

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

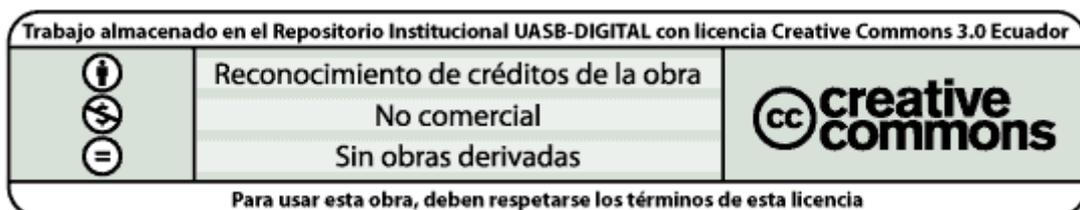
Área de Estudios Sociales y Globales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial

Betty Ruth Lozano Lerma

2016

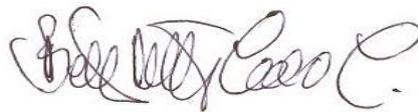


CLAUSULA DE CESION DE DERECHO DE PUBLICACION DE TESIS/MONOGRAFIA

Yo, Betty Ruth Lozano Lerma, autora de la tesis intitulada *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de *doctora en Estudios culturales latinoamericanos* en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Abril 19 de 2016



Universidad Andina Simón Bolívar
Ecuador

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de
mujeres negras/afrocolombianas.
Aportes a un feminismo negro decolonial.**

Betty Ruth Lozano Lerma

**Directora:
Catherine Walsh**

2016
Cali - Colombia

Resumen

Esta investigación se interesó por la sujeta mujer negra, por sus existencias subjetivas y sus modos de saber, hacer y pensar. La pregunta que la guió fue: ¿cuál es 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, desde su subjetividad marginalizada, excluida, subordinada, han desplegado históricamente una ontología que reivindica la vida. Las mujeresnegras han sido sujetas activas y no entes pasivos. Han sido constructoras de mundos a través de diversas prácticas culturales (oralidad y poesía) y sociales (familia, comadrazgo, partería) con sentidos pedagógicos y espirituales que se constituyen hoy día en alternativas al desarrollo hegemónico depredador y en aportes para el *Buen Vivir*.

Lo que realicé fue un acercamiento a las voces ignoradas de las mujeres negras, que son una producción marginal, desconocida, producida como *no-existente*. Esta investigación se propone dar cuenta del pensamiento propio de las mujeres negras, del territorio-región del Pacífico, tejido con la memoria de sus ancestas y sus 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. Se trata de aportar a la emergencia de voces históricamente acalladas que hablan desde su corporalidad subordinada, así como a la emergencia de un diálogo epistémico entre mujeres negras colombianas y de la región, que visibilice la diversidad de voces y permita la teorización sobre la experiencia propia y el aporte a la solución de los graves problemas que viven no solo las comunidades negras sino la región en general.

A mi madre, Maura Lerma, in memoriam

A mi hija, Mayra Sofía

A todas las mujeres negras que resisten,
re-existen y persisten en construir un mundo de colores.

Agradecimientos

Una investigación como la aquí presentada requiere de muchos esfuerzos, propios y 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 “mujer que no estudia, la espera un lavadero y una cocina”. Ella tenía claro que mi futuro no podía ser ni el de ama de casa ni el 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 del 2011 pero su legado ya estaba sembrado. Mi hija Mayra Sofía, de quien he tomado una buena parte del tiempo que debimos compartir y además me hizo valiosos comentarios sobre algunos capítulos. 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, con las que hemos compartido luchas y sueños, especialmente en Buenaventura, Guapi, Cali, nombrarlas a todas sería muy extenso y nombrar solo algunas no sería justo 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 mi directora Catherine Walsh por su paciencia pedagógica, por su apoyo permanente, más allá de la dirección misma, que además me permitió hacer una pasantía de un semestre en Quito, sin la cual este proceso hubiera sido, sin duda, más largo. Como puede apreciarse, este trabajo concitó muchas voluntades que aportaron de diferentes formas para lograr sacarlo adelante, no obstante, asumo la responsabilidad absoluta por el resultado final.

**Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de
mujeres negras/afrocolombianas.
Aportes a un feminismo negro decolonial.**

