo al gobierno que me dé lo que me corresponde como persona en situación de desplazamiento porque él no brindó las garantías de protección para el sector, entonces no sé por qué amenazan las Águilas Negras a las organizaciones de población desplazada, esa es mi pregunta, no sé por qué nos amenazan ellos (Mina 2012, 19).

Los grupos étnicos tradicionalmente han considerado la muerte como un hecho natural, alrededor del cual se celebraban prácticas culturales que fortalecían la vida en comunidad y el duelo en colectivo. En la actualidad, la muerte es una tragedia, pues los homicidios y los feminicidios escarmientan a quienes pretenden cuestionar o resistirse a

las lógicas desarrollistas del gran capital y del conflicto armado. Es un aprendizaje de la violencia del conflicto que refuerza la masculinidad hegemónica y la cultura patriarcal.

A esta situación se suman las víctimas que pertenecen a los sectores sociales empobrecidos, por lo tanto, sus familiares carecen del capital social educativo para exigir a las autoridades competentes que cumplan el debido proceso para capturar y judicializar a los culpables. Aparte, el acceso a la justicia es diferenciado para las mujeres, en general, y de manera particular para las de los grupos étnicos producto del racismo y el clasismo de muchos de los servidores y servidoras públicos.

Podría decirse que en el Pacífico existen dos proyectos, uno de vida y otro de muerte. Uno que se apoya en aspectos de la tradición de comunidades negras, por ejemplo, en la uramba, la minga, la mano cambiada, la tonga, aspectos que producen y reproducen comunidad mediante la organización y el fortalecimiento del tejido social. El otro con base en el asistencialismo fomenta el individualismo, las iniciativas particularistas, prepara el terreno para los proyectos depredadores y destructores de la naturaleza (familias en acción, acción social). En relación con el primer proyecto, el de vida,

el sujeto comunidad entiende que la muerte del otro es mi propia muerte. La muerte del otro no es un “triunfo personal”, es la muerte de todos. Si la muerte del otro significa mi propia muerte, entonces todo asesinato es en definitiva un suicidio. La bala que mata al otro da la vuelta a la tierra y me mata a mí. La globalización nada más acelera la bala y acorta el espacio entre la bala y mi espalda (Hinkelammert en Richard 2010, 17).

La afectación particular sobre las mujeres se manifiesta en varias expresiones como las mencionadas en el siguiente comunicado:

Esta desesperanzadora situación [desarraigo forzado a causa del desarrollo y el conflicto armado] ha acrecentado en lo local el fenómeno del madre solterismo (madres solas), cabezas de hogar, por motivos de asesinato de padres de familia, desplazamiento forzado, entre otras dinámicas generadas por la situación de guerra, lo cual conlleva a que las mujeres asumen diversos roles sociales (madres, padres, estudiantes, trabajadoras,

lideresas) con la firme intención de buscar el bienestar de sus familiares y de ellas en particular. En la búsqueda de ese bienestar crea sus propias estrategias para salirle al paso a esas situaciones que no le permiten gozar efectivamente de sus derechos y desafortunadamente en esa búsqueda terminan siendo más vulnerables (Comunicado público 2011, 3).

Todo lo anterior ha ocasionado “un cambio en los imaginarios simbólicos del territorio”. Ahora la población está sometida a nuevas relaciones laborales que se constituyen en relaciones neoesclavistas, expropiada y obligada a trabajar en condiciones de explotación extrema (Akina memorias 2005, 4). En particular, para las mujeresnegras

[e]l territorio como sentido de lugar y pertenencia para las mujeres [a] frodescendientes y su cuerpo como espacio privado de identidad han sido transformados de manera radical por el terror implantado a través de las diferentes manifestaciones de violencia estatal, para-estatal y de todos los grupos armados. En el sentido de “lugar” se impone cada vez más un sentimiento de violación, impunidad, pérdida, fractura, enajenación y parálisis generados por el miedo que está amenazando el proyecto de vida de las comunidades [a] frodescendientes basado en el territorio, la participación y la autonomía. Las posibilidades de retorno y restitución de los espacios que daban sentido de lugar y pertenencia tanto en lo rural como en lo urbano están amenazadas por los nuevos imaginarios, experiencias, sentimientos creados por el terror. El proyecto de vida basado en los territorios de paz, alegría y libertad tiende a perderse para muchos en estas geografías del terror, generándose más obstáculos para la reparación y restitución para el retorno (Mina 2012, 29).

A pesar de que el territorio y el cuerpo de las mujeres forman parte de las *geografías del terror* (Oslender 2008), ellas no se rinden.

Ante la invasión de los actores armados sobre nuestros territorios, y a pesar de las atrocidades que se cometen contra nuestras comunidades y contra nosotras de manera especial, hemos mantenido la responsabilidad de luchar por la supervivencia física y la dignidad de nuestras familias y comunidades. Tanto en las situaciones de desplazamiento forzado como de confinamiento, las mujeres afrocolombianas están dinamizando los procesos organizativos de resistencia y reivindicación de los derechos fundamentales (Global Rights y AFRODES 2008, 36).

Mediante diversos procesos organizativos las mujeres negras arrebatan sus hijos e hijas de las manos de los violentos:

Las formas de apoyo que tenemos son el atraer a niños y jóvenes, hombres y mujeres, a grupos culturales, grupos de danza, grupos de música; son estrategias, porque el niño, la jovencita que hace parte de un grupo se siente unida, pues ellos [los actores armados] ven más difícil atraerla y así no tenga familia el grupo está pendiente, si el sábado no vino a la reunión... si el viernes; porque generalmente buscan la niña, buscan el joven que lo ven solo, sin tanta referencia familiar, entonces si ven que alguien está activo en un grupo se acercan un poco menos porque saben que tienen un referente que en el momento en que la niña falte va a hacer bulla (Defensoría delegada... 2011, 86).

Beatriz Mosquera (2008 entrevista personal) afirmaba que

[h]emos sido mujeres amenazadas, desplazadas de nuestras comunidades, pero hay que hacer resistencia. Hay momentos que por cuidar la vida uno sale, pero luego vuelve a seguir con el proceso. Nosotros estamos y cada día nos inventamos medidas de protección interna para que los procesos no se mueran. Hay que buscar formas de resistencia para que nuestros derechos no se pierdan. Yo he sido amenazada dos veces. Sabemos que nos han matado compañeras y que nos ha dolido mucho pero seguimos persistiendo en el proceso.⁷⁸

Las comunidades no se resignan, no aceptan el destino que les quieren imponer, sino que resignifican su territorio. Una mujer, en un encuentro, expresaba que

[l]os proyectos económicos que han venido de afuera no han resuelto los problemas de nuestras comunidades, eso no se ha logrado en ninguna parte del Pacífico. La preocupación nuestra ha sido el territorio, pues estos proyectos nos han desplazado, los que no nos hemos ido no lo hemos hecho por tercas, porque sabemos que la Ley 70 nos ha hecho dueños de la tierra y eso nos da fuerza y poder para luchar, hemos ganado muchos espacios [...], vamos lento, pero vamos dando buenos pasos (Fundación Akina 2010, 12).

78 Entrevista en conmemoración de los 15 años de la Ley 70.

Como mujeres hay que aprender a quererse y en eso aprender a querer nuestro territorio y trabajar para él, tenemos que prepararnos para servir a nuestro territorio [...] No nos debemos dejar distraer que este proceso todavía está duro (Granados 2008, entrevista personal).⁷⁹

El Pacífico en Cali

De verdad los campesinos cuando vienen a la ciudad pasan muy mala vida para conseguir el pan, Y más aquí se friega el que es de raza negra porque todas las puertas se le cierran.

(Mujeres de la Casa Cultural
“El Chontaduro”, 68)

Santiago de Cali, capital del departamento del Valle del Cauca, ubicada al suroccidente del país, fue fundada en 1559 a la orilla del río Cali por Sebastián de Belalcázar. Según datos del Censo DANE 2005 tiene 2'159.380 habitantes de los cuales el 26,22%, es decir 554.416 personas, se autoreconocieron como afrocolombianos. La población negra en la zona rural de Cali es del 19,71%. De igual manera, el Censo develó que la mayoría de la población afrocolombiana hoy habita las grandes ciudades a causa del desplazamiento forzado. Es tal el fenómeno migratorio de los últimos años debido al desplazamiento forzado que en Bogotá habita tanta población afrocolombiana como Quibdó, aproximadamente 100.000 habitantes.

El estudio de Urrea de 2010 (777) devela el incremento de la población afrocolombiana en términos absolutos y porcentuales en la ciudad entre 1998 y 2005, debido al desplazamiento causado por la situación económica y el conflicto armado en las zonas rurales, especialmente el Pacífico, aunque también de otras zonas, por ejemplo, el norte del Cauca y el sur y centro del Valle. Cali y su zona metropolitana concentran la mayor parte de la población negra del país, y es la segunda ciudad de América Latina, después de Salvador, Bahía, en Brasil, con

79 Entrevista en conmemoración de los 15 años de la Ley 70.

población negra. Además “en Cali y su área metropolitana hay más población negra que en todo el andén del Pacífico” (783).⁸⁰

El fenómeno migratorio ha incrementado en los últimos años debido al desplazamiento forzado, tanto así que en Bogotá habita tanta población afrocolombiana como en Quibdó, cerca de 100.000 habitantes. El Censo de 2005 develó que la mayoría de la población afrocolombiana hoy está asentada en las grandes ciudades por la causa mencionada.

Cabe resaltar, no obstante, que Cali cuenta con poblamiento negro de carácter ancestral en la zona urbana y rural; ejemplo de ello es el corregimiento de El Hormiguero donde habitan los descendientes de quienes fueron esclavizados en la hacienda Cañasgordas, al sur de la ciudad en límites con el municipio de Jamundí, inmortalizada en la novela *El alférez real* del escritor vallecaucano José Eustaquio Palacios en 1886.

Cali está dividida administrativamente en 22 comunas y 15 corregimientos. Los barrios con mayor densidad de población negra corresponden a los del Distrito de Aguablanca (conformado por las comunas 13, 14 y 15) al oriente de la ciudad y los corregimientos en donde hay mayor poblamiento negro son El Hormiguero, Montebello y Navarro. Según la estratificación por lados de manzana presentado en el documento Cali en cifras (Alcaldía de Cali 2014), tomadas en conjunto, en las comunas 13, 14 y 15, predomina el estrato dos (bajo), con el 46,93% de las viviendas, seguido por el estrato uno (bajo-bajo), con el 44,52% del total y el estrato tres (medio-bajo) con el 8,54%. Destaca la ausencia de manzanas pertenecientes al resto de estratos (4, 5 y 6).

Cali fue siempre un referente para la gente del Pacífico. La siguiente cita sugiere la relación que había entre Cali y esa región, que los esclavizados la vislumbraban como un lugar de libertad:

80 Se refiere a las cabeceras de 50 municipios del Andén del Pacífico urbano donde habitan 643.559 personas afrocolombianas que conforman el 65% de la población negra del Pacífico lo que muestra el carácter urbano de la población, incluso en esta región, y el área metropolitana de Cali alcanza a sumar 823.920 afrocolombianos (Urrea 2010, 783).

En la ciudad de Cali, hacia 1772, se descubrió un plan dirigido por el mulato Pablo, esclavo de Doña María de Saa, para [...] irse a las montañas con unos 50 esclavos que proyectaban tomar las armas contra los blancos, aprovechando las fiestas de navidad y luego unirse a los negros de Yurumanguí en la región minera en la costa en número de 500 (Jaramillo 1994, 67 citado por Agudelo 2005, 14).

Después de la declaración de la abolición de la esclavitud, Romero (2003, 73) afirma que mucha población del Pacífico emigró al interior del Valle del Cauca, a sitios de cultivo y se refugió entre poblaciones campesinas. Otros procesos similares ocurrían con vallunos que se movilizaban hacia el alto Chocó. Sin embargo, para las élites de Cali y de todo el Valle del Cauca la visión sobre el Pacífico fue totalmente instrumental. Solo les importaba la comunicación con Buenaventura en tanto puerto (132). En igual sentido se planteó la economía extractiva en la zona para desarrollar la Región Andina.

La población negra migrante del Pacífico llegó a Cali en grandes proporciones a partir del terremoto-maremoto de Tumaco en 1979 y se asentaron en el farillón del río Cauca. A medida que la población inmigraba, a causa también de la crisis económica generada por las políticas de desarrollo en el Pacífico, el Distrito de Aguablanca crecía. Esta era una zona de asentamientos subnormales, terrenos de lagunas y madres de agua del río Cauca vendidos por urbanizadores ilegales y políticos que pretendían adquirir clientela, sin ofrecer ningún servicio público y con los asentamientos más bajos que el nivel del río, por lo que eran víctimas de continuas inundaciones. Pasaron más de 20 años para dotar al sector de servicios públicos, aunque todavía hay barrios de invasión en muy malas condiciones que los obtienen “pegándose” de forma extraoficial a las redes de energía y acueducto. A partir de los años 90 el flujo migratorio se incrementó considerablemente, debido al conflicto armado que empezó a padecer la región, si bien ligada al cultivo de palma de aceite, el paramilitarismo estuvo presente desde antes, especialmente en Tumaco (Escobar y Pedrosa 1996).

No obstante, Cali es la ciudad con más población afrocolombiana y también la ciudad más segregada del país. La mayoría de la pobla-

ción negra se concentra en el Distrito de Aguablanca en las comunas 14 (51,5%) y 15 (49,9%) y constituye la negredumbre urbana. Aunque la población negra está presente en todas las comunas de la ciudad, está sobrerrepresentada en las comunas de los estratos socioeconómicos 1 y 2, y, en menor grado, en las comunas 19, 17 y 22 con estratificación del 3 al 6, ubicadas al sur de la ciudad. La población nativa de la costa Pacífica tiende a concentrarse en los barrios populares del oriente de la ciudad; los barrios de la comuna 15 son el “corazón histórico de la inserción residencial de quienes llegan de la costa Pacífica” (Barbary 2004, 182). Barbary asegura que

[a] nivel global en la ciudad de Cali, el proceso de concentración residencial de las poblaciones parece seguir una jerarquía racial estricta asociando sistemáticamente los contextos urbanos más pobres a mayor oscuridad en el tono de la piel de la población. Los barrios populares del oriente donde vive la mitad de la población total de Cali, reúnen un 74% de población negra, 52% de población mulata, pero solo un 49% de población mestiza y un 47% de población blanca; por el contrario, los barrios de clase media y alta (19% del total de la población) alojan a un 24% de blancos, un 19% de mestizos, un 18,5% de mulatos, pero solamente a un 7,5% de negros. [...] La conclusión estadísticamente válida [...] es entonces que existe de manera global una segregación de la población negra pero que no puede decirse lo mismo de las poblaciones blanca, mestiza y mulata (182).

Es decir, existe una segregación racial contra la población negra que la concentra en el oriente, aunque la blanca está en todas partes. Otro hallazgo de la investigación de Barbary es que entre más oscuro el tono de la piel, más cercano a los estratos socioeconómicos inferiores se encuentra.

La población originaria del Pacífico se ha ubicado en el Distrito de Aguablanca de acuerdo con las colonias de procedencia, lo que es percibido como peligroso para el resto de la población. Los barrios donde habita la población negra son los más estigmatizados. La visión del Distrito “negro” por el resto de la ciudad ha generado una polarización que se agudizó cuando gracias a la masiva votación de sus pobladores eligieron de alcalde a un locutor de radio de origen popular que no con-

taba con la aprobación de las élites. Después de él, el sector eligió otro alcalde que era ciego e hijo de lavandera. En ese momento hubo gente que propuso dos alcaldes para Cali, separando de esa forma el Distrito del resto de la ciudad. Este sentimiento de diferenciación no es ajeno a la población negra que habita en esa localidad, puesto que “es evidente la desapropiación de la ciudad por parte de algunas comunidades del Distrito de Aguablanca ya que la lógica de exclusión que se vive en ella les empuja a pensar que no son parte de la población de ‘bien’. Por eso es común escuchar que se diga cuando se va al centro de la ciudad: ‘Voy para Cali’” (Akina memorias 2005, 6).

En 2008 un decreto de la alcaldía prohibió en Cali la circulación de carretillas de tracción animal por 16 de las 22 comunas de la ciudad. Solo se les permitía la circulación en el oriente. Podría estar de acuerdo con que los vehículos de tracción animal deberían desaparecer por consideración con los animales, no obstante, este decreto no persigue la protección animal, sino que alienta las políticas segregacionistas que pretenden dividir la ciudad en zonas diferenciadas por estrato. En las zonas de estrato alto se pretende restringir la circulación de ciertas personas consideradas indeseables por su aspecto físico u oficio. Porque no se trata de la carretilla, sino de quienes la conducen, en su mayoría jóvenes negros (Lozano 2009, 10). Más que de segregación y exclusión social estamos ante un fenómeno de *expulsión social*, especialmente de los jóvenes negros.

Duschatsky y Corea (2002) plantean una diferencia entre exclusión y *expulsión* que es el término que proponen para hablar de la situación de los jóvenes pobres de Argentina, al que encuentro pertinente cuando a la pobreza se añade la racialización. La expulsión va más allá de la exclusión; esta se refiere al estado en el que se encuentra la persona, no al proceso que la puso en ese lugar. La exclusión, en cierto modo, naturaliza el estado de marginación al no aludir a los factores que la producen, de esta forma se responsabiliza al sujeto de la imposibilidad de su integración. La *expulsión* asegura que el sujeto ha sido puesto fuera, que es una producción social que se ubica fuera y que se *quiere* fuera. María Eugenia Marínez recoge el testimonio de una madre que cuenta cómo

su hijo vio frustrado su proyecto profesional a causa del racismo que lo dejó fuera de donde él quería estar:

Cuando Marlon pasó a séptimo de bachillerato le hicieron el proyecto de universidad, pues pa' la carrera, entonces las monjas cuando ellos hacen el proyecto los llevan a los lugares para que miren a ver cuánto cuesta, si ellos lo pueden financiar o qué, entonces él hizo el proyecto para ser piloto y ellas fueron a la Marco Fidel [escuela militar de aviación] y todo y de una le dijo el que recibe pues los proyectos le dijo que para gente negra no (Marínez 2011, 58).

Afirma Young que

[l]os individuos y los colectivos no solo deberían poder hacer lo que quisieran, sino que deberían poder hacerlo *donde* ellos quisieran, en la medida en que su actividad no dañara a otros agentes o perjudicara su aptitud para desarrollar y ejercer sus capacidades. El ideal de una vida en la ciudad diferente significa en principio que la gente no debería tener poder o autoridad para excluir del territorio público a personas o actividades (Young 2000, 25).

La situación de segregación es común en las grandes ciudades del país. El siguiente testimonio es de una mujer desplazada en Bogotá:

Va uno en la calle y pasan personas en los carros y le gritan “María Jesús” [...] y las cosas se sectorizan, por ejemplo, va uno hacia el sur y hay una forma de discriminar y va usted hacia el norte, sobre todo a las mujeres, los señores le gritan a uno muchas vulgaridades [...], primero esto es por una visión que tienen de nosotras, porque se dice que la mujer afro sobre todo aquí se dedica a la prostitución [...] y la otra es porque no hay un respeto hacia nosotras las mujeres afros (Mujer afro desplazada por la violencia hacia Bogotá en Meertens 2008, 98).

El establecimiento de colonias por lugares de procedencia nos indica también que las agrupaciones de la población negra corresponden, además, a las estrategias de red para la sobrevivencia. Las personas que llegan a la ciudad viven con un pariente o allegado que lo acoge en ejercicio de la ayuda mutua característica de su cultura de procedencia; no solo les proporcionan techo y cohesión social, sino un lazo de inserción a la ciudad. El hecho frente a la segregación espacial de la población

negra en Cali es que corresponde con el acceso desigual a las oportunidades, al disfrute de sus derechos humanos, a vivir en paz, a la libertad de gozar de la ciudad y a la participación en condiciones de igualdad y sin discriminación en la vida económica, social, cultural, civil y política.

Cali, la urbe con mayor población negra en el país, es también la ciudad en donde el racismo se manifiesta de forma más sistémica y estructural de larga data. En entrevista don Luis Dinás (Entrevista personal, líder nortecaucano, 2014) dice que a finales de los años 70 estaba en Medellín y de ahí emigró para trabajar en Cali como abogado y lo impactaron dos hechos. El primero, que en la rama judicial no se contara ni siquiera con un juez negro, cuando en Medellín con menos presencia negra sí había magistrados, incluso en altas posiciones como en el tribunal; y segundo, la judicialización sobre cualquier delito que cometiera una persona negra que llevaba a condenarla. Eso lo motivó a convocar a otros abogados para organizarse y defender a la población negra, lo cual fue la génesis de parte del movimiento de comunidades negras en la ciudad que defendería la participación en la Asamblea Nacional Constituyente y que originó la Constitución política de 1991.

Se dice que en Cali existe un racismo velado, sutil, distinto al bogotano y al de otras partes del país que te confronta a cada paso en la calle. A pesar de esto, los jóvenes negros denuncian cómo las personas se cambian de acera o aprietan el bolso ante su presencia. Esta situación motivó a la poeta Elcina Valencia a escribir:

No te asustes carterita / Por qué escondes mi tesoro. / El hombre que va a tu lado es tu amigo, no te asustes. / Es libre de andar la calle, / la piel no tiene color, no tiene maldad (Valencia en Libreros 2014, edición digital).⁸¹

Las mujeresnegras en esta ciudad somos vistas como empleadas del servicio doméstico. Si se vive en un barrio de estrato 4 en adelante y tocan a la puerta, cuando abren les preguntarán por la señora de la casa. Por ejemplo, una mujer habitante de un barrio del Distrito de Aguablanca le cuen-

81 Elcina Valencia, poeta, docente, cantautora y bailarina folclórica nacida en Puerto Merizalde, territorio-región del Pacífico. Vive en Buenaventura y es docente.

ta a María Eugenia Marínez (2011) acerca de su vivencia personal de las “sutilezas” del racismo caleño: “He visto que entre el blanco y el negro hay mucha discriminación hacia uno negro, y eso... aunque la gente diga que ya ha cambiado mucho, todavía uno siente que la gente lo mira... porque por cualquier cosa le dicen a uno ¡ahhh, esta negra de mierda! (60)”. Otra mujer también le comenta al respecto: “Hay veces que uno se siente discriminado cuando dicen que este negro tal cosa, aunque muchas veces no sea uno y se están refiriendo a otras personas, yo me siento discriminada (61)”.

En una jornada de reflexión interna de la organización de mujeres negras Fundación Akina Zaji Sauda se realiza un contexto de Cali en donde se plantea que

Cali, es también una ciudad racista y excluyente: un alto porcentaje de su población es negra y aunque se reconoce y existen espacios para visibilizar aspectos culturales como la música del Pacífico en el Festival del Petronio Álvarez, y en la Feria de Cali el día del Pacífico con muestra de gastronomía, artesanía, música y danza, en Cali el racismo hacia la población negra es a veces oculto y solapado y en la mayoría de las situaciones se considera como natural. Así que quien lo ejerce lo hace de la forma más corriente y habitual que raya en la frescura y tranquilidad de su comportamiento sin alterarse para nada, o se carga con intención de humillar y ofender en forma sutil. Asimismo, quienes reciben la agresión, asumen actitudes de aparente indiferencia, tranquilidad, apatía y mutismo, o sintiendo vergüenza, timidez, complejo de inferioridad e inseguridad. Estas situaciones permiten que la víctima asuma como normal esta situación y que está bien lo que el otro o la otra dice y ejerce sobre él o la que cree inferior (Akina memorias 2005, 2).

El racismo estructural se comprueba con el dato que ofrece el estudio de Barbary y Hoffamn (2004, 145), acerca del nivel educacional de la población afrocolombiana migrante del Pacífico en Cali. Esta población posee un capital educativo superior al de muchos otros migrantes. Los autores encontraron que el 54% tiene nivel secundario o superior frente un 51% en promedio. Esto debería corresponder con una inserción económica en estratos superiores a los que la logran. Es más, los migrantes que proceden de las zonas rurales de la costa pacífica nariñense en un 42%

tienen un bagaje educativo secundario o superior, en tanto que los pastusos, migrantes del interior del mismo departamento, solo el 9%.

Para el caso de Buenaventura la diferencia es aún mayor, debido a que el 79% de quienes proceden de esta ciudad tienen un nivel educativo de secundaria o superior en fuerte contraste con los migrantes de las demás ciudades del departamento del Valle que solo un 62% se ubican en el mismo nivel. Esto muestra, además, el aprecio que la población negra afrocolombiana le concede a la educación como un valor importante, aunque por el peso del racismo no signifique necesariamente una vía de ascenso social, antes representa un esfuerzo inútil que afrontan las familias de más bajos recursos:

Sí, gracias a Dios todas las mujeres están graduadas, pero ¿pa' qué?, pa' nada porque están sentadas ahí. Así de vez en cuando las llaman para un almacén, pa' una temporada, pa' diciembre las llaman, por lo menos a Eucaris, la llaman para trabajar y no más. Victoria también hizo un curso y metió hojas de vida y tampoco, se quedó aplastada ahí, no volvió más a trabajar (71).

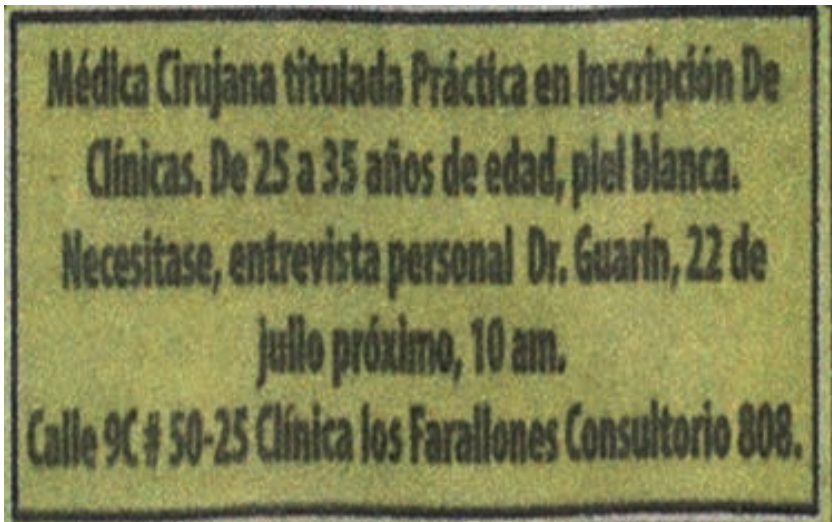
En el estudio realizado por la Universidad del Valle (Barbary y Urrea 2004), para la ciudad de Cali encontraron que las mujeres enfrentan mayores desventajas en sus oportunidades laborales, por lo que están sobrerrepresentadas en las tasas de desempleo y en las ocupaciones de bajo estatus en el mercado de trabajo en relación con las personas no afro. Se establece así que la variable género juega un papel importante, junto con “raza” y origen social en el mercado laboral y en las posibilidades de alcanzar el éxito económico. En el diario de mayor circulación en Cali se publicó el siguiente aviso clasificado (imagen 1):

De los avisos clasificados de 20 años atrás, aproximadamente, en los que se solicitaba “muchacha del servicio, pero que no sea negra” parecen no haber cambiado mucho. En el plantón de protesta frente a la clínica donde atiende el médico que publicó el aviso, el día que citaba a entrevista personal a las candidatas al puesto, las y los jóvenes cantaban una consigna que resume el esfuerzo de la población negra de avanzar, aunque el racismo estructural los empuja no solo hacia atrás, sino hacia fuera:

¡Hay que ver las cosas que pasan/
 hay que ver las vueltas que dan/
 un pueblo que camina pa' delante/
 y un racista que camina para atrás!

Las mujeres negras-afrocolombianas se ubican en una tasa de desempleo del 20,4% (Cruces et al. 2010, 32) mientras que las no afro representan el 12,9%,⁸² aunque la tasa de actividad de las mujeres negras es más alta que la del resto de las mujeres, 55,9% y 46,6%, respectivamente (32). En conclusión, las mujeres negras se ocupan en su mayoría en el sector informal, sin ingresos fijos y sin prestaciones sociales ni seguridad social. Son obligadas a trabajar en lo que en Colombia se conoce como “el rebusque”.

Imagen 1
Aviso clasificado



Fuente y elaboración: Diario *El País*. 20 de julio de 2014

82 Datos del DANE, período noviembre 2013 a enero de 2014, en Portafolio (2014).

El rebusque suele ser la única opción, a pesar de la educación alcanzada, que se convierte en un elemento más de frustración, al no cumplir la expectativa de la población negra correspondiente a la inserción laboral, aunque padres y madres suelen decir que lo único que heredan a sus hijos e hijas es la educación, por eso continúa siendo apreciada como un bien indispensable para desempeñarse en cualquier rol en la vida. Por ejemplo, una mujer habitante del Distrito de Aguablanca de Cali afirma: “Yo digo que para decir yo tengo un buen empleo, para mí es el estudio, porque si no, no voy a tener un empleo a mi gusto. Yo creo que la educación de acá te garantiza un empleo mínimo, porque ya en esto dicen que también pa’ vender frutas tiene que ser bachiller (Marínez 2011, 69)”.

Otra dice que

Uno siempre aspira que los hijos no se queden con un platón, que si no es jalando una carreta no se trabaja o trabajando esa construcción o parecido, trabajos de mula, porque esos son trabajos demasiado fuertes. Porque a veces no tienen o no tenemos oportunidad de estudiar, otros que tienen oportunidad terminan un bachillerato y no pueden hacer una carrera porque la economía de los papás no se lo permite (72).

La diferenciación racial se marca en el tipo de empleos que ocupan mujeres y hombres afrocolombianos. Para cerca del 75% la inserción laboral ocurre en áreas del sector terciario: comercio, restaurantes, hoteles, es decir de servicios, por supuesto con mayor participación de las mujeres. Y aún más “El servicio doméstico es el tercero en importancia en las trece áreas metropolitanas especialmente para las mujeres” (Urrea y Viáfara 2010, 831). El concepto de opresión de Iris Young permite cuestionar el estatus de ciertas profesiones porque las ejercen determinadas personas como mujeres y negros, además señala cómo este tipo de trabajos dedicados al servicio favorecen el estatus de los que son servidos. Young (2000, 92) afirma que “estos trabajos (botones, camarrera, conductor, portero, sirvienta) conllevan una transferencia de energía a través de la cual los servidores refuerzan la categoría de los servidos”. Además de esto, el 68% de la población negra afrocolombiana trabajan en el sector informal con una sobrerrepresentación de las mujeres que son el 70% frente al 66% de los hombres (Urrea y Viáfara 2010, 832).

La población negra proveniente del territorio-región del Pacífico se enfrenta en Cali al racismo debido al color de su piel, su lugar de origen y el barrio en el que vive en esta ciudad. En una entrevista, una joven me comentó que cuando se presenta a algún empleo registra una dirección de residencia que esté ubicada en un barrio fuera del Distrito de Aguablanca o no la contactan. Otra contó:

Si por lo menos uno está en el centro y coge un taxi y le dice al taxista lléveme a Mojica [barrio del Distrito] y él dice: “no, yo pa’ llá no me meto”, se siente uno muy discriminado. Va a una parte a buscar trabajo y lo discriminan por vivir en un barrio pobre. Fui una vez a un condominio a trabajar y sí aahh me rechazaron por eso, que no me daban trabajo porque vivía en una parte donde la gente mataba, robaba y pensaban pues que uno también era asimismo (Marínez 2011, 104).

Es así que

[l]os diferenciales entre grupos de población tienen como contexto las estructuras sociales y productivas urbano regionales y las desigualdades sociales resultado de factores de clase, color de piel, relaciones de género y otras dimensiones colectivas (entre ellas la construcción étnica). Es indiscutible que la dialéctica entre estos factores, en la cual se conjugan los efectos de la segregación geográfica territorial y socio-espacial urbana, produce exclusión de la población afrocolombiana más pobre y dificultades de movilidad social para las clases medias negras. Así, la jerarquía social en la sociedad colombiana integra las percepciones fenotípicas con estereotipos que, no obstante, la dinámica histórica del enorme mestizaje interracial, conservan el poder de producción de diferencias (Barbary et al. 2004, 108).

Los estereotipos sobre las mujeres negras contruidos a partir del orden racial colonial les permite a las personas que se consideran blancas ejercer prácticas de irrespeto contra las primeras, entrelazando desventajas económicas con prácticas de irrespeto cultural (Fraser 1977), racial y sexual. A las poblaciones negras se las ha expropiado históricamente del respeto social, lo que ocasiona en palabras de Honneth (1997) *unas relaciones injustificadas de reconocimiento*. Por lo tanto, parte de la violencia de los jóvenes en las ciudades se origina en experiencias de humillación y falta de respeto que Honneth denomina *experiencias morales de menos-*

precio. Este es el aporte no reconocido del racismo *moral* al fenómeno de la violencia urbana.

Además de los aportes académicos sobre la situación de la población negra en la ciudad, resulta de vital importancia la apreciación que tiene la población negra afrocolombiana sobre sí. En la Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana: “Una minga por la vida”, la comisión que trabajó la problemática urbana planteó la preocupación por la uniformidad cultural que dicen la ciudad impone, por ejemplo, pérdida de identidad y los procesos de blanqueamiento a causa de la discriminación racial (89). También resaltaron que “en las zonas urbanas se vienen presentando unos altos índices de descomposición social de las personas afro, llegando a la prostitución, la drogadicción, pandillas, grupos generadores de violencia de diferentes denominaciones, y en el mejor de los casos, ocupar las calles a través de las ventas ambulantes y empleos muy mal pagos” (88).

El análisis de la Fundación Akina Zaji Sauda profundiza más al respecto:

Las zonas de Cali en donde se encuentra asentada en su mayoría la población negra también están permeadas por el narcotráfico urbano, sin embargo, integrantes de las familias negras que tienen relación con este, se ubican sobre todo en el consumo y distribución a baja escala y es precisamente sobre esta población donde se intensifica con una fuerte carga de discriminación y racismo la persecución, extorsión y penalización judicial por parte de las autoridades, así como las acciones de limpieza social y estigmatización como “gente peligrosa y delincuente” por parte de la mayoría de la población caleña no negra. Los efectos de esta dinámica se expresan en la dispersión y rompimiento de lazos familiares y redes socioculturales, así como el considerar el asesinato o limpieza social como estado de bienestar. De esta situación hace parte la alta militarización de los diferentes barrios que componen el Distrito de Aguablanca, en donde los jóvenes negros son requisados permanentemente con fuertes cargas de desprecio, violencia y en la mayoría de los casos, solo por ser jóvenes negros. Todas estas acciones se presentan ante la opinión pública y se interiorizan como “mano dura” a la población delincuente y como garantía de seguridad y protección para los ciudadanos y ciudadanas “de bien” (Akina memoria 2005, 4).

Los jefes de las mafias de narcotraficantes suelen ser blancos/mestizos y estar ubicados en los estratos más altos de la ciudad, en donde la justicia no los alcanza. En los últimos años los vínculos entre pandillas y organizaciones como Los Urabeños y Los Rastrojos se han fortalecido en las zonas urbanas, lo que ha causado afectación, especialmente, en los sectores menos favorecidos que padecen la violencia producto de la confrontación entre estas organizaciones por el control territorial. Hay quienes afirman que en el Distrito de Aguablanca hay presencia incluso de pandillas transnacionales como Los Mara.

Sin embargo, la limpieza social es también una estrategia de desterritorialización, ya que grupos de población afro deben abandonar sectores del Distrito huyendo de estas acciones, lo cual conlleva a romper nuevamente las redes comunitarias que afectan el sentido de comunidad y con ello aspectos de la identidad personal y colectiva y por supuesto, espacios y propuestas de resistencias que se han ido tejiendo como mecanismos de protección y sentido de sobrevivencia. Ahora bien, si la gente sentía que el Distrito de Aguablanca era su espacio propio de vida, donde podía salir y caminar sin prevenciones, hoy a raíz de la presencia de las fuerzas armadas (policías rondando por las calles, paramilitarismo camuflado, guerrilla, pandillas delincuenciales, consumidores de SPA), no lo pueden hacer, ya que estos actores barriales dejan bien en claro que las esquinas, las calles, las noches y sus días les pertenecen, lo que genera un sentimiento de desarraigo y desesperanza, un afán por dejar el barrio, o de permanecer todo el día a puerta cerrada porque no se sabe qué día ni a qué hora se arma una balacera donde el que menos piensa cae (Akina memoria 2005, 4).

Morir a causa de impacto de bala perdida suele ser uno de los decesos más frecuentes en el Distrito de Aguablanca. Las mujeres negras de Akina (2005), continuando con su análisis afirman:

En este contexto, tanto en el Distrito de Aguablanca como en otras zonas en donde se establece la población negra expulsada y excluida, la oferta institucional se caracteriza por ser altamente asistencialista y paliativa de la situación de miseria, lo cual limita y frena procesos de toma de conciencia, de resistencia crítica y emancipatoria. Podría decirse que lo mismo sucede con la presencia religiosa cuyas propuestas carismáticas con un fuerte contenido ideológico, en la mayoría de las veces se

constituyen en vehículos de aceptación y resignación de la situación de exclusión, pobreza y miseria. Muchas veces, “la [I]glesia”, en cualquiera de sus expresiones cristianas, considera a la gente como a quienes hay que redimir, corregir e inducir por el camino del bien y en este “apostolado” critican, desvirtúan y sancionan, las diferentes expresiones de la cultura ancestral y en muchas ocasiones, impiden la reflexión sobre la situación actual y el conocimiento de los derechos étnico-culturales y territoriales, tratando el tema como algo diabólico (6).

La propuesta del gobierno hacia las poblaciones negras urbanas se reduce a la del garrote y zanahoria. Por un lado las fuerzas represoras del Estado arremeten contra la población, especialmente la joven, y por otro, el Distrito de Aguablanca es una de las zonas del país con mayor presencia de programas asistenciales del gobierno, ONG e iglesias.

Es así como estas dinámicas institucionales que consideran a la población afro como vulnerable y no como sujetos de derechos, favorecen la interiorización de la mendicidad y dependencia como sentimientos y estado de comodidad, debilitando las prácticas organizativas, desmovilizando la protesta y manipulando conciencias y necesidades con promesas de bienestar, instituyendo el “sálvese quien pueda”, rompiendo así lazos de solidaridad y sororidad en los espacios habitacionales que comparten (5).

En términos de las inequidades de género, las mujeresnegras además de tener, de forma exclusiva, la responsabilidad de sus hijos e hijas, un mayor número de personas dependen de ellas, es decir, lo que ganan en condiciones muy desfavorables de empleabilidad deben repartirlo entre más cabezas. A esto le llaman en demografía *la razón de dependencia*. Las personas en dependencia son los menores de 15 años y los mayores de 64. La tasa de dependencia de la población afrocolombiana es mayor que la de la población no étnica, en lo rural y en lo urbano, según el Censo de 2005. Es por esto que

[e]n Cali, las mujeres negras expulsadas de sus territorios ancestrales, sobreviven con muchas cargas económicas y emocionales: la mayoría son madres solas y son las responsables de ofrecer comida, techo, salud, no solo a sus hijos e hijas sino también a las personas mayores que igualmente están bajo su responsabilidad. En este sentido, las posibilidades de ingresos son mínimas porque vienen de un contexto y una lógica económica

que no se ubica en la dinámica del mercado y para la cual tampoco están capacitadas, dado que el contexto urbano les exige unas competencias a las que como mujeres negras desarraigadas, no tienen oportunidades de acceder. Por lo tanto, ellas se ubican en las actividades más marginales relacionadas con las ventas ambulantes y el servicio doméstico, este último realizado en condiciones de discriminación y en donde tampoco le son reconocidos los derechos consagrados constitucionalmente (6).

Las mujeres negras desarraigadas de su contexto cultural han sido despojadas de la posibilidad de elegir sobre sus vidas y las de sus hijos e hijas y han perdido el entorno social que fortalecía lazos comunitarios “No se tienen el espacio, el tiempo y los referentes socioculturales que la hacen posible [la vida digna] en un medio en donde la exclusión social, económica, política, cultural, impone la miseria espiritual y material dejando como única opción de bienestar el consumo y la posibilidad de adquirir dinero de manera fácil e ilegal (6)”.

Las mujeres que habitan los sectores más pobres de las grandes ciudades son madres que se enfrentan a la doble preocupación por sus hijos varones, cuando estos, sin oportunidades de educación y de trabajo, salen a la calle al “rebusque”. Una madre manifestaba que se angustiaba no solo por lo que a su hijo pudiera sucederle en la calle, sino también por el daño que él pudiera causar a otras personas. Las condiciones en que viven gran parte de las familias negras urbanas son factores para la delincuencia. Pensar la ciudad exige tomar en cuenta las desigualdades sociales en ella presentes (Lozano 2009).

Por lo general se suelen mencionar las secuelas físicas, materiales y sociales del desplazamiento forzado, si bien de las psicológicas generadas por el desarraigo cultural se habla menos. Poco se indaga sobre el impacto del racismo en una mujer que tiene que enfrentarlo por primera vez en una gran ciudad:

Emocionalmente las mujeres negras en situación de desarraigo forzado están cargadas de rabia, miedos, culpas, impotencia, duelos no realizados o interrumpidos por la pérdida de sus seres queridos, de su comunidad, de sus fincas, de su entorno territorial. A esto se suma los estereotipos de belleza e inclusión social establecidos por esta sociedad

patriarcal, racista, sexista y clasista que favorecen la interiorización de sentimientos de inferioridad y baja autoestima corporal que la hace sentirse no deseada amorosa y eróticamente. En estas circunstancias es prácticamente imposible para una mujer negra, construir un sentido de belleza y estética corporal propios en resistencia al sentido de belleza y aceptación social de la lógica patriarcal, en donde los hombres son los que deciden y en donde las mujeres negras están en una situación de desventaja frente a las mujeres no negras (7).

En cuanto al desplazamiento la situación de aquellas se agrava a consecuencia del racismo, debido a que el rechazo y la discriminación por ser mujeres negras les resulta más difícil acceder a empleo y vivienda.

Me discriminan... por ser desplazada y por ser negra [...] porque yo fui a muchas empresas con la hoja de vida, cumplía con todo pero... “para Usted no hay trabajo”. [...] Cuando llegamos a buscar la pieza no nos arrendaban por ser negros, porque dizque los negros son muy bulluciosos, entonces, pues si nosotros no teníamos un radio, no teníamos televisor, nada, nada... ni charlamos. Ahí ellos, los niños, llorando y a esa señora pues no le alquilaba a negros por ese motivo (Mujer de la Costa Pacífica, desplazada en Bogotá, en Meertens 2008, 84).