CONTENIDO

Acerca del título	9
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO UNO	31
ANALÍTICA (S) DECOLONIAL (ES) SOBRE GÉNERO, RAZA- ETNICIDAD	
Insurgencias epistémicas y/de feminismo (s) decolonial (es)	
Introducción	31
Prácticas, conocimientos y saberes ignorados	32
Feminismo (s) decolonial (es)	42
Sistema moderno- colonial de género	45
Entramado categorial	46
Revaluando y re conceptualizando el Género	52
Feminismo hegemónico vs. Feminismos diversos	65
Los cuestionamientos	65
Las apuestas	74
CAPITULO 2	81
MUJERESNEGRAS/AFRO-COLOMBIANAS EN-LUGAR. “Porque la tierra es la madre de uno”	
Introducción	81
Eulalia	83
Una aproximación a la noción de <i>lugar</i>	84
Poblamiento y Construcción de mundos	87
Quien nomina pretende controlar: Costa, Litoral, Región, Selva, Chocó biogeográfico, Biopacífico, Territorio-Región. ¿Qué es el Pacífico colombiano?	95
Y se vino el <i>Desarrollo</i> y con él, todas las formas de violencia. O cuando nominar no es suficiente.	103
Mujer-cuerpo-territorio	111
El Pacífico en Cali	121
Conclusiones	137
CAPÍTULO 3	139
RELACIONES DE GÉNERO, FILOSOFÍAS ANCESTRALES, CIMARRONISMO ORGANIZATIVO.	
Insurgencias y construcción de poder de las mujeresnegras- afrocolombianas.	
Introducción	139
La familia extensa como lugar de resistencia	141
La mujernegra ¿cabeza de hogar?	152
La división del trabajo por géneros.	155
Partería y ombligaje: los hilos de Ananse	169
Cimarronismo organizativo	171
Conclusiones	184

CAPITULO 4	187
SEXUALIDAD, CUERPO Y EROTISMO.	
Insurgencias poéticas de las mujeresnegras.	
Introducción	187
Poesía y tradición oral en el Pacífico colombiano	188
Sexualidad, racismo e historia colonial	199
Sexualidad y erotismo	207
Memoria ancestral. Celebrando el legado africano	215
Fenotipia, color, raza, racismo	218
Maternidad, pareja, hogar	220
Territorio	223
Violencia	225
Re-existencias	228
Cimarronismo poético	229
Conclusiones	230
CONCLUSIONES	232
BIBLIOGRAFÍA	237

Acerca del título

**Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres
negras/afrocolombianas.**

Aportes a un feminismo negro decolonial.

A este título me llevó el pensar en las colchas de retazos que hay en las casas de los hogares más humildes, tejidas con retazos de telas que se desechan por inútiles dado que son muy pequeños para utilizarlos en la hechura de ropas. Se hacen 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, como 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.

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. G.A.A.¹

Esta investigación que se presenta se interesó por la sujeta mujernegra², por sus existencias subjetivas y sus modos de saber, hacer y pensar. La pregunta que la guió fue: ¿cuál es 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 colombiano³, 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 a través de diversas prácticas culturales (oralidad y poesía) y sociales (familia, comadrazgo, partería) con sentidos pedagógicos y espirituales que se constituyen hoy día en alternativas al desarrollo hegemónico depredador y en aportes para el *Buen Vivir*.

Para acercarme al pensamiento/conocimiento/prácticas de las mujeresnegras, afrocolombianas, palenqueras y raizales he encontrado útil la noción de *epistemología fronteriza* (Mignolo 2008,9). Ella me ha permitido entender el conocimiento de las mujeresnegras como un saber reprimido por los legados coloniales, al mismo tiempo que permite ubicarlo en un espacio geográfico y en una localización epistemológica. Reprimido 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 dice que está por fuera de la oficialidad (2006). No puede hablar en los ámbitos hegemonizados por el poder dominante, no obstante la epistemología fronteriza es el atajo que el subordinado construye para expresarse.

¹ Conversación con Gloria Amparo Arboleda, intelectual activista de Buenaventura, lideresa cofundadora de la red Mariposas, gestora y cofundadora de ANMUCI (Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Negras), en Buenaventura, el día 4 de julio de 2013, en el restaurante ubicado en el piso 14 del hotel Torre Mar. De aquí en adelante GAA.

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 ver Escobar 2013.

Planteo entonces mi insurgencia desde una *epistemología de frontera*, con un pie en Occidente y otro en lo propio, dando un peso substancial a lo que históricamente ha sido negado. El pensamiento/conocimiento propio de las mujeresnegras es fronterizo en el sentido de que ese pensamiento no es todo lo que puede ser percibido, ese pensamiento es mucho más, y también es una potencialidad, no es lo occidental pero 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), dado 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). No obstante, nos dice Berger que “la mayor parte del ‘conocimiento socialmente objetivado’ es preteórico” (Ibid,40), es decir, que lo distinto, lo fronterizo, lo disruptivo, no hay que buscarlo 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 a un mundo acabado al que tenemos que adaptarnos sino que llegamos a ese mundo 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 fenomenológica que diera cuenta de las prácticas científicas desarrolladas por las mujeresnegras/afrocolombianas desde una concepción oficial de lo que es ciencia y conocimiento.

Habría que buscar entonces en laboratorios, centros de investigación y universidades para destacar esas individualidades que han hecho ciencia atendiendo a principios metodológicos avalados por las instituciones que definen el carácter científico de una práctica⁵. Sin duda aparecerían muy pocas mujeresnegras ya que el científico es un ámbito meritocrático atravesado por relaciones de género, étnicas y

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 mujeres negras/afrocolombianas en revistas indexadas, que son el arbitrio del rigor científico.

raciales⁶. Ya está claro que esa no es la perspectiva que me interesa. Estoy interesada más bien en las prácticas de producción de conocimiento de las mujeres negras/afrocolombianas que podrían llamarse “ciencia para la vida”⁷ o “conocimiento para la vida”, desde lo que señaló Hampaté Bá (2010, 175) refiriéndose a las tradiciones africanas:

No nos engañemos en esto, la tradición africana no corta la vida en trozos y el conocedor pocas veces es un especialista. La más de las veces es un sabelotodo. El mismo anciano, por ejemplo, tendrá conocimientos tanto en la ciencia de las plantas (conocimiento de las propiedades buenas o malas de cada planta) como en la ciencia de la tierra (propiedades agrícolas o medicinales de las diferentes clases de tierra), en la ciencia de las aguas, en astronomía, cosmogonía, psicología, etc. Se trata de una *ciencia de la vida* cuyos conocimientos siempre pueden dar lugar a utilidades prácticas. Y cuando hablamos de ciencias iniciáticas y ocultas, términos que pueden desconcertar al lector racionalista, se trata siempre, respecto al África tradicional, de una ciencia eminentemente práctica que consiste en saber entrar en apropiada relación con las fuerzas que sustentan al mundo visible y que puede ser puesta al servicio de la vida.

La ciencia producida en la academia y en los centros de investigación ha sido una ciencia para la muerte. 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. Es la razón instrumental que ya cuestionaran los críticos de la escuela de Frankfurt, que se vuelve en contra del propio ser humano, y también cuestionada por el feminismo; no obstante

Que el 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)

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 – racial y el género no deberían tenerse en cuenta. Sin embargo, su investigación confirma lo ya 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 no solo lo racial como marca corporal sino también la configuración del sistema universitario nacional periferiza a las científicas. Es decir, quienes están ejerciendo su labor en territorios negros tienen menor prestigio que quienes lo hacen en las universidades centrales. Ellas encontraron, de forma referencial, 18 mujeres negras, en todo el país, ubicadas en espacios de producción del conocimiento de acuerdo al sistema nacional de ciencia y tecnología colombiano (SNCTC) quien es el que establece los mecanismos oficiales de medición y clasificación de quienes investigan 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. Documento Análisis preliminar. Sin publicar.

⁷ G. Calguinhen trabajó en una “ciencia de la vida” en sus estudios sobre *Lo normal y lo patológico* (1986), enfocados en un análisis epistemológico de las ciencias que se ocupan de los seres vivos. Lo que estoy planteando es las “ciencias para la vida”, que serían las que se ocupan desde lo cotidiano de preservar y cuidar la vida en todas sus manifestaciones, tal como lo expresa la cita de Hampaté Bá, más adelante, hablando de la tradición africana también heredada en América

Lo que me interesa es tener un acercamiento a las voces ignoradas de las mujeres negras. Esas voces que dentro de la producción literaria, por ejemplo, son una producción marginal, desconocida, producida como *no-existente*. Esta investigación se propone dar cuenta del pensamiento propio de las mujeres negras, del territorio-región del Pacífico, tejido con la memoria de sus ancestras y sus 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.

Insurgencia es una noción que etimológicamente alude a levantamiento y sublevación, a rechazo de la autoridad y a lucha revolucionaria. Usualmente a quienes se alzan en armas o hacen parte de una guerrilla se les denomina insurgentes. No obstante el insurgente o las prácticas insurgentes pueden manifestarse de muy diversas formas, no necesariamente violentas. Insurgencia es una noción que ha estado vinculada especialmente a la lucha de clases.

Catherine Walsh (2007a, 2009) ha venido trabajando la noción *insurgencia* como una que da cuenta del propósito de intervenir y trasgredir lo social, lo cultural, lo político y, muy especialmente, el conocimiento. Por eso ella habla de *insurgencias políticas y epistémicas* para dar cuenta de la acción de 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 una nueva sociedad cuestionando la colonialidad del poder y del ser, esto es, proponiéndose la descolonización.

Insurgencia se propone ir más allá de la resistencia defensiva pues 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 se trata de desafiarse sino de construir.