Una investigación sobre los aspectos psicosociales de las mujeres desplazadas encontró que las afrodescendientes e indígenas del Pacífico enfatizaban la presencia significativa de los ríos de procedencia, mucho más que las mujeres no étnicas lo hacían de sus entornos de procedencia (Taller Abierto et al. 2008, 5).

Sentarme en el corredor a ver el río[...] Yo extraño, mucho, mucho eso. Yo me sentaba solita o cuando tenía mis niños, me sentaba con ellos. Ellos me hacían rueda, cantábamos, jugábamos... Por la mañana, como tenía mi huerta donde sembraba acelga, lechuga, habichuela, me iba a echar agua, a mirar que no tuviera la coya, llamar las gallinas, saludar a mi mamá, barrer esos patios grandes con escoba de rama. Extraño mucho eso.

A mí me gustaba mucho ir al río. Mi mamá nos mandaba a traer leña y a nosotras nos gustaba subirnos en esos atados de leña y tirarnos al río... esa era la vida de nosotras. La pasábamos rico. ¡Libres!...

Estar en mi casa, en esa hamaca con vista al mar, comer un plátano asado, ver a mis hijos, ver a mi marido llegar, eso se me ha quedado en la mente y nadie me lo podrá quitar.

Tuve un hijo en el río. Allá es normal. Yo ya estaba con los dolores, y una allá piensa que el agua es la otra parte de la Madre Tierra. Entonces allí una va a descansar y a estar bien. Los hijos que nacen en el agua son más fuertes... (5).

Jeannette Rojas Silva recogió el testimonio de una mujer negra que huyó con sus hijas e hijos del Pacífico, su territorio ancestral, forzada por actores armados para expropiar a su comunidad de ese espacio estratégico. Ella argumentaba buscó en el diccionario la palabra “desplazar” y decía “mover de un lugar a otro”, “trasladar”; y que esto era lo que ella y su gente hacían en su río: iban y venían, se trasladaban o movían de un sitio a otro, de la finca a la mina, de la casa al río, de un pueblo a otro pueblo, de la cabecera a la playa. En cambio lo que estaba viviendo era mucho más que eso, más que un desplazamiento aunque forzado, como lo llama el gobierno, lo que ha vivido va más allá de la expulsión, es el desarraigo: territorial, afectivo, comunitario, cultural, que duele más... y sin esperanzas... (Akina memoria 2005, 10). No es desplazamiento, sino *desarraigo forzado* lo que está aconteciendo con la población afrocolombiana.

Utilizo esta noción porque ha sido construida desde el sentipensamiento de una mujer del Pacífico obligada a desplazarse, y que lo vive en todas las dimensiones de su ser. Como ella manifiesta la idea desplazamiento no representa todo el dolor que significa dejar su territorio. En tanto, desarraigo habla de la violencia, la brutalidad, la fuerza con la que se arranca a las personas de su territorio y se vulnera su derecho a ser comunidad negra, para echarlas fuera como a una maleza perjudicial, como una cosa no solo inservible, sino molesta, incómoda, que estorba. Resulta interesante la coincidencia entre la noción de una mujer que vive la experiencia del desplazamiento y la de *destierro* propuesta por el historiador afrocolombiano Santiago Arboleda (2007). Arboleda considera también que *desplazamiento forzado* no evidencia el drama

histórico que vive la población afrodescendiente. Un proceso diaspórico de más de 500 años que parece infinito.

Se ha encontrado que la cuarta parte de las mujeres desplazadas pertenecía a alguna organización antes de ser desplazadas, lo cual indica persecución contra las organizaciones de mujeres por parte de los grupos armados (PCS y Solidaridad Internacional 2006, 12). El desplazamiento se constituye en un mecanismo para desarticular las organizaciones de mujeres y minar los liderazgos femeninos,

[p]or lo tanto, las posibilidades que tienen las mujeres negras desarraigadas forzosamente de acceder a espacios de reflexión sobre su pasado histórico, sobre el contexto relacionándolo con su situación de exclusión y racismo y las actuales condiciones de vida como mujer negra, como familia y como comunidad, para construir sentimientos y acciones de resistencia como uno de los mecanismos para el alcance de la dignidad humana, son mínimas, por no decir que nulas (Akina memoria 2005, 7).

Todos los indicadores que develan la vulneración de los derechos humanos de las mujeresnegras se agravan ante la situación de desplazamiento. Desde la perspectiva territorial asumida por AFRODES se pueden constatar que los lugares de mayor expulsión de población desplazada son los municipios con significativa presencia afrocolombiana. “En diciembre de 2007, los municipios con significancia afrocolombiana, habían expulsado 365.910 mujeres” (Global Rights y AFRODES 2008, 26), 200.000 de estas provenían de municipios o territorios colectivos del Pacífico. Desde la perspectiva de género, el número de mujeres en situación de desplazamiento devela la magnitud de la crisis a pesar de que el subregistro, según AFRODES, es mayor en el caso de las mujeres afrocolombianas en relación con los hombres.

Según AFRODES el 20% de las mujeres desplazadas no cuentan con ningún tipo de servicio médico. Las que pueden acceder al derecho a la salud denuncian malos tratos y abusos, los cuales repiten la historia de violencias que pesa sobre ellas. También se les dificulta acceder a atención psicosocial. Hemos encontrado muchas mujeres con enfermedades psicosomáticas, producto del trauma del desplazamiento, que

de no ser tratadas oportunamente, –por ejemplo la depresión– pueden conducir al suicidio.

A pesar de todo lo anterior, las mujeres persisten en reconstruir tejido social en los lugares donde llegan, se reorganizan y se juntan para apoyarse mutuamente y reinventarse la vida.

Conclusiones

He intentado demostrar en este capítulo que las mujeres negras afrocolombianas desde su llegada al continente han construido lugares que han devenido en escenarios de violencia y territorios en disputa. A pesar de haber poblado regiones apartadas del centro político y administrativo del país, despreciados por las élites nacionales en tiempos pasados, estos lugares han calificado como estratégicos para los intereses capitalistas nacionales y transnacionales, por lo que he enfatizado en las estrategias del poder maléfico⁸³ que ahora procura exporiar a la población mediante la violencia que se ensaña especialmente con el cuerpo de las mujeres, su primer territorio, sin que muchas organizaciones del movimiento afro encuentren los vínculos entre esta violencia contra las mujeres y las políticas de desterritorialización.

También he querido subrayar que el daño contra la población afrocolombiana es también es moral y cultural, puesto que se ejerce por medio de este poder maléfico una transformación en las subjetividades de las y los jóvenes, las niñas y los niños que ahora enaltecen a quien actúa de forma más despiadada. Por lo tanto, cambia los parámetros morales de una cultura que fue tradicionalmente pacífica y dialogante para asumir una moral “mundugumor”. Estas nuevas subjetividades se fijan sobre las masculinidades hegemónicas y fortalecen el patriarcado negro-colonial equiparando hombre a violencia y mujer a subordinación. He pretendido exponer también que a este cambio de subjetividades se suman los movi-

83 “Todo aquello que daña y destruye la sustantividad humana lo llama Zubiri *maleficio*; producir maleficio en los demás es, en cambio, malignidad” Joan Albert Vicens (2014, párr. 30).

mientos religiosos de la teología de la prosperidad y guerra espiritual que acompañan al individualismo neoliberal desde sus comienzos y que han invadido toda la región del Pacífico.

He mostrado cómo en la ciudad la población negra desarraigada de sus propias formas de vida digna, construidas en resistencia a la esclavización y a la colonización, engrosa las filas de la negredumbre urbana, ubicada en las zonas más empobrecidas y marginadas de las grandes ciudades como Cali. Esta ciudad, por el racismo, niega posibilidades de vida a las personas negras, expulsándolas de la participación en la vida económica, política y social de la urbe. No he pretendido agotar todas las temáticas del contexto; sobre cada uno de los aspectos se podrían escribir muchos libros. Esta es una panorámica general que privilegia un punto de vista que se enfoca en la situación de las mujeresnegras como sujetas sobre las que recaen múltiples opresiones. Sin embargo, ellas resisten, persisten y construyen procesos de insurgencia para reconstruir y construir sus mundos. Los capítulos siguientes tendrían que dar cuenta de estas apuestas.

Capítulo III

RELACIONES DE GÉNERO, FILOSOFÍAS ANCESTRALES, CIMARRONISMO ORGANIZATIVO: INSURGENCIAS Y CONSTRUCCIÓN DE PODER DE LAS MUJERESNEGRAS-AFROCOLOMBIANAS

*Estoy en la lucha: soy guerrera,
Soy guerrera,
Soy negra, soy pobre,
Soy vieja, soy viuda
y casi analfabeta.*

(Valencia en Libreros 2014, edición digital)⁸⁴

Introducción

En este capítulo me intereso en mostrar a partir de varias prácticas tradicionales desarrolladas por las mujeresnegras la manera en que ellas despliegan sus estrategias de insurgencia y construyen poder. Parto de la recomposición que las mujeres hicieron de los vínculos, que la esclavización rompió, por medio de su papel en la conformación de la *familia extensa*, lo que muestra la diversidad de oficios ejecutados por ellas que permiten la pervivencia familiar y comunitaria que ha definido una determinada *división del trabajo por géneros* en la región del Pacífico. Continúo con el tejido permanente de vínculos que hacen las *parteras* como parte de esas filosofías ancestrales, capital cultural de las comunidades negras transmitido por generaciones, para después mos-

84 Saludo de la delegación de Bogotá al Encuentro Nacional (1997). Este verso lo apropiaron las mujeres de un poema titulado “María Miguel”.

trar la permanencia del *habitus* cimarrón (Albán 2013) en la forma en que reoriginalizan (Quijano 2000, 125) las *organizaciones* que la modernidad les pretende imponer.

Se trata de superar la visión de las mujeresnegras como víctimas pasivas, subordinadas y necesitadas de redención. No obstante, es un hecho normal en la vida de las mujeresnegras, desde hace 500 años, la violencia y las situaciones de inequidad, al igual que su lucha diaria contra la muerte y por la sobrevivencia. Desde una perspectiva histórica planteo la constitución de familia en la región del Pacífico colombiano y, desde una fenomenológica, muestro cómo han ocurrido las relaciones entre los géneros, lo que evidencia el entretreído de poder entre mujeres y hombres, entre lo masculino y lo femenino, a todos los niveles: productivo, familiar, cultural, comunitario, religioso, espiritual. Esto visibiliza las situaciones de subordinación y de desventaja de las mujeresnegras expresadas en violencia, por ejemplo, dobles y triples jornadas de trabajo, aporte productivo invisible, además de las generadas por el impacto del desarrollo y la modernización. Asimismo, a partir de estas experiencias como mujeresnegras se revela su agencia educativa, espiritual, médica, económica, poética, política que las mueve a ser jefas de hogar, parteras, curanderas, cantoras, lideresas espirituales. Las múltiples agencias de las mujeres se ilustran en la experiencia de vida de las abuelas de Gloria:

A mí me dio mucho resuelvo mi abuela, porque a mi abuela le decían la machovarón, sí, ella tuvo como 5 maridos y eso en la época de mi abuela era una cosa espantosa, porque al contrario eso no es modelo de mujer, eso era modelo de hombre, pero mi abuela no cocinaba, mi abuela era una mujer que alulaba el hijo pero lo dejaba ahí, porque ella era una mujer... ¡pero pa' la calle!, curandera, buscaba todo lo que había que hacer pero para allá. Entonces era curandera, partera, conversona, comadrera, todo el mundo la conocía, la oía. Como comerciante mi abuela (eso era en Calima) llevaba de Buenaventura perros pa' los cazadores y de allá traía cosas para los animales, comida, [...] pero mi abuela ¡Cociná?, [...] pero fuera rozar, sembrar, esa mujer era pero de afuera y entonces como ese no era el tipo de mujer, entonces a los hombres: ¡Ah! viene a joderme? Váyase... como ese tipo de cosas, mi abuela fue así, parecida a mí, entonces a mí ese tipo de mi abuela, [...] a mí me ¡fascinaba! Ella era la mamá de mi papá

y la mamá de mi mamá también era una mujer de ese tipo. La mamá de mi mamá no se dejó dominar. La mamá de mi mamá a pesar de tener la casa de su esposo y todo hizo su casa pa' que no la jodieran, ¡jella! porque cuando se emputaba se iba pa' su casa y ese diablo que se quede allá y le mandaba la comida, brava pues, pero no le podía decir esta casa la hice yo, no... y a mi esas cosas se me quedaban y cuando veía a mi abuela manejando su plata, diciendo qué se iba a comer. Mi abuela llevaba las cosas para que mi abuelo Che vendiera, cuando para mí debía ser al contrario ¿Cuánto fue que te vendiste hoy? ¡Mi abuela pedía cuentas! y mi abuelo se ponía bravo: *vela ve, pidiendo plata pa' ir gastar, pa' ir a tirar por allá y uno aquí trabajando*. El último marido la supo llevar más, o sea, ya también serán los años, pero mi abuela tuvo como 5 maridos, y mi papá es de uno, tengo dos tías que son de otro y así, pero yo sentía en ella en vez de ser la tal cosa que decían, como esa mujer que no se dejó joder. Marido que no le servía; *¡a mí no venga a joder!* Cogía otro y si no servía también va a pasar. Mi abuela disque no respetaba ni las dietas, y eso era sagrado en su época, usted cree que ella se iba poner a lavar, a cocinar ¡No! Ella de lo que vendía le lavaban, le cocinaban y dejaba los hijos. Mi abuela fue en Calima una de las primeras personas que tuvo un ayudante de la casa, pero era un hombre, que para el tiempo de hoy usted diría que era un gay, porque ese señor nunca se metió con mujer y era toda una dama en la casa, Don Dolores se llamaba. Un joven y se fue a vivir con mi abuela a la casa, se lo daban como de marido, pero nunca, porque es que a él como que nunca le gustaron las mujeres, que es decir hoy un gay, y Don Dolores le crió todos los hijos a mi abuela y él cocinaba, mi abuela apenas traía la comida. Don Dolores ya se murió, porque es que sus hijos de mi abuela, todo el mundo ya se creció, el ya mayor de edad solo y esa gente que no salió entonces se deprimió y mi abuela andando su mundo y mi abuela ni oye muy bien ahora y tiene problemas de vista, y se tira abajo,⁸⁵ oyó mami? pero es eso mi abuela, ya va montando los 90 años. Pero a mí ese porte de mi abuela me gustaba (Arboleda 2013).

La familia extensa como lugar de resistencia

Para hablar de la familia negra en América presentaré el contexto histórico en el que surge. Es suficientemente reconocido el hecho de que la población africana estuvo en América antes de la llegada de los

85 “Tirarse abajo” quiere decir ir al monte o al río a trabajar fuera de casa.

ibéricos. Al parecer se mantenían intercambios comerciales pacíficos con la población amerindia, pues se encontraron numerosos testimonios arqueológicos por todo el continente (Friedemann 1993, 26). También se sabe que con Colón llegaron algunos hombres de origen africano, por ejemplo, Ñuflo de Olano quien, según asegura Nina de Friedemann, estaba con Vasco Núñez de Balboa el 25 de septiembre de 1513, día en que ambos “descubrieran” el océano Pacífico –Mar del Sur– desde la cumbre del Quareguá (33-8).⁸⁶

La llamada *trata negrera* empieza a comienzos del siglo XVI con la importación masiva de africanos y africanas, secuestrados en las costas de África occidental,⁸⁷ inicialmente por comerciantes portugueses y más adelante, por la mayoría de los países europeos por la rentabilidad del negocio,⁸⁸ que se convierte en el petróleo del momento, que posibilitó desarrollo económico europeo.

Sangre que quema, corazón que aprieta. / Es África que grita en las venas,
/ ancestro que aprisiona, que sujeta, / que exige libertad y no cadenas. /
Madre África distante y latente, / siempre y por siempre estarás presente,
/ eres parte vital de nuestras vidas. / Madre África, somos tu descendencia
/ y en la sangre llevamos tu presencia (“Afrodescendencia” poema de Lucrecia Panchano, guapireña, en Cuesta y Ocampo 2010, 107).

-
- 86 La presencia de hombres negros en todas las empresas de conquista y nuevos descubrimientos parece innegable, pues en la Andalucía Occidental de la época residían miles que eran expertos en todas las artes y oficios de la época. Entre la tripulación de La Niña se embarcarían al menos los siguientes: Vicente Yáñez Pinzón, capitán; Juan Niño, maestre; Pietro Alonso Niño, Juan de Umbría y Sancho Ruiz, pilotos (Santa Cruz 1986, 94).
- 87 “desde el río Senegal hasta la región de Angola. Desde allí fueron embarcados jolofos, mandingas, fulos y berbesíes; bañoles, branes, balantas, biojoes, biáfaras, nalus, sosos, cocolis y zapes; también, desde el Congo y Angola, embuyas, luangos y mondongos. Todos ellos procedían de distintas regiones, legados culturales y religiosos que expresaban identidades diferentes” (Navarrete 1995, 16).
- 88 “Portugueses y holandeses, entre 1662 y 1701; franceses, entre 1701 y 1713; ingleses, entre 1713 y 1736, más un sistema posterior de licencias otorgadas más libremente por la Corona y por los mismos virreyes de la Nueva Granada (Colmenares, Germán, “Popayán”, 46-50 en Werner Cantor 2000, 46).

La esclavitud era una institución extendida por toda Europa al momento del mal llamado descubrimiento (1492). La península ibérica la instituyó desde la época romana y se dice que fue muy fortalecida durante la Edad Media

por una corriente de cautivos tomados durante la guerra más o menos continua entre españoles y moros. Además, entre los siglos XIII y XV mercaderes italianos conducían un floreciente tráfico de esclavos en el Mar Negro, y millares de tártaros, circasianos, armenios, georgianos y búlgaros se ofrecían en venta en los mercados de Italia y España. También era posible comprar o capturar africanos a los mercaderes árabes. Con tantas fuentes proveedoras, España había llegado a tener una importante población esclava cuando los mercados de esclavos del Mar Negro fueron cerrados abruptamente por la toma de Constantinopla por los turcos en 1453 (Bowser 1977, 17).

Los datos aportados por el historiador Frederick Bowser al momento del “descubrimiento” suponen que la esclavitud estaba vigente y rendía réditos a los ibéricos, por lo que igualmente se ha demostrado que en los primeros barcos que llegaron a América también traían población esclavizada de origen europeo. No obstante, en 1453 el cierre de los mercados esclavistas del Mar Negro obligó a que los portugueses –judíos en su mayoría– (59) tomaran el lugar de los árabes en el comercio de esclavizados africanos que surtía a Europa, si bien el interés español por África era escaso en ese momento (19).

¿Dónde me trajiste extranjero? / Dolor, muerte, separación, / llanto a gritos desde el alma. / ¿África te vas? / Adiós tierra mía/ ¡Adiós, ya me voy!/ Adiós, tierra mía. / ¡Adiós, ya me voy! (Ramírez 2011, 73).

A partir de la hecatombe demográfica provocada por la acción conquistadora de los ibéricos contra la población aborigen de Abya Yala, que empezó en las islas del Caribe apenas finalizando el siglo XV, la Corona española autorizó importar mano de obra esclavizada de origen africano. Al principio solo facultó traer a América a los afrodescendientes nacidos en España o Portugal para garantizar que fueran cristianos y evitar así las malas influencias paganas que podrían venir de los nacidos

en África.⁸⁹ En 1518,⁹⁰ por la urgencia de contar con suficiente mano de obra para la explotación minera se permitió un primer embarque considerable de africanos hacia el Caribe. Bowser, con base en el estudio de los archivos coloniales, encontró que hubo esclavizados africanos en todas las expediciones emprendidas por Pizarro para explorar el Pacífico entre 1524 y 1528 (20).

89 El esclavizado nombrado bozal era un recién llegado de África que no conocía el español y que por lo general era musulmán. El esclavizado que ya hablaba el español era llamado ladino, además que había sido adoctrinado en la fe cristiana. “Algunos ladinos eran nacidos en África pero hispanizados por años de residencia en la América española; otros, los llamados “criollos” habían nacido en poder de españoles o portugueses (Bowser 1977, 116). Dice el autor que el ladino era un negro que era en menor o mayor grado español salvo por el color de la piel. Y vestigios de vínculos con su grupo tribal africano y la cultura de este (115-6). En otra parte ha dicho que el africano fue un servidor leal que colaboró con el español en la conquista contra los indígenas (26) debido a su total condición de extranjero que le impedía perderse entre la población (no lo menciona, pero está el color de su piel que le impide confundirse con la población nativa). Por esta razón, asegura el autor, el africano se identifica con todo lo español más rápidamente que el indio, “hasta el punto que muchos negros a imitación de sus amos blancos aterrizaron aldeas indígenas e incluso acumulaban cantidad de atemorizados servidores indios”. Creo que esto es importante para mirar lo que sucede con la población negra urbana a la que denominé Sectores No Étnicamente Diferenciados, SNED (Lozano 2010a, 2013) que terminó asimilando la cultura de origen español para sobrevivir, lo que no omite las resistencias y la herencia africana: los “vestigios” que llama este mismo autor. Otra cosa que destaca es cómo esa cultura aunque supuestamente se asimile, y la dominante pretenda ser hegemónica, es una cultura subalterna popular que también plantea resistencias.

90 Según Manuel Moreno Fraginales “de 1518 es la referencia documental más antigua sobre un cargamento de negros africanos transportados a América, directamente desde África. La presencia individual de negros es más antigua. El último cargamento de que tenemos pruebas fehacientes fue desembarcado en abril de 1873, en la costa sur de Cuba. Hay indicios de que en fechas posteriores arribaron a Cuba algunos barcos negreros más, pero no existen pruebas concretas. Por lo tanto, fijando los años de 1518 y 1873 como las fechas límite, tendríamos trescientos cincuenta y cinco años de comercio de esclavos africanos, durante los cuales tiene lugar el proceso de traslado coercitivo de seres humanos más gigantesco que ha conocido la historia. A lo largo de este período se estima que llegaron a América no menos de nueve millones quinientos mil negros africanos, en función de seis producciones fundamentales: azúcar, café, tabaco, algodón, arroz y minería” (Moreno Fraginals 1977, 13).

Las licencias que otorgaba la Corona española para importar personas esclavizadas establecían, desde el principio, que al menos un tercio debían ser mujeres, según decreto real de 1524.⁹¹ Sin embargo, en algunas ocasiones cuando se discutió acerca de la conveniencia de la mano de obra africana esclavizada para la explotación minera en zonas muy apartadas de Perú, se planteó que la mitad fueran mujeres para trabajar en la alimentación de las cuadrillas y asegurar que los hombres estuvieran “razonablemente satisfechos” (Bowser 1977, 36), aunque no se siguió este patrón comúnmente. Más bien, Bowser asegura que en la jurisdicción del Cuzco las cuadrillas mineras reunían entre 10 y 15 hombres y, solo a veces, una mujer destinada a la cocina.

También Moreno Fraginales dice que las gráficas de las pirámides de población de las plantaciones “en la época de máxima barbarie esclavista, revelan núcleos poblacionales con muy pocas mujeres, casi sin niños (8% a 10% entre 0 y 14 años) y casi sin ancianos (5% a 7% con más de 59 años). Esta es la resultante demográfica de un núcleo humano constituido *ad hoc*, con fines productivos, por migración forzosa” (Moreno Fraginales 1977, 5).⁹²

91 “Un porcentaje sorprendentemente elevado (39,5%) de los esclavos de mi muestra son mujeres (2.726 de 6.884), 11,8% de las cuales se vendieron con por lo menos un niño pequeño. Aun entre los bozales, 34,5% (824) eran mujeres, proporción que en parte puede haber sido resultado de un decreto real de 1524 que exigía que los cargamentos de negros destinados a América incluyeran por lo menos un tercio de mujeres, con la esperanza de desalentar las uniones sexuales ilícitas y de mitigar el descontento general entre los esclavos de sexo masculino. Sin embargo, la proporción de hombres y mujeres entre los bozales era determinada probablemente también por las realidades de la oferta africana y por la demanda americana de esclavas” (Bowser 1977, 22 y 119).

92 También afirma Moreno Fraginales que “La norma esclavista, hasta principios del siglo XIX, fue importar un bajo porcentaje de mujeres. Las estadísticas inglesas (las más completas de la esclavitud) reflejan una composición porcentual de sexos del 72% de varones contra el 28% de hembras. Estos valores se alteran a través de los años, pero el índice de masculinidad fue siempre muy alto. Únicamente a partir de la década de 1820, abolido el comercio legal de esclavos, hay una cierta tendencia a equiparar numéricamente la importación de hombres y mujeres. Este fue un fenómeno muy tardío, correspondiente a la etapa final de la trata, y determinado por una situación crítica. Es la misma crisis que obligó a importar niños” (Bowser 1977, 6).

Una situación similar aconteció en las zonas de explotación minera de la región del Pacífico. En su estudio sobre la gente negra del río Atrato, Werner encuentra que “en las primeras décadas de la ocupación europea, la mayoría de los esclavizados de origen africano llegaban solos y encontraban dificultades para conformar una familia”, si bien era más factible para los esclavizados mulatos y criollos que también fueron llevados a la región. Las fuentes de Werner sobre la conformación de las cuadrillas mineras evidencian “la difícil condición de aislamiento de los africanos que recién llegaban a las minas”, y aunque fueran criollos “los negros solteros que ingresaban a las minas también encontraron dificultades para conformar familia debido a los mayores índices de masculinidad que se presentaban en los yacimientos a mediados del siglo XVIII” (2000, 166). Vale la pena ampliar este punto con los hallazgos de Werner para la época mencionada:

en la mayoría de los reales de minas, el número de hombres duplicaba el número de mujeres; en otra cuadrilla, el número de varones triplicaba al número de mujeres y, en un caso extremo, en la mina de don Diego Palomeque, la proporción de hombres era nueve veces mayor con relación a las mujeres. Solo en 5 de los 21 reales de mina, la proporción hombre/mujer era igual. Piénsese en el caso extremo de los esclavizados que trabajaban en la mina ubicada en la quebrada San Antonio: eran 36 hombres adultos y cuatro mujeres adultas. En caso de que aquellas cuatro mujeres estuvieran casadas, significaría que aproximadamente el 90% de los hombres adultos de aquella cuadrilla no tendrían posibilidad de establecer una relación de pareja (Werner 2000, 166-7).

Estos datos de proporcionalidad de las mujeres entre las y los esclavizados me parecen importantes porque contradicen la posibilidad de argumentar la poligamia masculina negra con base en una desproporción demográfica que llevaría a que hubiera más mujeres que hombres. Lo que ocurrió es precisamente todo lo contrario. La desproporción demográfica causó que hubiera más hombres que mujeres en las zonas rurales de explotación minera; mientras en las urbanas, al pare-

cer, rápidamente este desbalance se equilibró.⁹³ Una mirada patriarcal ha impedido visibilizar la poliandria que con certeza tuvo su origen en esta diferencia demográfica. Si bien se ha reconocido que “en la práctica se aceptaron relaciones sexuales flexibles en las cuales podían participar los hombres de la cuadrilla alternadamente, dando origen a vínculos familiares con reconocimiento matrilineal y asentamiento matrilocal” (Camacho 2004, 181). También

la interpretación de Zuluaga [1988; Zuluaga y Bermúdez, 1997] para el valle del Patía es similar: la familia extensa engendrada por la sucesión de matrimonios de un mismo ego genitor hizo que la descendencia se identificara socialmente con la cabeza de familia; a la madre, la abuela o la tatarabuela se le denominaba generalmente “gran madre”. Así se tendía a la matrilinealidad social en una sociedad con patrilinealidad legal. El ego de poder y autoridad era ejercido por la gran madre inserta en una red con el mayor número de relaciones de parentesco y con el mayor número de unidades familiares. En relación con la consiguiente debilidad de la autoridad masculina directa se introdujo la institución del avunculado, sistema en el cual el hermano o hijo mayor de la madre es el responsable de la crianza y educación de los varones (Zuluaga y Bermúdez 1997 en Camacho 2004, 181).

Camacho (181) dice que “inclusive, [...], por la desproporción numérica hombre-mujer en las minas, las uniones *sucesivas* [cursivas propias] de compañeros sexuales eran relativamente libres y se ordenaban según las preferencias individuales de las mujeres”. No obstante, una visión atravesada por la moral patriarcal desconoce las uniones *simultáneas*, más difíciles de reconocer en las mujeres, más no poco frecuentes como lo señala el maestro Juan García:

93 “Los sexos estaban casi en igualdad en Lima en el siglo XVII” Bowser (1977, 119) y apéndice A (410). “En las zonas urbanas, generalmente, hubo una mayor demanda de mano de obra femenina para los servicios domésticos, la crianza, el amantamiento y otros oficios económicamente rentables, al punto que para finales del siglo XVIII había un mayor número de mujeres esclavas negras en los centros urbanos (Rodríguez 1997); específicamente entre 1700 y 1750 Santafé de Bogotá tuvo un carácter femenino numérico y demográfico que condicionó su dinámica social (Díaz 1995, en Pardo et al. 2004)”.

En nuestras comunidades tenemos muchos ejemplos de mujeres que han tenido dos maridos, tres maridos, en la misma casa, y son casos relevados, con testimonio, y no uno. Uno dice: a ver mujeres vamos a conversar de todas esas mujeres que ustedes recuerdan que tenían dos y tres maridos en su casa, ¿cómo hacían? Entonces vuelve la cultura: el secreto, pero la fuerza también, el carácter también. Aquí en Chota había un señora, vive todavía, mamá Belermina, dos maridos en la misma casa. Yo le visité para levantar el testimonio de Belermina, aquí en Esmeraldas eso era frecuente. Y yo le decía: Belermina, ¿secreto o fuerza? ¡Fuerza! Son casos de mujeres que usando la cultura, el saber, sobre todo el secreto, han llegado a tener dos, tres hombres en su casa. En mi comunidad había una señora [...] que en su casa tenía un marido y un amante, un amigo que siempre llegaba, Bertha se llamaba. Bertha era reconocida en la comunidad por su capacidad de manejar dos hombres en la casa sin ningún problema. Y los hombres de la comunidad miran y dicen “a mí no me va a pasar”, pero nadie quiere meterse ahí porque si se meten, saben que ¡les va a pasar! (García 2015, conversación en la UASB-E).

Al parecer otro asunto difícil de tratar por las y los investigadores son las relaciones homosexuales entre hombres referidas no solo al intercambio sexual, sino al afectivo tan necesario para el florecimiento de la vida humana, en medio de situaciones tan hostiles. Parece un tema tabú que puede responder al estereotipo del hombre negro heterosexual, viril y potente (Congolino 2008, 332). En cambio, suelen apreciarse las prácticas sexuales de las personas esclavizadas en América como perversiones, disfunciones de lo que sería una sexualidad normativa, una “verdadera” sexualidad.

Aunque puede considerarse el interés por culpar a la institución de la esclavitud de impedir al hombre negro y a la mujer negra la vivencia de una sexualidad con pleno dominio de su libertad, estas prácticas sexuales suelen oponerse a la familia monogámica, al punto que Moreno Fraginales asegura⁹⁴ que la familia negra no había sido posible durante la esclavización en América. Varias autoras⁹⁵ se han esforzado

94 Al respecto se cita especialmente su texto *El ingenio: Complejo económico social cubano del azúcar* (1978, 45).

95 Por ejemplo, las investigadoras Gloria García (1996), cubana, y Rebecca J. Scott (2002).

en demostrar que sí fue posible, desmintiendo esta afirmación. “Según Sharp [1941] y Colmenares [1979], de 1778 a 1808 las mujeres nunca fueron menos del 40% de la población esclava y para 1782 un tercio de la población negra estaba casada y muchos de los solteros correspondían a la población infantil” (Pardo et al. 2004, 176).

En sectores más urbanos puede encontrarse casos como el de Juana Jacinta quien, en 1638, se atrevió a solicitar ante la Real Audiencia del Nuevo Reino que su actual amo la vendiera. El anterior amo la vendió a Diego Álvarez de Noriega quien la separó de su marido (que pertenecía a otro amo) y la trasladó a Muzo. Allí permaneció 5 años recibiendo malos tratos ella y su hija de 5 años, que murió por esta causa. Diego Álvarez pretendió comprar al marido de Juana, pero esta se negó argumentando que después de esta denuncia los sometería a ambos a peores castigos. Juana pedía al tribunal que Álvarez de Noriega la vendiera en Santa Fe para estar con su marido. Ella argumentaba con base en las leyes que “está proveído que los amos que maltratan con tanto exceso sus esclavos se les obligue a que los vendan y más precediendo el no deberme descasar de mi marido” (Navarrete 2006, 17).

La disolución de las entidades familiares por la venta de los cónyuges por separado fue una constante, a pesar de tener un derecho que los amparaba. Los amos, que en general hacían caso omiso de la ley, infringieron la legislación y solo se preocuparon por su ganancia. Mujeres como Juana Jacinta se defendieron denunciando a sus amos ante las autoridades, gracias a que conocían de estos derechos.

Si bien Moreno Fraginales estudió especialmente la plantación del ingenio, la investigación sobre la constitución de familia en otros escenarios puede ser incluso más problemática por la dificultad para acceder a fuentes oficiales que en muchos casos ni siquiera existen.

Ahora bien, lo importante es aclarar que la familia negra en América no corresponde con los patrones culturales de la familia blanca nuclear y monógama que los españoles pretendieron imponer. La familia que se plantea desde la esclavización es una extendida, más allá de los la-

zos de consanguinidad, sin ser una reproducción de la familia extendida africana. Prácticas poligámicas, de hombres y de mujeres, han cruzado la constitución de la familia negra en América. Estas familias, centradas en la mujer, han conformado la posibilidad de reproducir la vida del esclavizado, biológica y culturalmente, en el “nuevo mundo”. La familia negra esclavizada y el esclavizado superan la “muerte social” (Haymes 2013, 201) y reivindican su derecho a vivir como seres humanos frente al proceso esclavista que los sometió, pues repara los lazos rotos, las filiaciones interrumpidas, las relaciones conyugales y de ascendencia; es una afirmación de la condición humana “negra”, y es también un “instrumento educativo” (206).⁹⁶

Incluso, para la región del Pacífico Libia Grueso señala que

La apropiación del territorio está relacionada con la matrilinealidad en la conformación familiar. Son las mujeres las que alrededor suyo, en su papel de madres y abuelas concretan y desarrollan el sentido de pertenencia. La pertenencia a un determinado río define la identidad en relación con los otros, al interior de la misma comunidad negra: se es nayera(o), guapireña(o) o micaiceña(o). Ese arraigue se da a través del hogar establecido por la mujer. En esta perspectiva, las mujeres hacen un uso del territorio en el que asumen tareas de mantenimiento de las tradiciones festivas (patronales y sociales) agrícolas, de producción artesanal, y de identificación y domesticación de plantas para usos medicinales y alimentarios, los cuales constituyen garantía de seguridad alimentaria y afianzamiento cultural (Grueso 2010b, 7).

El antropólogo Jaime Arocha (1999) llama *manida simplificación de la poliginia africana* al estereotipo que pesa sobre la familia negra, especialmente la de la región del Pacífico, en la que el marido es percibido como ocasional y fuente de inestabilidad e ilegitimidad. Asegura que

96 Construir familia significó forjar una comunidad de pertenencia y al hacerlo “la cultura del esclavo funcionaba pedagógicamente para convertir a los esclavos en seres humanos, mediante la mitigación de su sufrimiento. En este proceso, se convirtió a lo negro, invento de la supremacía blanca europea occidental, en una posición de conciencia histórica e influencia hacia el cambio social (Levine 1978 en Haymes 2013, 226).

estos estudios rara vez toman en cuenta para sus análisis las condiciones históricas que originaron a la familia del Pacífico. En sus estudios en el Pacífico Sur Arocha encuentra ramajes bilineales en las fundaciones mineras (establecidas por una pareja), y afirma que la familia extendida es un aglutinante de memoria africana, si bien tiene que reconocer que estas familias tienen como eje central a las mujeres en una línea que se transversaliza de abuelas a nietas pasando por las madres (54).

La ascendencia en la familia negra puede trazarse por línea paterna al igual que por la materna. Esta referencia ilustra la familia de Teresa Rodríguez: “[...] familia conocida por renombre de carabalíes, que son *hijos, yernos y nietos de Teresa Rodríguez* mulata, quien trabaja aún diariamente en minas, no obstante de contar con una descendencia, según dicen, sobre sesenta” (Boletín Científico del Departamento del Valle del Cauca en Werner 2000, 174). Y aunque se case o “forme hogar” la mujer nunca pierde sus derechos de herencia de su “tronco”. Nina de Friedemann propone la noción “tronco” la cual define como los “grupos de parentesco consanguíneos cuyos miembros trazan su descendencia (con respecto) a un ancestro común por una línea de hombres o mujeres en una serie de vínculos padre-hijo” (1985, 207).⁹⁷

La poliginia ha sido definida como la unión simultánea de un hombre con varias mujeres, bajo un mismo techo y en común acuerdo, en la que el hombre es proveedor y protector de todas ellas y sus hijos. Este hombre poseía tantas mujeres como pueda sostener económicamente, por lo que en las culturas africanas que la practicaban a mayor número de mujeres, mayor estatus. Ahora bien, la práctica masculina generalizada en el Pacífico es la unión de un hombre con varias mujeres en distintos hogares y que se responsabiliza, tal vez, por la mujer e hijos que considera la principal y las demás mujeres deben proveer sustento para ellas y sus hijos. Por eso afirma Gloria Arboleda (2013, entrevista personal) que son “mujeres cabeza de hogar sexualmente acompa-

97 Dice Losonczy que en el Chocó “el sistema de alianzas matrimoniales y de descendencia, así como las reglas de residencia y de ocupación del espacio, no corresponden del todo a lo que sucede en el litoral Pacífico Sur” (2006, 79).

ñadas”,⁹⁸ incluso la “principal”, nominada así por ser la primera o con quien se tiene un vínculo legal.

No quiero tener marido / porque esclava me han de ver / cuando enamoran son buenos/ después dejan de querer/ ellos buscan la mujer pa’ las cosas del amor / que los pongan en cuestión y les hagan de comer.⁹⁹

La poliginia y la numerosa prole son las características que definen la masculinidad en la región del Pacífico. Algunos intelectuales de la región como Alfredo Vanín (1996, 52) consideran la poliginia como una práctica cultural amenazada por la modernidad que impone cada vez más la familia nuclear. Por el contrario, las mujeres activistas aseveran que “en el hombre, por efectos del legado cultural esclavista (fue tratado como semental, como reproductor), se han arraigado ciertos comportamientos: tiene hogares aquí y allá, con lo cual las familias giran en torno al nombre de la madre”. Debido a esto aseguran que “si el papel de la mujer como sostén del andamiaje familiar es importante para el resto de la sociedad, en la cultura negra lo es doblemente, porque los hombres van y vienen”.¹⁰⁰ La poliginia es un asunto que divide las explicaciones entre hombres y mujeres. Mientras las mujeres la condenan como parte del legado esclavista, los hombres la reivindican como parte de la tradición cultural de ancestralidad africana.¹⁰¹

Las mujeres negras esclavizadas y cimarronas fundaron las familias extensas de las que somos hoy descendientes o *renacientes*, como se dice

98 Este concepto es de Gloria Amparo Arboleda, lideresa de la Red Mariposas de Alas Nuevas y de AMUCIB en Buenaventura.

99 Elcina Valencia, poeta de Buenaventura.

100 Esto afirmaron Libia Grueso y Leyla Arroyo en la entrevista realizada con miembros de lo que en ese momento se llamaba Organización de Comunidades Negras (OCN) que devendría en el PCN. La entrevista fue realizada por Álvaro Pedrosa, Arturo Escobar, Jesús Grueso, Betty Ruth Lozano y Jaime Rivas en la sede de la organización en Buenaventura, el 4 de enero de 1994. También por la OCN participaron Carlos Rosero, Víctor Guevara, Elber Montaña y BIKO. La entrevista completa puede leerse en Escobar y Pedrosa (1996, 245).

101 Esta idea se sustenta en las afirmaciones de Rogerio Velázquez acerca de que la poliginia es una supervivencia bantú.

en el Pacífico Sur. La familia extensa de comunidades negras del Pacífico colombiano tiene a las mujeres como su viga de guayacán.¹⁰² Madres, abuelas, hermanas, tías, hijas tienen la responsabilidad de criar a los más pequeños y sostener el hogar. Aunque sea el hombre quien aporte económicamente, es la mujer quien administra y distribuye de acuerdo con las necesidades de la familia (Rodríguez y Rodríguez 2012). Las mujeres también se encargan de la transmisión a las nuevas generaciones de elementos culturales por medio de cuentos, anécdotas, creencias.

Las mujeres respondieron a la institución de la esclavitud que rompía sus vínculos filiales y de consanguinidad a beneficio del comercio esclavista. En el Pacífico, como en otras partes del país, la socialización temprana de los niños y niñas esclavizadas/os sucedió, en un gran número de casos, sin la presencia del padre (Díaz 2001), por lo que, las mujeres conformaron unidades familiares en donde la referencia social y afectiva para hijas e hijos era la madre, lo que originó un carácter matrifocal y, en algunos casos, matrilineal. Así que en tanto la maternidad biológica y social de la mujer negra era fuertemente valorada, la paternidad del hombre negro estaba ceñida a su rol de progenitor biológico múltiple y empujado a una promiscuidad constante y diseminada (Losonczy 2006, 94).

No obstante, la organización de las mujeres no solo se evidencia en la familia, sino que se proyectó a toda la comunidad, precisamente por esa ampliación del parentesco por medio del bautismo que convierte en familia al vecino, la vecina, al compadre, la comadre y a los ahijados y ahijadas y hace de la maternidad una institución comunitaria:

Vea, estaríamos en gloria sino hubiésemos perdido lo de antes, de que todos estuviéramos pendientes de todos. Mire, que en la calle que yo vivo los peladitos de por allá se portaban... ¡derechitos! Porque ¡Ah cuando venga doña Gloria! O ¡Ah espérate que cuando venga doña Ada le digo que...! entonces los peladitos se aconductaban, porque a doña Ada le decían chismosa, a mi metiche, pero todo el mundo: allá viene la tal, porque daba la misma vaina, Doña Ada, Doña Melania, Doña Rosa,

102 Es la viga más fuerte que sostiene toda la estructura de la casa, hecha de guayacán, un árbol de la región caracterizado por su dureza.

La Chola, éramos como seis mamás y a todas se les hacía caso (Arboleda 2013, entrevista personal).