Hablar de insurgencias tanto políticas como epistémicas es entonces reconocer iniciativas ofensivas que apuntan nuevos nacionalismos desde abajo, nuevas formas de pensamiento y de autorrepresentación, de cimarronaje, de gobernación, de insurrección y de revolución, iniciativas históricas y colectivas que intentan trasgredir, interrumpir, interculturizar e incidir, descolonizando y transformando las estructuras del poder y del saber como también a las propios sujetos con miras hacia la edificación y realización de estructuras, instituciones, relaciones, y de saberes y seres realmente diferentes. Obviamente estas insurgencias no se limitan a la política ni a la esfera del Estado, ni tampoco provienen de partidos políticos. Más bien, forman parte de un nuevo ejercer político de los movimientos pero también de otros agrupamientos y colectivos; insurgencias que atraviesan la vida. (Walsh 2007a, 15)

Se trata, como lo he dicho en otro lugar, de un cuestionamiento profundo de todo lo existente que de vía a un mundo totalmente otro. Las *insurgencias políticas y epistémicas* de las mujeres negras, en cuanto sujetas marcadas por el proyecto de muerte, como se muestra en el capítulo dos, visibilizan, cuestionan, retan y proponen alternativas a ese proyecto de muerte que es 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 éstas se cuentan los nuevos movimientos feministas, de homosexuales, lesbianas, etno-raciales 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 2007,176-177)

Insurgencias alude, entonces, 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). Es en ese sentido que me estoy planteando las insurgencias epistémicas de las mujeres negras. No se trata solo de saberes culturales, se trata de cosmogonías que ponen en cuestión la sociedad toda: política, economía, conocimiento, etc. No es un saber para sí, encerrado, es un saber para la sociedad toda, saberes que se constituyen en aportes a la construcción de una nueva sociedad, como puede ser, 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 estoy hablando de mundos idealizados sino de prácticas, actitudes, costumbres, relaciones que pueden ser insurgencias nanométricas, que no alcanzan a ser vistas por muchos o son percibidas como insignificancias, pero que tienen el potencial del carbono que a nanoescalas es más fuerte que el acero.

Se trata de aportar a la emergencia de voces históricamente acalladas que hablan desde su corporalidad subordinada, así como a la emergencia de un diálogo epistémico entre mujeres negras colombianas y de la región, que visibilice la diversidad de voces y

permita la teorización sobre la experiencia propia y el aporte a la solución de los graves problemas que viven no solo las comunidades negras sino la región en general.

La pregunta que me formulé en esta investigación va más allá de concebir a las mujeres negras como sujeto de conocimiento. Da un paso más al frente del cuestionamiento del dualismo ontológico cartesiano que convierte a las mujeres en objeto y no en sujetos. Me pregunto por el conocimiento/pensamiento hecho prácticas, que las mujeres negras 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 es necesario producir conocimiento⁸. Históricamente ha habido mujeres en todos los ámbitos de lo social, incluso en los considerados más masculinos, aunque sea de forma marginal y siempre como extranjeras (Anzaldúa 1987), como la que está en el lugar equivocado donde no le corresponde, estorbando, estropeando, como una intrusa.

Los saberes, conocimientos, epistemologías, que las mujeres negras hemos desplegado a lo largo de nuestra historia en Abya Yala, son saberes a los que estoy llamando *insurgencias epistémicas* que tienen que ver 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 bebible, 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.s.p.). *Muntu* es como podrían ser nombrados esos saberes para la vida desde la cosmogonía del pueblo negro

⁸ Utilizo las nociones *conocimiento, pensamiento, saber, ciencia, filosofía*, para referirme a lo que las mujeres negras/afrocolombianas dicen, escriben, piensan, producen, cantan, recitan, crean, reconociendo las diferencias conceptuales establecidas entre estas categorías por las/los filósofas/os, como la que hace E. Dussel (1994:15) entre pensamiento y filosofía, al plantear que solo hubo pensamiento prehispánico, es decir “ideas” que pueden ser centro de una ideología vigente y no propiamente filosofía, porque ésta es fundamentalmente metódica, para que pueda ser llamada tal. No deja de ser una distinción jerárquica que no asumo, ya que está en la vía de la visión hegemónica que afirma que Occidente produce filosofía, conocimiento, ciencia y las demás culturas solo pensamiento y saberes. Si bien Dussel reconoce que la filosofía puede ser, ha sido, una ideología de dominación: “la filosofía tiene función ideológica, en ella no se defiende sólo una verdad abstracta, sino la verdad de los intereses reales, vitales, históricos de hombres concretos, de clases, de fracciones. Esto le da a la filosofía su centralidad en una época y su importancia dentro de un bloque en el poder”. (Dussel 1994,24)

afrodiaspórico⁹ o sencillamente *vida digna* como lo llaman los pueblos de la Gran Comarca¹⁰.

Saberes que suelen ser despreciados por banales, que no parecen requerir de complejos esquemas categoriales para ser interpretados y que por lo tanto no merecen ser narrados. Estos son de los que me ocupo pues son los que sustentan la vida cotidianamente, los que construyeron comunidad y lazos sociales, y los que también han tejido las rebeldías, las resistencias y las insurgencias. Pero también 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 y ha sido siempre parte de las estrategias de sobrevivencia y tiene, además, la virtud de mostrarnos la voz propia y directa de las mujeres, sin las traducciones androcéntricas que pueden atravesar las expresiones de memoria oral.