Al ser la maternidad social-comunitaria no constituye necesariamente la esencia de la identidad femenina. Por eso es frecuente encontrar mujeres que dejan a sus hijos e hijas con otras (abuelas, tías, vecinas), mientras ellas salen en busca de la *madre de dios*,¹⁰³ a territorios más lejanos, inclusive en otros países. Son frecuentes en el Pacífico los/las hijos/as de crianza, personas que fueron acogidas por una familia cuando sus madres los dejaron, lo que no constituye abandono porque siempre hay quien los acoge. Es por esta razón que solo muy recientemente, y como efecto de la modernización y el empobrecimiento, aparecen las niñas y niños en situación de calle. La relación *de crianza* es otra de parentesco tan importante como el compadrazgo/comadrazgo que se establece mediante el bautismo.

El ritual del bautismo, una ceremonia impuesta por la religión de los opresores, se convierte en un punto de partida de un código positivo de parentesco, lo cual Losonczy (2006) lee como una paradoja, sin entender que la introducción de este rito en la organización social de la población negra desestabiliza “esos mismos signos a través de la manera en que los articula en la práctica y en el uso cotidiano [...]” (92). (Segato 2003, 358). Por ejemplo, es más importante el bautismo de agua de socorro que oficia el compadre o la comadre que aquel que realiza el cura. Además, hay diversos compadrazgos como el de uñas.¹⁰⁴ Lo que hace la población negra con el bautismo católico es dislocarlo, distorsionarlo, tergiversarlo, resignificarlo. Es decir, ponerlo al servicio de su construcción como pueblo negro, como comunidad negra. No supone acatar el discurso dominante, sino reoriginalizarlo para reconstituir las filiaciones perdidas en el proceso esclavista.

103 En el territorio que se conoce como La Gran Comarca y que comprende el Pacífico Sur colombiano y la Región Norte del Ecuador, concretamente la zona de Esmeraldas. Salir a buscar la *madre de dios* significa buscar “el pan de cada día” (Valencia et al 2010, 15) que provee el territorio.

104 Se establece relación de compa-coma/drazgo con la persona que le corta por primera vez las uñas al recién nacido.

Las niñas suelen (o solían) jugar al bautizo de la muñeca, para lo cual se reúnen en la casa de una de ellas. La dueña de la muñeca era la niña que había conseguido la harina y los ingredientes o la hija de quien la había horneado. La muñeca también podía ser de plátano. La dueña de la muñeca escogía la madrina y las condiciones del bautizo que eran asumidas con gran seriedad.

Nadie se reía o irrespetaba las condiciones de la ceremonia. Para empezar, alguien decía: “cómo se llama la niña?”. La madrina contestaba: “María Carcoma”. Entonces la mamá que era la dueña respondía: “la que te bautiza que te coma”. Enseguida se le echaba la agüita con un mate. De ese modo la muñeca quedaba bautizada. [...] Después del baile, la mamá de María Carcoma la partía y les daba un pedazo a todos los invitados. A la madrina le correspondía la cabeza de la muñeca. Tomábamos limonada o naranjada. Era una fiesta con todos los recovecos. Con algunas compañeras de juego, que ahora ya son abuelas, aun nos reconocemos como comadres. “¿Qué hay *comita*?, ¿cómo está?”, nos decimos, cuando nos encontramos en la calle. Y ese compadrazgo es un compromiso que lo adquirimos en la niñez, a través de un juego” (Quiñónez et al. 1996, 37).

La población, por medio de este juego, se enseña a sí misma “el significado moral y ético de crear un sentimiento de pertenencia comunitaria” (Haymes en Walsh 2013, 37). El comadrazgo es un parentesco espiritual tan fuerte como ser hermanos/hermanas de sangre. Es un lazo indisoluble que rige a la protección, al respeto, a la colaboración, al acompañamiento, al afecto y al soporte afectivo, incluso económico. Mediante las prácticas como el comadrazgo, expresadas inclusive en los juegos infantiles, las mujeres fortalecen lazos de sororidad, rehacen vínculos, fortalecen comunidad, protegen la vida de sus hijos e hijas. En el contexto de conflicto armado el comadrazgo es una práctica de insurgencia que reconstruye vínculos comunitarios dañados.

La familia de comunidades negras no es una institución para lo privado-doméstico; la actividad de las mujeres dentro y fuera del hogar le concede un carácter más comunitario: “la familia extensa también se caracteriza por el trabajo comunitario, mediante la minga y la ma-

muncia,¹⁰⁵ en el desarrollo de las prácticas tradicionales de hermandad y solidaridad que ha garantizado la transmisión de conocimientos de generación a generación” (Rodríguez y Rodríguez 2012, 20).

La mujer negra ¿cabeza de hogar?

En la mayoría de los diferentes lugares del Pacífico el hombre no quiere responder por sus obligaciones, la mujer responde más, hemos asumido el papel de sumisas y de creer que debemos estar sometidas, estamos viendo que nos toca responder si es posible por el 70% o por el 80% de los compromisos de pareja y sin embargo estamos siguiendo sometidas, somos sometidas en el sentido de que para hacer aquí yo estoy, para dar aquí yo estoy, para responder aquí yo estoy, pero, con el perdón de todos, para joder, ahí está él.¹⁰⁶

El *habitus colonial patriarcal esclavista*¹⁰⁷ que se impuso en el Pacífico ha hecho que sean las mujeres las que se responsabilicen del funcio-

105 Forma en que se organizan una o varias familias para el trabajo minero. Al oro resultante de esta forma de trabajo también se le conoce como mamuncia.

106 Mujer participante taller en Guapi sobre los derechos de las mujeres, 8 de marzo de 2013.

107 *Habitus colonial patriarcal esclavista* hace referencia a prácticas sociales de opresión y subvaloración de las mujeres negras adquiridas en el proceso de esclavización y dominio colonial generalizado que definen relaciones de género binarias y jerárquicas entre la población afrodescendiente del Pacífico, que son compartidas con el colonizador blanco. Es la aceptación, sin mayor recelo por parte de los hombres negros, de las normas de masculinidad impuesta por la sociedad blanca occidental. Esto se expresa en hechos como la violencia contra las mujeres negras, el matrimonio con mujeres “blancas” como parte del ascenso social: “yo no le voy a dar mi diploma a una negra”. Esta masculinidad no es totalmente blanca dado el contexto esclavista en el que surge, los hombres negros (al menos los de las zonas rurales del Pacífico colombiano) no suelen asumir la responsabilidad por sus hijos, son polígamos abiertamente como forma de mostrar masculinidad. Ellos han asumido el mito del hombre negro hipersexualizado y semental y aceptan la definición que el Yo ha construido sobre el Otro. No obstante, las expectativas de género se han acercado cada vez más a

namiento del hogar. Por esta razón, la lideresa Gloria Amparo Arboleda (2013, entrevista personal) dice que en la región hay que redefinir la noción *madre cabeza de hogar*. Ella asegura que en el Pacífico todo hogar tiene como cabeza a una mujer, aunque muchas estén sexualmente acompañadas por un hombre. Desde su experiencia de trabajo comunitario y de promotora social del municipio en algunas ocasiones desaprueba la imagen institucional de las mujeres cabeza de hogar como población vulnerable necesitada de ayuda asistencial:

Entonces la imagen era que eran unas mujeres pobrecitas y le van dando, pero ¡que equivocación tan grande! porque eso no es ser mujer cabeza de hogar, la mujer cabeza de hogar es aquella que tiene la responsabilidad de responder por ¡todo! hasta por el hombre, entonces ¿Qué es lo que yo digo? Es cabeza de hogar felizmente acompañada porque el marido está ahí, ¡pero el tipo está pa' la cosa! eso no dan arroz, ni pagan manteca, ni nada...

¡No! La jefatura de hogar no se mide ni por la vulva ni por el pene, la jefatura de hogar se mide por la carga social y emocional que genera una familia, tanto es así que usted consigue hombres, aportando la plata y te van diciendo andá que tu hijo tiene una reunión, que tu hijo tiene... que tu hija te llama, que no sé y el tipo está ahí, no asume y es una carga pa' la mamá.

Con sus planteamientos Gloria cuestiona la noción *cabeza de hogar* que se define desde una lógica heteronormativa y andinocéntrica, que hace de la mujer un ser dependiente del marido en una familia nuclear. Una noción que omite las particularidades culturales y regionales de la familia del Pacífico y que es utilizada por las instituciones para aplicar sus programas asistencialistas de forma hegemónica y generalizada. Ser cabeza de hogar se define, según Gloria, por el aporte económico, pero también por la carga emocional de asumir la responsabilidad del desarrollo del hogar en general y de cada uno de sus miembros en particular:

la cultura occidental colonizadora en la medida en que las sociedades negras devienen modernas por medio de la institucionalidad y la evangelización protestante.

Es que el tipo le dice: ve, tengo 20 mil. No se atreve a comprar una remesa, el tipo sabe que con 20 mil no se pasa el día, aquí te los dejo, y se va. Porque es con lo que yo me encuentro, así que a mí no me salga con esas cosas, porque es que el ser jefatura de hogar, es que lo que hay en la casa no te responde las satisfacciones [...] ahora lo otro, vea un hombre con tres mujeres, hijos con las tres, el salario que se gana allá en el muelle a la semana 80 mil, 120 mil pesos, se juega 40 en dominó, los parte ¿De a cuánto toca? Porque eso a la casa no se van hasta que no ven la brisa del mar y se toman sus cervezas, y vuelven con una trompa que uno cree que están bravos y están contentos y felices, es pura la trompa de la casa, entonces esa mujer ¿Qué? Eso es lo que yo discuto [...] ¿Quién es que tiene que pensar que va a hacer con eso? (con los 20 mil) y ¿Quién asume esa jefatura? Ahí lo dice: el jefe es el que manda, pero no es la plata [...], yo soy una jefa de hogar y tenía marido, porque si había que poner este palo, el tipo me lo pone, pero yo tuve que pensarme dónde comprarlo, que hay que ponerlo [...], entonces yo lo describía por mí y por todas las que yo vivía, yo juré diciendo que yo siempre fui una mujer jefa de hogar.

En palabras de Gloria no se visualiza la imagen de la cultura occidental cristiana de una madre abnegada, entregada a servir a su familia y bajo la autoridad del marido. Más bien, en lo que dicen Gloria y la mujer de Guapi se manifiesta la voz e imagen de mujeres que responden por su hogar, toman decisiones, es decir, son autoridad. El decir que los hombres están “para joder” denota una carencia de poder en ellos que los lleva a ser violentos producto de la emasculación en lo público como lo plantea Segato (2014).

Los hombres no parecen estar interesados en asumir la jefatura del hogar mediante el aporte económico a la familia. Gloria Amparo Arboleda asevera que la razón de la matrilinealidad en el Pacífico sucede precisamente porque

la ascendencia se da más y se reconoce y se define más, por el lado materno que por el lado paterno por el problema de que los hombres no son asentados en una relación y aquí crece el verso que *los hijos de mis hijas mis nietos serán y los hijos de mis hijos en duda estarán*, como el hombre no vive aquí con una sola mujer, entonces yo te quiero y te reconozco por el acento, pero aquí en el Pacífico han habido hombres muy *responsables*, o sea tiene 30 hijos y dice esos son mis hijos así no les

dé un huevo, eso ellos hacen clanes de castidades, que es distinto a de responsabilidades. Esos tres que van allá son de Juan, estos cuatro también, los seis de María también, y es el mismo tipo, pero en cuestiones de afecto, de acercamiento, de apego, son mis hijos y de mi mamá son mis nietos, porque acá la que lideramos la crianza somos nosotras (2013, entrevista personal).

El hombre acostumbra a negar la paternidad del hijo o la hija hasta que nace. Es usual que los hijos e hijas recién nacidos se envíen a la casa de la familia del padre para que certifiquen la paternidad o que vayan a la casa de la madre a reconocerlo/la: “la mamá de él la miró [a la niña] y dijo que sí, que era de ahí”.¹⁰⁸ Incluso hay mujeres expertas en *reconocimiento*. El no reconocimiento del hijo o hija por parte del padre es un ultraje para la mujer, una humillación, es la palabra del hombre contra la palabra de ella.

Las mujeres relatan con mucho dolor el hecho de que cuando los hombres buscan otra mujer cambian, se vuelven agresivos y golpadores, porque los hombres “no son de un solo puesto, son mujeriegos hasta no más” (Juana del Naya). Cabe resaltar que las mujeres no siempre sufren pasivamente la vida de violencia; al ser cabeza de hogar terminan echando al tipo de la casa “por mujeriego”. No obstante, pueden soportar muchos años de esta violencia: “mi mamá vivía una vida muy dura, mi papá le pegaba mucho a mi mamá con machete, con rejo y todos nosotros vivíamos atemorizados” (mujer de Matía). “Mi papá tenía dos mujeres más por fuera del matrimonio en el mismo barrio, mi mamá dijo que no iba a estar en ese trío y se fue para Cali”. Esta actitud niega la idea generalizada de que las mujeres negras son permisivas con la poligamia de los hombres.

Grueso enfatiza que las relaciones de género en comunidades negras responden a las imposiciones económicas de la institución esclavista:

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,

108 Mujer en taller de Matía Mulumba, barrio de Buenaventura (2012, 5).

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. Por eso decimos que la relación no es ni de padres ni de parejas, sino una relación de mercancías (2007, 146).

La lectura de nuestros contextos actuales y de la cultura como comunidad negra y pueblo negro deben entenderse en relación con lo que fue y ha sido esta historia colonial esclavista que hizo de hombres y mujeres lo que somos, desde la opresión esclavista y, sobre todo, desde las resistencias e insurgencias cimarronas. Debemos enfrentar estas realidades para avanzar en los procesos de descolonización y superar el *habitus* colonial esclavista.

En cuanto al matrimonio, en el Pacífico existe hasta hoy en algunas partes, al igual que en la región andina del Perú contemporáneo, lo que Sylvia Marcos cita (2004) como matrimonio¹⁰⁹ a prueba, que en esta región se llama *congeneo*. Entre indígenas y campesinos andinos se conoce como *amaño*. Durante un año la pareja se pone a prueba, al cabo del cual pueden decidir mantener su compromiso o volver cada uno a su casa.

Es interesante que a pesar de la fuerte evangelización durante los tiempos de la trata esclavista, la región del Pacífico, debido a su geografía de difícil acceso, se mantuvo libre de la presencia permanente de la Iglesia católica. En consecuencia muchos de los rituales, en ausencia del cura, eran oficiados por los miembros más viejos de la comunidad, por ejemplo, el bautismo de aguas. Este rito se realizaba porque no se admite que un niño muera sin este sacramento. La presencia esporádica de la Iglesia permitió a los negros y negras del Pacífico cierta libertad para celebrar, de formas muy particulares, las festividades religiosas católicas. Aparte, gozaban de una menor fiscalización de su vida sexual, por lo tanto, eludieron

109 La noción matrimonio refiere a la unión de una pareja mediante algún tipo de rito, costumbre o ceremonia tradicional, y en ninguna manera alude de forma exclusiva a la unión de parejas del rito cristiano.

ciertos sacramentos como el matrimonio a la vez que tenían la posibilidad de vivir un erotismo más fluido.

El congeneo no puede generalizarse a todo el Pacífico. También se celebraba el matrimonio por encargo. Josefa cuenta como después de que ella menstruó a la edad de 15 se arregló su matrimonio con un muchacho vecino: “Nosotros estábamos estudiando cuando llega una señora a la casa de mi papá con el esposo, empezaron a hablar en ese cuatro paredes, pero yo no sabía nada, yo estaba era en mi estudio, cuando al mes me dice mi mamá que ya yo estaba de matrimonio, un encargo, a uno lo encargaban como usted ir a encargar una ración de plátano”.¹¹⁰ Asimismo, se relatan casos en los que la mujer se enamora y los “mayores” (padre y madre) hacen el *pedimento* que consiste en que “los viejos se arreglaban y ponían un plazo para pedirlo, después venía la suegra a llevarlo a uno”.¹¹¹ Después de estos arreglos los hombres construyen la casa donde vivirán con su compañera.

La división del trabajo por géneros

Y en todos los territorios siempre ha estado la mujer, armando rompecabezas como fichas de ajedrez. Desde la mujer del campo hasta la más licenciada, abogada, lavandera, profesora y hasta la que ha sido esclava, agricultoras, mineras, folcloristas: son mujeres de mi raza.

Faustina Orobio Solís
Cantautora, poeta y remediera de Guapi, Cauca
(en Rodríguez y Rodríguez 2012, 32)

Las mujeresnegras nunca se han limitado al oficio doméstico. En lo rural y en lo urbano las mujeresnegras-afrocolombianas se han ocupado de todo tipo de oficios. La carencia de un enfoque de género adecuado para las particularidades del Pacífico ha impedido visibilizar el aporte sustancial de las mujeresnegras a la economía de la región.

110 Mujer del río Cajambre (Fundación Akina 2012, 6).

111 Celedina del río Cajambre (Fundación Akina 2012, 8).

Los estudios antropológicos (Camacho 1996) han reportado que de acuerdo con los territorios en donde se desenvuelven las diversas actividades realizadas por hombres y mujeres, que corresponden a sistemas productivos propios, se pueden identificar seis lugares de actividad llamados “espacios de uso”: pueblo, playa, mar, manglar, río o quebrada y monte. En algunos casos se corresponden con ecosistemas claramente identificables que se relacionan con la forma en que la población afrodescendiente pobló el Pacífico. Camacho asegura que estos “espacios de uso pueden ubicarse en un continuo que va desde lo más silvestre o no domesticado (monte bravo, mar afuera) y que se asocia con lo masculino, hasta lo más doméstico y/o domesticado (pueblo, casa)” que se asocia con lo femenino (23).

Resulta interesante que mientras la cultura occidental eurocéntrica asimila al hombre y a la mujer en el dualismo cultura-naturaleza, en el que hombre corresponde con la cultura y mujer con la naturaleza; los afrocolombianos del Pacífico identifican lo más silvestre o no domesticado con lo masculino y, lo domesticado, es decir, la cultura, con lo femenino. También podría apreciarse que lo “salvaje”, lo no domesticado, se relaciona con el espacio propio de lo masculino, por la necesidad del uso de la fuerza física en tareas tales como la cacería, la extracción de madera, la pesca mar adentro, únicas actividades en las que no participan las mujeres.¹¹² Estas actividades requieren de la fuerza física y arrojo debido a que se las ejecuta en lugares peligrosos donde habitan culebras, plagas, la tunda¹¹³ (Lozano 2010b); o porque es necesario mantener a las mujeres cerca del hogar a causa de que son las responsables exclusivas del trabajo doméstico.

Además de los *espacios de uso* identificados en la región, es necesario tomar en cuenta el hogar como lugar de actividad de las mujeres, no solo es el espacio exclusivo para el trabajo doméstico (llamado trabajo para la reproducción), sino también el espacio productivo (sin

112 De forma generalizada las mujeres han estado excluidas de estas tres actividades, caza, pesca mar adentro y extracción de madera, no obstante, es frecuente encontrar mujeres que acompañan a sus maridos y también participan en la actividad.

113 La Tunda es un personaje del Pacífico. Es una especie de ente femenino que habita en la selva y seduce a los hombres ocultándoles el camino de regreso.

desconocer que lo doméstico es productivo) aquel donde las mujeres suelen desarrollar algún tipo de negocio, por ejemplo, venta de pescado, escobas fabricadas por ellas, artesanías y algunas también un Hogar Comunitario de Bienestar Familiar.¹¹⁴ “La mujer trabaja de día y de noche si le es posible, siendo indispensable en la sociedad, ya que si la mujer no trabaja sería un gran vacío en una determinada familia (Natividad Plaza en Rodríguez 2007, 29)”.

El río como *espacio de uso* no se limita al cauce o corriente de agua. “Los ríos son unidades concretas de creación cultural y organización política” (Grueso et al. 2007, 11).

Las redes sociales y las formas en las que se usa y apropia el territorio, hacen parte de lo que hemos llamado “la lógica del río” otro nivel de expresión de nuestra cultura en lo productivo y en lo social. En esta lógica, el hombre negro y la mujer negra siguiendo el ritmo y la vocación de la naturaleza, establecen sus asentamientos y sus prácticas de producción en las partes altas, media y bajas del río. De acuerdo también con los ritmos naturales y según la época del año, rotan los oficios de minería, caza, agricultura, pesca y recolección (Libia Grueso en Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres... et al. 1996, 145).

Las actividades económicas de producción y subsistencia en la parte alta del río están enfocadas fundamentalmente en la minería artesanal, cacería y corte de madera. Hacia la parte media se desarrolla la producción agrícola, tumba selectivo de árboles y algunas actividades de cacería en el monte de respaldo. En la parte baja, que comprende la desembocadura, se trabaja en la pesca y recolección de conchas, moluscos y cangrejos, además de la producción agrícola adecuada al medio. “Entre todas estas existe una relación del arriba con el abajo y vicever-

114 Los Hogares Comunitarios de Bienestar nacieron en 1986. Existen dos modalidades, la madre comunitaria que abre su casa para atender diariamente entre 12 y 14 niños de lunes a viernes, de 8 a. m. a 4 p. m. y las que atienden a las madres gestantes y lactantes y a los niños hasta dos años y enseña a las familias “buenas prácticas de cuidado y de crianza”. Por esta labor reciben una bonificación mensual de aproximadamente medio salario mínimo mensual. Además de atender a los niños deben cocinar para ellos.

sa, y del medio con ambas, caracterizado por una movilización amplia, cuyas dinámicas fortalecen y posibilitan las relaciones de parentesco e intercambio de productos, teniendo en cuenta que la unidad productiva es la familia dispersa a lo largo del río (Grueso 2010b, 27)”.

Los trabajos de los hombres suponen mayor despliegue de fuerza física y el alejarse del hogar por varios días. En tanto que las mujeres ejecutan trabajos supuestamente menos riesgosos, en términos de peligros, aunque no necesariamente con menor despliegue de fuerza física. Por ejemplo, las mujeres participan de las actividades agrícolas en terrenos que antes eran “monte bravo” y que fue “amansado” por los primeros pobladores y pobladoras. De acuerdo con una práctica agrícola de rotación de cultivos para que la tierra no se dañe o canse,¹¹⁵ se prepara el terreno y en esta actividad participa toda la familia, incluso toda la comunidad, en una tradición de ayuda mutua llamada mano cambiada.¹¹⁶ Cuando deben ir a la finca, las mujeres se levantan más temprano para preparar el desayuno de todos y el almuerzo que llevarán a la jornada de trabajo y cuando regresan; mientras los unos descansan, ellas preparan la cena o merienda. La división del trabajo puede ocurrir también cuando los hombres limpian o rozan los terrenos, mientras las mujeres hacen el repique de troncos, la siembra, criar a las aves y la recolección, y en ocasiones las mujeres cumplen con las mismas labores que los hombres.

Doña Lidia Garcés que es una mujer casada, que se dirige con su esposo a su parcela agroforestal, dividiéndose las diferentes actividades que se presentan, ella dice reconociendo su labor productiva en la parcela: “a veces él está rozando y yo estoy sembrando y en ocasiones el siembra y yo rozo, o yo cosecho y el fumiga”, actividades que denotan que siempre se están repartiendo las labores de la parcela, notándose así que no existen labores en el monte que están destinadas a un género específico, cualquier género sea hombre, sea mujer las puede realizar. Aunque exis-

115 “Anteriormente éstos podrían tener hasta 30 años de descanso, pero con el aumento de la población y la venta de tierras, se ha aumentado la presión sobre los terrenos agrícolas y se ha reducido el período de descanso” (Camacho 1996, 16).

116 La mano cambiada es una forma de trabajo cooperativo que se practica entre las comunidades negras. Esta consiste en que las personas prestan un día de trabajo, o los que sean, en una finca y luego los dueños de esa finca trabajan en la finca del vecino.

ten mujeres como doña Eva Plaza (E 007) que reconoce que hay labores que el hombre las hace más rápido, como por ejemplo cuando se roza o se corta un árbol, ella dice reconociendo “el hombre lo puede hacer más rápido, pero yo aunque ampollándome con mi machete, lo tumbo”, con esto tiene en cuenta que las labores más pesadas de la finca no las realiza en el mismo tiempo que lo hace un hombre práctico, pero lo hace (Rodríguez 2007, 33).

Lo relevante es que el trabajo de las mujeres no se enfoca en la mera subsistencia que se diferencia del trabajo de los hombres que es considerado en el registro económico que conforma los circuitos de intercambio mercantil, como han planteado las teóricas que han analizado la relación *mujer y desarrollo* (León y Deere 1982). La importancia de las mujeres negras como jornaleras en la agricultura comercial y de subsistencia en el Pacífico ha sido crucial, aunque su participación no aparezca registrada en las estadísticas oficiales, por lo tanto, se desconoce su rol productivo. En consecuencia, esto obedece a un sesgo de género que afecta a todas las mujeres de zonas rurales, por lo que afirma Escobar (2007, 291) que la mujer ha sido “la agricultora invisible”.

“Los hombres siempre nos miran como que las mujeres somos buenas para cocinar, somos subvaloradas. En qué sentido, si nosotros revisamos una jornada diaria de una mujer que se va al monte con el hombre somos iguales y la jornada de la mujer es hasta más grande” (Mosquera 2008, entrevista personal).¹¹⁷

Aunque existe una división del trabajo por géneros, esta está poco formalizada (Losonczy 2006, 85). Existen más oficios vedados a los hombres o en los que estos no quieren participar que los exclusivamente de hombres vedados para las mujeres. Las mujeres negras se ocupan de igual forma tanto del trabajo reproductivo¹¹⁸ como del productivo, es

117 Entrevista en la conmemoración de los 15 años de la Ley 70 de 1993.

118 Término cuestionado reemplazado por *trabajo productivo no remunerado o producción no remunerada* (Deere 1982, 19) que comprende la reproducción biológica, esto es la procreación y perpetuación del grupo y la reproducción de la fuerza de trabajo al igual que el trabajo de socialización de niñas y niños, pero dado que tampoco el trabajo productivo fuera del hogar se le remunera a la mujer, mantendré la noción

decir, del que reporta las estadísticas que calculan el PIB en vista de que apunta a la producción de bienes y servicios para el comercio. Lo cierto es que el hogar es un lugar de “no-trabajo” para los hombres, en tanto son muy pocos los espacios de no-trabajo para las mujeres.

El trabajo especializado en el Pacífico no existe, sino diferentes prácticas productivas que dependiendo de los cambios climáticos del entorno puede realizar un mismo sujeto, y las mujeres participan prácticamente de todas ellas. El mazamorreo es una actividad que consiste en lavar oro en una batea (recipiente pando de madera) en el río, pueden hacerlo hombres y mujeres; aunque la zambullida, colocarse una piedra a la cintura para llegar al fondo y recoger la arena con la batea solo lo hacen las mujeres. Ellas también pueden entrar a la mina, aunque les restringen el acceso durante la menstruación porque “el oro se esconde”.

Las mujeres van a la finca (Grueso 2010b, 27)¹¹⁹ a labrar la tierra y también cultivan en las azoteas¹²⁰ y patios de sus casas plantas aromáticas y medicinales, lo que constituye una importante labor de las mujeres en la comunidad. Por lo general, en cada casa del Pacífico hay una azotea sembrada con plantas medicinales, además, en los patios, jardines y solares se siembran plantas alimenticias y semillas de árboles frutales y maderables que luego se llevan a la finca. Este es un saber femenino que se transmite por generaciones mediante la tradición oral.

trabajo reproductivo para hacer la diferencia con el trabajo fuera del hogar que puede ser remunerado si es para otros y no lo es si es en la finca familiar o para el marido. Esta diferencia entre trabajo *productivo* y *reproductivo* debe mucho a la sociología, debido a que esta definió el trabajo a partir de la relación salarial (Giddens 1991).

119 “La finca de la familia negra no es un espacio único, esta se encuentra constituida por distintas parcelas distribuidas a lo largo del río y en el monte de respaldo. Allí, la ubicación de las áreas o unidades de producción agrícola depende de las características del cultivo. Dependiendo del mismo, y de la época de rocería y siembra, la familia ubica espacial y temporalmente sus actividades productiva”.

120 Las azoteas son plataformas de madera, puede ser una canoa vieja, colocadas sobre horcones a una altura considerable del piso que evite que las hormigas y otras plagas, por ejemplo ratones, destruyan el cultivo. Se suelen sembrar plantas medicinales, aromáticas, medicinales y también semilleros para llevar a la finca.

Las azoteas y huertos representan un saber ancestral de las mujeres, preservarlos implica una gran inversión de trabajo, no siempre reconocido, que garantiza la seguridad y la autonomía alimentaria de la comunidad. Si hay suficiente mano de obra en la finca, las mujeres se ocupan principalmente de la recolección y limpieza, sino es así, trabajan “hombro a hombro” con el marido sembrando, rozando (Rodríguez y Rodríguez 2012, 66),¹²¹ recolectando, sin la expectativa de ninguna paga o trabajan solas en la finca.

cuando se obtiene algún beneficio económico por productos de la parcela, la mujer con compañero es poco lo que obtiene de este, tenemos como referente el caso anterior de Janeth Gamboa que dice que si el hombre da algo es para complementar algo para la comida, pero si pide algún dinero para ella es negado, ya que para él esta no hace “nada” en la productividad de la parcela, pero sí siente un peso grande, cuando esta no asiste a realizar las labores agrícolas que se presentan en los sistemas agroforestales (Rodríguez 2007, 34).

Las mujeres negras han sido vitales para garantizar la seguridad alimentaria de la familia (33)¹²² gracias a su participación en las *prácticas tradicionales de producción* entendidas como “el conjunto de técnicas y tecnologías propias de las comunidades, mediante las cuales se relacionan con la naturaleza y la transforman sosteniblemente para la subsistencia” (Grueso 2010b, 29). No obstante, las mujeres suelen ser consideradas ayudantes familiares, por lo tanto, laboran en situación de desventaja salarial y sin reconocimiento de su aporte productivo (Díaz 2002).

En la casa, mientras el marido descansa, ellas se ocupan de preparar la comida y de los oficios domésticos que quedaron pendientes. Aparte, disponen un tiempo para elaborar artesanías útiles para el trabajo en el campo y para la casa. Parte de estos productos como escobas o artesa-

121 “Rocería: cortar el monte utilizando machete y otras herramientas de trabajo”.

122 La investigación de David Rodríguez nos muestra a mujeres de zonas rurales como propietarias de sus parcelas agroforestales a las que se desplazan a realizar las labores de siembra, cultivo, rocería, cosecha, fumigación, eliminación de plagas, “que son las mismas actividades que haría un hombre para el desarrollo de su sistema agroforestal” con el objetivo de obtener los resultados deseados.

nías al igual que los alimentos –pescado limpio, chontaduro listo para ser consumido, frutas, verduras, fritanga, arepas– sirven para venderlos en la calle. Asimismo, ofrecen servicios de modista, cacharrera, cocinera. Lo importante es encontrar el camino para la sobrevivencia de la familia.

Las mujeres se caracterizan por ser la columna vertebral en las familias del Pacífico. Sobre ellas recae gran parte de la responsabilidad en la sostenibilidad del hogar. Ellas siempre responden a las necesidades y asuntos de las hijas e hijos y demás miembros de la familia. La mujer negra en nuestro contexto está preparada para asumir el rol de cabeza de hogar, en especial cuando los hombres no son responsables, el hombre no tiene trabajo remunerado, se separa, la abandona o queda viuda. Ancestralmente la mujer se ha encargado de la crianza de las hijas e hijos, nietas-os, ahijadas-os, sobrinas-os (Rodríguez y Rodríguez 2012, 20).

Realmente no puede hablarse de complementariedad en las relaciones de género en el Pacífico, debido a que son binarias y jerárquicas fruto del *habitus* colonial esclavista. Estas se expresan, entre otras formas, en una rigidez de roles, especialmente, en las tareas realizadas por los hombres que les impide participar en las actividades femeninas, relacionadas en particular con lo doméstico y el cuidado del hogar. La división del trabajo por géneros subordina a las mujeres quienes se ocupan de forma exclusiva del trabajo del hogar y del productivo dentro y fuera de la casa. Este es menospreciado, no considerado como aporte, prescindible, por lo que las relaciones de género son *suplementarias* (Segato 2014).

No hay un trabajo femenino en el hogar que complemente el trabajo masculino de fuera de este, hay un trabajo femenino en el hogar y afuera de el que supera con creces las labores masculinas. A pesar de esto, se considera que el hombre es quien realmente trabaja. Por lo tanto se hablaría de suplementariedad debido al menosprecio del trabajo de las mujeres.

Las mujeres sí pueden incursionar en las actividades masculinas, aunque con ciertas restricciones de acuerdo con su ciclo menstrual. Pudiera ser que en el origen de esta restricción tuviera la intención de proteger a las mujeres, como me parece que ocurre en el caso manglar que por ser frío, ellas deben evitar entrar durante su ciclo menstrual o cuando

están embarazada. No obstante, hay otro impedimento menos comprensible, en términos de la dualidad, y es que no debían ir al manglar o a la mina las mujeres “mal dormidas”, es decir, aquellas que la noche anterior tuvieron relaciones sexuales. Esta prohibición no existe para los hombres.

El trabajo del manglar –conocido como conchar– consiste en recolectar piangua, y es trabajo femenino por excelencia que resulta, muchas veces, la única fuente de ingreso para las mujeres. Ellas laboran en grupo o solas y a veces en compañía de sus hijos. Durante todo el día, con el agua hasta las rodillas, meten la mano en la arena para recoger las conchas. En esta labor suelen participar mujeres transgénero.¹²³ Las mujeres trans pueden ser acogidas también como cantadoras en los arrullos y alabaos y participar, en general, de las labores consideradas propias de las mujeres como ilustra el relato de la abuela de Gloria, quien contaba con don Dolores encargado de todo lo doméstico, incluso de la crianza de los hijos.

En resumen, las mujeres son quienes van al río a lavar, preparan los alimentos, se ocupan de los niños y niñas, recogen agua, cuidan de la huerta casera. Aparte, van al monte, son agricultoras, navegan en potrillo¹²⁴ desde muy pequeñas, pescan, cazan, recolectan frutos del bosque, siembran y comparten semillas de todo tipo de plantas, hacen mandados, pilan arroz y maíz, crían animales. Además, componen décimas, canciones y versos, cantan arrullos, son narradoras orales, bailan, cuentan historias, son parteras, curanderas y lideresas comunitarias.

123 “Los hombres y las mujeres trans son las personas que tienen una identidad de género (cómo me siento) y/o expresión de género (cómo me expreso) que no corresponde a lo asignado socialmente a las personas de su sexo (sexo biológico) y que, generalmente, corresponde con lo asignado a las personas del otro sexo (sexo biológico)” (Malatesta 2010, 24). Una mujer trans es la que tiene identidad y expresión de género femenina, aunque su sexo biológico sea masculino. Asumo llamarlas mujeres trans, como el movimiento LGBTI en Colombia lo hace, y no simplemente hombres gay u homosexuales, lo cual no corresponde con la identidad por la que optan. No he encontrado en el Pacífico un término con el que se refieran de forma tradicional a personas homosexuales o trans.

124 Canoa pequeña de madera.

En cuanto a la medicina, las mujeres, además de parteras y comadronas, son curanderas que sanan con yerbas y oraciones el mal de ojo, el mal aire, el espanto, entre otros. Saben oraciones y secretos para curar los dolores del cuerpo y los del alma y para todo lo humano y lo divino; son brujas capaces de leer los intrínquilos del destino en un tabaco. Asimismo, son remedieras, sobanderas, chigualeras, artesanas; conocen la farmacéutica natural del bosque. Las mujeres encabezan los liderazgos religiosos como rezanderas, oficiantes en el bautismo de agua y cantadoras. Se afirma que la mujer negra es autoridad comunitaria porque se la respeta y confía en su experiencia y sabiduría, al punto que se la llama “sabia” o “sabedora” (Rodríguez y Rodríguez 2012, 23).

Analizar las actividades de las mujeres en relación con las de los hombres es importante, entre otras razones ya expuestas, porque el capitalismo se aprovecha de la división preexistente del trabajo por géneros y de la estructura familiar para beneficiar a la acumulación y la extracción de excedentes. Esto puede apreciarse particularmente en el caso de la industria de la palma aceitera en el sur del Pacífico:

La familia ha entrado a depender del salario, y la única forma de aumentarlo es el asalariamiento de todos. Para poder cubrir las necesidades de la familia las mujeres tienen que llevar sus hijos a las palmicultoras a trabajar con ellas. Así, como antes la familia completa participaba de las labores agrícolas, ahora lo hace en el trabajo para la palmicultora; aunque se afirma que la empresa no contrata personal menor de edad, los contratistas de la región sí lo hacen. [...] la plantación evita el pago de un salario familiar al hombre al apoyarse en la mujer como trabajadora directa de la empresa o como trabajadora no remunerada (Lozano 1996, 184).

La industria de la palma y la del cultivo de camarón implicaron la proletarización de las mujeres negras y la pérdida de la propiedad colectiva e individual de la tierra. A esta situación se suma, desde el año 2000 aproximadamente, el conflicto armado que invadió la región. El asesinato o desaparición de los hombres impuso sobre las mujeres negras la carga exclusiva de sostener el hogar. En medio de la expropiación territorial ya no pueden utilizar el huerto habitacional ni los productos de la finca, por lo que dependen cada vez más del salario y del mercado.

El avance del capitalismo y la modernización en la región causó que las mujeresnegras pierdan el control sobre los recursos que proveían su subsistencia y la de sus familias, y sobre los procesos propios de trabajo, como el caso de las concheras ilustrado con Eulalia.

La recolonización¹²⁵ para el avance del desarrollo sobre el Pacífico colombiano ocasionó que las mujeresnegras pierdan autonomía, además de que persigan expectativas occidentales sobre qué implica ser mujer. De igual forma, reconfiguró las relaciones de género con resultados desfavorables para las mujeres y agudizó la violencia sobre sus cuerpos en formas sin antecedentes en la región. Sin embargo, no pretendo presentar a las mujeresnegras como víctimas, sino mostrar cómo en medio de situaciones tan hostiles recurren a sus conocimientos ancestrales para negociar estrategias cotidianas de sobrevivencia, incluso más allá de la sobrevivencia diaria, cómo se plantean desde la memoria ancestral formas organizativas que cuestionan el orden social impuesto.

Partería y ombligaje: Los hilos de Ananse

Si los afrodescendientes retienen los territorios de sus antepasados, los esteros, selvas y ríos del Afropacífico, se llenarán de legiones de arañas autosuficientes que tejerán redes de astucia, hasta formar la trama que le enredará las patas a la bestia neoliberal.

Arocha1999, 28

Las comadronas era un modelo de organización, por ejemplo, Calima tenía un lugar que se llamaba el centro... [donde] se encontraban las parteras, tres o cuatro del sector y se iban a un lugar que se llamaba el centro y ellas se revivaban sus acciones mentales, su historial:

125 Estoy llamando “recolonización” a la etapa que empieza a principios de los años 80 con la formulación del primer plan de desarrollo para la región, el PLADEICOP, que empezó una avanzada desarrollista que continúa con el monocultivo de palma aceitera, los cultivos ilegales de coca, la minería intensiva y la guerra contra las comunidades, acompañado de la evangelización neopentecostal.

¿Qué cómo te fue? De manera muy subliminal, pero yo [...] alcancé a vivirlo, en Calima el centro era como el lugar de estudios mentales, era como un lugar de medicina de la gente que necesitaba su brujo.

Arboleda, 2013

Ananse es el nombre con el que los afrodescendientes de la diáspora han nombrado a la Araña, dios-diosa bisexual o transexual de los pueblos fanti-ashanti del golfo de Benín. En los barcos negreros, Ananse viajó de África a América tejiendo redes de cimarronaje que unieron a ambos continentes. “Como puede caminar por encima y por debajo del agua, llegó a las selvas del Pacífico, y por un hilo que fue sacando de su barriga, bajó por el manglar de los esteros” (Arocha 1999, 13) y compartió su astucia, artimaña, triquiñuelas (porque las mujeres no tienen inteligencia, conocimientos y sabiduría) con las mujeres negras que se hicieron parteras.

Ananse no es ni hombre ni mujer, puede ser el uno o la otra; *o todo lo contrario*, por lo que se dice que es de la misma filiación de Esú o “Eshú, Exú, Elegbara, Elelgba, Legba o Eléggua [deidad yoruba conocida] en México, Cuba, Haití, República Dominicana, Brasil y Surinam [...] [oricha que en] el Brasil fue liberador de esclavos y por ende el mayor enemigo de los esclavistas” (Gómez 1997, 93 en Arocha 1999, 17).

Ananse es autosuficiente; de su cuerpo saca el material con el que hace su casa y se procura su alimento, representa un paradigma de sobrevivencia. También es insumisa y temeraria, se atreve a retar a deidades más poderosas que ella (Arocha 1999, 16). Estas son cualidades indispensables para la reexistencia y las insurgencias en el contexto actual del Pacífico colombiano que Ananse ha heredado a las mujeres negras; no solo a las que han sido ombligadas con ella, sino, especialmente, a las que son parteras.

Los y las investigadoras sociales, aunque hablen de la práctica del ombligaje parecen haber olvidado a las parteras. La partería es una práctica cultural acallada. Las parteras o comadronas no son simplemente ayudantes de la Virgen María en el acto de socorrer a una mujer parturienta, como ellas lo expresan. El papel de estas mujeres es fundamental

para tejer *vínculos comunitarios*, pues constituyen una autoridad reconocida por toda la comunidad.

El papel de la comadrona en las comunidades negras va más allá de ayudar a parir, representa un papel culturalmente más importante, es acoger a ese extraño en el mundo de lo humano para hacer de él un individuo sexuado, capaz de intercambio y miembro de una comunidad (Losonczy 1990, 122).

Las parteras para sus comunidades son “mamás grandes” que ejercen el encargo ancestral del *buen nacer*, que no se limita al cuidado de la mujer durante los nueve meses que dura *criar barriga* ni termina con el parto. El compromiso de estas *alumbradoras ancestrales* va más allá, está ligado con la comunidad toda. “Según la enseñanza de las parteras mayores, el compromiso de la partera no termina nunca. La única manera como se termina es cuando llega otra mujer y coge el encargo de ser partera” (CECOMET 2011, 29).

Son las mujeres parteras quienes dirigen el ritual del nacimiento que tiene varias implicaciones:

1. Preparar a la madre; especialmente desde el último mes de gestación. No obstante, la atención es continua a lo largo del embarazo. La preparación de la madre para el parto implica adecuar la vivienda donde nacerá el bebé porque “la partera también tiene el compromiso de acomodar los caminos de la casa donde la mujer tiene que tener a su hijo. Entonces para hacer esos acomodos y poner al derecho lo que puede estar al revés o está mal puesto; es parte de lo que manda esto del acompañamiento” (31). Estos trabajos los realiza el marido de la mujer próxima a parir dirigido por la partera, quien los inspeccionará con frecuencia para prevenir inconvenientes, como un cerco mal amarrado que termine “cruzando” el parto. El parto puede ser *tramado*, *cruzado*¹²⁶ o *trancado* por vecinas o vecinos por lo que toda la comunidad debe estar en función de

126 *Cruzar* a la paridora implica alguna actitud que impide que el parto se desarrolle de forma normal, como sentarse en una escalera, cruzar brazos o piernas, hacer nudos.

la *paridora*. Lo que quiero decir es que tanto parir como morir es un acto comunitario en las comunidades negras dirigido por las mujeres. Incluso los achaques y antojos que padece la mujer durante el embarazo son percibidos como anuncios a la comunidad: “Los mayores tenían el decir: los antojos son como avisos para que la comunidad sepa que esa mujer está criando barriga y que toda la gente de la comunidad la tiene que ver con otros ojos” (CECOMET 2011, 40). Por eso a las embarazadas no se les niegan sus antojos, puesto que se corre el riesgo de un aborto y el responsable es el que le negó el antojo.

2. La atención en el parto. Esta implica el tanteo de la barriga, los acomodados para la criatura, masajes o sobijos por todo el cuerpo, baños de hierbas, brebajes o *tomitas de monte* y las botellas curadas; en la atención participan varias mujeres de la comunidad dirigidas por la partera.

Cuando una mujer paría un hijo, toda la familia y sus amigas más conocidas debían y querían estar cerca, unas daban un remedio, otras daban ánimo con sus palabras y la que no tenía nada para dar, entonces prendía una vela para que los santos de su devoción le dieran fuerza a la paridora, porque se sabía que las ayudas desde la fe eran el mejor de los acompañamientos y mucha gente la ofrecía (CECOMET 2011, 35).

Las mujeres de la comunidad acompañan a sus pares en las faenas del parto, ese acompañamiento implica ayuda en labores como lavar ropa, hacer la comida, atender a los hijos de la paridora y estar pendiente de lo que pida la partera. También rezando o prendiendo alguna vela. La idea es que todas acompañen y ayuden desde lo que cada una sabe, le gusta y puede hacer.

3. El corte del cordón umbilical. La comadrona tiene que cortar el cordón a dos dedos de longitud si es un niño y a tres dedos si es una niña. Es fundamental respetar esta regla rigurosamente, cualquier negligencia tendría como consecuencia el desarrollo de personalidades ambiguas: niños afeminados que hablarán demasiado y con voz aguda, que no cazarán y no tendrán hijos (o tendrán pocos) o

niñas masculinizadas, que se desinteresarán de la casa, agresivas y estériles o con hijos que morirán jóvenes (Losonczy 1990, 117). Es decir, hombres *mujerudos* y mujeres *hombrunas*.

La comadrona es la que otorga al recién nacido el atributo del género si bien, “respetando su marca corporal visible y ‘terminándola’ mediante la longitud adecuada del corte del cordón umbilical” (117). Para estas comunidades la identidad sexual no está condicionada, por lo menos no totalmente por la concepción y el embarazo. No está definida por la biología o la naturaleza, sino que es una identidad inestable, no fijada totalmente, lábil, fluida que se afianza al momento de nacer y con la intervención de la partera. La partera es dadora de género. Lo anterior define el género por fuera de las categorías fijas, binarias y excluyentes de la teoría de género como encuentra Marcos (1995, 16) en las culturas mesoamericanas.

En el Pacífico Sur encontré el testimonio de parteras que afirman que los niños nacen boca abajo y las niñas boca arriba, aun así, “la mujer que va a ser hombrada, amachada, nace boca abajo también. Esas son esas mujeres machudas que de nación ya vienen” (Torres 1983, 53-4). De lo anterior se deduce que, si los hombres nacen boca abajo, seguramente serán afeminados. Es decir, de los hombres *amujerados* y de las mujeres *machudas* puede asegurarse que nacieron *al contrario*. No obstante, calificar a una mujer *hombruda* o *machuda* hace referencia más a su personalidad y desempeño físico que a su identidad sexual. Una mujer hombruda suele ser valorada por su capacidad de trabajo, se dice que trabaja como un hombre o más. Los hombres amujerados simplemente son aceptados y acogidos en los grupos de cantadoras, recolectoras de conchas, chigualeras propios de las mujeres.

4. El entierro de la placenta y el cordón umbilical. La partera los entierra debajo de la semilla germinante de algún árbol cultivado por la madre en la azotea de la casa desde que supo de su preñez. Bajo la dirección de la comadrona¹²⁷ las mujeres realizan estos

127 “Persona que tradicionalmente atiende partos por fuera de una entidad de salud occidental bajo el enfoque de medicina tradicional. Persona que ayuda a salvar

rituales, en los que se muestra una relación inextricable con la naturaleza. El entierro de la placenta y el cordón umbilical se ejecutan debajo de un árbol especial que represente ciertas cualidades para el recién nacido. Es una manera de transmitirle, a la niña o al niño, la potencia positiva del territorio (Losonczy 1990, 119).

“Cada niño o niña distingue con el nombre de *mi ombligo* a la palmera [o árbol] que crece nutriéndose del saco vitelino enterrado con sus raíces el día del alumbramiento” (Arocha 1999, 15). Esta es la forma como se enraíza al recién nacido/a en el territorio, lo que le crea sentido de pertenencia. Se acostumbra a decir que “este territorio es nuestro porque aquí tenemos enterrados nuestros ombligos”. “Enterrar el ombligo en algún lugar de la finca era una costumbre que tenían los mayores que ahora se está perdiendo. Creo que por eso ahora el amor a la tierra también se está perdiendo en la juventud. Según lo que decían los mayores esta costumbre era para que la gente criara amor por su tierra” (CECOMET 2011, 78).

5. La curación del ombligo. Sobre la herida que deja el ombligo se coloca un emplasto hecho con una planta, mineral o animal para que le transmita a la persona sus propiedades. Se trata de dotar a la persona de atributos que el universo circundante ofrece. Esto muestra indicios de una noción de *corporalidad permeable* (Marcos 2004) como la que encontró Sylvia Marcos (2014) en Mesoamérica:

Exterior e interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el exterior y el interior, intercambios permanentes y continuos ocurren. Para obtener una comprensión más aguda de cómo el cuerpo es conceptualizado en las tradiciones indígenas, debemos conceptualizarlo como un vórtice, que absorbe y descarta, y a través de este movimiento está en contacto permanente con todos los elementos en el cosmos. Así, para los indígenas, el mundo no está “allá afuera” [...] [El mundo] está dentro de ellos, e incluso, a través de ellos. Las acciones y

vida” (Rodríguez y Rodríguez 2012, 66). “Es el término preciso para referirse a las “sabias” o médicas tradicionales responsables del período de gestación, parto y postparto” (Pantoja 2008, 97).

sus circunstancias están mucho más entrelazadas que en el caso del pensamiento occidental, en el cual el “Yo” puede ser abstraído analíticamente de su entorno. Es más, la porosidad del cuerpo refleja la porosidad esencial del cosmos, la permeabilidad de la totalidad del mundo “material” que define un orden de existencia caracterizado por un continuo intercambio entre lo material y lo inmaterial (156).

No hay una separación entre seres humanos y naturaleza, sino una relación positiva entre humanos y el resto de la trama de la vida que se establece desde el nacimiento. Resulta interesante que al observar a alguien, la gente trate de inferir cómo fue ombligado. Se dice que en Timbiquí relacionan la mirada triste de una persona con ombligadas de dormidera, la *arrechera* (calentura) de las muchachas con la pringamosa y la de los muchachos con la patasola (Arocha 1999, 16). Se hace una lectura del carácter con la ombligada como suele hacerse en Brasil con el santo u oricha.

La ombligada es más que poner en el ombligo alguna sustancia, se dice que tiene sus secretos por lo que es competencia de la partera. “Cuando los padres de la criatura le decían a la partera que querían ombligada para su hijo, entonces la partera tenía que preparar otras curas y hacer otro tipo de curación, porque en la ombligada ya entra otra clase de saber y cuando se ponen las curas, también se tiene que poner lo otro que es lo que le da fuerza a la ombligada (CECOMET 2011, 79).

Hay sustancias con las que se pueden ombligar por igual a niños y a niñas. Los niños suelen ser ombligados con sustancias que proceden del reino animal salvaje, aunque la araña y el conejo salvaje, caracterizados por la rapidez, tenacidad y fertilidad, pueden ser usados para ombligar a las niñas; cualidades deseables para las mujeres. Ellas también pueden ser ombligadas con plantas curativas de carácter caliente, especialmente las cultivadas en sus azoteas. Las plantas curativas se clasifican según los conceptos de frío y caliente y según la concepción del cuerpo y la enfermedad. Entonces una enfermedad fría se solucionará con remedios calientes y una caliente con remedios fríos.

Existen plantas para enfriar y sacar los calores del cuerpo y plantas calientes que sirven para eliminar el frío interno. En general las frías son las que echan “baba” y se asocian a lo femenino, además de ser percibidas

como peligrosas. Las plantas calientes son las amargas, se relacionan con lo masculino y son siempre benignas, buenas para pensar o para consumir (Losonczy 1990, 117). Cabe destacar, en términos de las resistencias, que las parteras suelen negarse a ombligar con algo que tenga una naturaleza de esclavitud como la hormiga arriera (CECOMET 2011, 80).

Las parteras ejercen un liderazgo espiritual (Rojas Silva, 2015 conversación) que la violencia paramilitar ha minado cuando prohíbe las ritualidades en las cuales se congregan varias personas. De igual forma, los procesos de modernización las carnetizan en instituciones de la medicina occidental, y las “capacitan” para ejercer el oficio por medio de pedagogías occidentales que desdican sus prácticas ancestrales, como el entierro de la placenta y el ombligaje. Estas prácticas son vistas como supercherías que ponen en riesgo la salud de la madre y del neonato.

En este contexto se habla del diálogo de saberes cuando no hay tal, lo que sucede es una imposición del saber occidental al que deben subsumirse los saberes de las mujeres parteras, y para lograrlo no se escatiman las amenazas. El médico les intimida con denunciarlas y enviarlas a la cárcel si por culpa de sus prácticas, la vida de una mujer o de un recién nacido corre peligro. Para evitar estas implicaciones las parteras carnetizadas y asociadas que trabajan con las instituciones del Estado han decidido dichas prácticas.

Cabe resaltar que en la relación campo-poblado se ha encontrado que las personas migrantes, o en situación de desplazamiento forzado, que residen en las grandes ciudades reciben de quienes permanecen en el territorio las sustancias (polvos, ungüentos) para ombligar a los neonatos, y mantienen así esta práctica en la ciudad. Asimismo, envían los ombligos al lugar de origen de la madre para que sean enterrados allá (Vargas Álvarez 2003, 167).

Las parteras se han formado en un aprendizaje de transmisión oral y experiencial. Solo se ha requerido disposición para realizar el servicio cuando alguien lo requiriera sin ningún interés económico.

Ahora en estos tiempos la partera se puede pasar toda la noche acompañando a una parida y la familia le quiere pagar a uno con un billete de cinco y creen que con eso todo está arreglado y pagado. Por eso ahora las que somos mayores casi no acompañamos porque en este tiempo todo se quiere arreglar con la plata, pero antes no era así, la gente no pagaba con plata; pero se reconocía el saber. Ahora las cosas son distintas, no hay ningún reconocimiento para las personas que dedican su vida a cultivar este saber (CECOMET 2011, 33).

El reconocimiento a la partera estaba expresado en algún objeto elaborado en la misma comunidad como una batea, un canasto, un canalete y “lo que más se acostumbraba darle a la partera eran las manos del compañero de la parida y uno las recibía cuando necesitaba manos para hacer algún trabajo” (101). Es el hombre que por medio de la mano cambiada otorga el reconocimiento a la partera.

También podía aprenderse el oficio mediante el encargo de “darle tierra” que un mayor pide a algunos de sus nietos o nietas. Esa nieta o nieto se compromete con su abuela o abuelo no solo a enterrarlo, sino a cuidarlo y mientras tanto a aprender de él, porque la comunidad considera que no se puede morir en paz hasta que transfieran todos los saberes a otro u otra (J. García y Walsh 2015, conversación). Ahora desde las directrices de la OMS se capacita a las parteras para un “parto limpio”. Se intenta adiestrar a las parteras para disminuir los índices de morbilidad y mortalidad materna, capacitarlas, hacerles seguimiento y evaluarlas.

Alguna gente nos dice como el que mucho sabe y cosa de gran valor anuncia, que nuestros saberes y secretos para curar son cosas del pasado, insisten como el que certeza plena tiene, que ahora los saberes con los que nuestros mayores se curaron por cientos de años, ahora no se necesitan porque hoy en día hay doctores por aquí cerca y hospitales un poco más allá; pero esta gente se olvida que todo lo que somos como comunidad se lo debemos a la capacidad de nuestros mayores para hacer de la fe la mejor medicina y de la solidaridad el mejor remedio. Esta gente se olvida que doctores y hospitales eran un privilegio de los otros (CECOMET 2011, 20).

Las parteras han perdido autonomía y por ende su autoridad comunitaria-espiritual. El parir en los hospitales convierte el parto en una

experiencia individual de la que puede desentenderse la comunidad y en especial el marido que deja a la mujer sola con esa responsabilidad. O se pretende solucionar el compromiso con dinero. No obstante, hay muchas parteras que se niegan a institucionalizarse e insisten en que la partería constituye parte del legado de la memoria ancestral.

La práctica de la partería aporta a los procesos de insurgencia de mujeres negras desde la herencia cultural percibida propia para la reivindicación de la vida toda. Las parteras proponen pedagogías de preservación de la vida y de enraizamiento al territorio. Ellas son las Ananse que tejen redes que nos mantienen vinculados como comunidad y en resistencia a la fragmentación que pretende imponer la guerra y la modernización.

La partería es una práctica ancestral que expresa una espiritualidad de dignificación, resistencia e insurgencia que supera la religiosidad cristiana. Una espiritualidad que no separa al ser humano de la naturaleza o que lo concibe fuera de ella, sino que plantea una interconexión con ella y excluye cualquier sentimiento de superioridad sobre esta. Es un pensamiento que implica articularse con los otros humanos y pensarse más como colectividad antes que como individuos. La espiritualidad está en el vínculo. El mundo no es un afuera por conocer, por tanto, el conocimiento solo puede ser planteado desde la intersubjetividad, debido a que todo está conectado. Desde las epistemologías de comunidades negras no hay separación entre cuerpo, razón, conocimiento, emociones, sentimientos y espiritualidad. Son concepciones que cuestionan la colonialidad del saber.

Cimarronismo organizativo

*Ya que empezamos a caminar,
no podemos quedarnos paradas.*

(Fundación Akina 2010, 12)¹²⁸

En la actual coyuntura de neoliberalismo brutal en Colombia, las mujeres negras han desplegado las más variadas formas de resistencia e

insurgencia¹²⁹ para desafiar la extrema violencia a la que son sometidas, principalmente, en los territorios de comunidades negras. Estas diversas formas de insurgencia y resistencia tienen sus raíces en la lucha contra la esclavización que se produjo a lo largo del período esclavista, es decir, desde las armadas hasta las legales, y las simbólicas. Es difícil ampliar la perspectiva por la carencia de material documental para rescatar la experiencia femenina de resistencia y lucha, a causa de que las mujeres negras no tuvieron una voz audible para la historiografía moderna.

Las insurgencias de las mujeres negras se originan en el momento en el que empieza la trata esclavista con el secuestro en África de un número todavía incalculable de hombres y mujeres en la mejor edad de sus vidas. Nuestras luchas no comienzan con las insurgencias femeninas de la Revolución francesa, pues se remontan varios siglos atrás. Por ejemplo, desde el África, la reina *Nzinga* (siglo XVII)– de los reinos de Ndongo y de Matamba, en el sudoeste de África, lo que después llamaron los portugueses Angola– comandó su ejército, el más temido por los tratantes de esclavizados/as en el continente africano. Además, en el siglo XVI encontramos a *Polonia*, lideresa de Malambo (en el actual departamento de Bolívar, Colombia), quien organizó un grupo de 150 mujeres palenqueras para derrotar al capitán Pedro Ordoñez Ceballos, con quien, después de vencido, pactó la paz (1581) a cambio de tierras y de la libertad de su ejército de cimarronas. Ordoñez violó el pacto y le tendió una trampa.¹³⁰

La historia de la resistencia y la lucha contra la esclavización se ha vinculado en especial al heroísmo masculino, en la cual destacan personajes como Benkos Bioho y nombran de soslayo a las mujeres. Por ejemplo, se menciona a las que “acompañaron” a Benkos en su gesta cimarrona a finales del siglo XVI: su esposa *Wiwa* y su hija *Orika*. *Wiwa*

129 Dada la situación de extrema violencia que se vive en Colombia considero que la resistencia, la rebeldía y la oposición no son términos que puedan abandonarse, sino que conviven con formas nuevas llamadas por Walsh (2006) *insurgencias*, que reinterpretan las luchas históricas y las llenan de nuevos contenidos, especialmente desde las experiencias de las mujeres negras.

130 La mayoría de los casos aquí narrados se cuentan en (CO Ministerio de Cultura, 22).

y Orika son rescatadas en su especial relación de parentesco con Benkos, pero se omiten otros aspectos de su agencia como cimarronas que no han sido suficientemente investigados por las/los historiadores.

Las mujeres fueron activas en las luchas de rebelión y cimarronaje y en la constitución de *palenques*, lugares de la resistencia cimarrona, por ejemplo, la lucha de Polonia. No obstante, con base en su trabajo histórico sobre el Chocó en el siglo XVIII, el historiador Bernardo Leal (en Pardo et al. 2004, 173) manifiesta que “las mujeres participaron en menor grado en los procesos violentos de liberación, como el cimarronismo y la fuga a los palenques, y privilegiaron el uso de las vías legales, como la compra de libertad”. Hay que advertir que la constitución de palenques fue numerosa en la región Caribe y menos en la del Pacífico, debido a las diferencias en la explotación de la mano de obra esclavizada que presentaban las dos regiones. En el Pacífico tanto las mujeres como toda la población esclavizada privilegiaron otras salidas, por ejemplo, la manumisión, porque el trabajo minero permitía ahorrar para comprar la libertad propia y de la familia.

A pesar de la exclusión social y la marginación económica las mujeres negras siempre encontraron la forma de resistir y reclamar derechos así no estuvieran positivizados en la Constitución y las leyes. Aunque para el Estado colombiano las mujeres fueron ciudadanas sujetas de derecho a partir de 1954, existen rastros históricos que reportan que las mujeres negras se reconocieron como sujetas políticas con derechos para reclamar ante la justicia y a plantearse formas de vida más allá de la misma y de los límites que la subordinación social imponía. Por ejemplo, como ilustra el caso de Catalina “mulata”, zamba libre, hija de indígena y africano, quien acudió a la Real Audiencia de Santa Fe en 1574 para impedir la esclavización de sus dos hijos que debían ser libres como ella.

Soy hija de una india llamada Magdalena, del repartimiento de Bernal, vecino de la ciudad [Santa Fe], y porque tengo dos hijos que el uno se llama Juan Bonifacio y el otro Baltasar Bonifacio y porque siendo como soy libre y por el consiguiente los dichos mis hijos, los cuales somos negros atezados y agora o en algún tiempo, por ser del color que somos, no nos

hagan algún agravio, y de libres como somos nos quieran imputar ser cautivos y sujetos adperpetuan (rei) memorian, y para que no podamos ser molestados sobre nuestra libertad; pido y suplico a Vuestra Alteza mande hacer información de lo contenido en esta petición (Navarrete 2006, 9).

Debido al orden racial colonial los hijos de Catalina estaban en peligro permanente de ser esclavizados por cualquier “noble”, a pesar de ser hijos de una mujer libre. El color de su piel los ponía en constante peligro, lo que seguramente implicó llevar una vida de zozobra, así que lo único que podía asegurar su libertad y tranquilidad era un documento real que probara que eran libres. Finalmente, se ignora qué pasó con la petición de Catalina, lo importante es que ella tomó acción para proteger a sus hijos y a sí misma como “negra atezada” que manifiesta era y demostró gran elocuencia para exponer su reclamo.

Otro caso es el de Ana Prado, una mulata casada con don Juan, cacique de Cajamarca (Tolima). Cuando quedó viuda se fue a vivir con sus tres hijas a Toro, una población del norte del Valle y trabajó en lo que se la contratara. Por diversas circunstancias, económicas y sociales, una de sus hijas fue tomada en vasallaje y llevada a Popayán en encomienda por un vecino de Caloto que amenazaba con secuestrar a las otras dos. Ana se dirigió a la Real Audiencia para solicitar una provisión donde constara que ni ella ni sus hijas podían ser sometidas por la fuerza a la servidumbre y que le devolvieran a su hija que fue secuestrada. Se calcula que esto ocurrió a comienzos del siglo XVII (CO Ministerio de Cultura 2010, 22).

También está Antonia Chacón, mujernegra que tuvo 4 hijos con su esclavista Pedro Chacón. **Cuando este murió**, en 1660, Antonia entabló un pleito por su libertad y la de sus hijos. La relación entre ellos dos era de convivencia de pareja, lo que era considerado ilícito por la Corona y por la sociedad en general que condenaba la relación formal de un hombre con una mujer de condición inferior. Aun así, algunos parientes testimoniaron a favor de Antonia. El juicio que entabló Antonia muestra que este tipo de relaciones eran excepcionales, lo normal era el abuso de los criollos y blancos contra las mujeres de castas, denominación para las gentes de todas las mezclas, la *mescolanza cósmica*, como diría Fals Borda (1:1981).

Una relación más común, en términos del abuso contra las mujeresnegras, fue la de Agustina que quedó embarazada de su esclavista Miguel Gómez, en 1795. Puesto que se negó a abortar, como él exigía para liberarse del escándalo, este la torturó y ella lo demandó. Como era de esperarse, las autoridades de la época fallaron a favor de Gómez amonestándolo sin consecuencias. Se dice que Agustina tomó represalias e incendió varias casas y factorías de Pueblo Viejo, hoy Tadó en el Chocó (CO Ministerio de Cultura 2010, 22). Agustina es una mujer que se rebeló contra las decisiones que otros tomaron sobre su cuerpo. Una precursora de la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, puesto que las negras y indígenas son las primeras a quienes se les vulneran estos derechos.

Los casos de Catalina, Ana, Agustina y Antonia demuestran la agencia de las mujeresnegras por la defensa propia y la de sus hijos e hijas. Ellas se han reconocido históricamente como sujetas de derechos y de plena humanidad, cuando la sociedad las consideraba objetos de intercambio comercial.

La opresión contra las mujeresnegras se expresa también en el hecho de negar su protagonismo como sujetas de la historia. En agosto de 2012 fue publicado el resultado de una investigación que examinó la “emergencia del proceso organizativo en Colombia desde las resistencias cimarronas y la abolición de la esclavización hasta la actualidad, con énfasis en las décadas que van desde 1930 hasta nuestros días” (Wabgou et al. 2012, 19).

Esta investigación dirigida por cuatro varones, reconocidos investigadores y académicos, algunos de muy amplia trayectoria investigativa fue derivada de las actividades del proyecto “Fortalecimiento de organizaciones afrodescendientes y de sus redes: Exigibilidad de sus derechos y empoderamiento de las mujeres afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras”, “financiado por la Agencia Española de Cooperación Española para el Desarrollo (AECID) y ejecutado por la Universidad Nacional de Colombia, con la participación principal de cinco organizaciones sociales afrocolombianas: la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), el Movimiento Nacional

CIMARRON, la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas KAMBIRI, la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES) y el Proceso de Comunidades Negras (PCN)” (19).

El informe final publicado consta de 350 páginas y en la introducción asegura que “Todo ello, con énfasis en el protagonismo de la mujer y la exigibilidad de sus derechos, con el fin de alcanzar mayor participación, representación e incidencia política” (20), sin embargo, a las organizaciones de mujeres le dedican escasas 15 páginas. Los investigadores aclaran que solo se limitaron a los años 90 y, con ello, rompieron el esquema metodológico de la investigación en relación con la cronología definida, para el caso de las organizaciones de mujeres. Estas 15 páginas representan un 4% del total de la investigación, con información recogida principalmente de páginas web de las organizaciones y pocas entrevistas a lideresas radicadas en Bogotá.¹³¹

En el trabajo mencionado se desconoce la participación protagónica de las mujeres en los procesos organizativos y en el movimiento social afrocolombiano en general, lo que denota un sesgo patriarcal en las investigaciones de este asunto en Colombia. La lucha, resistencia, organización y las múltiples insurgencias cotidianas de las mujeres negras deben ser analizadas e interpretadas en el marco más amplio del contexto histórico colonial, en el que precisamente se construye a la mujer negra como fruto de la diferencia colonial.

El estudio se acoge a la ideología dominante que percibe a las mujeres negras como víctimas pasivas; necesitadas de redención e incapaces de lograrla por sí mismas (Freire 1986). Su liberación debe ser liderada por las feministas blancas o por líderes del movimiento negro. Por esto, para muchas y muchos es difícil reconocer a las mujeres negras-afrocolombianas como sujetos sociales o actoras políticas.

131 En este estudio se entrevistaron en total a seis hombres y tres mujeres (Wabgou et al. 2012, 49).

Las definiciones convencionales en torno a *movimiento social* presentan dificultad para ampliar sus análisis, de forma que trasciendan la perspectiva occidental desde la cual se estudia y valora las formas organizativas de las mujeresnegras-afrocolombianas. Estas formas organizativas difícilmente pueden ser analizadas desde los marcos interpretativos de origen europeo (Weber y Touraine, especialmente) o norteamericano (Parsons, Smelser) que destacan en sus definiciones de movimiento social aspectos como la espontaneidad de la acción, el carácter marginal, su disfuncionalidad, la irracionalidad de la acción o, por el contrario su cálculo. Realmente no precisan la naturaleza de las movilizaciones de las mujeresnegras-afrocolombianas en la historia y en la actual dinámica social del país, que se enraízan en la memoria ancestral africana y en las reconstrucciones de la familia y la matrifocalidad que desarrollaron mujeres.

Las mujeresnegras son y han sido sujetas sociales porque luchan para ellas mismas producir y determinar el curso de su historia. Que hayan tenido éxito o no en esa lucha es otra cosa. A pesar de eso, algunos valoran como escasa la participación de las mujeresnegras en los espacios de decisión del movimiento social afrocolombiano y de las instancias organizativas propias como los Consejos Comunitarios y las organizaciones étnico-territoriales.

Desde una concepción grandilocuente de la política se desconocen las insurgencias cotidianas, por ejemplo, la historia de Paula de Eguiluz, nacida en La Española (hoy República Dominicana y Haití). Mulata, hija de madre esclava, que de acuerdo con los códigos negros de la época según los cuales se heredaba el estatus de la madre, ella también fue esclavizada. Paula consiguió su libertad en Cuba y vivió varios años como “mujer libre”. Sin embargo, fue acusada de brujería, hechicería, sortilegios y apostasía y llevada al Tribunal de la Inquisición en Cartagena, donde “milagrosamente” logró salvarse de semejantes cargos. Fue liberada y destinada a atender enfermos y se convirtió en “maestra de brujas blancas” y de mujeres por “casta”. Tuvo una gran influencia sobre las mujeres de la clase alta de Cartagena (CO Ministerio de Cultura

2010, 22). El desarrollo de estos acontecimientos en la vida de Paula permite ver a una mujer sabia, médica tradicional, que logró burlar los poderes de la época en las tres ocasiones en las que se le abrió proceso en el Tribunal de la Inquisición en Cartagena.

La historia de las mujeresnegras está llena de nanoinsurgencias por visibilizar. En el caso Ana María Matamba, ella asume negarse a llevar el apellido de su esclavizador, Layos, y decide mantener su apellido originario de Angola. Ana María nació esclavizada en la hacienda Periquitos y tuvo dos hijas. Se desconoce la fecha exacta en la que ella y sus dos hijas obtuvieron la libertad y se fueron a vivir a la Villa de Honda. Esto parece haber ocurrido a finales del siglo XVIII, según los cálculos del historiador Rafael Díaz (2010).

En un pleito con su antiguo esclavizador por unos bienes que debía entregarle y no lo hizo, los escribanos le cambiaron el apellido Matamba por Layos, asumiendo la regla de la época de que los esclavizados llevaran el apellido de los amos aunque fueran libres. Los escribanos pretendían reafirmar, a pesar de que Ana María ya era libre, una de las costumbres de los rituales de esclavización que era cambiar el nombre al esclavizado con la intención de borrar su identidad africana y reafirmar el poder del esclavista. Contra esta costumbre, Ana María siguió firmando Matamba, su apellido angoleño. La historia de Ana muestra a una mujer que se resiste a perder su memoria y se empeña en mantenerla viva por medio de su apellido africano, un vínculo indisoluble con sus raíces originarias. Una mujer que busca una identidad libre del sentido de propiedad que implicaba llevar el apellido de su ex esclavizador. Los yoruba, por medio del nombre, consideran ser protegidos por sus orishas y están ligados a su ancestralidad. Mantener el nombre africano es un acto de insurgencia espiritual.

Ella grabó su apellido / en el recuerdo / de los que en la travesía / lo perdieron, / de los guindados / en los mástiles (Chiriboga 2010, 76).

Los liderazgos, las formas organizativas tradicionales y la capacidad de agencia que las mujeresnegras-afrocolombianas han ejercido por

tradición en sus comunidades prácticamente imposibilitan excluirlas de la participación por el hecho de ser mujeres. Si bien algunas consideran diferenciar entre los liderazgos tradicionales ser partera, curandera o cantadora de dirigir un proceso político con miras a que sus derechos sean reconocidos por el Estado, es necesario aceptar que la participación colectiva de las mujeres negras por una sociedad justa e igualitaria ha estado invisibilizada en el país, es decir, carece de reconocimiento social. Desde una visión restringida de lo político se considera que la participación de las mujeres en estos asuntos ha sido limitada como dijo una entrevistada:

Una cantadora y una partera son los liderazgos que no tienen discusión, son líderes en las comunidades prestando estos servicios, estos ministerios, pero en el diálogo más de tipo político la mujer se hacía a un lado, este proceso de Ley 70 permitió que la mujer empezara también a opinar, a ser escuchada, y que esto le permitiera ir adquiriendo más dominio y más interés en los temas comunitarios y más confianza en sí misma (E10).¹³²

Es importante tomar en cuenta que desde mediados de los años 80, la intervención desarrollista implementada sobre el Pacífico colombiano y los territorios de población negra implementó programas para la mujer negra que incentivaron la conformación de organizaciones “formales” de mujeres por todo el Pacífico alrededor de pequeños proyectos productivos. Estas acciones corresponden con la visión de *mujer y desarrollo* de las políticas de desarrollo global, un ejemplo de historias locales, diseños globales, según Mignolo (2003).

El propósito era reunir a las mujeres en grupos de acuerdo con su actividad productiva para potenciar la generación de ingresos. Se conformaron grupos de artesanas, panaderas, fritadoras y tenderas. El grupo que ha continuado es de las artesanas. Estos grupos conformaron cooperativas multiactivas de ahorro y crédito en varias localidades. En el proceso de constitución se les ofrecía formación en temáticas moderni-

132 Estas entrevistas se hicieron para visibilizar el papel y aporte de las mujeres negras al proceso de reglamentación del AT 55 y de construcción de la Ley 70 de 1993. Esta convención corresponde a la clasificación que he hecho de las entrevistas. Aquí habla la hermana Ayda Orobio, mujer negra religiosa, de amplio liderazgo en las comunidades del Pacífico y del desarrollo de la Pastoral Afrocolombiana.

zantes como: organización, salud, autoestima, valoración étnico-territorial, medio ambiente y asistencia técnica especializada para fortalecer los proyectos productivos de los grupos. Aparte, la creación y puesta en marcha de fondos rotatorios y de redes y, especialmente, como objetivo no manifiesto, producir una profunda transformación en la forma de vida de las mujeres y de la sociedad del Pacífico toda mediante el trabajo con las mujeres. Es decir, imponer la civilización capitalista.

Estas organizaciones de mujeres negras responden a una dinámica institucional inserta en las políticas desarrollistas del PLADEICOP,¹³³ y antes de esto, a las del Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) destinadas a las mujeres campesinas. Estas propuestas organizativas institucionales no son más que la modernización del patriarcado, puesto que no se cuestionan las relaciones de género; aunque estos proyectos imponen sobre las mujeres nuevas cargas. Existen organizaciones de mujeres que a pesar de tener este origen, intentan ir más allá en sus reflexiones, superan la lógica desarrollista y ejercen, lo que podríamos llamar, un *cimarronismo organizativo* o recurren al *habitus* cimarrón. Es decir, de prácticas condicionadas por toda la historia colonial que lleva a las mujeres negras a buscar la autonomía de forma reactiva y creativa. El *habitus* cimarrón es una práctica social de resistencia-insurgencia incorporada a la subjetividad “en el proceso de crecimiento de las nuevas generaciones de cimarrones” (Albán 2013, 235) y cimarronas.

Un ejemplo es el proceso que dio origen a la Asociación Nacional de Mujeres Usuarias Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia (ANMUCIC) según el relato de sus integrantes y lideresas.

Antes no había organización de mujeres, todas las organizaciones eran mixtas y todas las mujeres solamente para el cargo de secretaria, eso era cosa de un mandato, secretaria, porque a ellos no les gusta escribir, y pa' guardarles la plata para ellos pedir, nada más, y usted no tenía derecho a decir nada ¡Entrégume! ¡Deme! Eso era así ¡Ah! Y cuando se dio acá,

133 Plan de desarrollo integral para la Costa Pacífica, es el primer plan de desarrollo formulado para el Pacífico colombiano en el año 1982 y el primer plan regional de desarrollo que se formula en el país.

eso decía el finado... que maldecía la hora que en eso se metieran mujeres, así textual lo dijo, un hombre machista, [...] porque como empezaron a hacer ANMUCIC, alma y vida para que la organización se die- ra, porque claro yo no me sentía identificada con esa peleadera con los hombres y ¡zas!, se crea ANMUCIC. Se crea de resistencia a la ANUC¹³⁴ que no nos permite reconocimiento. Ahí estaba José Reyes Prado ¡Uy que hombre! Eso era un caucano, que hombre que le tenía tanta tierra a la participación de las mujeres, un hombre afro... que nos decía que la mujer era para la cama y cocinar.

ANMUCIC nació por manifestación de un poco de mujeres no conformes con ese estilo y nadie nos daba una luz de que pudiese haber una organización de mujeres, pero a ese congreso fuimos y contamos todo lo que estaba pasado con nosotras y así. ¿Cómo criamos las gallinas y no somos dueñas? ¿Cómo que el tipo las vende y no son de él? El tipo las está contando por los títulos de la casa eran del señor, los créditos de caja agraria eran del señor, las mujeres no aparecían en nada, entonces uno era la labrarieta de todo y el tipo definía, y entonces nosotras fuimos con el Incora y entregamos esos animales y entonces fuimos a preguntar —Que las vendió en el mercado de hace un mes -Y ¿Usted qué se compró? —Que no, que con la plata trajo del mercado lo mismo de siempre y eso era para hacer la transformación, porque en medio de la ANUC eso fue un proyecto que salió de mujeres para nosotras irnos fortaleciendo y que ahí dentro íbamos haciendo un campito en los proyectos de hombre, [...] y eso se vio reflejado en lo que pasa en las casas Si usted se iba a donde Guillermo o a donde Ciliano que era un hombre bastante machista, y que usted le dijera que vendiera esos patos y él le dijera que espere que venga... que eso es de esas mujeres, eso ya era respeto pa' uno cuando antes: ¿cuánto quiere?, porque como él no lo había ayudado a conseguir, ni había llegado por él tenía que esperar a que viniera la señora pa' ver si se vendía. Eso para mí... significó empoderamiento... ¡pues claro! que el marido diga que hay que esperar a la mujer para que se tome la decisión cuando antes él era el que decía cómo iba, pero como él ya sabe que eso no lo puso ella, y no es de ella sola, sino con otras entonces por no ganarse el alegato y la habladera, entonces espere que venga (Arboleda 2013, entrevista personal).

A partir de los años 90 han surgido otras organizaciones y redes de organizaciones locales, regionales y nacionales que se plantean como expresiones organizativas propias y cuyos objetivos están dirigidos a

[1]ograr la comunicación y lazos de solidaridad entre las distintas organizaciones de mujeres y las mixtas, luchar por el reconocimiento y aplicación de los derechos étnicos y de género, estudiar la realidad de las necesidades de las mujeres y sensibilizarlas en el manejo y uso sostenible de la naturaleza, trabajar por la defensa del territorio, así como contribuir al crecimiento del Movimiento Negro y el Movimiento Social de Mujeres de Colombia (Red de Mujeres Negras del Pacífico 1997, 39).

La mayoría de las organizaciones de mujeres surgidas a finales de los 90 en adelante responden a la violencia ejercida contra las comunidades por parte de los diferentes actores armados.

Antes de 2000, las organizaciones [...] eran netamente como para vivir la vida: las organizaciones de las fiestas, ayudar a limpiar el barrio, del bingo, del alumbrado. Pero después, las organizaciones que surgieron eran en defensa de la vida. Nosotros siempre decimos que hay dos tipos de organizaciones: las de vivir la vida y las de defender la vida. Se pasó de ese tipo de organizaciones a las de defender la vida (entrevista a lideresa del PCN en Millán 2015, 377).

En efecto, las mujeres negras han sido lideresas de los espacios lúdicos, de los juegos, de las fiestas. “Las fiesteras [eran] mujeres encargadas de organizar las fiestas de la virgen del Carmen o de San Antonio. No tenían nada, solo carácter, capacidad para dirigir todo el proceso” (García 2015, conversación). Las mujeres negras pasaron de la organización de la lúdica en sus comunidades a la movilización por defender la vida y contra la muerte. Estos espacios organizativos producto de las luchas de las mujeres negras se multiplicaron en las últimas dos décadas, especialmente a partir de la *Ley 70* de 1993, entre autónomos e institucionales. Cabe resaltar la decisiva participación de las mujeres negras en las movilizaciones que exigen derechos para las comunidades negras desde sus organizaciones de mujeres y desde los espacios organizativos mixtos.

En la construcción de esta propuesta [la Ley 70] fuimos lideresas, convocando, llamando a la gente, empezamos a liderarlo mujeres allá en

el río, porque éramos las que más le llagamos a la comunidad, en ese momento solo estaba nuestra organización de mujeres que nació en el 80. [En el] 87 y 88 ya empezamos con lo del transitorio [Artículo Transitorio 55],¹³⁵ después de ONUIRA [organización del río Anchicayá] llega más gente, no solo mujeres sino mixta y empezamos a luchar por todo lo que tenía que ver con la organización de nosotros como pueblo negro. El papel protagónico siempre ha sido de las mujeres (Beatriz Mosquera en Lozano 2010b, 18).

La movilización de las mujeres negras por la reglamentación del art. 55 y la construcción de la *Ley 70*, les permitió, sin proponérselo explícitamente, cuestionar las representaciones de lo femenino y lo masculino que regulan el comportamiento entre los sexos en las comunidades negras, además de la división sexual del trabajo que, en el imaginario colectivo, ubica a las mujeres en las tareas relativas a la reproducción, incluso en los espacios organizativos, y a los hombres en las de lo público.

En el Consejo Comunitario ahora las mujeres son la parte más importante del consejo, aunque antes había organización femenina y organización masculina, la organización femenina era para cocinar en los talleres, ahora las mujeres se tomaron la organización y son las que dirigen y están siempre metidas en la parte de las directivas de la organización. Son las que ponen el punto clave en la organización (Susana Ortiz) (Lozano 2010b, 20).

Si bien la motivación de las mujeres para involucrarse en este proceso fue la defensa del territorio, planteado como la contradicción principal, por lo tanto no propusieron demandas específicas como mujeres. Su participación en los espacios de discusión, tanto de oyentes

135 El AT 55 de la Constitución Política de 1991 planteaba que a partir de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la Constitución, el Congreso debería expedir, previo estudio por parte de una comisión especial que el gobierno crearía para tal efecto, una ley que les reconociera a las comunidades negras que han ocupado tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habría de demarcar la misma ley. La ley creada a partir de este proceso que desencadenó el AT 55 fue la Ley 70 de 1993, conocida como la ley de comunidades negras. Esta ley estableció mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

como lideresas al frente de los procesos, implicó rupturas conyugales, violencia intrafamiliar y cuestionamientos por parte de los mismos hombres del proceso. Ellas se plantearon la necesidad de crear organizaciones propias de mujeres donde se discutieran los asuntos de género y pudieran encontrar caminos para su independencia y autorrealización.

Los compañeros no tenían la visión de que la particularidad de género era importante, a veces hubo discusiones, decían que era dividir más el proceso, y nosotras también mirábamos lo afro, lo amplio, lo negro, como la necesidad que tuviera ese reconocimiento. En espacios informales se planteó [el tema de género] pero no en espacios formales. Se planteaba globalizado, sin la particularidad. El hecho de que existiéramos como organización de mujeres generaba inquietud, positiva y negativa. Ese es un hecho ideológico, al menos estábamos ahí con nuestra presencia, aunque no participamos como mujeres en la propuesta de la Ley 70. La dinámica dio solo para trabajar la generalidad. Lo fundamental era que las comunidades negras tuvieran un reconocimiento con niveles de participación y decisión en la política, trabajábamos como mujeres pero no desconocíamos eso (Mirna Rosa Rodríguez) (Lozano 2010b, 20).

La creación de algunas organizaciones de mujeres como FUNDEMUJER en Buenaventura responde a esa experiencia. Esta organización tiene sus antecedentes en lo que llamaron el Círculo de Estudio de la Mujer Cimarrona que nació en el 89 como una iniciativa de las mujeres de la Organización Nacional Cimarrón en Buenaventura.

La experiencia organizativa y de movilización condujo a algunas mujeres a valorar como incompleto su proyecto de vida ligado solo a la maternidad y a la familia. Las mujeres empezaron a reconocerse a sí mismas como lideresas para las cuales el activismo político es una parte fundamental de su proyecto de vida. Un buen número de mujeres que comenzó su liderazgo con bajos niveles de escolaridad aprovecharon el reconocimiento obtenido para acceder a becas de estudio para profesionalizarse. Otras ganaron fortaleza para terminar con una pareja que las violentaba y obstaculizaba sus proyectos personales. Incluso algunas decidieron permanecer solteras antes que aceptar las limitaciones

de una relación de pareja en la que debían negociar y, tal vez, limitar sus espacios de desarrollo personal.