Calificar de *epistémicas* esas insurgencias puede ser controversial por la carga eurocéntrica de la noción misma de *epistemología* de la cual se deriva, ya que como dice Sylvia Marcos (Ibíd.) parece cargada de “prestigio elitista” que exige dejar en claro cómo se está utilizando o definiendo. Se trata de expropiar, apropiar 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 han sido las universidades. ¿Podría entonces afirmarse que las mujeres negras, ubicadas en los lugares más recónditos de la geografía nacional colombiana, sin acceso a la educación formal, son productoras de conocimiento?

De lo que se trata es de saber si como mujeres negras podemos producir un pensamiento propio que sea liberador de nuestra condición de subordinación social, porque está probado que podemos hacer ciencia en los términos androcéntricos dominantes, si bien, no sin fuertes presiones y si muchas discriminaciones¹¹. Es decir,

⁹ Conversación personal con José Chalá acerca de nuestra noción propia y ancestral como pueblo afrodescendiente del “buen vivir” el 06 de mayo de 2015 en la UASB.

¹⁰ Conversación con Juan García, obrero del movimiento social afroecuatoriano. 28.05.2015. En la oficina de Catherine Walsh. UASB. 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.

¹¹ 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 otros. El espacio propio de los hombres es lo público, el espacio que se

¿cuál es el pensamiento/conocimiento que las mujeres negras han producido para la vida desde su experiencia/condición de no-ser? Esto representa sin duda un cuestionamiento a la pretensión de objetividad científica.

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. No obstante la epistemología feminista se ha interrogado exclusivamente desde el sujeto mujer blanca, occidental, clase alta, heterosexual, con lo que reproduce la lógica masculina.

Enfatizando la imposibilidad de un único punto de vista feminista (standpoint epistemology) (Patricia Hill,1998), ya que como afirma Jane Flax citada por Harding (1996,134): “ninguna de nosotras puede hablar por “la mujer”, porque no existe tal persona, excepto dentro de un conjunto específico de relaciones (ya *generizadas*) con el ‘hombre’ y con muchas mujeres concretas y diferentes”, asumo en esta investigación que la posibilidad de un conocimiento liberador y humanizante solo puede darse desde el punto de vista del sujeto subordinado, en tanto posición *crítica* (Dussel 2001), es decir, en lucha contra las condiciones que lo excluyen y lo dominan y en relación con otros y otras excluidos y dominados¹². Es decir, un sujeto insubordinado en permanente insurgencia.

La población negra afrodescendiente que fue llevada contra su voluntad al Pacífico, o que llegó allí buscando su libertad a través del cimarronismo, logró constituir una sociedad sui generis que estableció un vínculo substancial entre territorio e identidad cultural como base de su identidad étnica como pueblo. Desarrolló unas *epistemologías de lugar* (Escobar 2004, 2005,2010; Harcourt y Escobar 2007; Oslender 1999, 2008)¹³.

El trabajo colectivo, mancomunado, fue la forma que encontraron mujeres y hombres negros para la construcción y reconstrucción de sus mundos, no de otra forma hubiera sido posible sobrevivir a la barbarie del sistema esclavista y a la inhospitalidad de regiones como la densa selva del Pacífico colombiano. A partir de formas de

reconoce como productivo, el de la política y el mercado. Las ocupaciones de lo público son entonces las de mayor estatus social.

¹² “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 dé el mismo valor a todas las identidades. Más bien es la posibilidad de la politización de la diferencia, de cada una y todas las diferencias que significan una posición subordinada socialmente y que se encuentran, se juntan, en la lucha como único camino para la construcción de otro mundo posible.

¹³ Volveré a esta noción *epistemologías de lugar* en el capítulo 2.

relacionamiento entre ellos y con indígenas e incluso españoles y con la naturaleza circundante aparecen formas organizativas propias como: tonga, minga, mano cambiada, convite, uramba, mamuncia, todas expresiones de un hacer colectivamente. Las mujeres negras en las zonas rurales donde han vivido, siempre se han organizado para el trabajo comunitario, para la reproducción y celebración de la vida y para la conmemoración de 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 se quien, 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. (G.A.A.)

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)

Cuando los agentes del desarrollo: ONG, trabajadores sociales, sociólogos, antropólogos, feministas, llegan a las comunidades negras, suelen estar preocupados por la falta de organización de sus pobladores y pobladoras, es así como un primer reto que aparece es el de organizarlos. Se desconoce que las comunidades y grupos étnicos suelen tener sus propias 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. Modos propios que no son percibidos por estos agentes precisamente porque son diferentes a los que proponen sus intereses modernizantes que pretenden homogenizar los mundos; trayéndolos a los “modos” y a los “tiempos” de la modernidad capitalista¹⁴.