Al proceso de construcción de la *Ley 70* se suman los programas de desarrollo y modernización que se implementaron en la región desde los años 80 y que abrieron a la región del Pacífico hacia el resto de la nación. Estos programas produjeron nuevos modelos culturales de femi- nidad y masculinidad agenciados, en muy buena parte, por feministas a cargo de los programas de mujer o para mujeres auspiciados por la cooperación internacional. Todo esto ha generado una proliferación de organizaciones de mujeres, fundaciones, asociaciones, cooperativas que desde la cooperación se enfocaban en las llamadas necesidades prácticas desde los enfoques de mujer y desarrollo. No obstante, con la orienta- ción feminista promovida por las consultoras a cargo y con la experi- encia política de las mujeres se han abierto espacios de discusión que cuestionan los arreglos tradicionales de las relaciones de género.

Las mujeresnegras que aportaron a la construcción de la *Ley 70* fueron lideresas que no estaban dispuestas, después de conseguida la normativa, a ser nuevamente relegadas a las cocinas en las actividades del movimiento. Su participación es un *cuestionamiento de hecho* a las estructuras patriarcales. Sin embargo, la cruda violencia que hoy pa- decen las mujeres en la región del Pacífico es una retaliación contra el protagonismo alcanzado por ellas durante este proceso: “hoy en día las mujeres gracias a la *Ley 70* estamos liderando procesos en defensa de nuestro territorio. El que la mujer se haya involucrado en la defensa de los derechos nos matan, nos desaparecen, nos señalan, buscando elimi- narnos” (Fundación Akina 2010, 9).¹³⁶

Los únicos que han podido detener el avance de estos procesos son los actores armados que someten hoy a las mujeres en el Pacífico a formas modernas de esclavitud. Aún así, ellas continúan persistiendo. Mantenerse en el movimiento no ha sido una tarea fácil para las mu- jeres. Las mujeresnegras han lidiado con los preconceptos masculinos

136 Comunidades: Bajo Calima y Córdoba.

que las definen solo como cuerpos sexuados para el placer masculino y para el trabajo doméstico, con la poca valoración y el menosprecio a sus aportes, con la falta de apoyo y comprensión de la doble y, usualmente, triple tarea que supone la participación política, la familia y el trabajo.

Yo defendía la posición de las mujeres, que si se citaba a las mujeres no fuera para desempeñar las labores domésticas, que se nos tuviera en cuenta nuestros aportes conceptuales, innatos, pero en un principio era para que hiciéramos la multitud, para certificar el proceso [de construcción de la Ley 70], muchas van a estar en desacuerdo conmigo, pero yo así lo percibí, no valoraban en nosotras la capacidad de pensar, como cualquier otro hombre, lo primero que nos veían era el cuerpo. Pensaban que lo único que teníamos era cuerpo y *cuca*¹³⁷ y los conceptos y los aportes conceptuales que teníamos no se tenían en cuenta al mismo nivel de los compañeros o, en su defecto, de las compañeras que ya eran profesionales en ese entonces. Pero siempre pensé que todas y cada una estábamos haciendo grandes aportes que hoy y el pueblo afrodescendiente han marcado un hito con la Ley 70 (Mercedes Segura).¹³⁸

Al atreverse a participar en el mundo de la movilización política, tradicionalmente masculino, las mujeres negras han transgredido las expectativas de género del *habitus* colonial esclavista de su cultura. A pesar de la resistencia de los hombres, muchas de ellas han ocupado posiciones de dirección en las organizaciones étnico-territoriales y en los Consejos comunitarios, aparte de alcanzar un notable reconocimiento de su trayectoria política o de vincularse a organizaciones y redes nacionales de mujeres.¹³⁹ Esto ha implicado nuevos arreglos de género debido a que han accedido a oportunidades que, de otra manera, no hubieran conseguido: becas, estudios de formación y capacitación, acceder a espacios de discusión del ámbito nacional, viajes. Aun así, es necesario matizar estos logros; si bien algunas han obtenido estas ganancias gracias a su participación, otras, la mayoría, han tenido que quedarse en casa atendiendo los hogares y a los/las niños/as.

137 Vagina.

138 Entrevista realizada en el 2008 con motivo de los 15 años de la Ley 70 de 1993.

139 Por ejemplo la Ruta Pacífica de las Mujeres, el Movimiento Nacional de Víctimas, la Red Nacional de Mujeres, la Red Nacional de Mujeres Negras Kambirí, entre otras.

El hecho es que las mujeres se batieron “codo a codo con los hombres”. Por ejemplo más mujeres han sido reconocidas a nivel nacional que los hombres. Incluso la primera persona que accedió a un puesto en la cámara de representantes por la circunscripción especial para comunidades negras que se creó con la *Ley 70* fue Zulia Mena, una chocona activista reconocida no solo en su departamento, sino a nivel nacional. Hoy es alcaldesa de Quibdó, la capital del Chocó.

No ha sido fácil para las mujeres negras participar y hacer respetar sus trayectorias políticas, más aún si no contaban —o cuentan— con formación académica. Se les continúa exigiendo que subordinen su participación política y sus proyectos personales a la vida familiar, de pareja y a la tradición cultural. Una tradición que no se cuestiona debido a que la mayoría de las organizaciones del movimiento social afrocolombiano que defienden una política de la identidad multiculturalista no reconocen que esa identidad que enaltecen es producto de un continuum de violencia colonial que incluye al género como mecanismo de opresión contra las mujeres (Lugones 2008). Los hombres no ceden espacio ni renuncian a sus privilegios masculinos, incapaces de autocrítica y de encontrar el origen de dichos privilegios en la institución de la esclavitud y en la Colonia.

Las mujeres todavía no cuentan con la disponibilidad que se exige para ciertos cargos de decisión y mando en las organizaciones debido a sus cargas domésticas y de sostenedoras económicas del hogar. Algunos/as activistas de no pocas organizaciones todavía perciben que hablar sobre los derechos de las mujeres constituye un embeleco feminista ajeno a la cultura. Con todo y eso, en este proceso que devino en la *Ley 70*, las mujeres ganaron experiencia en la negociación con el Estado, se ejercitaron en el discurso político público, fortalecieron sus habilidades organizativas comunitarias, perdieron el miedo a la participación en cargos de dirección, aprendieron a enfrentar el racismo en la calle y el sexismo de las organizaciones afro y también a negociar con sus compañeros de vida otros arreglos de género. Falta todavía mucho por lograr, sin embargo: “ya que empezamos a caminar, no podemos quedarnos paradas” (Fundación Akina 2010, 12).

Conclusiones

Me ha interesado en este capítulo presentar a las mujeres negras como agentes de cambio, constructoras de mundo y transformadoras de sus comunidades. Mujeres que nos han legado una memoria de rebeldía que no se resignó nunca a sufrir la opresión pasivamente, por el contrario, impulsaron insurgencias cotidianas permanentes. A pesar de haber sido construidas como objeto por el proceso esclavista, las mujeres negras se autoinstituyeron como plenamente humanas. Ellas reivindicaron tal condición por medio de la constitución familiar, la ampliación de los lazos de parentesco en el comadrazgo y las prácticas que construyen comunidad como la partería.

Al propósito no manifiesto, no obstante, actuante de la humanización, también fueron importantes los diversos procesos judiciales y de actitudes subversivas frente al orden establecido como el caso de María Matamba que insistió en conservar su apellido angoleño. Las estrategias jurídicas desplegadas por las mujeres negras muestran el amplio conocimiento institucional y jurídico que tenían.

Las mujeres negras no han sido víctimas pasivas en espera de redención, por el contrario, se han movilizado siempre para liberarse de la opresión, con prácticas tales como el infanticidio, el aborto, las denuncias legales contra los propietarios, el suicidio y el asesinato de los amos. Así lo ilustran numerosas causas legales seguidas contra las esclavizadas por “ofensas” infligidas a sus amos y homicidios, huidas, sublevaciones y otros considerados delitos (Jaramillo 1968, 43-50).

Las mujeres supieron aprovechar las fisuras del sistema legal colonial en beneficio propio, aunque no siempre se falló a su favor. Estudios más minuciosos en el Archivo General de la Nación y en el Archivo de Indias y otros, seguramente develarán los nombres de muchas más mujeres que por diferentes medios y a veces con actos insurgentes –que podríamos llamar (o parecieran) *nanométricos*– potenciaron las luchas libertarias del pueblo negro de formas todavía no muy estudiadas y menos aún reconocidas. Ellas siguieron la tradición africana en donde los

más débiles terminan burlando a los más fuertes, la misma tradición que recuerda Hampâté Bâ en su Carta a los jóvenes:

Lo mismo que no hay ningún “incendio pequeño” (todo depende de la naturaleza del combustible que encuentre a su paso), tampoco hay ningún esfuerzo pequeño. Todo esfuerzo cuenta y nunca se sabe a partir de qué acción aparentemente modesta surgirá el acontecimiento que cambie el rumbo de las cosas. No olvidéis que el rey de los árboles de la sabana, el poderoso y majestuoso baobab, sale de una simple semilla que, al principio, no es más gruesa que un pequeño grano de café (Hampâté Bâ 2009, párr. 15).

Las mujeres negras fueron y han sido guerrilleras cimarronas, parteras de agencia antipatriarcal, Ananse tejedoras de redes vinculantes, agricultoras y médicas tradicionales, lideresas espirituales y también políticas. Mujeres con una historia de insurgencia ancestral desconocida aún hasta por ellas mismas, no obstante, que se expresa por medio del *habitus* cimarrón.

Mujeres que participaron de forma intensa por la consecución de los derechos colectivos de las comunidades negras, apartaron sus intereses de género y copiaron, a veces, las formas masculinas de hacer política; empero, en ese proceso lograron reconocer su potencial de participación y transformación y pensarse a sí mismas como mujeres. Aquellas que se acompañan, escuchan y sanan de manera mutua y que realizan prácticas de un gran potencial pedagógico cotidianamente.

Capítulo IV

SEXUALIDAD, CUERPO Y EROTISMO: INSURGENCIAS POÉTICAS DE LAS MUJERESNEGRAS

Hoy como ayer el desafío de los grupos negros es sobrevivir. La hazaña increíble es que para lograrlo han inventado no solo nueva poesía, danza, música y teatro, sino diversos modos culturales y sociales. Y aun cuando las condiciones les son adversas en Colombia, con seguridad en el siglo XXI inventarán otras alternativas que permitirán la permanencia de la diáspora africana en América.

Friedemann y Espinosa (1993, 182)

Los padres blancos nos dijeron “pienso luego existo”. La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: “siento, luego puedo ser libre”. La poesía acuña el lenguaje con el que expresar e impulsar esta exigencia revolucionaria, la puesta en práctica de la libertad.

Audre Lorde (2004, 4)

Introducción

La insurgencia de las mujeresnegras-afrocolombianas es también poética desde la cual deconstruyen y transgreden los imaginarios racistas y sexistas dominantes. He procurado en este capítulo un acercamiento a la poesía creada por ellas y a la tradición oral del Pacífico, en la que se muestra la resignificación y transcodificación de la sexualidad

y su cuerpo (en tanto femenino y negro) desde donde se plantan como sujetas de *agencia erótica afectiva*, y convierten a la mujer negra en protagonista de su poesía. También como herederas de una memoria ancestral cimarrona que recrea la tradición oral para reconocerse en sus raíces africanas y proclamar la denuncia de la esclavización y el racismo.

No pretendo elaborar un análisis literario de la obra poética de las mujeres negras-afrocolombianas, raizales y palenqueras, sino acercarme a las formas en que ellas se expresan sobre sí mismas, sobre el amor, el territorio, el matrimonio, la maternidad, los hombres, la sexualidad. De forma que transgreden y recodifican el imaginario dominante y los estereotipos raciales sobre las mujeres negras y sobre la feminidad en general.

Me baso fundamentalmente en la antología realizada Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo (2008) de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la región del Pacífico, y en la compilación de los mismos autores publicada por el Ministerio de Cultura (2010) como el tomo XVI de la colección Biblioteca de literatura afrocolombiana, que incluye a las 21 poetas de la primera antología mencionada, además de otros textos publicados por las poetas u otras editoriales. No obstante, no solo abordo poesía, en términos formales, también canciones, décimas, coplas y arrullos y de toda la palabra hablada, cantada, dramatizada y bailada que es parte de la expresión oral de la región. A todo esto en las voces de las mujeres negras estoy llamando *poesía*, si bien hago énfasis en la antología mencionada.

No es gratuito que las insurgencias poéticas de las mujeres negras sean el último capítulo, puesto que los precedentes ofrecen el contexto sobre las circunstancias sociales, económicas, políticas y culturales del territorio-región del Pacífico al que están ligadas estas poetas, lo que permite un mejor entendimiento del sentido de su poesía.

¡Ay amiga, cuál es tu lucha, cuéntala!
Rescatar a mi hija de la enfermedad,
andar por las calles, rodar y rodar,
soportar el rechazo de la sociedad,
que solo por ser negra me hayan apartado.
Pero hoy soy otra, pero hoy soy otra

aprendiendo a vivir.
 ¡Ay amiga, cuál es tu lucha, cuéntala!
 La viví con otras mujeres luchando juntas,
 por la raza, la vida y el amor.
 En este mundo perdido lleno de tanto dolor,
 negras son mis raíces y negra soy yo.
 ¡Ay! Amiga únase a esta lucha
 Y así podemos vencer,
 ¡Ay! Mujeres únanse a esta lucha
 ¡Ay! Amigos únanse a esta lucha
 ¡Ay! Vecina únase a esta lucha.
 (Grupo de Mujeres en Moreno et al. 2014, 12)¹⁴⁰

Poesía y tradición oral en el Pacífico colombiano

Es un lugar común la afirmación de que la cultura del Pacífico es fundamentalmente una cultura oral. La tradición oral es la expresión de la memoria colectiva, vehículo de comunicación y transmisora de valores colectivos que recrea un corpus lúdico y normativo al mismo tiempo (Vanín 1993) además, transgresor como afirma Vanín cuando asegura que

la tradición oral permitió ejercer la venganza simbólica contra la dominación: religión, esclavitud, explotación y deshumanización. Por eso en los relatos los reyes carecen de poder y la ironía y la posibilidad de vencer las adversidades y coronar las empresas, permanecen latentes. El triunfo del débil, pero inteligente y astuto, sobre el poderoso, malandrín y tirano; el ascenso del pobre digno y el descenso del rico atropellador, son elementos que evidencian la revancha contra un mundo injusto (Vanín 1993, 169).

La tradición oral muestra el esfuerzo histórico de domesticación que la población afrodescendiente hizo de la selva del Pacífico, de sus luchas de resistencia a la esclavización y de la forma que se han relacionado unos con otros y con “los otros” (indígenas y españoles). Este uso de la *palabra* es herencia de las culturas africanas secuestradas a América desde África –occidental, centro-occidental y central– en las cuales, aunque tuvieran escritura, eran civilizaciones consideradas orales o civilizaciones de la palabra hablada. La oralidad como afirma Vansina (2010, 140) no

140 Canción escrita por el Grupo de mujeres de la Casa cultural “El Chontaduro” de Cali.

es la carencia de una habilidad (la escritura), sino una actitud frente a la realidad. En el Pacífico ha sido la palabra hablada la que ha registrado todos los mensajes importantes. En consecuencia, es sustancial enfatizar que “una sociedad oral reconoce el habla no solo como un medio de comunicación diaria, sino también como un medio de preservación de la sabiduría de los ancestros [y de las ancestras]” (139).

Las culturas africanas consideran que las palabras crean cosas, son poderosas debido a que tienen un poder misterioso. No obstante, la oralidad compone versos y relatos pero también cantos y danzas. Las danzas también cuentan una historia. La tradición oral es una expresión verbal, hablada o cantada, y también bailada por lo que puede afirmarse que por medio de esta la población negra afrocolombiana conjuga la palabra, el ritmo y la expresión corporal. En últimas, la tradición oral relaciona todos los aspectos de la vida sin separarlos categorialmente como nos acostumbró la mentalidad cartesiana. En ella no hay manera de separar lo material de lo espiritual, ni lo esotérico de lo exotérico, debido a que “consigue ponerse al alcance de los hombres [y las mujeres] de acuerdo con el entendimiento humano, se revela de acuerdo con las aptitudes humanas”¹⁴¹ (Hampâté Bâ 2010, 1:170). Por eso afirma Hampâté Bâ que “ella es al mismo tiempo religión, conocimiento, ciencia natural, iniciación al arte, historia, diversión y recreación, una vez que todo pormenor siempre nos permita remontar a la Unidad primordial” (169).

La poesía de las mujeres negras está embebida de oralidad, se inserta en la memoria colectiva del pueblo negro y ofrece testimonios sobre el pasado. Es memoria viva. Esta trapasa las meras descripciones históricas de acontecimientos y transmite valores que aportan a la construcción ontológica del sujeto de la comunidad negra, puesto que trae al presente historias de resistencia/insurgencia a la esclavitud y a la dominación, fiel a la memoria africana según la cual “la tradición oral conduce al hombre [y a la mujer] a su totalidad y, en virtud de eso, se puede decir que contribuye para crear un tipo de hombre [y mujer] particular en el mundo “un mundo concebido

141 Todas las citas de Hampâté Bâ y de Vansina son traducciones propias del portugués al español.

como un Todo donde las cosas se religan e interaccionan” (169). Es decir, es una poesía que teje vínculos fiel a la memoria de Ananse. En términos de la ontología del ser humano africano que construye la tradición oral, Hampâté Bâ dice que esta todavía “se basa en una cierta concepción del hombre, de su lugar y de su papel en el seno del universo” (169).

En la poesía de las mujeres negras puede apreciarse la provisión del universo simbólico de sus lugares-territorios de origen. Ese universo simbólico del que forma parte la tradición oral es la fuente de la que emana su producción poética. El lenguaje que las mujeres usan está lleno de términos originales, basados en la oralidad, que son usados con especial ritmo y sensualidad, como en este poema de Elcina Valencia, un homenaje al *Curralao*,¹⁴² baile tradicional del Pacífico Sur:

Son de marimba y zapateo,
quejido de ancestro,
Sinfonía de manglares,
las mujeres te bailan,
los hombres te beben
te gritan, te buscan,
La noche te conversa
con sus voces de tambores.

Será larga la noche de concierto,
estoy vestida con mi falda de boleros
Para ritmiar tus notas marimberas
asonantando las palabras cununadas
En un escubilleo sin palabras
que me mueva los pies en el tablo
Con magia dancística torbellineza,

142 Velasco afirma (2011, 148) que el *curralao* es el nombre que se le dio al bambuco, ritmo que se interpretaba solo con voces, cuando se le añadió instrumentos. Dice también que según el Dr. Esteban Cabezas Rher el bambuco procede de Bambu, región africana, llegando al Patía en el Cauca y de allí fue llevado al Pacífico colombiano con el nombre de *currulao*. Cuesta y Ocampo (2008, 30) aseguran que el *currulao* tiene cinco variantes: patacoré, berejú, caderona, bámbara negra y juga, y los estilos fúnebres del bunde y del chigualo. También que en los alabaos, salves, arrullos, loas y villancicos se conservan más las supervivencias musicales hispánicas, especialmente relativas al canto gregoriano que fue traído por las misiones religiosas del siglo XVI.

nubarronezca de giros y coqueteos
 Marímbame, cununéame, bómbame, guásame,
 embriágame de música las venas
 Con tu tamb tamb que llegue al infinito.

Currulao, son de marimba y zapateo. (Cuesta y Ocampo 2010, 378)

Elcina se toma todas las libertades literarias que le apetecen. Una de ellas es convertir los instrumentos musicales, usados para tocar el currulao, en verbos imperativos de mucha resonancia, por ejemplo, marímbame (marimba), cununéame (cununo), bómbame (bombo), guásame (guasá), que le confieren una expresión muy erótica al poema, y hace de los instrumentos musicales objetos de deleite. El currulao es nombrado por la poeta como un sujeto con el que establece interacción por medio de todos los sentidos. Este poema también muestra la estrecha relación entre expresión oral, música y baile en las culturas negras afrocolombianas.

La poesía de las mujeresnegras está llena de licencias poéticas, como las que ilustra el poema de Elcina, que se expresan en imágenes y nuevos términos, además del uso de los propios, desconocidos, ignorados o despreciados por la poesía “letrada”, que se deben entender en el contexto cultural en el que son producidos. Ligada como está a la tradición oral, esta poesía no es meramente un hecho artístico, es también un hecho social vuelve indispensable resaltar que:

Todo lo que una sociedad considera importante para el buen funcionamiento de sus instituciones, para una correcta comprensión de los diferentes estatus sociales y sus respectivas funciones, los derechos y obligaciones de cada uno, todo es transmitido cuidadosamente. En una sociedad oral esto se hace por la tradición, mientras que una sociedad que adopta escritura, solo los recuerdos menos importantes se dejan a la tradición. Es este hecho el que llevó durante mucho tiempo a historiadores, que provenían de sociedades alfabetizadas, a creer erróneamente que las tradiciones eran una especie de cuento de hadas, canción de cuna o juego de niños. Cada institución social, y también todos los grupos sociales tienen una identidad propia que trae un pasado inscrito

en las representaciones colectivas de una tradición, que lo que explica y lo justifica¹⁴³ (Vansina 2010, 146).

Puesto que se trata de contar historias y transmitir valores, no hay tema que escape de una copla, una décima o un poema. La expresión oral de la población negra afrocolombiana, especialmente la de la región del Pacífico, abunda en picaresca como forma crítica de los poderes dominantes. Son historias que cuentan del triunfo de los débiles sobre los más fuertes, transgrede los protagonismos y actúa como conciencia social.

Asimismo, los cantos en la tradición oral son muy variados, aunque la mayoría tiene un carácter religioso como las jugas y bundes con los que se celebran las adoraciones al Niño Dios en la región nortecaucana o los alabaos del Pacífico con los que se despiden a los muertos.

El currulao, el chigualo y el arrullo son expresiones musicales ancladas en la tradición oral. En las letras de sus cantos se manifiesta una profusión de estilos poéticos cuyos versos se encadenan al ritmo a manera de fonemas o sonidos de acompañamiento, bajo el predominio de los tambores y las marimbas. La dimensión ritual se pone en evidencia cuando hay convergencia de los elementos musicales en las celebraciones religiosas o en el ámbito funerario, tal es el caso del alabao, la juga de arrullo y el velorio del angelito (Cuesta y Ocampo 2008, 30).

El alabao es un canto funerario colectivo, dirigido especialmente por las mujeres, que permite la comunicación con las ancestras y los ancestros. Dice el padre claretiano Gonzálo de la Torre, quien vive en Quibdó desde hace muchísimos años, que

143 “Tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários status sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição. É esse fato que levou durante muito tempo os historiadores, que vinham de sociedades letradas, a acreditar erroneamente que as tradições eram um tipo de conto de fadas, canção de ninar ou brincadeira de criança. Toda instituição social, e também todo grupo social, tem uma identidade própria que traz consigo, um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição, que o explica e o justifica”.

el alabao tiene un eco social, ecológico, en cuanto a su tonada elegíaca y litánica al mismo tiempo, acentúa el recuerdo inconsciente de todo el sufrimiento de la esclavitud pasada y reproduce la nostalgia del paisaje abrumador de los ríos, de la selva, del cielo, de las horas de lluvia interminable, de los viajes silenciosos en canoa por los ríos y quebradas... El fenómeno del alabao tiene todo un mundo de detalles, todos ellos importantes, que rodean el momento del canto; el calor humano del grupo, el ambiente, el estado de ánimo del cantante y el de la comunidad, los gestos, la posición, la concentración y tantas cosas más que hacen entrar en “trance” o situación de alabao (Ochoa et al. 2010, 60).

Con este canto se recuerdan las acciones del ser querido fallecido y se acompaña su alma para que el tránsito hacia el otro mundo no sea penoso. Es una forma de reelaboración simbólica de la vida y la muerte surgida en la historia esclavista. La muerte entre el pueblo negro es uno de los acontecimientos en donde más expresa su sentido colectivo de la vida y donde mayores expresiones de solidaridad se manifiestan fortaleciendo el sentido de pertenencia al grupo, a la comunidad, a la cultura. El ritual de la muerte es una afirmación simbólica de la vida, de la cual los *alabaos* son un componente fundamental que no carece de humor.

Cuando un pecador se muere
el alma empieza a volar
y se despide del cuerpo
para nunca jamás (bis).

Hombre, cuando estés en vida,
¡por Dios! Hacé caridad
pa'que San Pedro te abra
la puerta de la eternidad.

Al pobre dale limosna
y a Dios te encomendarás
pa'que te tenga en cuenta
cuando te vaya a juzgar.

Ave María purísima
venime a intermediá
pa'cuando pese mi alma
pueda más la caridá.
(Cuesta y Ocampo 2010, 166)¹⁴⁴

144 “Alabao” de la poeta guapiereña Mary Grueso. Docente, vive en Buenaventura.

Las jugas son cantos inventados según Velasco (2011, 50) por las tatarabuelas africanas con base en los villancicos que escuchaban de los españoles, aunque Cuesta y Ocampo (2008, 30) afirman que son de origen africano, tienen un origen religioso y se cantan especialmente en las fiestas de Adoraciones al Niño Dios, aun así,¹⁴⁵ también se componen sobre cualquier tema, por ejemplo, las de diversión para interpretar y bailar en las fiestas caseras:

Abran la boca boconas
y ayuden a responder
que si fuera el aguardiente
lo ayudaban a beber.
(Velasco 2011, 91)

También transmiten conocimiento, son epistemologías otras que ayudan a cuidar el cuerpo:

Noemí vos estás enferma
vos no te podés mojar
subíte a la barranquita
y cogé el agua de cachira.
(Velasco 2011, 91)

O las coplas guapireñas:
Con una sopa de almejas
te puedes alimentar
Y te abundará la leche
si estás dando de mamar.
(Ortiz 2012, 53)

145 Es una actividad religiosa para conmemorar el nacimiento del niño Dios que se celebra después del 24 de diciembre, entre los meses de enero y marzo. Velasco (2011, 49) afirma que se conmemora en estas fechas porque los esclavizados y esclavizadas en las haciendas del norte del Cauca durante la Navidad solo se dedicaban a servir y no podían festejar. Pasadas las fiestas se les permitía celebrar el nacimiento del niño Dios y ellos lo hacían a su estilo. No obstante, Velasco recoge la explicación de la matrona Ana Tulia Olaya que dice que las adoraciones se hacen en estos meses por que los reyes magos Melchor, Gaspar y Baltasar eran afros que adoraron al niño Dios el 6 de enero, por lo que las fiestas se llamaron Adoración al Niño Dios.

Para vivir sanamente
 muchas frutas consumamos.
 Y deleitémonos siempre
 cada vez que las comamos.
 Ya que mejoran la vida
 y arregla el organismo.
 Consumamos mucha fruta
 con gusto y sin egoísmo.
 (Ortiz 2012, 59)

Como son las mujeres las principales creadoras de jugas, las componen también sobre las tareas domésticas y la relación con los hombres. Como ejemplo, una estrofa de “Mi lavandera”:

En el puente de la quebrada, mi lavandera mi lavandera
 dos mujeres conversaban, mi lavandera mi lavandera
 que el mundo estaba jodido, mi lavandera mi lavandera
 que ya los hombres no daban, mi lavandera mi lavandera.
 (Velasco 2011, 92)

Las jugas para las adoraciones celebran la vida por medio de la conmemoración del nacimiento tanto del Niño Dios como de cualquier niño de la comunidad. Para la población esclavizada las adoraciones significaban un espacio de libertad, de alegría y de construcción y fortalecimiento de lazos comunitarios, en el cual las cantadoras recrean la memoria. El ritual es colectivo y los niños y niñas tienen un papel muy importante en él, aparte de que se fortalecen los vínculos comunitarios por medio del madrinazgo y compadrazgo espiritual:

A la madrina del niño
 póngale corona de oro
 que si va a subir al cielo
 con toditas sus pastoras.
 (Velasco 2011, 66)

Las mujeres por tradición han sido las organizadoras y lideresas indiscutibles de las fiestas.

Resulta interesante que las mayores posibilidades creativas y de expresión de sensualidad se encuentren en los *bundes*, según la investigadora

Heliana Portes (en Velasco 2011, 111), pues ilustran lo que dice Hampâté Bâ acerca de que no hay una separación en la tradición oral entre lo religioso y lo profano. El *bunde* es el rito funerario para los niños y niñas menores de 7 años, conocido en el Pacífico Sur como *chigualo* y en el Chocó como *gualí*. Este ritual tuvo su origen en el período esclavista. Morir niño significó no sufrir los rigores de la esclavización lo que ameritaba alegrarse, por lo que hasta desear la muerte de un infante resultaba aceptable:

Mi padrino y mi madrina
rogaron que me muriera
Dios se lo pague padrino
me voy pa' la gloria eterna.
(Velasco 2011, 112)

Un *bunde* podía durar hasta tres días con música, bebida y comida.

Cantemos, cantemos, vamos a cantá,
el niño se ha ido y en el cielo está.
No llores negrita por tu hijo ya,
los ángeles del cielo lo van a cuidá.

Dancemos con el niño, el niño se va,
los ángeles del cielo alas le traerán.
El niño se ha muerto, la vamos a *chigüaliá*,
tírame ese niño de allá para acá.

Hagamos una rueda donde el niño está
con palma y corona como un ángel más.
Mamita, mamita, mamita, mamá,
por qué hay gente alegre si no es pa' llorá.

Estamos de fiesta y en el cielo están
porque un ángel negro ya lo pueden pintá.
(Grueso M. en Cuesta y Ocampo 2010, 168)¹⁴⁶

Los *bundes* hacen memoria del pasado esclavista como este:

Mi amo me manda para el Chocó
qué vida es esta, válgame Dios.

Válgame Dios, Válgame Dios
Válgame Dios de los cielos señor.
(Velasco 2011, 115)

Y este otro que expresa sensualidad:

Ña Manuela meneé bien
no sea tan escandalosa
que usted también meneaba
la cadera cuando moza.
(Velasco 2011, 125)

En algunos de los versos para el *baile del moño* las mujeres se expresan de forma crítica del amor romántico que los hombres les ofrecen. Este baile, otra interpretación afrocolombiana del bambuco, es una antigua danza nortecaucana en la que se intercala la copla con el canto. Los hombres dicen una copla y las mujeres contestan

No quiero querer a nadie
ni que me quieran a mí.
No quiero pasar trabajos
ni que los pasen por mí.
(Velasco 2011, 131)

Cuando el hombre le dice que ha pedido su mano para casarse, ella le responde

Yo no creo que mi padre
sea desapercibido
que vaya a curar tus males
para prolongar los míos.
(Velasco 2011, 131)

Ante la pretensión del hombre de reanudar una relación, ella afirma

las piedras que caen al mar
allá en el fondo aparecen
las cosas se ven a tiempo
para que después no pesen.
(Velasco 2011, 131)

Velasco cita unas coplas de la novela *El alférez real* del escritor Eustaquio Palacio en las que se menciona que las mujeres pueden ser francas hasta la descortesía, como en este caso en el que se responde a la declaración de amor del hombre:

si piensas que en ti piensa mi pensamiento,
piensas en una cosa que yo no pienso,
que si pensara, como el mal pensamiento la desechara.
(Palacio en Velasco 2011, 132)

Si bien la tradición oral es producto de un proceso histórico de creación colectiva en el que confluyeron varias tradiciones culturales (africanas, europeas e indígenas), las mujeres negras, especialmente, se han apropiado de esta para su producción poética particular. Ellas dieron origen a combinaciones que no están en la poética tradicional castellana, por lo tanto, la dicción afro se constituyó en un aporte a dicha poética (Zamorano 2010, 12).

Y lo segundo, que esos déjes, sus déjes
que han endiablado mi cintura,
No son otra cosa que la cadencia en el canto.
(Posso 2008, 95)¹⁴⁷

Si el aporte a las letras colombianas de los hombres negros afrodescendientes ha sido desconocido, con mayor razón el de las mujeres negras-afrocolombianas al conjugarse sexismo y racismo. En las diversas antologías de poesía colombiana, generales y en específico de mujeres, la presencia de las poetisas negras es bastante precaria. En una antología realizada por Rozo-Morhouse (en Cuesta y Ocampo 1995) sobre mujeres poetisas colombianas, las poetisas negras son 3 de 97 de las nacidas entre 1905 y 1967: Nadhyma Triana, 1932; María Teresa Ramírez, 1944; y Ana Milena Lucumí, 1964 (Cuesta y Ocampo 2008, 13). Podrían mencionarse otras antologías; basta afirmar que el canon de la poesía colombiana es considerablemente blanco y masculino.

147 Amalia Lú Posso, nacida en Quibdó, Chocó, vive en Bogotá.

Tal vez desde ese lugar eurocéntrico que se han definido como poetas a las mujeresnegras que hacen versos, décimas, cantos y los dramatizan y escriben. Pese a que decir poesía puede ser optar por la ciudad letrada y la tiranía de la palabra escrita que tiene como su ámbito de acción lo urbano (Rama 1998). Si bien no me he encontrado discusiones explícitas que las mujeresnegras efectúen sobre el canon de la poesía en Colombia y sobre la misma noción de su enraizamiento con la *episteme clásica*, pienso que puede considerarse la producción poética de las mujeresnegras como una *poesía otra*. Esta poética o versificación no se somete al régimen de lo letrado, está enraizada en un territorio percibido como exótico, inhóspito y malsano y en una cultura representada como indisciplinada, incomprensible e imposible de civilizar.

Sin embargo, las mujeresnegras han actuado de forma destacada en el Encuentro de Mujeres Poetas Colombianas que organiza el Museo Rayo de Roldanillo¹⁴⁸ cada año desde 1984. La primera poeta negra que participó en el Encuentro fue Ana Milena Lucumí (caleña) en 1986. La directora del Encuentro en el prólogo a uno de sus libros afirmó que “estaba creciendo en ella un concepto de la poesía basado en la tradición oral” (Cuesta y Ocampo 2008, 14). Asimismo, de María Teresa Ramírez que participó en el Encuentro en 1988 se ha dicho que “es la primera mujer que entiende la poesía, según la tradición oral del Pacífico. Culta, conoecedora de la literatura universal, [...] ella transformó los Encuentros de Poetas Colombianas desde su primera presentación, en 1988” (15).

La participación de María Teresa transforma los Encuentros de Poetas porque es una poesía que no se corresponde con los cánones establecidos para lo poético. El quehacer poético de María Teresa, de Ana Milena y de las poetas que participarán después en el Encuentro está lleno de los ritmos de la música tradicional del Pacífico. En el ritmo de la poesía de estas mujeres se escucha la percusión de los tambores africanos. Cuando las mujeres declaman sus poemas se puede escuchar el ritmo de todas

148 El Museo Rayo fue fundado en 1981 por el maestro Omar Rayo en su pueblo natal Roldanillo, a unas dos horas de Cali.

las variantes del currulao. Estas transgresiones poéticas las efectúan con el ritmo y con el lenguaje, como en el poema “Curralao” de Elcina Valencia.

De la poeta María de los Ángeles Popo dicen Cuesta y Ocampo (44) que

es una creadora que voltea al revés el lenguaje, y lo que se consideraría como permisible, entregándonos su yo más íntimo. Asimismo, estas virtudes temáticas las acompaña y complementa, con una sensibilidad musical muy grande y un oído afinado. El ritmo de las sensaciones conscientes de su ser, en su cuerpo, va guiando a sus poemas hacia el palpito orgásmico de tambores, antes desconocidos en nuestra dicción poética.

De Mary Grueso ha dicho la organizadora del Encuentro de Mujeres Poetas, Águeda Pizarro, que

Su ser, es también un gran tambor, un cununo, porque de su boca y de los fuelles de sus pulmones sale toda la geometría rítmica de la música afrocolombiana. Sus poemas proclaman su identidad negra y la reivindican frente a toda la terminología impuesta por el blanquedumbre de los eruditos y hasta de los defensores blancos de los derechos de los negros (15).

El Encuentro de Mujeres Poetas del Museo Rayo ha sido un gran estímulo para las mujeres negras poetas, ha reconocido a María Teresa Ramírez,¹⁴⁹ Mary Grueso y Elcina Valencia como *Almanegras*, un equivalente de *Almamadres*, título que el Encuentro entrega a las mujeres poetas colombianas que han logrado la *excelencia* en su obra poética (15). Considero que esa equivalencia sería más justa si simplemente se les hubiera otorgado el título de *Almamadres* también. La designación *Almanegras* corre el riesgo de reforzar la espectacularización de la poesía de las mujeres negras y que pierda su carácter transgresor (Hall, 2003).

149 “María Teresa Ramírez Nieva nació en 1944 en Corinto [Cauca] poco después la familia se fue a Buenaventura por los conflictos políticos que afectaban la región, allí estudió en el Liceo Femenino donde terminó su escuela secundaria en 1963. Sacó su grado en licenciatura en Historia y Filosofía en la Universidad del Valle, en 1967. Ha trabajado como maestra en diversos colegios del Cauca y del Valle del Cauca. En 1988 conoció en Roldanillo a Omar Rayo y a su esposa Águeda Pizarro quienes la impulsaron a escribir y recopilar su poesía, y debido a su pasión al declamar, recibió el título de ‘Huracana de la poesía’” (Jaramillo 2011, 7).

La poesía de las mujeresnegras no está exenta de la espectacularización, que pretende ofrecerla al consumo como un producto meramente erótico. Es por esto que me interesa como estrategia interpretativa, para abordar su poesía, visibilizar la interrelación que establecen entre territorio (es una poesía en-lugar), la *condición socioeconómica* del pueblo negro (empobrecimiento histórico, desterritorialización y violencia), la *memoria ancestral* (herencia africana recreada en América) y las *luchas de insurgencia, resistencia y reexistencia* (cimarronismo y *habitus* cimarrón).

La producción literaria de las mujeresnegras, especialmente en lo que respecta a la poesía, es bastante copiosa en Colombia. Se habla incluso de un *verdadero auge poético* que “ni siquiera comparándolas con una sola región de los EUA o del Brasil, hasta donde hemos podido averiguar, se presenta un hecho de esta magnitud” (Cuesta y Ocampo 2008, 16). El autor y la autora, que así se expresan, realizaron una antología de 21 mujeres poetas oriundas o con raíces en la región del Pacífico, lo que las ha dotado de una memoria cultural según la cual “no solo recogen la tradición de la poesía que heredaron de sus vertientes africanas, transmitida en forma oral y musical, sino que establecen una nueva perspectiva con su dicción, intención, y con su transignificación. Con ello articulan una nueva dinámica con el eje concreto del texto mismo del poema” (17).

Asumo esta producción poética de las mujeresnegras como una *poesía otra* en tanto que es expresión de la memoria ancestral, de sus tradiciones culturales y está enraizada en la tradición oral. Es poesía para ser performada. Es, además, una voz de protesta, denuncia e inconformidad con las situaciones de opresión, tanto histórica como actual, que pesan sobre la población negra.

Cuando se habla de manigua
de mina, manglar y son
Esclavo, negro y negrero
de África viene el clamor.

Palabras que se repiten
por el viento en los esteros:

Timba marimba simbra
los cununos de la negra.

Mananbá mandinga singa
guasá, cununo y tambó
Pescando en los esteros
el negro se enfermó.

Cuzumbo zumbo zurungo
palabras amargas son
Pronuncia el negro coplero
ardido de fiebre y sudor.

Delirando por la malaria
que en los raiceros pescó;
No pescó más que miseria
enfermedad y dolor.

Y se murió como vino
el negro con su pregón.
Esclavo negro y negrero,
de África viene el clamor.

Cuzumbo sumbo surungo
Palabras amargas son.
(Grueso M. 2008, 84)

Sexualidad, racismo e historia colonial

Es el calor, calor sofocante y pegajoso del Chocó, de Saigón, de
Cholén.

Es el Calor.

El calor donde el viento se detiene en la densidad y se quiebra en
mil pedazos, minúsculos pedazos que se convierten en lágrimas
de aguacero;

golpea los techos de paja; o mejor, se desliza por
ellos, agujijonea como alfileres, los cuerpos exultantes de sudor, de
cadencia, de hambre al roce; rueda electrizante sobre la piel que
expele olor a flor de Pacó.

La humedad se expande y sube;
o mejor baja y penetra;

o mejor, sale a flote, rueda en zigzag;
 o mejor, en línea recta, produciendo la necesidad
 de ser restregada con ternura;
 o mejor, con violencia para apaciguar;
 o mejor, precipitar prolongando el estertor tan
 parecido
 a la muerte:
 o mejor, a la vida que brota envolviendo,
 o mejor, liberando el deseo de salir,
 o mejor, de entrar con amor o sin él, desbaratando la
 sensación
 de aguacero, de calor,
 de sal, de vendaval reprimido, de girar alrededor de
 sí mismo;
 o mejor, alrededor del otro, que libera la desazón y
 se reduce;
 o mejor, se amplía a un solo significado: el de
 amante.
 (Posso 2008, 92)

Cuando se habla de la sexualidad de la población negra, se hace prioritario cuestionar la representación racial de liberalidad sexual que pesa sobre este grupo y, en especial, sobre las mujeres negras. En el imaginario colectivo de la sociedad dominante ellas son percibidas como ardientes, más arrechas, buenas para la cama, o como le decía una señora a su empleada: “arrechas¹⁵⁰ desde chiquitas”, es decir, hipersexualizadas.

Desde la época de la Colonia, después del asombro que sintieron los españoles enfrentados a las prácticas sexuales de negros e indígenas, el Estado y la Iglesia católica dictaron disposiciones para regular y controlar dichas prácticas que amenazaban la consolidación del naciente orden social. Se intentó vigilar lo erótico como fuente de poder y conocimiento para las poblaciones afrodescendientes e indígenas (Lorde 2004, 4).

Las prácticas sexuales de los europeos desde el primer momento de la invasión fueron estrategias de conquista y dominación que preten-

150 Este término en algunas regiones de Colombia o en determinado contexto se refiere al deseo sexual.

dían apropiarse del cuerpo de las mujeres indígenas y negras por medio de la violación. Por consiguiente, es importante aclarar que “en América Latina la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante es el origen de todas las construcciones de nuestra identidad nacional, [...] Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades” (Carneiro 2014, 1).

Los hombres blancos quienes disponían libremente de ellas para el abuso sexual y para la reproducción de esclavizadas/os y las demás tareas laborales construyeron el mito-estereotipo de la mujer ardiente en torno a las mujeres negras abusadas. Se envileció y devaluó el erotismo de las mujeres negras (Lorde 2004, 5). Es así que la conquista y posterior colonización europea se impuso no solo en términos económicos, políticos y militares, sobre determinados territorios, sino también sobre las subjetividades de quienes domina. En definitiva, estos procesos produjeron efectos estructurantes “en la configuración de cuerpos, identidades, sexualidades, espacios, formas de representar, en últimas, de toda una tecnología de constitución de la mismidad y de la otredad, que ha interpelado profundamente los sujetos y las subjetividades desde entonces” (Restrepo 2003, 97).

Hasta hoy las mujeres negras son vistas como objetos sexuales disponibles por y para los hombres de todos los colores. Las mujeres negras cargamos la marca legible en nuestro cuerpo de la historia colonial como “raza” y sexualidad. Nuestros cuerpos son el lugar de la articulación sin jerarquías ni subordinaciones de “raza”, sexualidad y género. El régimen regulatorio que opera en la producción del cuerpo determina la heterosexualidad normativa y la hipersexualidad para mujeres y hombres negros (Urrea et al. 2008, 286) y los somete a la subyugación y la subordinación que expresan y reproducen el orden racial colonial según el cual lo que no era *blanco* era solo *naturaleza*. Por esta razón, Hall (2010, 428) asegura que “La ‘naturalización’ es por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para *fixar* la ‘diferencia’ y así *asegurarla para siempre*”.

En el cuerpo de la población negra hay una huella, una marca, un signo; este *signo es una marca de inferioridad*, de subordinación. Es una valoración social negativa de su fenotipo de rasgos negros definidos fundamentalmente por el color de la piel y el tipo de cabello. Esta marca de inferioridad, este signo, exhibe “los rasgos que *recuerdan y remiten* [cursivas corresponden con el original] a la derrota histórica de los pueblos africanos frente a los Ejércitos coloniales y su posterior esclavización” (Segato 2007b, 134). A toda persona negra, independiente de su cultura y tradiciones, se la percibe y trata como perteneciente a esta historia. La percepción racial determina un capital racial negativo (Segato 2007b, 24), un déficit, mejor, para el hombre negro y la mujer negra.

Ya no más con ese cuento,
que nos cae como palo.
Que todo lo malo es negro
y que todo lo negro es malo.

Que negro ni entrando,
que negro ni saliendo
y que tampoco sea negro
ni el coco del teléfono.

Que negro ni San Benito,
porque la hizo en el anda,
que oveja negra en la familia,
es el que mal se maneja.

Y que quien no puede dormir,
se pasó una noche negra,
que quien no tiene conciencia,
es porque la tiene negra.
(Ramírez 2012, 19)

En tu fisonomía, pelo y piel, África grita.
Grita en la mescolanza de la pigmentación,
grita en el alma, allí donde lo noble de todo ser habita,
y hace eco, en los vericuetos de la imaginación.
África grita en las mil voces del ancestro

como fuerza telúrica estremece nuestro ser.
(Panchano 2010, 106)¹⁵¹

Se trata del trazo, la huella que le confiere continuidad a la historia de violencias y opresiones y también de resistencias e insurgencias que hacen de la herencia del pasado “todo el aprendizaje de la resistencia histórica de tan largo plazo”, como lo menciona Quijano (2012, 55). Ser negro o negra no es un dato de la biología, sino de la historia.

Yo vengo de una raza que tiene
una historia pa'contá
que rompiendo sus cadenas
alcanzó la libertá (Grueso M. 2010, 158).

Ser negro,
Ser África,
Ser libertario,
Ser libre.
(Grueso M. Moreno D. En Cuesta y Ocampo 2010, 153)

En el régimen racializado de representación de la cultura occidental lo negro es un signo que ofrece un código de lectura compartido socialmente. El imaginario popular recrea en chistes y expresiones populares esta diferenciación: “blanco corriendo, atleta; negro corriendo, ladrón”, “blanco con bata blanca, médico; negro con bata blanca, vendedor de helados”, a partir del capital racial del blanco-mestizo o el déficit racial del negro. Este binarismo se manifiesta en todos los ámbitos de lo social, por lo que se podría asegurar que el racismo estructura la sociedad colonial moderna capitalista.

Podría afirmarse que la “raza” como blancura es signo en el blanco y como negrura estigma en el negro. Como ilustra un verso de María Teresa: “Si un negro va corriendo, todos creen que es ladrón / si un blanco va corriendo, ese es todo un campeón” (Panchano en Cuesta y Ocampo 2010, 106). Lo que quiero expresar es que portar el signo de la

151 Este es un verso del poema “África grita” de Lucrecia Panchano, nacida en Guapi, Cauca, antes de 1940, fecha no precisada en la antología de poetas afrocolombianas.

blancura ofrece privilegios, el capital racial que denomina Segato, empero, portar el signo de la negrura significa exclusión/expulsión. Por eso, toda persona negra es considerada de antemano un criminal y tendrá que probar lo contrario.

En Cali, por ejemplo, se conoce que los grandes almacenes de cadena tienen un código con el que sus vigilantes advierten la entrada de una persona negra en el establecimiento. También es usual ser seguida sin muchos reparos por el personal de vigilancia cuando se ingresa a un supermercado. Hace un tiempo una mujer negra, activista del movimiento feminista, fue golpeada por varios policías –entre ellos una mujer y un hombre negro– a la salida de un centro comercial, acusada de haber robado algo y fue insultada llamándola “negra bazuquera” (Wikipedia 2014); sin considerar que iba con su pequeña hija de cuatro años, fue llevada presa a una comisaría. Su delito fue ser una mujer negra. De igual manera, este déficit racial permitió que un profesor de sociología, disciplina que se precia de “explicar lo social por lo social”, de la Universidad del Valle de Cali le dijera a un estudiante negro como un consejo paternal que “es mejor que se dedique al básquetbol”. Es que “para los sujetos así marcados solo resta existir en la gramática social como otredad” (Segato 2007b, 139).

El racismo, la sexualidad y el género actuando en cada persona y enraizado en la subjetividad de las mayorías condensa una actitud de separación y exclusión del otro que en el ámbito popular se traduce en una fragmentación que impide y obstaculiza la constitución de esta mayoría como fuerza social. Desde esta perspectiva, me parece importante la interpretación de Gallardo (en Ruiz 1988, 5) sobre el racismo como una “espiritualidad” propia del mundo moderno según la cual y “dicho escuetamente y desde el discurso dominante: en el negro, en el indio, en las etnias segregadas, no está Dios”.

Un niño Dios negrito
no lo han podido pintá
Porque Dios disque no es negro
y el color lo ofenderá.
(Grueso M. 2010, 163)

¡Mi Cristo Negro! Con sublime suerte
 salva el averno...sin afán ni sustos.
 Y allá en la Gloria donde ya no hay muerte
 luce la aureola de los nobles justos.
 (De Varela 2010, 75)¹⁵²

El campo religioso no es menos importante en la producción y reproducción de las subjetividades y los imaginarios sobre la sexualidad. El dualismo bien-mal aplicado a las mujeres como Eva-María se racializó en América. Por un lado, las mujeres blancas, incluso las indígenas, representaron la imagen virginal y casta de María y, por el otro, estaban las mujeres negras consideradas desvergonzadas y deshonestas representando la imagen de Eva, la tentadora. Aunque hay algunas vírgenes negras en muchas partes del continente que son símbolo de la capacidad de insurgencia de las poblaciones sometidas,¹⁵³ la imagen de las mujeres negras más ligada a la sexualidad y al pecado se instala en el imaginario colectivo y se concreta en las prácticas racistas que se manifiestan mediante estereotipos y prejuicios raciales.

En el caso de las mujeres negras, la percepción que se tiene de ellas como objetos sexuales siempre disponibles no está desligada del grado en que la esclavitud y sus exigencias repercutieron en la estructura social colombiana en su totalidad. Es preciso recordar que la esclavitud no solo fue un sistema de trabajo forzado, sino también una organización social y un dispositivo disciplinario de clase y raza. Las mujeres negras han sido víctimas del doble aspecto, sexual y conyugal, del estereotipo que existe sobre ellas, con base en una supuesta disponibilidad y desenfreno sexual y como mujeres cuya sexualidad no involucra consecuencias conyugales, ya que según el sentido común, las mujeres negras no se casan sino que se unen (Viveros 2008, 253).

152 Teresa Martínez de Varela, chochoana, nació en Quibdó en 1913, murió en 1998. Es considerada como una de las grandes artistas e intelectuales del Chocó del siglo XX. Su libro *Mi Cristo Negro* es un trabajo muy bien documentado sobre la pena de muerte impuesta a Manuel Saturio Valencia, el último fusilado en Colombia.

153 Dos ejemplos de vírgenes negras en el continente son Nuestra Señora de la Concepción Aparecida en Brasil y la Virgen de Luján en Argentina. Y está la virgen de Guadalupe, mestiza, en México.

Las culturas de África occidental de donde procedieron la mayoría de las personas negras secuestradas no contaban con una teoría del pecado original que involucre a la mujer como responsable de la entrada del mal en el mundo, que convierta las relaciones sexuales en un asunto pecaminoso por excelencia y que transforme al cuerpo en el lugar del pecado. El dualismo bien-mal no existe dentro de estas culturas; en ellas 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 de su poder de seducción. Oshum, dentro de la cosmogonía yoruba diosa del amor y de las aguas dulces, vanidosa por excelencia danza sensualmente llevando un espejo en una mano porque se extasía en su cuerpo, no se avergüenza de él. Oshum fue la única que pudo vencer al guerrero Oghum gracias a sus artes amatorias.

Al no ser considerada la mujer como la causante del pecado y del mal, mantiene una relación muy estrecha con lo sagrado, por ejemplo, las sacerdotisas dentro de la cultura yoruba. Ya en América las sacerdotisas que celebraban los ritos africanos fueron acusadas de brujas por los españoles y, muchas veces, llevadas a la hoguera. Las juzgaban desde su imaginario cristiano occidental razón por la que (o por la cual) quemaron mujeres en Europa, acusadas de brujería y de tener pacto con el demonio. La quema de mujeres justificada en estas acusaciones conforma uno de los cuatro genocidios/epistemicidios que Grosfoguel asegura están en el origen del privilegio epistémico del hombre occidental.¹⁵⁴

En cuanto al matrimonio, para la cultura occidental cristiana es una institución muy importante que reproduce el orden social. Obsesionados por el control de las prácticas sexuales de indígenas y negros, los españoles les impusieron el matrimonio católico: monógamo, indi-

154 Los otros tres son “contra la población de origen judío y musulmán en la conquista de Al-Andalus, contra los pueblos indígenas en la conquista del continente americano, contra los africanos raptados y esclavizados en el continente americano” (Grosfoguel 2013, 42).

soluble, sagrado, heterosexual; único espacio legítimo para el ejercicio de la sexualidad que tiene como único fin la procreación.

Las disposiciones sobre el matrimonio fueron dictadas a finales del Concilio de Trento celebrado entre 1542 y 1563. Además, este Concilio, producto de la Contrarreforma, se preocupó por reforzar el catolicismo, por lo tanto, se enfocó en la confesión, práctica opuesta a la conciencia individual del protestantismo. La confesión se convirtió en América en una importante herramienta de blanqueamiento de conciencias. Los pecados más importantes para confesar eran los sexuales. Incluso había castigos para quien no los confesara, debido a que era inconcebible que no los tuviera. El objetivo era crear una conciencia de culpa, además de la interiorización de los valores cristianos (Borja 1996, 189).

Esta estrategia, afortunadamente, no fue por completo eficaz gracias al confinamiento de la población negra a zonas mineras como la región del Pacífico, lo que impidió una presencia permanente de la Iglesia en estos lugares. Las poblaciones negras interpretaron a su modo el catecismo sincretizándolo con las concepciones religiosas africanas que aún conservaban. Aparte, también influyeron las circunstancias derivadas de las relaciones sociales esclavistas, la adaptación al medio ecológico del Pacífico y las relaciones interétnicas que, finalmente, construyeron un modelo de sociedad basado en la solidaridad y la ayuda mutua, y en una especial relación con la naturaleza. Desde estas premisas debe analizarse la estructura familiar de las comunidades negras.

Mary Congolino a partir de la investigación que desarrolla sobre la trayectoria de la vida sexual de 10 mujeres negras en Cali encuentra que “la disposición para el erotismo y las habilidades amorosas atribuidas a mujeres negras están bastante lejanas de las historias reales de este grupo de mujeres” (2008, 332). Los testimonios recogidos por ella no reportaron “referencias a realidades exóticas de placer, al goce y a la disposición sexual”, por el contrario, observó que “los dilemas que viven las mujeres negras en esta esfera son muy similares a los de las mujeres mestizas entrevistadas y en ellos juega un papel importante los marcadores de género predominantes en nuestra sociedad” (332).

Hallazgos similares a los de Congolino encontré en los talleres sobre sexualidad realizados con las mujeres de zona urbana y rural de Buenaventura. La mayoría de estas mujeres inició su vida sexual después de los 18 años y, en buen número, están casadas por el rito católico. En estos espacios las mujeres negras del Pacífico revelaron una vivencia de la sexualidad sin mayores gratificaciones. Es una sexualidad en función exclusiva del placer masculino con muy pocas posibilidades de reciprocidad.

Las mujeres negras encuentran en la palabra escrita o hablada el espacio para vivir y expresar su sexualidad de forma autónoma. Ellas se valen de lo que han aprendido, que fueron obligadas a aprender; no obstante, lo subvierten llenándolo de nuevos contenidos y de nuevas palabras en una forma de transcodificación (Hall 2010)¹⁵⁵ que afirma lo propio llenando de nuevos contenidos los imaginarios, las prácticas y los valores alrededor de la sexualidad, revertiendo el estereotipo. Se trata de un “cimarronismo sociocultural” que subvierte los modelos socioculturales impuestos y construye nuevas estrategias cognitivas e identitarias (Losonczy 1990, 116). Las mujeres negras hemos encontrado las formas de manifestar oposición y subvertir todo aquello que fuimos obligadas a aprender. La música, las coplas, la poesía, los cantos se recrean para que puedan ser expresión de la “propia existencia subjetiva”.

El tipo de vida con que sueño
 es el que estoy viviendo.
 Jamás he permitido obstáculos y derrotas.
 Poseo la herramienta
 para crear lo que quiero.
 Esto es magia,
 bienvenida magia,
 a la vida de mis futuras generaciones.
 (Posada 2008, 59)

Al contrario de lo que anotaba Gutiérrez de Pineda (1996, 303) en sus estudios sobre la familia negra, en una visión que Arocha (1999)

155 “Trans-codificar: tomar un significado existente y reapropiarlo para nuevos significados (como por ejemplo, “lo negro es bello”)” (Hall 2010, 439).

podría calificar de “afropesimista”, la presencia en el lenguaje popular mediante refranes, dichos, coplas, chistes del tema sexual no son, al menos no todas ni siempre, “voces de sobreentendido valor fálico”. El lenguaje sicalíptico utilizado por las mujeresnegras en sus versos les permite apropiarse de su sexualidad, en una forma de *confrontar desde adentro* (Hall 2010, 442) la representación racializada, denunciar la violencia sexual y ser críticas frente a las relaciones de género. Las mujeresnegras se asumen en su poesía como mujeres libres de toda atadura y hacen a los hombres objeto de su deseo. Es un erotismo que les concede poder, desde el cual le dan sentido a su vida. Se puede parafrasear a Davis (en Jabardo 2012, 144) y afirmar que la poesía de estas mujeres no ha escapado de las influencias del amor romántico; sin embargo, las relaciones personales en la poesía de las mujeresnegras tienen sus propios significados históricos al igual que sus resonancias sociales y políticas, como expongo a continuación.

Sexualidad y erotismo

El erotismo es definido por Audre Lorde como un poder, “un recurso que reside en el interior de todas nosotras, asentado en un plano profundamente femenino y espiritual, y firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos” (2004, 37) y que no debe limitarse a la sexualidad. Lo erótico abarca todas las áreas de nuestra vida, incluso el sexo. Es la pasión y el sentimiento que ponemos en todo lo que hacemos. El envilecimiento y la devaluación del erotismo de las mujeresnegras ocasionado por el régimen colonial neutralizaron ese poder mediante la estereotipación y la superficialidad. Se pretendió que elimináramos el erotismo de nuestras vidas para hacernos *normales* en términos de las relaciones de género dominantes. Aun así, las mujeresnegras hablan del sexo y el erotismo de una manera autoafirmativa. La pasión erótica se expresa en toda su poesía como una espiritualidad que llena de poder sus expresiones todas.

Dionicia Moreno¹⁵⁶ en “Cena servida” mezcla los placeres de la comida afrocolombiana con los del sexo y compone provocativas metáforas sexuales:

Siguiendo el juego
 Que precede a la antesala del amor
 Me dejé guiar
 Por las huellas marcadas en el camino del placer
 Me senté a la mesa
 Esperando impaciente que terminaras de sazonar
 Música,
 Aromas,
 Burbujas chispeantes,
 Y cuando por fin arribas
 Con tus platos servidos de exquisitos manjares...
 ¡No guanto más! / Servida... queda la mesa.
 Se destiende la cama
 Y te sirves de mi fuente,
 Cual encocado de succulentas jaibas,
 Cazuela de mariscos
 Enriquecidos de sabias y morbos
 Ensalada verde
 Jugo de semen
 Postre de natas
 Fruta fresca
 Hiervas aromáticas
 Chontaduro y coco
 Crema de viche
 Negros gimiendo,
 Negros haciendo,
 Y la mesa...
 servida (2008, 153).

El poema resulta un homenaje a la tradición culinaria del Pacífico. Es la comida tradicional la que abre la puerta a la sexualidad. La gastronomía del pueblo negro, en especial del Pacífico, ha sido asociada al desempeño sexual y los alimentos como el chontaduro, jaibas y ma-

156 Dionicia Moreno Aguirre nació en Cali. Desde 1968 vive Buenaventura.

riscos, mencionados en el poema son considerados afrodisíacos. El estereotipo sobre la hipersexualidad de la población negra pareciera desconocer la relación entre comida y sexo que establece todo ser humano desde el nacimiento.

Otro aspecto destacado en la cultura afropacífica es la relevancia que en la definición del ser mujer tiene el saber cocinar. En el poema está claro que quien cocina es el hombre, es él quien llega a ella por medio de la comida y no al contrario, como suele ser lo usual. Aquello plantea una ruptura con las expectativas culturales de género y con el cristianismo en el que la mujer tienta al hombre con el fruto prohibido.

Empero, más importante aún resulta el hecho de asimilar el sexo a la comida y a la bebida como un hecho cotidiano, sin trascendencia moral. Desde este punto de vista, el sexo no resulta algo extraordinario, sino una fuente de placer similar a la comida. Algunos autores han señalado que esta forma de percibir el sexo y el erotismo es parte de la “moralidad negro-africana” que contrasta con la que llaman moralidad “euroasiática”.

[E] sexo está muy presente en la vida cotidiana, como la comida y la bebida, pero no es fuente de ansiedad o angustia porque no se le da solemnidad, no es elemento central de la cultura moral, ni menos tiene la connotación religiosa y trascendente que ha adquirido en “Eurasia”. La vida sexual es un elemento importante de la vida diaria y sobre ella se habla mucho, incluso a los niños, pero se toma con una naturalidad que permite gozarla plenamente sin complicaciones (Sevilla et al. 2003, 101).

Lo importante en este caso es que las mujeres, como la poeta de “Cena servida”, para ser más precisa, no manifiestan una introyección de la moralidad cristiana destinada a controlar compulsivamente la sexualidad de las mujeres.

Las metáforas sexuales de Elcina Valencia (2010) están ligadas a su procedencia marina como el caso del poema “Entra en mi playa de nuevo”:

Muévete despacio
En la bahía de mi puerto,

sigue anclado en esta playa
 Como barca sin destino;
 Con mis mareas te agitas,
 Con mis vientos te sublevas
 Y esculcas en el abismo
 la dulzura del océano.
 Y cuando el sol se marchite
 Entra en mi playa de nuevo. (380)

Y estos versos del poema “La negra Tomasa” de Lorena Torres:¹⁵⁷

¿Qué es lo que sube?
 ¿qué es lo que baja,
 al vaivén de la marea?
 Son los cuerpos de dos negros
 que en los esteros jadean
 Son gaviotas enlazadas,
 son agua,
 raíces nuevas y viejas
 son el mangle de mi tierra
 que se desboca en sus venas. (429)

La forma en que se refieren estas poetas al cuerpo de las mujeres es asociándolo a elementos de la naturaleza del Pacífico como la fauna o fenómenos geográficos. Es una poesía en-lugar que exalta la territorialidad acuática de origen, que encuentra belleza y sensualidad donde otros solo han visto abandono y pobreza. Se trata de su territorio, el cual conocen y desde el que se expresan, le cantan y exaltan. Es un territorio que las determina, que las posee, que las hace suyas y que también hacen suyo, que también habla desde el interior de cada una de ellas; es el lugar desde el cual pueden expresarse. Hacen presente la fuerza del mar, de la naturaleza que corporalizan, que sienten, que conocen. El territorio es un interior y un exterior que se poetiza.

157 Lorena Torres nació en Buenaventura. Licenciada en Arte Dramático (Cuesta y Ocampo 2010, 423).

Las poetas no se plantean como objetos pasivos para el placer masculino, ellas ejercen un papel activo que busca su propio placer en la reciprocidad:

Si te aproximas de nuevo
 con decisión de habitación,
 te abriré toda la casa
 para que guardes tus ansias.
 Iremos en un cometa
 volviendo tiempo el espacio,
 nos meteremos al río
 a acariciarnos el alma.

Mi gozo será tu gozo,
 tu sorpresa mi sorpresa.
 Será mi asombro tu asombro,
 sin lugar a la tristeza.

Llegarán lunas y estrellas
 para contarlas de nuevo
 y te harán guiños azules
 y te hablarán los luceros.

Si te aproximas de nuevo
 con decisión de habitación,
 te abriré toda la casa
 para que guardes tus ansias.
 (Valencia 2010, 20)

Las mujeres asumen la carga del erotismo racializado y etnicizado de su cuerpo para transcódicarla como elemento desestabilizador de las relaciones de género y de la sexualidad normativa que propone a las mujeres el virtuosismo mariano, como en este verso de Elcina: “si te prohíben amarme / y esta pasión me perdura / te buscaré con locura / para que puedas gozarme” (17). Un verso de amor prohibido en el que la mujer toma la iniciativa, su actitud es decidida y activa, no espera a que el otro actúe. El verso deja en claro la *agencia erótica-afectiva* de las mujeres negras opuesta al período colonial, cuando eran cuerpos destinados a la reproducción esclavista, por consiguiente, no podía elegir a su compañero sexual. Se apropian de la imagen de hipersexualizadas para subvertirla y darle un nuevo significado. Son totalmente transgresoras.

Hasta ayer me preguntaba
cuándo sería nuestro tiempo
de aproximar nuestros besos
y el final de nuestra espera,
en la incesante búsqueda
de un abrazo a media tarde.

Nuestro tiempo es ahora,
aproxima tus deseos
al balcón de mis anhelos.

Es el día del abrazo
bajo el agua de la ducha.

Es el día de la danza,
de la sinfonía del sexo,
de los verbos conjugados.

Es el tiempo de la risa, del agitado silencio,
de la ondulante caricia.

Es el tiempo del mordisco,
del gemido y del suspiro,
de miradas de escrutinio,
sin preguntas indiscretas
hasta salpicar la almohada
del sudor de una caricia.

Nuestro tiempo es ahora,
nuestro tiempo será eterno,
aunque sigamos pecando (118).

Este poema manifiesta la capacidad de gozo y de disfrutarlo con otro/a. La capacidad de gozo y reciprocidad es planteada por Lorde (2004, 12) como una de las funciones más importantes de la conexión erótica. Además, afirma que

[e]l hecho de poder compartir esa conexión íntima sirve de indicador del gozo del que me sé capaz de sentir, de recordatorio de mi capacidad de sentir. Y ese conocimiento profundo e irremplazable de mi capacidad para el gozo me plantea la exigencia de que viva toda la vida sabiendo que esa satisfacción es posible, y ya no hay porque llamarla *matrimonio*, ni dios, ni vida después de la vida (12).

También el poema “Cuerpo erótico” de Ana Teresa Mina:¹⁵⁸

El aliento de tus manos flameantes
sopla el abanico de mi aureola
resuenan los timbales de mis labios
al contacto de tu piel humedecida.

Brota el manantial de tus oquedades
como fragancia que emerge de las rosas
y el envolvente hilo de tus brazos
se enreda en telaraña entre mis piernas.

La tibieza de tu piel color canela
sacude la sutileza silvestre de mi vientre
se estremece el cortejo de mis labios
libando el polvillo de las flores.

Tu cuerpo se perdió dentro del mío
como las sendas que extinguió el rocío
nuestras mentes fundidas se envolvieron
igual a las olas que se llevó el viento.
(Mina en Cuesta y Ocampo 2010, 187)

No hay temor en la manifestación del deseo, en mostrar ese anhelo interior. No se teme al propio deseo, se lo encara y se lo expresa. Las poetas negras asumen el poder de lo erótico que hay en ellas.

Si hay que gritar la insatisfacción, también se manifiesta como en “Posición sexual III” de María de los Ángeles Popo:¹⁵⁹

La,
mesa,
es,
una,

158 Ana Teresa Mina nació en Caloto, Cauca. Actualmente vive en Bogotá. Es “integrante de una familia numerosa que tuvo que sufrir el desplazamiento forzado, por razones políticas relacionadas con las actividades de su padre, radicándose posteriormente en Santander de Quilichao [Cauca], donde vivió su infancia y adolescencia” (Cuesta y Ocampo 2010, 184).

159 María de los Ángeles Popo nació en Roldanillo, Valle del Cauca (Cuesta y Ocampo 2010, 440).

mujer,
insatisfecha,
hecha,
de,
madera,
cuadraplégica,
la,
mesa,
horario digestivo,
lujuria gastronómica,
placer de abrir la boca,
degustación de la lengua,
la,
mesa,
se queda quieta,
piensa,
olfatea,
se saborea,
comparte la sazón con la madera.
La,
mesa,
se acuchillea,
se encuchara,
se impalilla de arrechera,
y,
entre,
el,
tenedor se siente utilizada.
La,
mesa,
desea,
moverse,
morderse,
circularse,
abrir sus piernas,
masticarse,
dejar famélica la vergüenza,
quedar por un segundo satisfecha.
La,
mesa,
pretende,

comerse el sexo,
 envaginarse,
 compartir su carne,
 sudarse,
 aliñarse,
 despernancarse,
 desesmantelarse,
 quedar al desnudo,
 dejar su lívido anoréxica,
 tener sus manos ambidiestras,
 soltar sus orgasmos en bulimia,
 volverse servilleta,
 para restregarle la boca al comensal
 y gritarle que está insatisfecha.
 (Popo 2010, 450)

No hay resignación ante la satisfacción frustrada.

Este otro de Sobeida Delgado¹⁶⁰ que transgrede el papel pasivo que la moral cristiana le ha adjudicado a la sexualidad femenina, titulado “Esta noche”.

Quiero navegar en el mar
 De tu cuerpo desnudo,
 Para posarme
 En la punta
 De tu montaña,
 Beber el néctar
 De tu esencia varonil
 Y sumirme
 En lo más profundo
 De tu orgasmo.
 Quiero tocar
 Con mis labios
 Tu trompeta,
 Y sentir
 La vibración
 De los sonidos,
 Que retumben

160 Sobeida Delgado nació en Buenaventura. Es docente (Cuesta y Ocampo 2010, 536).

Y hagan eco
 En nuestra alcoba
 Como coro celestial
 De ruiseñores (208).

Se expresa en estos poemas una reivindicación al “pleno derecho a la agencia afectiva, sensual y sexual” (Muñoz 2012, 154).

También hay espacio para cantarle al amor lésbico, asumiendo que el yo poético sea el de la misma Julia Simona Guerrero¹⁶¹ en el poema “La mujer que amo”:

La mujer que amo
 sabe de amor,
 ancla, brújula,
 compás,
 medida
 de lo inmensurable,
 grito y canto de ballena,
 insondable abrazo
 de cristal y roca
 axis y cuanta
 brizna trémula,
 Sabe de amor
 permeable toda,
 críptica radiante
 gravita serena,
 la mujer que amo
 anida en mi ombligo,
 habita cada día
 eso que llamamos *visceras*,
 me guarda y aguarda
 entre el esternón
 y las vértebras.
 ¡Ah y sabe de amor!
 Lo aprendió en las huellas
 que dejó en el agua
 en ese beso que jamás besó.
 (Cuesta y Ocampo 2010, 340-1)

161 Julia Simona Guerrero, nació en Cali, su nombre es Alba Ximena Gutiérrez Santander. Es arquitecta (Cuesta y Ocampo 2010, 335).

Las mujeres que muestran estas posturas están orientadas por la búsqueda del amor y el deseo. Son cuerpos atravesados por el deseo sexual en la búsqueda de apaciguar su fuerza implacable. El cuerpo de las mujeres negras es el cuerpo del deseo transgresor que persigue su propia satisfacción sin olvidar la satisfacción del otro/a, puesto que reconocen el placer de dar placer. Son mujeres que se plantan como sujetas con derecho a la vivencia libre de su sexualidad. Mujeres que al reconocer el poder de lo erótico en sus vidas se contactan con su “fuente más profundamente creativa y, a la vez, actuamos como mujeres y nos autoafirmamos ante una sociedad racista, patriarcal y antierótica” (Lorde 2004, 33-4).

Memoria ancestral: Celebrando el legado africano

Las mujeres negras desde su poesía recrean su herencia africana cultural y fenotípica como en el poema “África grita” de Lucrecia Panchano:¹⁶²

En tu fisonomía, pelo y piel. África grita.
Grita en la mescolanza de la pigmentación,
grita en el alma, allí donde lo noble de todo ser habita,
y hace eco, en los vericuetos de la imaginación.
(Cuesta y Ocampo 2010, 106).

La autora, versos más adelante, dice que no se pretende inventariar infamias pasadas ni de solazarse en humillaciones racistas. El rescate del legado ancestral africano ella lo propone para “impulsarnos a seguir adelante”, para encontrar en este la gramática común que nos permita tejer unidad a partir de la identidad de origen.

María Teresa Ruiz, en su poema “Dinga y Mandinga” vincula la herencia africana al meneo de la cintura y al del canaleta que las mujeres suelen hacer sonar de determinada forma cuando pasan junto al hombre que les gusta, mientras navegan en su potrillo, lo que se conoce como *roncando canaleta*:

162 Lucrecia Panchano nació en Guapi. Actualmente vive en Cali. Es docente (Cuesta y Ocampo 2010, 103).

Tengo Dinga en mi sortija, el mandinga en mis aretej,
 el Yoruba en mi cintura y el Congo en mi canaleta,
 cuando voy a rema que rema, por el río de la vida (2010, 129).

Es una poesía de la cotidianidad, de la sencillez, de la vida diaria donde se teje la memoria.

En “Canto para mulecones” (132) exalta las deidades africanas y mantiene viva la memoria ancestral:

Orúnla, Orúnla
 en tus tablas de madera
 el destino escrito está.
 Eia, eia, eleyay, Orúnla, Orúnla.

Hacia un mar desconocido
 tu tabla me llevará,
 el mar ahogará mi risa,
 todos mis sueños de niño
 se han de ahogar en el mar.

¡Orúnla, Orúnla ¡Repite la Kora, Kora
 en las manos de la Loba,
 Mulecón y mulecona
 ríos dorados darán.
 Eia, eia eleyay.

Además de interpelar, esta historia de opresión denuncia a la Loba como los opresores esclavistas. En estos versos se manifiesta la simbología mítica del pueblo yoruba que se liga al destino de los descendientes en América:

Tablas de triste destino
 en las manos de Orúnla...
 se revelaron los niños,
 y las tablas del destino
 sepultaron en el mar..

De igual forma en “Cántico mágico”:
 Del África vengo,
 nieta del Muntú,

del África soy, flor en el exilio,
mínima primavera del jardín Marrakech (135).

Estos versos ligados a la historia de la trata y la esclavización muestran un esfuerzo de las poetas por visibilizar y actualizar una historia que ha pretendido ser relegada en el pasado como algo que ocurrió y que no vale la pena recordar. Ellas reivindican una ancestralidad africana que ha sido negada en la conformación de la nacionalidad colombiana.

María Teresa, en su poema “Tambores de mascalla”, rinde tributo a la alegría ancestral y fiestera de los afrodescendientes:

Hay días cuando mi cuerpo
Se convierte en una fiesta
y en la sangre se alborotan
los negritos de mi ancestro.
Me bailan y me desbailan,
me corren y me descorren
bajo el tambor mestizo
de mi piel de América (134).

La alegría de los afrodescendientes es parte de su memoria ancestral de resistencia e insurgencia, aprendida en medio de las condiciones de vida más inhumanas y legada como herencia a los y las renacientes.

Mary Grueso en este poema expresa la búsqueda de una identidad de raíces ancestrales encubierta por siglos de opresión epistémica (en Cuesta y Ocampo 2008, 80):

Estoy tras los caminos
de mi identidad
buscando las huellas
de mis ancestros.
El carimba me habla de África
y después perdí el rastro
cuando las olas despeinadas
fueron tocadas en los mares
por la mano azul del viento.

Hay una búsqueda angustiada de los orígenes que se reconocen africanos, puesto que la historia oficial que aprendimos en la escuela nunca nos dio referentes. África para esta historia ha representado el lugar por excelencia de la barbarie y el atraso, por eso es importante reconocer que no es una entidad homogénea, sino cuna de múltiples civilizaciones, como dice Mary:

No sé de dónde vengo,
Si de Ghana, Angola o Argelia,
De Malí, de Zimbawe o Etiopía
Solo sé que busco en los mapas
Cuál es el origen mío.

No obstante, invocando a los orishas ellos concurren para consagrar a su descendencia e investirla de poder:

Invoqué a los orishas
Con el conjuro de mi sangre negra
Y el humo del silencio
Y en un rumor de tambores
Dum, dom, Dam
Se escuchan los ritmos ancestrales
de mágico ritual.
En una noche estrellada
De misterio, liturgia y festín
Apareció Yemayá
La diosa de los mares.
Me ungió con agua salada
Y emergí como un volcán
Frente a Changó, Agum, Abatátá,
Oxula, Elegua, Alofi,
Omolú, Oba, Yanzá.
En un reino africano
Entregándome los poderes
Para convertirme en una diosa más
Y en medio de ese ceremonial
Me dieron el poder de la palabra,
Para viajar en el tiempo
Y así convertirme,
Por siempre y para siempre,

en una fiel exponente
de la cultura negra.

Grueso es así una poeta consagrada por los dioses y las diosas del panteón yoruba que recibe de sus manos el legado ancestral de la memoria, y ella asume el compromiso de transmitirla con sus versos, los cuales confirman las palabras de Hampâté Bâ sobre las tradiciones africanas: “la palabra se enviste, además de un valor moral fundamental, de un carácter sagrado vinculado a su origen divino y a las fuerzas ocultas en ella depositadas” (2010, 16: 169). El don de la palabra: “agente mágico por excelencia”, hace de Mary Grueso una diosa de plenos poderes. Una mujer así se declara autónoma, dueña de su cuerpo y de sus decisiones. Aquí hay una diferencia sustancial con el cristianismo que excluye a las mujeres del acceso a lo sagrado. Al menos para Mary Grueso es evidente que es heredera del poder creador divino, el don de la Palabra.

Puede afirmarse que en las mujeresnegras poetas la memoria de la trata y la esclavización es una presencia fuerte y permanente. Hay una referencia a un pasado de dolor, esclavización y opresión que parece no terminar. Aún así la historia esclavista aparece también como evidencia de la capacidad de lucha y del espíritu inquebrantable de las/los africanas/os secuestrados/as y esclavizadas/os que transmiten a sus hijas e hijos en una especie de testamento. Las diosas y dioses del panteón yoruba son invocados como signo de identidad, libertad y fortaleza espiritual, lo que les permite distanciarse del cristianismo individualista y alienante. Fiel a la oralidad de la que procede esta poesía.

Fenotipia, color, raza, racismo

En relación con la forma en que las mujeresnegras poetas hablan de sí mismas, es destacable la resignificación que elaboran sobre la fenotipia y el color negro. Mary Grueso en su poema “Negra soy” (2010, 157-8) denuncia el racismo de una sociedad que pretende negarlo con eufemismos como *morena*. Ella dice

¿Por qué me dicen morena?
Si moreno no es color
Yo tengo una raza que es negra
Y negra me hizo Dios.

Raza no se adscribe a la biología, sino a la herencia ancestral africana que representa orgullo porque a pesar de las duras cadenas alcanzó la libertad:

A sangre y fuego rompieron,
Las cadenas de opresión
Y ese yugo esclavista
Que por siglos nos aplastó.

Así que la protesta es una herencia:
La herencia en mi cuerpo
Se empieza a desbocá
Se me sube a la cabeza
Y comienza a protestá.

Por eso se canta con orgullo que:

Yo soy negra como la noche,
Como el carbón mineral,
Como las entrañas de la tierra
Y como el oscuro pedernal.

Y se exhorta al oyente:
Así que no disimulen
llamándome de color
Diciéndome morena
Porque negra es que soy yo.

María Teresa Ramírez en su poema “Mujer bien negra” se reconoce y exalta como tal:

Bendigo
este color negro en mí,
Mi cabello,
mi pelo es duro,
soy sincera,
sin máscaras.

¡Oh malembé!
 ¡Ya malembé!
 O lei le le
 color negro en mí.
 Estoy orgullosa
 doncella me llamo
 doncella negra hermosa
 bendigo
 este color negro en mí.
 ¡Oh malembé!
 ¡Ya malembé!
 O lei le le
 malembé.

(Ramírez 2011, 43)

Ser mujer y negra ubica en la posición más baja de la pirámide social, por lo que muchas mujeres acuden a procesos de blanqueamiento pretendiendo escapar del dolor que significa estar expuesta a humillaciones cotidianas. El camino que emprenden las poetas es otro, el de la dignificación mediante la resignificación de lo negro que permite bendecirlo, no maldecirlo. Lo negro es una bendición que se exalta en oposición abierta a la sociedad dominante que utiliza el adjetivo negro/a para menospreciar.

Maternidad, pareja, hogar

La maternidad más que una carga es una manera de parir la libertad que las mujeres negras albergamos en las entrañas. En uno de los versos de “Mujer batalla” (Cuesta y Ocampo 2008, 110) de Yvonne América Truque¹⁶³ dice:

Venía de los años
 desnudándose los pasos.
 Su vientre inflado como mundo,
 era un Tan! Tan! de libertad
 ausente
 y un entonar su iracunda rebeldía.

163 Yvonne América Truque nació en Bogotá, aunque su familia tenía origen en Buenaventura. Murió en Montreal, Canadá en 2001 (Cuesta y Ocampo 2008, 109).

Lo que no elude al hogar como una prisión para las mujeres. Este otro verso del mismo poema:

Entonces, la vi correr las calles
con la rabia albergada en sus entrañas
rompiendo Silencio-Ataduras
Institución-Hogar.

Aun así, hay poetas que asumen la consigna de la Ruta pacífica de las mujeres “las mujeres no parimos hijos ni hijas para la guerra” como en este poema de Julia Simona Guerrero de Cali titulado “Lo que sucede en este país” (2008, 341-3):

Lo que sucede en este país
en cada rincón de este país
es que cada día
una mujer se levanta
y cocina,

Se repite la primera parte y cambia solo la última:

y lava,
barre y limpia,
borda,
En cada punto cardinal
una mujer trabaja
en las confecciones
en las finanzas
en el arte
en la medicina
en el campo
Sucede en este país
en cada rincón de este país
una mujer da a luz
para la vida
No para la guerra
No para la muerte
No parir.

La autora muestra cómo las mujeres construyen país con su trabajo en todas las ramas de la producción y que la reproducción debe ser para la vida, de no ser así es mejor no parir.

Ser mujer negra es ser portadora de una memoria ancestral que impele hacia la rebeldía y que se expresa en la reivindicación de la negrura, el cuestionamiento del racismo y la crítica a la supremacía patriarcal. No se liga la maternidad al hogar, el cual se percibe como una prisión para las mujeres; se reivindica la maternidad en cuanto es la posibilidad de parir una rebelde/un rebelde de la reproducción del Muntú. No obstante, se toma la iniciativa para escapar de una relación de pareja que atormenta como canta Elcina Valencia, con mucho humor, en el poema “Desde que estoy separada”:

Desde que soy separada
sin hombre que me atormente
soy una mujer solvente
feliz y bien conservada.
Qué feliz que vivo mi vida
sin un hombre que me grite
tuve que darle al desquite
porque no tenía salida
no soportaba esa vida
aunque lo amaba de veras,
pero de todas maneras
amor con riña no vale
ya ni un te quiero me sale
ahora que estoy separada.
Tengo muchos pretendientes
que me dicen palabritas
pero no caigo en la pita
quiero ser independiente.
Recuerdo cuando valiente
me lancé a aquella conquista
para seguirle la pista
a un romance saludable.
Qué vida tan agradable
sin hombre que me atormente.
Hay que tomar decisiones

en el momento oportuno
pues si no, se queda uno
repetiendo situaciones.
Hoy en otras condiciones
vivo un mundo diferente
porque a tiempo fui valiente,
hoy no vivo trastornada
no soy mujer amargada
soy una mujer valiente.
Vivir la vida en pareja
es una linda experiencia
compartir las diferencias
pero nunca ser pendeja
porque cuando una se deja
dar un trato a las patadas
después nunca diga nada.
Yo por suerte vi salida
y estoy viviendo mi vida
feliz y bien conservada.
(Valencia 2008, 15)

La que así se expresa es una mujer que no teme quedarse sola, para la que no tener un hombre en su vida es motivo de felicidad y no de amargura. Una mujer que no depende ni económica ni afectivamente de un hombre. Una mujer que se exalta como valiente al haber tomado la decisión de separarse de un hombre que la trataba a “las patadas”, es decir con violencia. Este poema expresa una crítica a las relaciones patriarcales predominantes en las relaciones de pareja, y muestra como las mujeres pueden asumir el poder de liberarse de una relación que las daña.

En los 141 poemas de la antología ¡Negras somos! los hijos son los grandes ausentes. Las mujeres negras no se exaltan a sí mismas como madres. La vida doméstica y del hogar aparece en escasas ocasiones para ser cuestionada como lugar de opresión para las mujeres. En un poema en el que se habla de hijos, el tema de fondo es el racismo debido a que el uno es blanco y el otro negro; lo que la poeta interpreta como un castigo por no haber pagado la manda a la Virgen de Caloto a quien le pidió un marinero que la llevara lejos “de tanta pobreza y espanto” (Cuesta

y Ocampo 2008, 125).¹⁶⁴ En el poema “Sofi hace cosas” (129),¹⁶⁵ Sofi es una madre muy joven a cargo de una hija, que termina dejando para ir en busca de sus sueños (131).