Asumo la *epistemología feminista negra* como método del pensar decolonial que me permita tanto la crítica a las concepciones eurocéntricas de mujer negra como la construcción de 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

¹⁴ “...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 hay que eliminarlos para mejorar el desempeño de la máquina (Hinkelammert 2010,19).

cocina el sancocho del nuevo conocimiento. Hay ingredientes que proceden de la teoría crítica eurocentrada e ingredientes que proceden de nuestra propia experiencia de subalternidad, así como de los aportes del feminismo decolonial, la analítica modernidad/de-colonialidad, y otros aportes de la filosofía y teología de la liberación latinoamericanas. Todo esto se cuece al fuego de la leña o el carbón de un contexto– lugar particular. Un sancocho hecho en leña no sabe igual que uno cocido al fuego de una estufa eléctrica¹⁵, 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 es “la geografía más cercana [...] en la cual se despliegan las realidades culturales, sociales y económicas específicas...” (Harcourt y Escobar 2007,42).

Mi propósito investigativo ha sido el de convocar las voces de las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales para contribuir a la construcción de esa diversidad epistemológica del mundo a partir de su herida colonial. Se trata de aportar a la “corrección” de la mirada eurocentrada del sistema capitalista mundial (Grosfoguel, 2006,153) desde el lugar de enunciación de las mujeres negras, un lugar que permite ampliar y profundizar la crítica al sistema mundo capitalista, más allá de lo económico para incluir lo racista, patriarcal, adultocéntrico, etnocentrista; una totalidad que 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 el cuestionamiento a las jerarquías etnoraciales que han ubicado a las mujeres negras en el lugar más bajo de la escala social; lugar¹⁶ desde el cual, tanto geográfica como corporalmente, se construyen como sujetas, se van pensando a sí mismas, elaboran un pensamiento propio y construyen también una nueva espiritualidad. Sus formas de concebir y conocer el mundo se hacen pronunciables.

¹⁵ Harding (1996,201) llama la atención acerca de la irrelevancia que los defensores del empirismo científico le dan a las metáforas con base en analogías de género que los científicos inventan para explicar sus teorías, la mayoría de ellas sexistas. Estas metáforas ponen de manifiesto los valores de los científicos, intelectuales, pensadores, que las crean o utilizan demostrando una vez más la imposibilidad de un conocimiento axiológicamente neutral y sirven más bien al propósito de mantener el dominio masculino, entre otros. Contrariando este tipo de metáforas sexistas me atrevo aquí a una metáfora que considero de otro orden.

¹⁶ El lugar no es un espacio objetivamente dado, externo del ser, es una construcción espacial y corporal, el lugar soy yo: mujer negra, feminista, colombiana, madre...

Metodología

Como mujer negra estoy completamente involucrada en este trabajo investigativo. Intentando la superación de la lógica cartesiana y eurocéntrica, me he planteado un diálogo entre diversas epistemologías que apuntan a desarrollar un proceso de desprendimiento epistemológico de la matriz colonial, aportando cada una en la orientación de determinadas prácticas y momentos de la investigación. En este trabajo no se encuentra una separación tajante entre la investigadora y las sujetas de estudio. Hablar de las mujeres negras afrocolombianas es hablar de mí misma. Aquí aparecen las mujeres negras/afrocolombianas como actrices protagónicas de sus vidas, no como objetos-sujetos de estudio. Es así que la relación que se plantea para esta investigación es una relación intersubjetiva.

Me propongo un “pensar con”, como plantea Walsh (2007b). Es decir, de ubicarme siendo mujer negra, como parte de esa misma historia de colonialidad. Significa romper por medio de la acción participativa aquella relación asimétrica de investigadora/investigada, sujeto/objeto, y más bien de 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, se trata en cambio de dos sujetos que interactúan, colaboran, discuten, reflexionan cada cual ofreciendo 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” (Fals Borda Ibíd,198).

Como puede apreciarse a lo largo del texto, mi análisis privilegia la región del Pacífico colombiano, especialmente el sur, por varias razones. La primera, por la importancia geoestratégica de la región que concentra en este momento múltiples intereses nacionales e internacionales en medio de los cuales las comunidades negras¹⁷ se juegan la última carta para su sobrevivencia; la segunda, por la situación de vulneración de los derechos humanos de que están siendo víctimas las mujeres negras desde hace aproximadamente 10 años con la llegada de la guerra al Pacífico. Ligado a esto y como tercera razón, está mi participación en una organización de mujeres negras desde la cual he acompañado procesos organizativos de mujeres de base en Buenaventura desde el 2009, si bien mi trabajo como docente en la Universidad del

¹⁷ 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.

Pacífico e investigadora en la región es de tiempo anterior. Mi relación con el Pacífico sur y las condiciones de esa relación han determinado la selección de las personas participantes y de los eventos y circunstancias. Así que este trabajo responde a mi experiencia de varios años en la región como investigadora y docente pero sobre todo como activista del movimiento social afrocolombiano en su versión feminista.

En esta investigación no me he ubicado 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 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 construcción de nuevos mundos a partir del legado de nuestras ancestras, sin idealizaciones. En ese sentido a quien privilegio en la interlocución no son las/los académicas puras (aunque estén comprometidas con la causa), lo son los y las activistas que día a día se movilizan, en los lugares en donde les tocó, en la búsqueda de alternativas que hagan posible la construcción de esos mundos otros, generando todo tipo de insurgencias.