Tal vez el único poema en el que existe un reconocimiento del cuerpo reproductivo de la mujer es la primera parte del poema “Anhelo 2” de Elcina Valencia, este contiene muchas metáforas sexuales provocativas:

Soy tierra baldía...enramada,
Montañesca...invádeme... hábitame,
vuélveme territorio
clava en mi tierra
tus semillas nuevemecinas...
(Cuesta y Ocampo 2008, 171)

La mayoría de las mujeresnegras poetas no se reconocen como cuerpos reproductivos, lo que fue parte de la representación racial colonial de las mujeresnegras.

El tema constante en la poesía de las mujeresnegras es el *erotismo*, aunque en algunos poemas eróticos se manifieste la violencia social de la región y el país. Asimismo, se evidencia el asunto de la *herencia africana*, la *memoria ancestral* y la *identidad, la tradición oral*, que se expresan como arrullos o chigualos, y a los que se suman los que hacen referencias a la *esclavitud, el racismo, la resistencia* y la *negritud*. También hay tres poemas dedicados a la mujer negra y dos que exaltan el *mestizaje*. El *destierro, el desplazamiento y la violencia* tienen un lugar destacado dentro de esta poesía, como también los sentimientos de tristeza, soledad y nostalgia. El *lugar-territorio* es exaltado y llorado. Por supuesto no son escasos los poemas de amor y desamor, si bien no son mujeres que lloran a los ausentes; los desean. El tema de la muerte suele aparecer en algunos poemas.

164 Poema de Jenny de la Torre Córdoba, criada en Quibdó, Chocó (Cuesta y Ocampo 2008, 119).

165 Este poema es de Nidia del Socorro Bejarano, nacida en Medellín, Antioquia (Cuesta y Ocampo 2008, 129).

Territorio

El territorio aparenta ser omnipresente en la obra de las poetas afrocolombianas. Para la mayoría de estas mujeres no es un exterior sino una parte vital de ellas que se relaciona con la sexualidad, la vida, la muerte y el amor. Supera la visión de una región pobre y abandonada por la de una rica, material y espiritualmente. Está prácticamente en todos sus versos pero hay muchos que le dedican de forma explícita y particular, especialmente, las poetas nacidas en el territorio-región del Pacífico. Elcina Valencia compuso un canto a “La Madre Tierra” (2008, 173):

Así es mi tierra de grandeza inenarrable.
 De linderos naturales, de verjas imaginarias.
 De delfines salvadores, de ballenas jorobadas.
 De *malsanidad* perpetua que es riqueza planetaria.
 Territorios donde crecen las culturas milenarias.
 Legado de mis hijos, balcón de mi fortuna.
 Madre que preñas con golpes de azadones.
 Fémica que pares con los ritmos de la luna.

En esta loa al Pacífico Elcina hace un sarcasmo con la idea de *malsanidad* que desde la Colonia se construyó sobre la región y muestra que dicha malsanidad es una riqueza para todo el planeta por su gran biodiversidad, uno de los pulmones más vitales de la Tierra. En la segunda parte del poema denuncia lo que las prácticas desarrollistas invasoras han ocasionado a la región y también señala la complicidad de quienes, sin interesarse por la tierra, sacan provecho económico particular, por lo tanto, se venden –a destajo– al mejor comprador:

Hoy me está creciendo un coraje ineluctable
 De defender mi tierra de invasores bárbaros
 De intrusos huraños que matan la esperanza
 De paisanos tiranos que se venden a destajo;
 Pero entre contradicciones sigo sembrando flores
 magnificando la fuerza que heredé de mis abuelos
 Mientras tu suelo se tiñe de rojo, de alquitranes y cizañas
 y en tu cielo rugen remolinos de veneno
 quiero devolverte el verde de montes enajenados
 y encontrar de nuevo el verbo que se funde con el alma

Porque eres *Madre* la razón de nuestras luchas
 Porque eres *vida* para el mundo que te mata (173).

A pesar de la violencia que tiñe el suelo de rojo, Elcina nos deja con la esperanza de reconstruir ese territorio-región tanto para sus grupos étnicos como para el patrimonio del planeta. Lucrecia Panchano, que es guapireña, escribió un hermoso poema a “Los manglares” (2008, 54). He aquí algunos versos:

Amos en la heredad de los esteros,
 Príncipes orgullosos de los mares,
 Los vientos les enseñan sus cantares,
 Y son del *litoral*, tiernos señores.
 Majestuosos y *altivos* se levantan,
 ¡Los nativos MANGLARES!

Después de varios versos ensalzando a estos dioses del paisaje, termina con una triste denuncia:

Pero el hombre inclemente lo depreda,
 Sin valorar sus múltiples bondades,
 Sin pensar que de sus verdes mocedades,
 Tras la criminal tala nada queda;
 Al infinito cuenta sus pesares,
 ¡Los nativos MANGLARES!

Las poetas tienen una voz, una canción, un verso que además de exaltar la naturaleza, denuncia la depredación de la que está siendo objeto por parte de todas las políticas desarrollistas y la inversión de gran capital. El manglar se tala para construir piscinas camaroneras que son grandes industrias exportadoras de este recurso. Estas empresas se apropian del territorio y restringen la práctica de recolección de las mujeres concheras, lo que ocasiona más empobrecimiento, un círculo de la violencia que parece no tener fin.

Violencia

Los poemas anteriores de Elcina y Lucrecia nos crean un puente con el problema de la violencia. En términos de los acercamientos que

las mujeres negras han hecho a este asunto y al conflicto este resulta también recurrente, sobre todo, para las nacidas o criadas en Buenaventura. Un ejemplo es el poema de Mary Grueso “Desesperanza”:

Esa casa está sola
 Y otras muchas
 Oscuras, desvencijadas
 Fantasmagóricas y trágicas.
 La pobreza cae a pedazos
 Por sus paredes,
 De los ojos de las ventanas
 Salen lluvias de soledades
 Mirando sin parpadear el horizonte.
 (Cuesta y Ocampo 2008, 88)

Este poema expone el abandono en el que mucha gente tiene que dejar su casa cuando es obligada al desarraigo por los actores del conflicto armado. En Buenaventura hay calles enteras de casas deshabitadas derrumbándose solas, mientras sus propietarios están en los semáforos de la ciudad buscando la *madre de dios*, lejos de su territorio, como ilustra una parte del poema de Mary:

Ellos huyeron por la vida
 Sin mirar las huellas tras su paso
 De pueblos que se mueren de tristezas
 De anhelos nunca satisfechos
 Ni en las ciudades, ni en las calles
 Ni en los semáforos.
 Escondiendo en sus entrañas
 su dignidad maltrecha
 Alzan las manos al transeúnte
 Mientras a mí
 Se me revienta el alma por los ojos
 Y la sangre de la patria se desgarran
 Formando ríos de tristeza, desolación y muerte (88-9).

La manera en que Mary Grueso habla del desplazamiento nos transmite una sensación de dolor muy profunda. También enlaza el desplazamiento actual con la insatisfacción histórica de la población negra, anhelos nunca satisfechos de una vida digna. Y los que no alcanzaron a salir huyendo:

Y llegan al estuario de la bahía
 Sin cabezas o sin brazos o sin piernas
 O simplemente una cabeza que no sabe,
 Donde quedó su cuerpo
 Mutilado por una sierra inclemente
 Que ha transmutado su oficio en el tiempo (89).

Los que lograron huir no parece que contaran con mejor suerte:

Y los otros...
 Se mueren de tristeza
 En las ciudades,
 Los que alcanzaron a salir con suerte.
 Pero ante esta sociedad indiferente
 De humillaciones, desprecios,
 Y silencios
 Me atrevería a pensar
 Que más de uno
 Preferiría no haber nacido
 O simplemente,
 Estar muerto (89).

Otro poema que denuncia la situación del puerto es “Bosque izquierdo” de Sonia Nadhezda Truque¹⁶⁶ en el que expresa su dolor por la violencia:

Fuera los árboles
 no se mueve una hoja
 Nada interrumpe el silencio
 Un auto se detiene
 dos hombres bajan una bolsa negra
 Apoyados en la baranda del puente
 la arrojan al vacío
 Alguien observa
 Fuera los árboles
 Nada interrumpe el silencio
 Alguien observa el paso cotidiano de la muerte.
 (Cuesta y Ocampo 2008, 106)

166 Sonia Nadhezda Truque nació en Buenaventura. Vive en Bogotá (Cuesta y Ocampo 2008, 103).

En este momento parece imposible establecer la cantidad de personas que han sido asesinadas en Buenaventura desde el año 2000. Es un número indeterminado de desaparecidos, hombres y mujeres, que están sepultados en los cementerios clandestinos, en los esteros o arrojados al mar en bolsas negras de basura donde terminan en sus profundidades. No parece un tema muy poético, pero la poesía es, sobre todo, denuncia en tiempos en que hablar de árboles es callar sobre tantas ignominias, citando de memoria a Brecht.

Elcina Valencia escribió sobre el desarraigo en su poema “Tránsito y resistencia”:

Ellos viven transitando
 De los ríos a las calles
 De los montes a los barrios
 Desplazados por la guerra
 Tránsitos involuntarios
 Donde se pierde el sentido
 Y se arranca el lazo vivo
 De la hermandad con la tierra
 Ellos tienen la esperanza
 De volver y resistir
 Porque no hay vida sin tierra
 Resisten para vivir (2010, 383).

Elcina deja entrever en su poema una luz de esperanza que no pierde la posibilidad del retorno, porque sin el territorio no hay vida.

Las mujeres poetas no son ajenas al carácter múltiple de la opresión como mujeres negras y parte de un colectivo empobrecido históricamente, como en el poema de Mary Grueso “Pobreza negra”:

El negrito tiene sueño
 ¿quién lo arrullará?
 Tíralo en un petate
 O en una estera quizá
 Que el negrito se duerma solo
 Nadie lo arrullará
 Que la mamá cogió el potro

Y se embarcó pa'la má
 Dicen que a pescá cangrejo
 O jaiba será quizá.

Y cuando el negrito despierte
 ¿Quién lo alimentará?
 Mi comadre la vecina
 Que está randa'e mamá.
 El negro no tiene compota
 Ni tetero pa'chupa
 Lo que tiene es un pellejo
 Que es la teta'e la mamá.
 Jala Jala mi negrito
 La teta'e tu mamá
 El negrito jala y llora
 Porque naa le bajará.
 La mamá no tiene leche
 Porque en ayunas está
 Pero le bajará gota a gota
 La sangre' e la mamá (2010, 167-8).

En este poema está plasmada la situación límite de un amplio número de mujeres negras que deben dejar sus hijos solos o al cuidado de las hermanitas o vecinitas, porque todas las adultas salen a buscar *la madre de dios*, ya sea en el manglar, el mar o lo que es más frecuente en los últimos años, en la mina, donde cada día se expone la vida. En “Las diosas del alba” Luz Colombia Zarkanchenko¹⁶⁷ transmite la situación de penuria de las mujeres concheras:

Las madres que madrugan
 sonámbulas...
 a buscar el maná
 entre la humedecida arena,
 las que salen al viento
 con el calor de las sábanas
 en la espalda marina
 a buscar el secreto salado

167 Luz Colombia Zarkanchenko nació en Itsmina, Chocó. Su padre era ucraniano y su madre chocoana (Cuesta y Ocampo 2010, 79).

de la escondida almeja
cuando la mar se va...
a la casa del tiempo,
son las diosas del alba.

Con esa sal vital,
se iluminan el alma
que el dolor ha oxidado.

Las madres que madrugan
sonámbulas...
son astros vagabundos
en los graos dorados (2010, 84-5).

Reexistencias

Lorena Torres, de Buenaventura, entrega una imagen de insurgencia y reexistencia en el poema “Siempre presentes”:

Quisieron borrar nuestras huellas,
quisieron silenciar nuestras voces,
pero el cuerpo, cansado, desnudo
y maltratado por el látigo... ¡volvió a levantarse!

Quisieron borrar nuestra historia,
quisieron borrar nuestra imagen,
pero el alma, dolida, insistente
y curtida...
¡Volvió a reescribirse!

Quisieron borrar nuestra historia,
quisieron desbaratar nuestro techo,
pero África, silenciosa, preciosa y latente...
¡Se multiplicó en todos los continentes!

Quisieron borrar nuestras huellas...
¡y hoy somos miles de miles!

Quisieron callar nuestras voces...
¡Y hoy somos coros y ecos!
Quisieron invisibilizar nuestro rostro...
¡Y hoy nuestra presencia más grande se yergue!

Quisieron arrancarnos de nuestra tierra...
¡Y hoy somos raíces en el universo!

Porque no hay lugar en el mundo
–terrestre o etéreo–
donde no existan huellas
–profundas y perennes–
dejadas por la mujer
y el hombre negro.
(Cuesta y Ocampo 2010, 427-9)

En este poema se siente el espíritu cimarrón que no se quebranta por la adversidad. La poeta hace el recuento de una historia de opresiones y de intentos de borrar de la faz de la tierra a la población negra, de los cuales siempre sale victoriosa, más fortalecida. Por eso, deja la esperanza de imaginar otro mundo distinto a este de la violencia que hoy padecemos, haciéndonos sentir que es otra etapa por superar y que lo haremos.

Cimarronismo poético

No puede afirmarse que por el solo hecho de ser mujeresnegras estas desplieguen cimarronismo poético en sus versos. Ni que todas las mujeresnegras poetas sean insurgentes epistémicas. Generalizar de esa forma sería caer en el esencialismo.

La insurgencia epistémica la encuentro en las mujeresnegras que conjugan los siguientes elementos en su ejercicio poético: una poesía *en-lugar*, cuando en sus versos se refieren con mucha frecuencia al territorio para exaltarlo como el lugar de su inspiración y también para dolerse con su destrucción; la *denuncia* del empobrecimiento histórico del pueblo negro expresada en las últimas décadas en la desterritorialización y la violencia; la memoria ancestral como recreación de la herencia africana en América; las luchas de insurgencia, resistencia y reexistencia que, en cuanto a las mujeres poetas conlleva a hablar de cimarronismo poético y la recuperación del erotismo, poder femenino que reta la ideología patriarcal colonial.

Por cimarronismo poético estoy planteando los hechos, actitudes y expresiones –habladas, escritas, cantadas– de las mujeresnegras que manifiestan inconformidad con lo establecido, lo convencional, lo oficial. Un claro ejemplo son las mujeres del grupo cultural de la Casa “El Chontaduro” de Cali (Distrito de Aguablanca) donde se investiga la situación de las mujeresnegras en ese amplio sector de la ciudad. Cuando son invitadas a presentar los resultados de sus investigaciones mediante una ponencia desconciertan al auditorio, pues en un acto académico es inesperado que un ponente aparezca con un currulao en homenaje a su abuela, una dramatización o una declamación colectiva de poemas, en lugar de una presentación formal como se estila comunicar en las ciencias sociales.

Las mujeresnegras insurgen, desacomodan, desinstalan el espacio académico con su actitud cimarrona. Lo mismo ocurre con la poesía que se aleja de los cánones establecidos y asume los ritmos propios del Pacífico, por tanto, en ella puede escucharse el retumbar de los tambores africanos, sin importar la opinión de las autoridades en la materia, solo se atiende a su necesidad de expresión interna. El cimarronismo poético se rebela contra las directrices externas, no obedece a los cánones establecidos, se atreve a recuperar la erótica como poder, se manifiesta en contra de todas las opresiones y, aunque se escriba por particularidades, piensa en colectivo.

Las mujeresnegras con su poesía cimarrona tejen hilos; son Ananes que con sus palabras enredan a otras mujeresnegras construyendo y fortaleciendo vínculos, lo que conduce a que muchas de ellas recuperen su poder erótico, en su potencialidad espiritual, y se reconcilien con su cuerpo y con su sexualidad. La cultura del pueblo negro es vista como de gran riqueza y no la imagen deficitaria de cultura folclorizada, objeto de consumo folclórico, deportivo y gastronómico, como si la cultura negra pudiera reducirse solo a la comida, el deporte y la danza. La poesía cimarrona es una poesía con responsabilidad histórica.

Conclusiones

Las poetas afrocolombianas revelan en su poesía una profunda conciencia de las relaciones de poder que cruzan la historia esclavista en América. Exponen la rebeldía cimarrona de mujeres y hombres en la búsqueda permanente de la libertad que no se ha detenido nunca desde hace 500 años ligada a la esclavización, primero, y a la exclusión/expulsión, marginación y pobreza, después. Sin embargo, el canto a la libertad y a la rebeldía compone también un canto de esperanza que encamina en esta hora aciaga a no resignarnos, por el contrario, a seguir el ejemplo de nuestras ancestras cimarronas para fortalecer nuestra capacidad de rebeldía e insurgencia. Son verdaderas griot, transmisoras de la memoria de su pueblo, memoria viva del Pacífico.

A partir de sus narrativas poéticas cimarronas, las mujeresnegras transcodifican la experiencia de opresión a la vez que transgreden los imaginarios racistas y sexistas. Ellas exaltan la sexualidad en la cual se ubican como sujetas con agencia erótico-afectiva, en reciprocidad. Hay una condena, especialmente, contra el racismo, la pobreza y la destrucción del territorio, lo que señala el carácter interseccional de esta poesía. Las poetas retoman su voz de mujeresnegras visibilizando la experiencia propia de ser mujer negra, por lo tanto, contribuyen a construir un feminismo negro decolonial, sin declararse feministas, debido a la recuperación de su poder erótico y la revaloración de su cuerpo y su sexualidad. Esta posición es opuesta a la ideología patriarcal colonial que convirtió el cuerpo de las mujeresnegras en objetos de uso y abuso desde la economía esclavista y el placer del esclavizador.

Es una poesía que se elabora de cara a la tradición y a la herencia africana e incorpora la oralidad y el ritmo. Apelan en la búsqueda de sus raíces a la mítica africana, fundamentalmente, de la espiritualidad yoruba. Existe una reafirmación de la identidad negra en las mujeres poetas que hacen uso de la tradición oral que reconoce y reivindica la afrodescendencia desde un lenguaje propio. Esta poesía cuenta una historia que no es la oficial, que cuestiona la historia colonial y que se teje desde y con la tradición oral. En consecuencia, puede afirmarse que tiene un

carácter colectivo y construye comunidad-identidad, pues se refiere a la historia de un pueblo; es cimarrona, testimonial y decolonial. Sin embargo, no es mirarse el ombligo; expone las realidades que enuncian de cara a la realidad del país.

Se puede reconocer en estas mujeres poetas una autoridad intelectual; la producción poética de muchas de ellas tiene gran influencia sobre los hombres negros y las mujeres negras por medio de la defensa de los valores culturales de vida, existencia y reexistencia de las comunidades negras del territorio-región del Pacífico. No obstante, su aporte va más allá, pueden ser consideradas mediadoras culturales que aportan a la resignificación de lo colombiano, en general, que ofrecen una mirada decolonial de nuestra historia compartida, pese a todos los mecanismos diseñados para negar la afrodescendencia como parte de la nacionalidad.

Hacer de los abismos
escalera para subir al cielo.
(Truque 2010, 204)

CONCLUSIONES

Emprendí este trabajo de investigación por la urgencia de pensar y asumir una alternativa desde nuestro ser de mujeres negras frente a la dinámica expulsora, racista e individualista de los procesos de acumulación global actuales. Estos procesos acentúan cada vez más la dependencia del país, la pérdida de autonomía como comunidades negras y la enajenación social a partir de un modelo de desarrollo que incumple sus promesas porque solo puede tramitarse a través de la violencia y el despojo.

La realidad inmediata de las comunidades negras de todo el país, en especial de las del territorio-región del Pacífico de la que me ocupo en este estudio, está atravesada por el desarraigo, la desocupación estructural, la fragmentación social, la pérdida de la memoria ancestral, el asesinato de mujeres. En resumen, me intereso por la transformación ontológica del ser humano negro; todo lo cual nos urge a buscar en la memoria, así sean pequeños trozos, trazos, retazos, esbozos, de insurgencias sobre/desde las cuales construir/reconstruir o evitar la destrucción definitiva de ese mundo creado por nuestras ancestras y ancestros como alternativa al mundo colonial.

Pensar en las insurgencias epistémicas desde mi ser de mujer negra ha implicado destacar una subjetividad que no es la dominante. Un sujeto que no es el de la modernidad. No es el sujeto moderno individual e individualista, conquistador, que somete al mundo a su dominio y se apropia de este. Me refiero a una subjetividad concreta y viviente que es alimentada por la memoria ancestral del cimarronaje que sembró semillas de insurgencia que hoy cosechamos y seguimos sembrando para continuar esta tradición de liberación.

La idea fue encontrar elementos dentro de la cultura oral negra del Pacífico que permitieran, como dice Nelson Maldonado en su reseña a “Taken from the Lips” (en Maldonado-Torres 2009, párr. 10), no solo entender sus ideas y prácticas, sino que ambas sirvan, más allá de la crítica a la cultura occidental, para formular alternativas distintas a los ideales de la modernidad porque estos impiden transformar condiciones de vida de las mujeresnegras y de la población negra en general. Se trata de un aporte a la urgencia de reconstruir nuestras vidas como salida vital al contexto de muerte de la economía neoliberal y de Occidente todo; intentar aportar a la superación del encubrimiento de la negra o negro desde nuestro propio descubrimiento. Esta investigación se formuló en el camino de ese autodescubrimiento vital, necesario, indispensable para continuar siendo, para realmente ser.

Los resultados de este recorrido

Las insurgencias epistémicas de las mujeresnegras del territorio-región del Pacífico acalladas históricamente se hicieron audibles en esta investigación a partir del reconocimiento de su protagonismo en prácticas tradicionales que solo fueron percibidas por las ciencias sociales como espacios de mujeres. Las insurgencias de las mujeres son cotidianas y se expresan en la familia extensa, la partería, el comadrazgo, sus formas organizativas propias y la tradición oral y poética.

He intentado mostrar, en estas páginas tejidas con retazos de memorias cimarronas, que las mujeresnegras-afrocolombianas han sido desde su llegada forzada a América sujetas productoras de prácticas-conocimientos: locales, ancestrales, colectivos y, desde luego, políticos. Son prácticas generadas desde los espacios en los cuales las mujeresnegras despliegan su agencia para la vida, y desde las diversas experiencias coloniales, por tanto, han construido en cimarronismo con las ideas e intereses dominantes. Son saberes “para” y no saberes “sobre”, que le volvieron a la población negra su condición de seres humanos plenos.

Evité plantear una separación entre prácticas y conocimiento/saberes/pensamiento porque no existe tal. El hacer cotidiano y comuni-

tario, que podría ser percibido como insurgencias nanométricas, constituye el lugar epistémico desde el que las mujeres negras han producido conocimiento. No se trata de conocimientos que puedan ser folclorizados y comercializados, enmarcados en la palabra cultura, puesto que son saberes materializados en prácticas, actitudes, costumbres, relaciones que tienen el potencial de cuestionar la colonialidad del poder y que se constituyen en aportes para construir una nueva sociedad o ese otro mundo donde quepan todas y todos.

La voz insurgente de las ancestras es reconocida en las prácticas tradicionales que construyen comunidad y tejen vínculos como parteras, curanderas, sabedoras, médicas tradicionales, agricultoras, fiesteras, rezanderas, chigualeras, bailadoras, cantadoras y poetas y, también, cabeza de familia extensa. Estas prácticas a ojos de muchos solo son obsolescencias por superar mediante la modernidad. Para quienes somos parte de los expulsados, segregados y humillados conforman expresiones de esperanza que pueden garantizar la vida futura de las comunidades negras, puesto que todavía resuenan con poder de comunicar y articular dolores y posibilidad de ser fuerza cohesionadora en perspectiva liberadora.

Las prácticas tradicionales de las mujeres negras en sus comunidades son una afirmación de la vida toda. Son prácticas tejidas en la *exterioridad* desde la necesidad de constituir comunidad, reconstruir y construir sus mundos, a partir de la experiencia colonial que esclavizó y, en consecuencia, destruyó los vínculos comunitarios y parentales de la población africana secuestrada y sus descendientes en América y desde las violencias actuales que recolonizan el territorio. La *exterioridad* física y epistémica, para el caso del Pacífico, impidió ser avasallado por la modernidad hasta hoy. Aunque no se propone purezas de ningún tipo, es un pensamiento en-lugar, en un territorio en permanente disputa donde las mujeres insisten en mantener el tejido social.

Ese conocimiento es un *conocimiento para la vida*, una espiritualidad de insurgencias que se construyen cotidianamente por fuera de las academias, no en oposición, lucha, resistencia, sino siendo, sin necesidad de “coger lucha”, en actitud plenamente cimarrona. No obstante, procura

de forma propositiva generar condiciones de existencia digna a partir de esos saberes, que no son para nada subalternos, dentro de sus comunidades.

Cabe resaltar que los procesos organizativos de las mujeres negras colombianas, en lo rural y en lo urbano, se han pensado la articulación de las múltiples opresiones desde muy temprano. Desde inicios de la década del 90 se escribía sobre la urgencia de articular raza, clase y género, en crítica al movimiento social de comunidades negras y de igual manera, al feminismo occidental, sin yuxtaposiciones ni predominancia categorial. En los diversos encuentros de organizaciones de mujeres negras estas han planteado la imposibilidad de compartimentar la experiencia de ser mujer y negra. En consecuencia, se ha afirmado que no se es mujer ni negra, sino mujer negra.

Me encontré con que ser mujer y negra se ha integrado, desde la experiencia de las mujeres rurales, el territorio y los derechos colectivos, categorías indisolubles de lo que implica ser mujer negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. En este sentido la construcción de un feminismo negro decolonial desde estas posturas se plantea inextricablemente ligado a defender el territorio como posibilidad de reproducir la vida toda y de la comunidad, por tanto, un feminismo(s) en-lugar.

Un feminismo negro decolonial, un feminismo “otro” desde esta perspectiva está relacionado con las luchas del pueblo negro, de la negredumbre, por lo que plantea temas de mujeres, por ejemplo la minería, el racismo, la homofobia, la pobreza, la exclusión, la diversidad sexual, al igual que la defensa de tradiciones construidas en resistencia a la cultura hegemónica. Es decir, reconoce que la tradición debe ser releída a la luz de cada sujeto específico.

Las mujeres negras reclaman el derecho a la desobediencia cultural (Preiswerk 2011, 261) para transformar los aspectos que en la tradición de las comunidades negras y del pueblo negro constituyen opresión contra ellas, las niñas, los niños, las personas LGBTI. Consideran que ocultar las contradicciones y diferencias internas no nos fortalece como pueblo negro. Al pensarse la identidad desde la herida colonial,

cuestionan elementos que forman parte de la construcción colonizada de lo negro, por lo tanto, rescatan a aquellos que subvierten la historia. El ser negra y negro se entiende como una construcción ideológica, social e histórica en el contexto colonial.

El *derecho a ser*, uno de los más importantes derechos colectivos planteados por el movimiento social afrocolombiano, es propuesto por las mujeresnegras como el derecho a una vida sin violencias, uno de los mínimos indiscutibles, que debe conducir a los hombres negros a cuestionar la masculinidad construida en el proceso colonial esclavista que los deshumanizó. Se pretende superar el patriarcado negro-colonial reforzado hoy en día por los procesos neocoloniales.

A partir de los cuestionamientos anteriores encontré que las mujeresnegras de diferentes procesos organizativos coinciden en analizar la violencia contra las mujeres en la región del Pacífico como feminicidios que 1. Pretenden devolver a las mujeres al espacio de lo doméstico porque las dimensiones de su liderazgo dificultan el desarrollo de la empresa neocolonizadora; y 2. Constituyen una estrategia de terror para romper los vínculos comunitarios y facilitar los procesos de desarraigo y de desterritorialización. Por esta razón, las mujeres creen que la descolonización implica repensar todas las relaciones, especialmente, las jerárquicas y opresión –las más profundas y de mayor duración– que utilizan los hombres sobre las mujeres.

Se propone, repensarse lo que significa ser hombre negro, dado que estos han sido definidos desde el sentido común hegemónico y muchos han asumido esa definición que produjo el mito del hombre negro hipersexualizado y violento. Esa definición desde la dominación corresponde con el *habitus* colonial esclavista, por eso, debe ser deconstruida. Este mito suele ser una carga para muchos hombres negros que no cumplen ni física, mental o sexualmente con los atributos que supuestamente los caracterizan. En consecuencia, las mujeresnegras exigen que las organizaciones del movimiento social afrocolombiano enfrenten esta cuestión, que significa cuestionar el patriarcado interno.

La exigencia de los cuestionamientos internos también se formula al feminismo. En el movimiento feminista colombiano las mujeres negras no han encontrado resonancia para sus luchas, por consiguiente, muchas dudan en declararse feministas. Las que se atreven a hacerlo se reconocen feministas con adjetivos, ejemplo, decoloniales, negro, popular, para desesencializar la imagen de mujer del feminismo hegemónico, decididas a construir un feminismo propio. En otras palabras, un feminismo cimarrón, insurgente, fuerte en raigambres ancestrales. Este feminismo se construye colectivamente para lograr una interpretación acertada de la historia y de las realidades actuales que afectan el devenir de las comunidades negras y amenazan la vida de las mujeres. Es un feminismo con proyecto de vida.

El feminismo que así se construye forma parte de las luchas de todas/os las/los oprimidas/os en ejercicio de una *política de la solidaridad*, porque entiende que es imposible salvarse solas, y que el patriarcado conforma una de las partes estructurantes del sistema moderno-colonial de poder. Una política de la solidaridad que concrete la cosmovisión que se expresa en el *Ubuntu*: “yo soy porque tú eres” o mejor “yo soy porque nosotros somos”. El *Ubuntu* desafía al principio individualista de los derechos humanos que tiene como límite el derecho ajeno y que se expresa en el “mis derechos terminan donde empiezan los tuyos”. En el *Ubuntu* la posibilidad de vivir mis derechos está dada por la posibilidad de que el otro-las otras vivan la plena realización de sus derechos. No podemos ser, si las/los otros/as no son.

Espero que este trabajo contribuya a un cambio en la comprensión de las mujeres negras de víctimas pasivas a agentes de transformación social mediante sus diversas insurgencias espirituales, familiares, medicinales, territoriales, estéticas, enraizadas en la ancestralidad, que afirman la vida y la humanidad plena del pueblo negro.

Este protagonismo de las mujeres negras ya no puede ser ignorado, nos queda la tarea de seguir profundizando, en cada aspecto y en cada época, la forma como las mujeres negras palenqueras y raizales han logrado que las comunidades negras y el pueblo negro exista y la manera como debemos articular sus insurgencias ancestrales a las luchas actuales para continuar reexistiendo.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

Documentales

- Comunicado público. 2013. Plantón Nacional Contra la impunidad de los feminicidios: Solidaridad con Buenaventura” (sin firmar). 21 de noviembre.
- Comunicado público. 2011. “Las mujeres y la violencia en Buenaventura” (sin firmar) s. f.
- Demandas de las mujeres afrodescendientes, negras, palenqueras y raizales. 2013. Primer Congreso Nacional del Pueblo Negro, Afrocolombiano, Palenquero y Raizal, Quibdó, del 23 al 27 de agosto.
- Encuentro Nacional de Mujeres Negras Afrocolombianas: Identidad y autonomía, al encuentro de nosotras mismas. 1997. Cali, del 10 al 13 de octubre de 1997. (Convocado y organizado por las 12 mujeres que participaron del V Taller de Formación a Formadoras y I en Equidad para las Mujeres Negras y Planeación con perspectiva de Género y Étnica entre 14 de noviembre y 14 de diciembre de 1996).
- Fundación Akina Zaji Sauda. 2005. “Acercamiento a la percepción de la realidad de las mujeres negras en situación de desarraigo forzado en Cali”. Documento de trabajo, memoria de 3 conversatorios de la organización 2, 3 y 15 de abril.
- . Memorias del taller diagnóstico sobre sexualidades con mujeres de La Gloria, Buenaventura, 19 mayo de 2012.
- . “Relatoría”. 2010. Encuentro de La Cumbre, Valle (Comunidades: Bajo Calima y Córdoba), del 8 al 10 de abril.
- Manifiesto de las mujeres al Precongreso Cali y resto del Valle, 17 y 18 de agosto de 2013.
- Marcha de las mujeres negras nortecaucanas. 2014. “Marcha de los turbantes: Movilización por el cuidado de la vida y por los territorios ancestrales. Comunicado 18 de noviembre.
- Márquez Francia, lideresa nortecaucana. 2015. “Situación que carcome mis entrañas”. Carta pública a propósito de la orden de bombardear el Cauca, Cali, 18 de abril.
- Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres de la Presidencia de la República, Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras del Ministerio del Interior y Programa BID-Plan Pacífico. “Memorias”. 1996. V Taller de Formación de Formadoras y I en Equidad para las Mujeres negras y Planeación con Perspectiva Étnica y de Género, Cali, del 24 de noviembre al 14 de diciembre.

- Mesa de Género del Congreso Nacional del Pueblo Negro, Quibdó entre el 23 y el 27 de agosto del 2013.
- Mesa de Mujeres. 2013. Documento del Precongreso Valle (Cali y resto de municipios), 17 y 18 agosto.
- Mesa de Trabajo Mujer. 2002. “Declaración de visibilización”. Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana, Bogotá, 24 de noviembre.
- Mujeres del PCN. 2012. “La mala aventura de las mujeres de Buenaventura”. Comunicado de las Mujeres del PCN, Buenaventura-Pacífico Sur, 17 de noviembre.
- Otras negras... y ¡feministas! 2013. Encuentro Regional de Mujeres Negras Afrocolombianas por la Construcción de un Feminismo Otro, Cali, 27 de julio.
- Pronunciamiento Mesa de Mujeres. 2013. Documento del Precongreso Valle (Cali y resto de municipios), 17 y 18 agosto.
- Pronunciamientos de las Mesas de mujeres de los Precongresos regionales con miras al Primer Congreso Nacional del Pueblo Negro. 2013. (Consejos Comunitarios y organizaciones Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, en el marco de la conmemoración de los 20 años de la Ley 70 de 1993), Quibdó, el 23 y el 27 de agosto.
- Red de Mujeres Negras del Pacífico. 1996. “Red de Mujeres Negras del Pacífico: Tejiendo procesos organizativos autónomos”. Ponencia presentada por el equipo dinamizador de la Red de Mujeres Negras del Pacífico, en el Seminario-Taller Internacional sobre Género y Etnia, Cali, del 22 al 24 de enero.
- PCN, y Organización Regional Embera-Waunana del Chocó (OREWA). 1995. “Territorio, etnia, cultura e investigación en el Pacífico colombiano”. Encuentro de organizaciones de comunidades negras y comunidades indígenas del Pacífico colombiano, Vereda Periconegro, 18 al 22 de junio.
- Valencia, Rosmira. 2001. “Aportes de las mujeres afrocolombianas a la construcción de identidad de su grupo étnico y la nacionalidad colombiana”. Conferencia presentada en el *Lanzamiento y Asamblea Nacional de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas*, Buenaventura, del 7 al 9 diciembre (A nombre de la Red Departamental de Mujeres Chocoanas).

Talleres, foros, reuniones

- Casa Cultural “El Chontaduro”. 2015. Foro “Las mujeres del Oriente”. Biblioteca Pública Departamental de Cali, junio 15.
- COCOCAUCA. 2012. Taller sobre territorio y derechos colectivos para las mujeres de la Cooperativa y de COCOCAUCA (cooperativa mixta), Guapi, del 6 al 13 de marzo.
- Mujeres de la Casa Cultural “El Chontaduro”. 2014. *Ecós de mujeres: Palabras de mujeres*. Lanzamiento del libro, Biblioteca Pública Departamental de Cali, 25 de junio.
- Trenza Teatro. 2014. *Canciones Azules*. Presentación de la obra en la Sala Cali Teatro, Cali, 15 de agosto.

Entrevistas

Urrutia, Natividad, Mirna Rosa Rodríguez, Dora Alfonso de Espinoza, Susana Ortiz Murillo, Mercedes Segura Rodríguez, María Mónica Granados, Yolanda Salcedo, Rosana Cuama Caicedo “Mamá Cuama”, Beatriz Mosquera, Ayda Orobio Granja y Leyla Andrea Arroyo. 2008. Entrevistadas por Betty Lozano Lerma. Septiembre.

Fuentes secundarias

- Agenda Pacífico 21. Marco de Políticas, estrategias, programas y acciones para la integración regional y el desarrollo sostenible en un horizonte de veinte años. (Octubre 2002-diciembre 2003. Zona de Buenaventura). Bogotá: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.
- Agudelo, Carlos E. 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia: Política y poblaciones negras*. Medellín: Investigaciones para el Desarrollo (IRD) / Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) / Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) / La Carreta.
- Albán Achinte, Adolfo. 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores: Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Oriente.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arboleda, Santiago. 2007. “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos”. En *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos, 467-86. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (UNAL)-(Bogotá)-Facultad de Ciencias Humanas-Departamento de Trabajo Social-Centro de Estudios Sociales-Grupo de Estudios Afrocolombianos / UNAL (Medellín)-Facultad de Ciencias Humanas y Económicas / UNAL (Caribe)-Instituto de Estudios Caribeños / Observatorio del Caribe Colombiano.
- Arocha, Jaime, y Lina Moreno. 2007. “Andinocentrismo, salvajismo y afroreparaciones”. En *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos, 587-614. Bogotá: UNAL (Bogotá)-Facultad de Ciencias Humanas-Departamento de Trabajo Social-Centro de Estudios Sociales-Grupo de Estudios Afrocolombianos / UNAL (Medellín)-Facultad de Ciencias Humanas y Económicas / UNAL (Caribe)-Instituto de Estudios Caribeños / Observatorio del Caribe Colombiano.
- Arocha, Jaime. 1999. *Ombliados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Medellín: UNAL.
- Bairros, Luiza. 2014. “Nossos feminismos revisitados”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 181-8. Popayán: Universidad del Cauca.

- Barbary, Olivier, y Fernando Urrea, ed. 2004. *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Lealon / Univalle / IRD / Colciencias.
- Barbary, Olivier, Héctor Fabio Ramírez y Fernando Urrea. 2004. "Identidad y ciudadanía afrocolombiana en el Pacífico y Cali". En *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea, 245-82. Medellín: Lealon / Univalle-Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE) / IRD / Colciencias.
- Barbary, Olivier, y Odile Hoffmann. 2004. "La Costa Pacífica y Cali: Sistema de lugares". En *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea, 113-56. Medellín: Lealon / Univalle-CIDSE / IRD / Colciencias.
- Barbary, Olivier. 2004. "El componente socio-racial de la segregación residencial en Cali". En *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea, 157-94. Medellín: Lealon/ Univalle-CIDSE / IRD / Colciencias.
- Bejarano, Nidia. 2008. "Sofi hace cosas". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 129. Cali: Universidad del Valle.
- Berger, Peter. 2006. *El dossel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Boff, Leonardo. 2007. *Virtudes para otro mundo posible: II Convivencia, respeto y tolerancia*. Bilbao: Sal Terrae.
- Borja, Jaime Humberto. 1996. *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Bogotá: Ariel.
- Bouteldja, Houria. 2013. "Raza, clase y género: La interseccionalidad, entre la realidad social y los límites políticos". *Parti des Indigènes de la République*. 16 de agosto. <<http://indigenes-republique.fr/raza-clase-y-genero-la-interseccionalidad-entre-la-realidad-social-y-los-limites-politicos/>>.
- Bowser, Frederick P. 1977. *El esclavo africano en el Perú colonial: 1524-1560*. México DF: Siglo XXI.
- Brzovic, Daniel, Rodrigo Cornejo, Juan González, Rodrigo Sánchez y Mario Sobarzo. 2010. "Que se derrumben los sentidos comunes y se reconstruyan las comunidades: Reflexiones a partir del terremoto y maremoto en Chile". *Pasos* (148) (marzo-abril): 8-14. <http://deicr.org/IMG/pdf/pasos_148.pdf>.
- Cabnal, Lorena, y ACSUR-Las Segovias. 2015. "Aplicándonos el cuento en ACSUR-Las Segovias: Analizando la cooperación al desarrollo y nuestro trabajo a la luz de las propuestas feministas contrahegemónicas". Acceso: 23 de mayo. <<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>>.
- Cabnal, Lorena. 2015. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". *Feminista siempre: Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. Acceso: 18 de mayo. <<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>>.
- Calguinhen, George. 1986. *Lo normal y lo patológico*. México DF: Siglo XXI.

- Camacho, Juana. 1996. "Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribugá: Estudio comparativo entre las poblaciones de Nuquí y Caquí, Chocó". Ponencia presentada en el Seminario Internacional de Género y Etnia, Cali, 22 al 24 de enero.
- . 2004. "Silencios elocuentes, voces emergentes: Reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana". En *Panorámica afrocolombiana: Estudios sociales en el Pacífico*, editado por Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez, 167-210. Bogotá: ICANH / UNAL.
- Carby, Hazel. 2012. "Mujeres blancas, ¡escuchad!: El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina". En *Feminismos negros: Una antología*, editado por Mercedes Jabardo, 209-43. Madrid: Traficantes de sueños.
- Carneiro, Sueli. 1996. "Género, raza y etnia en el Brasil". Ponencia presentada en el Seminario Internacional de Género y Etnia, Cali, 22 de enero.
- . 2010. "Ennegrecer el feminismo". Acceso: 10 de octubre. <<http://www.bivipas.unal.edu.co/jspui/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>>.
- Casas Castañeda, Fernando. 2014. *Proyecto Biopacífico: Hacia una cultura de la biodiversidad en el Pacífico colombiano*. Acceso: 01 de julio. <<http://bibliovirtual.minambiente.gov.co:3000/DOCS/MEMORIA/MMA-0009/MMA-009>>.
- Centro de Epidemiología Comunitaria, y Medicina Tradicional (CECOMET), comp. 2011. *Las parteras afroecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: Tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un "buen nacer"*. Esmeraldas: CECOMET.
- Chiriboga, Luz Argentina. 2010. *Jonatás y Manuela*. Quito: Ministerio de Educación / Programa Nacional de Educación para la Democracia.
- Cifuentes, Konty Bikila. 2007. "Seguridad y autonomía alimentaria en la comunidad negra de la cuenca baja del río Calima". Trabajo de grado, Universidad del Pacífico.
- CO Departamento Nacional de Planeación (DNP), Corporación Autónoma Regional del Cauca (CRC) y Unicef. 1983. *Plan de desarrollo integral para la Costa Pacífico* (Pladeicop). Cali: DNP / CRC / Unicef.
- CO 1993. *Ley 70*. Diario Oficial, No. 41.013, 31 de agosto. <<https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27-por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica>>.
- CO Departamento Nacional de Planeación. 2014. "Documentos CONPES". Acceso: 06 de julio. <<https://www.dnp.gov.co/CONPES.aspx>>.
- CO Ministerio de Cultura. 2010. *Historias Matrias: Mujeres negras en la historia*. Acceso: 06 de septiembre. <<http://www.mincultura.gov.co/SiteAssets/documentos/poblaciones/Mujeres%20negras%20en%20la%20historia.pdf>>.
- Cogollo, Julia Eva, Juliana Flórez y Angélica Nández. 2004. "El patriarcado imposible: Una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña". En *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 195-246. Popayán: Universidad del Cauca.
- Comisión de Estudios del Plan, y Unión Temporal Alianza Progreso Afro (APRA). 2014. *Plan nacional de desarrollo de comunidades afrocolombianas negras, raizales y palenqueras 2010-2014: Hacia una Colombia pluriétnica y Multicultural con prosperidad Democrática*. Bogotá: APRA.