Esta es una investigación de carácter cualitativo. Lo que hice fue, 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), primero, *partir de la experiencia de las mujeres*. La ciencia occidental blanca y masculina siempre deja de lado como diría Santos “una vasta cantidad de experiencias desechadas” (2006,34). Son las mismas mujeres quienes han revelado cuales 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 partir del reconocimiento de la situación de 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 pero también dentro de las comunidades negras. Y como tercer lugar, *situarme como investigadora en el mismo plano crítico que las sujetas de estudio*. Para esto he dejado explícitas todas mis determinaciones de etnicidad, racialidad, sexo, clase, etc. en la investigación, por lo que aparezco aquí como un individuo real e histórico, con deseos e intereses particulares, los cuales en las ciencias sociales, bajo el pretexto de la objetividad científica y la neutralidad valorativa suelen permanecer ocultos.

El instrumental técnico utilizado en la investigación corresponde a las estrategias metodológicas del Leer, Conversar, Escuchar y Ver. Los datos así recogidos corresponden a un período de aproximadamente 7 años que van del 2008 al 2015. Si bien hay documentos desde 1996.¹⁸

En términos del *leer* hice revisión bibliográfica y documental con el propósito de conocer el llamado *estado de la cuestión*, para lo cual revisé la ya amplia producción investigativa sobre la región del Pacífico y la aún muy precaria producción sobre las mujeres negras. Se leyeron las publicaciones de investigaciones realizadas por científicos sociales, especialmente antropólogos e historiadores, pero también lo que ha sido producido por las mismas organizaciones de mujeres negras presentes en la región y las memorias de diversos eventos, deviniendo información útil a la construcción no solo del estado del arte sino también del contexto. Se realizó análisis documental sobre la producción poética y decimera de las mujeres negras oriundas de la región o con algún tipo de relación con ella, con base en la cual se construyó especialmente el capítulo 4.

Otras fuentes documentales han sido 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*, realizado en Yanacónas, Cali, del 24 de noviembre al 14 de diciembre de 1996¹⁹, del cual participaron 12 mujeres negras profesionales y activistas de diferentes localidades del país²⁰; las memorias del *Encuentro Nacional de Mujeres Negras Afrocolombianas al Encuentro de Nosotras Mismas* realizado en Cali en octubre de 1997²¹ con la participación de cerca de 100 mujeres negras pertenecientes a organizaciones de mujeres o mixtas de todo el país; comunicados diversos de las distintas expresiones organizativas de las mujeres negras como el *Aporte de la Red departamental de mujeres chocoanas* al lanzamiento y asamblea nacional de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas, realizado en Buenaventura entre el 7 y 9 de diciembre del 2001, expuesto por Rosmira Valencia; la *Mesa de Trabajo Mujer* de la

¹⁸ Ver listado de fuentes primarias: documentos, personas entrevistadas y talleres en la bibliografía.

¹⁹ Este taller fue realizado en conjunto entre la Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres de la Presidencia de la República, la Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras del Ministerio del Interior y con apoyo del Programa BID-Plan Pacífico. En adelante Taller de Formadoras. La relatoría y memoria fue elaborada por Jeannette Rojas Silva y Magnolia Aristizabal.

²⁰ Las mujeres negras participantes de este taller fueron: Geovanna Moreno Escobar, Pastora Puertas Arias, Piedad Quiñonez, 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 3 mujeres no-negras.

²¹ Estas memorias no han sido publicadas. En adelante Encuentro Nacional 1997.

Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana realizada en Bogotá el 24 de noviembre de 2002 titulada *Declaración de visibilización*; el documento interno de la Fundación Akina Zaji Sauda titulado *Acercamiento a la percepción de la realidad de las mujeres negras en situación de desarraigo forzado en Cali* que es la memoria de 3 conversatorios de la organización realizados los días 2, 3 y 15 de abril de 2005; comunicado de la marcha de las mujeres negras nortecaucanas *Movilización por la vida y por los territorios ancestrales*, dado a la luz pública el 18 de noviembre del 2014 así como la carta pública de Francia Márquez, lideresa de la marcha mencionada titulada *Situación que carcome mis entrañas. A propósito de la orden de bombardear el Cauca*, de abril 18 de 2015. En estos documentos ha sido importante la manera en que las mujeres negras hablan de sí mismas, del territorio y de su situación subordinada tanto en la sociedad mayor como al interior de sus comunidades y de las organizaciones.