- Comunidad de San José. 2014. "María Miguel". Agenda Latinamericana. Acceso: 27 de febrero. <<http://www.servicioskoinonia.org/index.php>>.
- Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA) 2002. *Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana: Una minga por la vida*, Bogotá, 21 al 25 noviembre.
- Congolino, Mary Lilia del Valle". 2008. "¿Hombres negros potentes, mujeres negras ardiendo?: Sexualidades y estereotipos raciales: La experiencia de jóvenes universitarios en Cali-Colombia". En *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 316-42. Bogotá: UNAL-Facultad de Ciencias Humanas- Centro de Estudios Sociales (CES)-Escuela de Estudios de Género.
- Cruces, Guillermo, Leonardo Gasparini y Fedora Carbajal. 2010. *Situación socioeconómica de la población afrocolombiana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Panamá: Proyecto Regional "Población afrodescendiente de América Latina" del PNUD.
- Cuesta, Guiomar, y Alfredo Ocampo, comp. 2008. *¡Negras somos!* Cali: Universidad del Valle.
- . comp. 2010. *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, t. 16. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Cumes, Aura Estela. 2009. "Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 29-52. Quito: FLACSO Ecuador / Ministerio de Cultura.
- Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas* 26: 92-101. <<http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>>.
- . 2009. "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe". Ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, 25 de junio.
- . 2014. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 325-34. Popayán: Universidad del Cauca.
- De la Torre, Jenny. 2008. "Virgen de Caloto". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 119-27. Cali: Universidad del Valle.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2005. *Foro Social Mundial. Manual de Uso*. Barcelona: Icaria.
- . 2009. *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI / CLACSO.
- Deere, Carmen Diana. 1982. "La mujer rural y la producción de subsistencia en la periferia capitalista". En *II Las trabajadoras del agro: Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe*, editado por Magdalena León, 11-22. Bogotá: Asociación Colombia para el Estudio de la Población.
- Defensoría delegada para la evaluación del riesgo de la población civil como consecuencia del conflicto armado. 2011. *Violencia contra las mujeres en el Distrito*

- de Buenaventura: Informe temático 2011*. Buenaventura: Defensoría del Pueblo / Fondo para el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio / Programa Integral contra Violencias de Género MDG-F.
- Delgado, Sobeida. “Esta noche”. En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 536-42. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). 2005. *Censo General 2005*. Bogotá: DANE.
- Díaz, Dora Isabel. 2002. “Situación de la mujer rural colombiana: Perspectiva de género”. *Cuadernos Tierra y Justicia* (9) (diciembre). <<http://www.ilsa.org.co/index.php/publicaciones/cuadernos-tierra-y-justicia>>.
- Díaz, Rafael. 2001. *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- . 2010. “El caso de Ana María Matamba”. En *Rutas de libertad: 500 años de travesía*, editado por Roberto Burgos Cantor, 21-5. Bogotá: Ministerio de Cultura / Pontificia Universidad Javeriana.
- CO Consejo Nacional de Política Económica y Social y Departamento Nacional de Planeación 2007. *Documento CONPES 3491: Política de Estado para el Pacífico colombiano*. 1 de octubre de 2007.
- Duschatsky, Silvia, y Cristina Corea. 2002. *Chicos en banda: Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Dussel, Enrique. 1994. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- . 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- . 2005. “Trasmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la filosofía de la liberación”. Acceso: noviembre de 2011. <<http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>>.
- Escobar, Arturo, y Pedrosa, Álvaro, ed. 1996. *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec / Ecofondo.
- Escobar, Arturo. 2004. “Más allá del Tercer Mundo: Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales antiglobalización”. *Nómadas* (20): 86-100. <<http://www.redalyc.org/pdf/1051/105117734009.pdf>>.
- . 2005. *Más allá del Tercer Mundo: Globalización y diferencia*. Traducido por Juan Ricardo Aparicio. Bogotá: ICANH / Universidad del Cauca.
- . 2007. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Traducido por Diana Ochoa. Caracas: El Perro y La Rana.
- . 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión.
- . 2012. “Más allá del desarrollo: Posdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. *Revista de antropología social* 21: 23-62. <<https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/viewFile/40049/38479>>.
- . 2013. “En el trasfondo de nuestra cultura: La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico”. *Tabula Rasa: Revista de humanidades* 18 (enero-junio): 15-42. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39629177001>>.

- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez, y Karina Ochoa, ed. 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Espinosa, Yuderkys. 2014. "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano* 184 (marzo-abril): 7-12. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>>.
- . 2014. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 309-24. Popayán: Universidad del Cauca.
- Fals Borda, Orlando. 1981. *La historia doble de la Costa*, t. 1. Bogotá: Carlos Valencia.
- . 1991. "Rehaciendo el saber". En *Acción y conocimiento: Cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa*, Orlando Fals Borda y Mohammad Anisur Rahman, 189-211. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- . 2000. *Acción y espacio: Autonomías en la nueva república*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Fanon, Franz. 2009. *Piel negra: Máscaras blancas*. Traducido por Iría Álvarez, Paloma Monleón y Ana Useros. Madrid: Akal.
- Federación de Municipios del Pacífico. 2014. "Misión". Acceso: 15 de junio <<http://www.fedempacifico.org/quienesomos/mision.html>>.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traducido por Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Mario Sepúlveda Sánchez / Traficantes de sueños.
- Foucault, Michel. 1992. *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Traducido por Alfredo Tzveibely. Madrid: La Piqueta.
- Fraser Nancy. 1977. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad de los Andes-Facultad de Derecho.
- Freire, Paulo. 1986. *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Siglo XXI.
- Friedemann, Nina S., y Mónica Espinosa. 1993. "La familia minera en el litoral Pacífico". En *Colombia Pacífico*, editado por Pablo Leyva, t. 2, 177-90. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- Friedemann, Nina S. 1979. *Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia.
- . 1985. *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: La Rosa.
- . 1993. *La saga del negro: Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana-Facultad de Medicina.
- Friedemann, Nina S., y Jaime Arocha. 1986. *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- García, Juan. 2012. *Al otro lado de la raya: Encuentro Internacional de Reflexión y Participación. Memoria, 12-13 de diciembre de 2011*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración.
- García, Gloria. 1996. *La esclavitud desde la esclavitud: La visión de los siervos*. México DF: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo.

- Gargallo, Francesca. 2014. "Los feminismos de las mujeres indígenas: Acciones autónomas y desafío epistémico". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 371-82. Popayán: Universidad del Cauca.
- Giddens, Antony. 1991. *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Global Rights, y Asociación de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES). 2008. *Vidas ante la adversidad: Informe sobre la situación de los derechos humanos de las mujeres afrocolombianas en situación de desplazamiento forzado*. Bogotá: Global Rights Partners for Justice / AFRODES.
- Goffman, Erving. 2006. *Estigma: La identidad deteriorada*. Traducido por Leonor Guinsberg. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Grijalva, Dorotea. 2014. "Mi cuerpo es un territorio político". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 263-76. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gonzales, Lélia. 1988. "Cidadania de Segunda Classe". Aula proferida no Curso Cidadania e Racismo. Rio de Janeiro, 09 de junho.
- González, Pedro. 2005. "Formación profesional de los afrodescendientes del Pacífico colombiano: Cinco siglos después". *Revista del CESLA* (7), 267-79. <<http://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/257>>.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. "Actualidad del pensamiento de Césaire: Redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". En *Discurso sobre el colonialismo*. Traducido por Mara Viveros, Juan Mari Madariaga y Benát Baltza, 147-72. Madrid: Akal.
- . 2008. "Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial". *Tabula Rasa: Revista de humanidades* (9) (julio-diciembre): 199-215. <<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>>.
- . 2013. "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa: Revista de humanidades* 19 (julio-diciembre): 31-58. <<http://dev.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>>.
- Grueso, Libia. 2007. "Escenarios de colonialismo y (de)colonialidad en la construcción del Ser Negro: Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano". *Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* 7 (segundo semestre 2006-primer semestre 2007):145-56. <<http://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/136/144>>.
- . 2010a. *El derecho de las comunidades afrocolombianas a la consulta previa, libre e informada: Una guía de información y reflexión para su aplicación desde la perspectiva de los derechos humanos*. Bogotá: Oficina en Colombia del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- . 2010b. "El papel de la memoria en la reconstrucción del sujeto colectivo de derechos: El caso de las comunidades negras del Pacífico en Colombia". 8 de agosto. <<http://centromemoria.gov.co/wp-content/uploads/2013/11/El-papel-de-la-memoria-en-la-reconst.pdf>>.

- Grueso, Mary. 2008. "Desesperanza". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 88-9. Cali: Universidad del Valle.
- . 2010. "Negra soy". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo, 157-8. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2008. "Pobreza negra". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo, t. 16, 167-8. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2008. "Zumbo zurungo". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 84. Cali: Universidad del Valle.
- . 2010. "Niño Dios bendito". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo, t. 16, 85. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. "Hombre, hacé caridad". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo, t. 16, 166-7. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2012. *La muñeca negra*. Bogotá: Apidama.
- . 2012. *La niña en el espejo*. Bogotá: Apidama.
- Guerrero, Julia Simona. 2008. "Lo que sucede en este país". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 341-3. Cali: Universidad del Valle.
- . 2010. "La mujer que amo". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 340-1. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Hall, Stuar, y Paul du Gay. 2003. "Introducción: ¿Quién necesita identidad?". En *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por Stuar Hall y Paul du Gay/Madrid, 13-40. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart. 2010. "El espectáculo del 'otro'". En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich, 419-45. Popayán: Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador / Pontificia Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar (Instituto Pensar) / Instituto de Estudios Peruanos / Envión.
- Hampaté Bâ, Amadou. 2009. "Carta a los jóvenes". *Luhema*. <<https://luhema.wordpress.com/2009/08/23/carta-a-los-jovenes-amadou-hampate-ba/>>. Acceso: 23 agosto.
- . 2010. "A tradição viva". En *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*, editado por Josep Ki-Zerbo, 167-212. 8 vols. Brasília: UNESCO / Ministério da Educação / Universidade Federal de São Carlos.
- Harcourt, Wendy, y Arturo Escobar. 2007. *Las mujeres y las políticas del lugar*. Traducido por Julia Constantino y Cecilia Olivares. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Harding, Sandra. 2014. "¿Existe un método feminista?" En *Feminism and Methodology*, editado por Sandra Harding. Traducido por Gloria Elena Bernal. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press. <<https://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/metodo.pdf>>. Acceso: agosto de 2014.
- . 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

- Haymes, Stephen. 2013. "Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir*, editado por Catherine Walsh, t. 1, 189-227. Quito: Abya-Yala.
- Hernández, Aída. 2014. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderky Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 279-94. Popayán: Universidad del Cauca.
- Heroína de lo Periférico. 2011. Apuntes críticos sobre el EFLAC: Por un feminismo sin escarapelas ni tarimas. *Heroína de lo Periférico*. 29 de noviembre.
- Hill, Patricia. 1998. "La política del pensamiento feminista negro". En *¿Qué son los estudios feministas?*, editado Marisa Navarro y Catharine Stimpson, 253-312. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hincapié, Laura. "Violencia sexual: Delito invisible detrás del conflicto armado". *El País*. 17 de agosto. <<http://www.elpais.com.co/judicial/violencia-sexual-delito-invisible-detras-del-conflicto-armado.html>>.
- Hinkelammert, Franz. 2010. *Yo soy, si tú eres: El sujeto de los derechos humanos*. México DF: Dríada / Centro de Estudios Ecuménicos.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducido por Manuel Ballester. Barcelona: Crítica.
- Jabardo, Mercedes, ed. 2012. *Feminismos negros: Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Jaramillo Uribe, Jaime. 1968. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: UNAL.
- Jaramillo, Mercedes. 2011. "Prólogo". En *Mabungú. Triunfo. Poemas bilingües: Palenque-español*, de María Teresa Ramírez, 7-22. Bogotá: Apidama.
- Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN. 2013. *Informe sombra al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer*. Presentado al 56° periodo de sesiones al Comité para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. 30 de septiembre-18 de octubre. <https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/COL/INT_CEDAW_NGO_COL_15183_S.pdf>. Acceso: agosto de 2014.
- Kusch, Rodolfo. 1976. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Lander, Edgardo. 1999. "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano". En *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán, 45-54. Traducido por Mercedes Guhl (directora). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- . 2000. "Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- Lao-Montes, Agustín. 2007. "Las actuales insurgencias políticas-epistémicas en las Américas: Giros a la izquierda, giros anti imperiales, giros de-coloniales". *Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* (7) (segundo semestre 2006-primer semestre 2007): 173-85.

- Leal, Claudia. 2007. "Recordando a Saturio: Memoria Colombia" *Revista de estudios sociales* (27) (agosto): 76-93. <<https://appsciso.uniandes.edu.co/pfaciso/res/view.php/360/index.php?id=360>>.
- Libreros, Lucy. 2014. "Las 'Almanegras': Las poetas del Pacífico". *El País (Colombia)*. 14 de julio. <<http://www.elpais.com.co/entretenimiento/cultura/las-almanegras-las-poetas-del-pacifico.html>>.
- Lorde, Audre. 2004. *La hermana. la extranjera: Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- Losonczy, Anne-Marie. 1990. "Del ombligo a la comunidad: Ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano". *Caribbean Studies* 23 (1-2): 115-23. <<http://www.jstor.org/stable/25612990>>.
- . 2006. *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó*. Bogotá: ICANH / Institut Français d'Études Andines.
- Lozano, Betty Ruth. 1992. "Una crítica a la sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra". *Pasos* (42): 11-21.
- . 1996. "Mujer y desarrollo". En *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, editado por Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, 176-204. Bogotá: Cerec / Ecofondo.
- . 2007. "Estar del propio lado". *Territorio Pacífico*. Boletín del Proyecto Regional del Pacífico (1): 9-12. <<https://pacificocolombia.org/boletin-territorio-pacifico-2006-2007/>>.
- . 2009. "Género, racismo y ciudadanía". *La manzana de la discordia* 4 (1) (enero-junio): 7-17. <http://revistas.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1469/1576>.
- . 2010a. "La población negra de Colombia: Grupos étnicos, sectores de continuidad cultural y sectores no étnicamente diferenciados". En *Identidades colectivas y reconocimiento: Razas, etnias, géneros y sexualidades*, compilado por Delfín Grueso y Gabriela Castellanos, 145-67. Cali: Universidad del Valle.
- . 2010b. "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas". *La manzana de la discordia* 5 (2) (julio-diciembre): 7-24. <<http://bibliotecadigital.univalle.edu.co:8080/bitstream/10893/3479/1/Art01-07.pdf>>.
- . 2011. La violencia contra las mujeres es una violencia política, cualquiera que sea el escenario. Comunicado público.
- . 2013. *Orden racial y teoría crítica contemporánea: Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Lozano, Betty Ruth, y Bibiana Peñaranda. 2007. "Memoria y reparación: ¿Y de ser mujeres negras qué?". En *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos, 715-24. UNAL (Bogotá)-Facultad de Ciencias Humanas-Departamento de Trabajo Social-Centro de Estudios Sociales-Grupo de Estudios Afrocolombianos / UNAL (Medellín)-Facultad de Ciencias Humanas y Económicas / UNAL (Caribe)-Instituto de Estudios Caribeños / Observatorio de Caribe Colombiano.
- Lugones, María. 2005. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista internacional de filosofía política* 25: 61-76.

- . 2008. “Colonialidad y Género”. *Tábula Rasa: Revista de humanidades* 9 (julio-diciembre): 73- 101.
- . 2011. “Hacia un feminismo decolonial”. *Hypatia* 25 (4) (otoño): 106-17. <http://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/sl_18.pdf>.
- . 2012. “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. En *Pensando los feminismos en Bolivia*, 129-40. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.
- . 2014. “Colonialidad y género”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ocha, 57-74. Popayán: Universidad del Cauca.
- Malatesta, Consuelo. 2010. *Ciudadanía plena y derechos en el contexto de la diversidad sexual y de género en Cali: Algunos elementos para pensar esta relación*. Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad / Universidad del Valle / Alcaaldía de Santiago de Cali.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “La descolonización y el giro des-colonial”. *Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* 7 (segundo semestre 2006-primer semestre 2007): 65-78. <<http://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/130/138>>.
- . 2015. “Sylvia Marcos’s Taken from the Lips as a Post-secular, Transmodern, and Decolonial Methodology”. <https://sylviamarcos.wordpress.com/2009/04/25/resena-de-nelson-maldonado-sobre-taken-from-the-lips/>. Acceso: 14 de julio.
- Marcos, Sylvia. 1995. “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: Un reto epistemológico”. *Revista La palabra y el hombre* 95 (julio-septiembre): 5-38. <<https://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1146/1/199595P5.pdf>>.
- . 2004. “Raíces epistemológicas mesoamericanas: La construcción religiosa del género”. En *Religión y género*, coordinado por Sylvia Marcos, 235-70. Madrid: Trotta.
- . 2010. “La insurgencia de saberes avasallados”. *Cuadernos feministas*. 17 de enero. <<http://cuadernosfem.blogspot.com/2010/01/la-insurgencia-de-saberes-avasallados.html>>.
- . 2014. “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: Descolonizando las creencias religiosas”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 143-60. Popayán: Universidad del Cauca.
- Marínez, María Eugenia. 2011. “Representaciones de delincuencia y violencias en mujeres negras madres y parientes de jóvenes infractores: Estudio de caso”. Trabajo de grado, Universidad del Valle.
- Martínez de Varela, Teresa. 1983. *Mi Cristo Negro*. Bogotá: Fondo Rotatorio de la Policía Nacional.
- Meertens, Donny. 2008. “Discriminación racial, desplazamiento y género en las sentencias de la Corte Constitucional: El racismo cotidiano en el banquillo”. *Universitas Humanística* (66) (julio-diciembre de 2008): 83-106. <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2111/1337>>.
- Mendoza, Breny. 2014. “La epistemología del Sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología*

- y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 91-104. Popayán: Universidad del Cauca.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal. (Documento entregado en el doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la UASB sede Ecuador, el primer trimestre de 2009).
- Mina, Charo, ed. 2012. "Derrotar la invisibilidad. Un reto para las mujeres afrodescendientes en Colombia: El Panorama de la violencia y la violación de los derechos humanos contra las mujeres afrodescendientes en Colombia en el marco de los derechos colectivos". *Proyecto Mujeres Afrodescendientes Defensoras de Derechos Humanos*, abril. <<http://www.afrocolombians.org/pdfs/DerrotarlaInvisibilidad.pdf>>.
- Moreno Fragnals, Manuel. 1977. "Aportes culturales y deculturación". *África en América*, 13-33. México DF: Siglo XXI.
- Moreno, Dionicia. 2008. "Recobrando el pasado". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 147. Cali: Universidad del Valle.
- . 2008. "Cena servida". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo. 153-4. Cali: Universidad del Valle.
- Moreno, Luz Llovani. 2014. "Una historia real". En *Ecos: Palabras de mujeres. Grupo de mujeres de la Casa Cultural "El Chontaduro"*, compilado por Vicenta Moreno, Ofir Muñoz e Iris Moreno, 43-7. Cali: Casa Cultural "El Chontaduro".
- Morruga Cherríe, y Ana Castillo, ed. *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, 172-84. San Francisco: Ism press.
- Mosquera, Claudia, y Luiz Claudio Barcelos, ed. 2007. *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: UNAL (Bogotá)-Facultad de Ciencias Humanas-Departamento de Trabajo Social-Centro de Estudios Sociales-Grupo de Estudios Afrocolombianos / UNAL (Medellín) -Facultad de Ciencias Humanas y Económicas / UNAL (Caribe)-Instituto de Estudios Caribeños / Observatorio de Caribe Colombiano. Mujeres de la Casa Cultural "El Chontaduro".
- Mujeres de la Casa Cultural "El Chontaduro". 2014. "Juanía". En *Ecos: Palabras de mujeres*, 49-69. Cali: Casa Cultural "El Chontaduro".
- Muñoz Cabrera, Patricia. 2012. *Violencias Interseccionales: Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*. Traducido por Ana María Sosa. Tegucigalpa: Central América Women's Network.
- Navarrete, María Cristina. 1995. *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle.
- . 2006. "Consideraciones en torno a la esclavitud de los etíopes y la operatividad de la Ley, siglos XVI y XVII". En *Historia y espacio 2* (27) (mayo): 1-23. <http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/articulo/view/4567/6788>.
- Noticia al Día. 2014. "Gobierno de Colombia militariza la ciudad de Buenaventura la más violenta de ese país". *Infobae*, 21 de marzo. <<https://www.infobae.com/2014/03/22/1551965-el-gobierno-colombiano-militariza-la-ciudad-mas-violenta-del-pais/>>.

- Ochoa Escobar, Juan, Carolina Santamaría y Manuel Sevilla, ed. 2010. *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ochoa, Karina. 2014. "El debate sobre las y los amerindios: Entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 105-18. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ortiz de Ocoró Rosana. 2012. *La verdad en versos*. Cali: Impros.
- Oslender, Ulrich. 1999. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, editado por Juana Camacho y Eduardo Restrepo, 25-48. Bogotá: Fundación Natura / Ecofondo / ICANH.
- . 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH / Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca / Universidad del Cauca.
- Ospina, William. 2013. *Pa'que se acabe la vaina*. Bogotá: Planeta.
- Paiva, Rosalía. 2014. "Feminismo paritario indígena andino". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 295-309. Popayán: Universidad del Cauca.
- Palacios, Eustaquio. 1996. *El alférez real*. Bogotá: Oveja Negra.
- Panchano, Lucrecia. 2010. "África grita". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 106. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2008. "Los manglares". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 109-10. Cali: Universidad del Valle.
- Pantoja, Orlando, comp. 2008. *Tras el conocimiento ancestral afrocolombiano: Encuentros de saberes en medicina tradicional del Pacífico caucano*. Guapi-Cauca: Instituto de Investigación Pacífico IIAP / Asociación JUNPRO.
- Pardo, Mauricio, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez, ed. 2004. *Panorámica afrocolombiana: Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: ICANH / UNAL.
- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: El Rebozo / Zapateándole / Lente Flotante / En cortito que's palargo / AliFem AC.
- PCN, Grueso, Libia, Arturo Escobar, Cifuentes Konty, Luis Carlos Castillo, Julia Eva Cogollo, Carlos Rosero, Felix Banguero, Jeannette Rojas, José Suárez, Alfonso Cassiani, Juliana Flores, Ulrich Oslender, Edelmira Mina y Mario Angulo. 2008. "El derecho al territorio y el reconocimiento de la comunidad negra en el contexto del conflicto social y armado desde la perspectiva del Pensamiento y acción Política, Ecológica y Cultural del Proceso de Comunidades Negras de Colombia". En *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras PCN: Colombia*. Reporte final del Proyecto PCN-LASA. Otros Saberes. Cali: Colombia, 29 de febrero.
- . 2007. "El derecho al territorio y el reconocimiento de la comunidad negra en el contexto del conflicto social y armado desde la perspectiva del pensamiento y acción política, ecológica y cultural del proceso de comunidades negras de Co-

- lombia”. *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras PCN: Colombia*. Reporte preliminar del Proyecto PCN-LASA. Otros Saberes, Proceso de Comunidades Negras -e investigadores académicos. Cali, Colombia. 20 de agosto.
- Perea, Bertha. 1986. “La familia afrocolombiana del Pacífico”. En *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas* Alexander Cifuentes. 117-30. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Pérez, Tania, y Daniela Botero. 2010. *Entre el afuera y el adentro: La configuración del campo académico y sus fronteras desde las prácticas de profesoras-investigadoras racializadas en Colombia*. Análisis preliminar (Documento inédito).
- Poemas Matrix. 2012. *Antología de poetas afrocolombianas*. Cali: Secretaría de Cultura y Turismo.
- Popo, María de los Ángeles. “Posición sexual III” 2010. En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 450-2. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Portafolio. 2014. “Tasa de desempleo de mujeres casi que dobla la de hombres” *Portafolio*. 10 de marzo. <<http://www.portafolio.co/economia/finanzas/tasa-desempleo-mujeres-dobla-hombres-43946>>.
- Posada Elisa. 2008. “Forma de vida” En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 59. Cali: Universidad del Valle.
- Posso, Amalia Lú. 2008. “El Galandro”. En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 94. Cali: Universidad del Valle.
- . 2008. “O mejor”. En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 93. Cali: Universidad del Valle.
- Prada, Natalia. 2011. “Crónica de un desencuentro anunciado. Día 0 (los preliminares)” *Facebook*. 25 de noviembre <https://www.facebook.com/note.php?note_id=143081225794712>.
- Preiswerk, Mathias. 2011. *Contrato intercultural: Crisis y refundación de la educación teológica*. Quito: Plural.
- Project Counselling Service (PCS), y Solidaridad Internacional, 2006. *Impunidad pongámosle fin: Violencia sexual contra las mujeres en conflicto armado y posconflicto en América Latina*. Bogotá: PCS / Solidaridad Internacional.
- Proyecto Biopacífico. 2010. *Conservación de la biodiversidad del Chocó biogeográfico: Plan Operativo*. www.cidh.org/women/Colombia. Acceso: 15 de noviembre.
- Quijano, Aníbal. 1992. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú indígena* 13 (29): 11-20. <<http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>.
- . 2000. “Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter D. Mignolo, 117-33. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- . 2012. “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. En *Viento Sur* (122) (mayo): 46-56. <https://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_QUIJANO_Bienvivir---.pdf>.

- Quiñónez, Layles, Francisco Tenorio y Helmer Hernández. 1996. *Gracias a Dios... y un poquito al diablo: Cuentos, rondas, historias y vivencias de la Costa Pacífica*. Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño.
- Quiroga, Natalia. 2014. "Economía del cuidado: Reflexiones para un feminismo decolonial". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 161-78. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ramírez, María Teresa. 2010. "Dinga y Mandinga". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 129-31. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. "Canto para mulecones". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 132-3. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. "Canto mágico". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 135-6. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2011. *Mabungú triunfo: Poemas bilingües. Palenque-español*. Bogotá: Apidama.
- . 2011. "Mujer bien negra". En *Mabungú triunfo: Poemas bilingües. Palenque-español*, 43. Bogotá: Apidama.
- . 2011. "Díaspóra adiós mi gente". En *Mabungú triunfo: Poemas bilingües. Palenque-español*, 71-3. Bogotá: Apidama.
- . 2012. "Ya no más con ese cuento". En *Antología de poetas afrocolombianas: Poemas Matriax*, 19. Cali: Secretaría de Cultura y Turismo.
- Red de Feminismos Descoloniales. 2014. "Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada: Presentación de la red de feminismos descoloniales". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 353-71. Popayán: Universidad del Cauca.
- Red de Mujeres Negras del Pacífico. 1997. "Tejiendo procesos organizativos autónomos". *Revista Esteros* año 5 (9): 37-42.
- Reinaga, Fausto. 1978. *El pensamiento amáutico*. La Paz: Partido Indio de Bolivia.
- Restrepo, Eduardo. 2003. "Entre arácnidas deidades y leones africanos: Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia". *Tabula Rasa: Revista de humanidades* (1) (enero-diciembre): 87-123. <<http://www.redalyc.org/pdf/396/39600105.pdf>>.
- Restrepo, Gloria, Álvaro Velasco y Juan Carlos Preciado. 1999. *Cartografía Social*. Tunj: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Richard, Nelly. 2009. "Derivaciones periféricas en torno a lo intersticial: Alrededor de la noción de 'Sur'". *Ramona* 91 (junio): 24-30. <http://70.32.114.117/gsdll/collect/revista/index/assoc/HASH01ba/04ba2de9.dir/r91_24nota.pdf>.
- Richard, Pablo. 2010. "Los pueblos indígenas y mestizos: Sujetos históricos ante los desafíos actuales". *Pasos* 148 (marzo-abril): 15-9. <http://www.deicr.org/IMG/pdf/pasos_148.pdf>.

- Ríos, Manuel, y Peter R. Wilshusen. 1999. *Informe de la evaluación externa final proyecto PNUD-GEF COL/92/G31 Proyecto Biopacífico (1992-1998)*. Bogotá: PNUD / GEF / Gobierno de Colombia / Ministerio de Medio Ambiente.
- Rivas Díaz, Jaime, ed. 2005. *Foro Regional IIAP El Chocó Biogeográfico: 12 años después de la Ley 79 de 1993*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.
- Rivera, Silvia. 2014. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 121-34. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez, David. 2007. "El trabajo de la mujer rural del Pacífico colombiano: El caso de la vereda San Marcos del municipio de Buenaventura". Trabajo de grado. Universidad del Pacífico.
- Rodríguez, Silveria, y Diana Josefa Rodríguez. 2012. *Mujer negra agente de cambios: Guía n.º 3. Compendio de guías de aprendizaje, territorio como espacio de vida*, coordinado por Orlando Pantoja. Bogotá: Cococauca y Junpro.
- Rojas Silva, Jeannette, y Magnolia Aristizábal, relatoras. 1996. *Memorias del V Taller de formación de formadoras y I en Equidad para las mujeres negras y planeación con perspectiva étnica y de género*, realizado en Yanaconas, Cali, del 24 de noviembre al 14 de diciembre de 1996. Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres-Presidencia de la República, Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras-Ministerio del Interior. Programa BID-Plan Pacífico. (Documento inédito).
- Romero, Mario Diego. 2003. *Sociedades Negras en la Costa Pacífica del Valle del Cauca durante los siglos XIX-XX*. Cali: Secretaría de Cultura y Turismo de la Gobernación del Valle del Cauca.
- Rufer, Mario. 2010. "La temporalidad como política: Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales". *Memoria y sociedad: Revista de historia* 14 (28) (enero-junio): 11-31. <http://www.scielo.org.co/pdf/meso/v14n28/v14n28a02.pdf>.
- Ruiz, María Teresa. 1988. *Racismo: Algo más que discriminación*. San José: DEI.
- . 2010. "Canto para mulecones". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 132-3. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. "Cántico mágico". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 135-6. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. "Dinga Mandinga". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 129-30. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. "Tambores de mascalla". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 134-5. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Sánchez, Gonzalo, y Martha Nubia Bello, coord. 2013. *¡Basta Ya! Colombia. Memorias de guerra y dignidad: Informe general Grupo de Memoria Histórica*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica / Departamento para la Prosperidad Social.

- Santa Cruz, Nicomedes. 1986. "Aportes del negro al cristianismo en América". En *Cultura negra y teología*, Quince Duncan, Láennec Hurbon, Mauro Baptista, Manuel Zapata Olivella, Gerardo Maloney, Guerin Montilus, Armando Lampe, Renald Gerisme, Eugenia Dias Gonçalves, Helena Theodoro y Nicómedes Santa Cruz, 91-105. San José: DEI.
- Scott, Joan. 2009. El eco de fantasía: La historia y la construcción de la identidad. En *Manzana de la discordia*, 4 (1): 129-43. http://revistas.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1481/1588.
- Scott, Rebecca J. 2002. *La emancipación de los esclavos en Cuba: La transición al trabajo libre 1860-1899*. La Habana: Caminos / Martín Luther King Jr.
- Segato, Rita Laura. 2003. "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba". *Estudios afroasiáticos* año 25 (2): 333-63. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2003000200006>.
- . 2007a. "El color de la cárcel en América Latina". *Nueva Sociedad* 208 (marzo-abril): 142-61. <http://www.casi.com.ar/sites/default/files/El%20color%20de%20la%20c%23U00e1rcel%20en%20Am%23U00e9rica%20Latina.pdf>.
- . 2007b. *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- . 2010. "Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". Acceso: noviembre de 2011. http://glefas.org/download/biblioteca/estudios-descoloniales/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf.
- . 2014. "Colonialidad y patriarcado moderno: Expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 75-90. Popayán: Universidad del Cauca.
- Sevilla, Elías, Mónica Córdoba, Carlos de los Reyes, Luis A. Loaiza, Alejandra Machado, Ana L. Paz, Katherine Rosero y Zoraida Saldarriaga. 2003. *El espejo roto: Ensayos antropológicos sobre los amores y la condición femenina en la ciudad de Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- Sharp, E. William. 1993. "Manumisión, libres y resistencia negra en el Chocó colombiano 1680-1810". En *Colombia Pacífico*, editado por Pablo Leyva, t. 2, 9-22. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- Spivak, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* (39) (enero-diciembre): 297-364. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252003000100010.
- Subcomandante insurgente Marcos. 2009. "Cuento 7, Séptimo viento: Unos muertos dignos y rabiosos". En *Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo*, 51-2. Chiapas: Rebeldía.
- Taller Abierto... Centro de Promoción Integral para la Mujer y su Familia Sisma Mujer, Iniciativas de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ICID) y AECI. 2008. *Aspectos psicosociales de las mujeres en situación de desplazamiento forzado establecidas en el departamento del Valle del Cauca*. Cali: Taller Abierto..., Sisma Mujer, ICID, AECI.

- Tamayo, Jorge. 1993. "Las gentes del Chocó". En *Colombia Pacífico*, editado por Pablo Leyva, t. 2, 201-17. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- Tapia, Luis. 2009. "El triple descentramiento: Descolonización, democratización y feminismo". En *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, 199-218. La Paz-Buenos Aires: Muela del Diablo / Comuna / CLACSO.
- Toda Colombia. 2014. "Indígenas en la Región Pacífica de Colombia". Acceso: 02 de julio. <<http://www.todacolombia.com/etnias/gruposindigenas/pacifica.html>>.
- Torres, Banguera. 1983. Entrevistada por Juan García. Tradición oral, comunidad Borbón, Esmeraldas, BE R7mp3. Quito: UASB-E (Fondo Afroandino).
- Torres, Lorena. 2010. "La negra Tomasa". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 429-33. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. "Siempre presente". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 427-9. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Truque, Colombia. "Un programa". *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 204. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Truque, Sonia. 2008. "Bosque izquierdo". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 106. Cali: Universidad del Valle.
- Truque, Yvonne. 2008. "Mujer batalla". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 110. Cali: Universidad del Valle.
- Urrea, Fernando, y Carlos Augusto Viáfara. 2010. "Heterogeneidades sociodemográfica y socioeconómica, géneros y sexualidades, y dimensiones étnica y racial de la población afrodescendiente colombiana". En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, editado por Claudia Mosquera, Agustín Laó-Montés y César Rodríguez Garavito, 809-48. Bogotá: Universidad del Valle / UNAL.
- Urrea, Fernando, Waldor Botero y José Ignacio Reyes. 2008. "Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali". En *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 279-316. Bogotá: UNAL-Facultad de Ciencias Humanas- CES-Escuela de Estudios de Género.
- Urrea, Fernando. 2010. "La visibilidad estadística de la población afrodescendiente en Colombia (1993-2005): Entre lo étnico y lo racial". En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, editado por Claudia Mosquera, Agustín Rosero-Labbé, Laó-Montes, César Rodríguez Garavito, 757-806. Bogotá: Universidad del Valle / UNAL.
- Valencia, Elcina. 1993. *Todos somos culpables: Poemas y cantos*. Cali: Imprenta Departamental del Valle del Cauca.
- . 2008. "Anhelo 2". En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 171-2. Cali: Universidad del Valle.
- . 2008. "Desde que estoy separada". En *Analogías y anhelos*, 15. Roldanillo: Museo Rayo.

- . 2008. “La Madre Tierra”. En *¡Negras somos!*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, 173. Cali: Universidad del Valle.
- . 2010. “Tránsito y resistencia”. En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 383-4. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2008. *Analogías y anhelos*. Roldanillo: Museo Rayo.
- . 2010. “Entra en mi playa de nuevo”. En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 380-1. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2010. *Pentagrama de pasión*. Bogotá: Epidama.
- Valencia, Ordóñez, y Juan García Salazar, comp. 2010. “Presentación”. En *Territorios, territorialidad y desterritorialización: Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*, 15-8. Esmeraldas: Fundación Altrópico.
- Vanín, Alfredo. 1996. “Lenguaje y modernidad”. En *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad?: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, editado por Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, 41-65. Bogotá: Cerec / Ecofondo.
- . 1993. “Cultura del Litoral Pacífico: Todos los mundos son reales”. En *Colombia Pacífico*. Pablo Leyva, t. 2, 164-73. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- Vansina, Jan. 2010. “A tradição oral e sua metodologia”. En *Historia de África I*, editado por Joseph Ki-Zerbo, 139-66. Brasília: Unesco.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch. 2005. *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.
- Vargas Álvarez, Lina María. 2003. “Poética del peinado afrocolombiano”. Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.
- Velasco, Alberto. 2011. *Comunidad, cultura y etnoeducación afrocolombiana: Cantos ancestrales de jugas, burdes, romances del norte del Cauca y sur del Valle*. Cali: Universidad del Valle-Facultad de Humanidades-Departamento de Historia-Grupo de Investigación Cununo.
- Velásquez, Rogerio. 2010. *Ensayos escogidos*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Vicens, Joan Albert. “La lucha de clases en la sociedad mundial”. Acceso: 27 de febrero. <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/167.htm>>.
- Viezzler, Moema. 2014. “Si me permiten hablar: Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 389-98. Popayán: Universidad del Cauca.
- Viveros, Mara. 2008. “Más que una cuestión de piel: Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá”. En *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 247-78. Bogotá: UNAL-Facultad de Ciencias Humanas-CES-Escuela de Estudios de Género.
- Wabgou, Maguemati, Jaime Arocha, Aiden Salgado y Juan Alberto Carabalí. 2012. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la*

- construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: UNAL-Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales / Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina.
- Walsh, Catherine. 2007a. "Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales". *Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* (7) (segundo semestre 2006-primer semestre 2007): 11-8.
- . 2007b. "¿Son posibles las ciencias sociales/culturales otras?: Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". *Nómadas* 26: 102-13. <<http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>>.
- . 2007c. "Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 47-63. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- . 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado". *Tabula Rasa: Revista de humanidades* (9) (julio-diciembre):131-52. <<http://www.redalyc.org/pdf/396/39600909.pdf>>.
- . 2009. "Interculturalidad, crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, reexistir y revivir". En *Educación Intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, compilado por Patricia Melgarejo, 25-43. México DF: Universidad Pedagógica Nacional / CONACIT / Plaza y Valdés.
- . 2015. "On Gender and its Otherwise". En *The Palgrave Handbook on Gender and Development: Critical engagements in feminist theory and practice*, editado por Wendy Harcourt. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Werner Cantor, Erik. 2000. *Ni aniquilados, ni vencidos: Los emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII*. Bogotá: ICANH.
- Wikipedia. 2014. "Pasta de cocaína". Acceso: 13 de noviembre. <[http://es.wikipedia.org/wiki/Paco_\(droga\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Paco_(droga))>.
- Young, Iris. 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Traducido por Silvina Álvarez Madrid: Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer.
- Zarkanchenko, Luz Colombia. 2010. "Las diosas del alba". En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, compilado por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo, t. 16, 84-5. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional. Tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración y el papel de la subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar —creada en 1985 por el Parlamento Andino— es una institución de la Comunidad Andina (CAN) y, como tal, forma parte del Sistema Andino de Integración. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia), Quito (Ecuador), sedes locales en La Paz y Santa Cruz (Bolivia), y oficinas en Bogotá (Colombia) y Lima (Perú).

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. En ese año, la Universidad suscribió un convenio de sede con el Gobierno de Ecuador, representado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador, mediante ley, la incorporó al sistema de educación superior de Ecuador, y la Constitución de 1998 reconoció su estatus jurídico, ratificado posteriormente por la legislación ecuatoriana vigente. Es la primera universidad en Ecuador que recibe un certificado internacional de calidad y excelencia.

La Sede Ecuador realiza actividades de docencia, investigación y vinculación con la colectividad de alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros espacios del mundo. Para ello, se organiza en las áreas académicas de Comunicación, Derecho, Educación, Estudios Sociales y Globales, Gestión, Historia, Letras y Estudios Culturales, y Salud, además del Programa Andino de Derechos Humanos, el Programa Académico de Cambio Climático, el Centro Andino de Estudios Internacionales, y las cátedras: Brasil-Comunidad Andina, Estudios Afro-Andinos, Pueblos Indígenas de América Latina, e Integración Germánico Salgado.

La mujer negra, sus existencias subjetivas y sus modos de saber, hacer y pensar son analizados en esta investigación; la pregunta que la guio fue: ¿cuál es el pensamiento/conocimiento que las mujeresnegras han producido para la vida desde su experiencia/condición/insurgencias de/al no-ser? Se plantea que las mujeresnegras —en el caso específico de las habitantes ancestrales del territorio-región del Pacífico colombiano— desde su subjetividad marginalizada, excluida, subordinada, violentada, han desplegado históricamente una ontología que reivindica la vida, que demuestra que han sido sujetas activas y no entes pasivos, constructoras de mundos mediante diversas prácticas culturales (oralidad y poesía) y sociales (familia, comadrazgo, partería), con sentidos pedagógicos y espirituales que se constituyen hoy en día en alternativas al desarrollo hegemónico depredador y en aportes para el *buen vivir*. Se realizó un acercamiento a las voces ignoradas de las mujeresnegras, que son una producción marginal, desconocida, producida como no-existente. Este texto expone el pensamiento propio de las mujeresnegras del territorio-región del Pacífico, tejido con la memoria de sus ancestras y ancestros, y expresado en la palabra escrita, dicha, cantada o recitada, en sus prácticas colectivas, en sus actos de insurgencia, en sus expresiones de agencia. Con la obra se pretende contribuir a la emergencia de voces históricamente acalladas que hablan desde su corporalidad subordinada.



ISBN 978-9942-09-650-0



9 789942 096500