Otros documentos importantes a la visibilización del pensamiento de las mujeres negras y sus apuestas políticas lo constituyen los *Pronunciamientos de las Mesas de mujeres* de los pre-congresos regionales con miras al *Primer Congreso Nacional del Pueblo Negro (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, realizado en Quibdó, departamento del Choco, entre el 23 y el 27 de agosto del 2013, así como la relatoría de la *Mesa de Género* del Congreso. En relación con este Congreso en los eventos regionales preparatorios se presentaron *Manifiestos* de algunas organizaciones de mujeres que también fueron tomados en cuenta. A este mismo propósito de la visibilización de las apuestas políticas de las mujeres negras y la manera en que se auto representan fueron importantes las memorias en video, sin editar, del *Encuentro regional de mujeres negras afrocolombianas por la construcción de un feminismo otro*, realizado en la Casa Cultural El Chontaduro el 27 de julio del 2013, organizado por el grupo “Otras negras...y feministas!”²²

He aprovechado las relatorías de diversos eventos realizados en el marco de la intervención que la Fundación Akina Zaji Sauda, de la cual hice parte, ha realizado en Buenaventura, en miras a la detección temprana y prevención de la violencia contra las mujeres, desde el 2009. Especialmente la relatoría del *Encuentro en La Cumbre*, Valle, (Centro Campestre el Tabor). 8,9 y 10 de abril de 2010, en el que participaron los grupos de mujeres de las diversas localidades rurales y urbanas que hacen parte del

²² La grabación fue realizada por Mayra Sofía Medina.

proyecto, aproximadamente 100 mujeres, y también las relatorías de los *Talleres diagnósticos*²³ realizados con estas mujeres en sus comunidades. En estas relatorías hay valiosa información sobre la apreciación que tienen las mujeres del contexto de conflicto en el que viven y de las acciones que realizan cotidianamente para hacerle frente.

Ha sido útil también al propósito de esta investigación los trabajos de grado que he dirigido sobre diversas temáticas de la región, en la Universidad del Pacífico y en la Universidad del Valle: mujeres rurales, identidad de mujeres negras, partería, formas tradicionales de producción, entre otros.

En términos de la *conversación* las he realizado con Silveria Rodríguez, gerenta y representante legal de la Cooperativa de Mujeres de Guapi, Cauca, Sofía Alomía Ruiz, partera, médica tradicional y agricultora del corregimiento Zaragoza del municipio López de Micay en Guapi y en ese mismo municipio también conversé con Rosana Ortíz Ocoró, maestra y decimera. También estuve reunida una mañana con siete integrantes de la Junta directiva de la cooperativa de mujeres. Esto ocurrió entre el 6 y el 13 de marzo del 2012, cuando fui invitada por la Cooperativa de Mujeres a la celebración del 8 de marzo en Guapi, facilitando un taller sobre territorio y derechos colectivos para las mujeres de la Cooperativa y de Cococauca (cooperativa mixta).

En Buenaventura conversé con Gloria Amparo Arboleda, 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 lideresa de la Red Mariposas y de la Asociación de Víctimas, con Luz Mila Gutiérrez activista de AFRODES, Fabiola Rodríguez y Victoria Liu 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 y amiga y asesora del PCN. En estas conversaciones me ha interesado especialmente indagar por la subjetividad de mujer negra y por la memoria ancestral en términos de los aprendizajes recibidos de madres y abuelas.

²³ 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 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. 5.- indignación. Esperanza.

Para esta investigación también me he valido de las entrevistas que realicé en septiembre del 2008 a 11 mujeres negras con el propósito de visibilizar su participación en el proceso de reglamentación del AT 55 que dio como resultado la Ley 70 de 1993, a 15 años de su expedición. Estas entrevistas fueron realizadas frente a las cámaras del canal Yubarta de la Universidad del Pacífico pero también grabadas en audio y posteriormente transcritas. Las mujeres entrevistadas son lideresas del proceso que se movieron por todo el Pacífico organizando talleres, capacitaciones y diversas reuniones con el propósito de recoger aportes de las comunidades ribereñas a la propuesta de la ley. Estas entrevistas tenían como propósito visibilizar el gran papel desempeñado por las mujeres negras en la movilización que dio como resultado la Ley 70, así como los obstáculos a su participación tanto dentro de su familia como al interior de las organizaciones²⁴.

En el marco de los proyectos de intervención en Buenaventura, desarrollados por la organización a la que pertenecí, ya mencionada, he tenido la oportunidad de conversar, participar en talleres, lunadas, encuentros y realizar ejercicios de cartografía social con lideresas e integrantes de las organizaciones de base de mujeres negras y Consejos Comunitarios de Buenaventura tanto de la parte urbana como 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 Platoneras, 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. Las mujeres de la Red y de Akina fueron informadas acerca del uso de los productos escritos de los diversos eventos para mi investigación. En términos de los documentos escritos he contado con informes de talleres, relatorías de reuniones, memorias de encuentros, encuestas y entrevistas²⁵. Dado que hacía parte de las organizaciones de mujeres no fui percibida como alguien externa; si bien no se puede negar que el ser docente universitaria ofrece otro estatus, es bastante neutralizado por los varios años de relacionamiento.

²⁴ 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.

²⁵ Ver listado en fuentes primarias en Bibliografía.

En estos espacios se procuró compartir a través de la conversación con el objetivo de la producción colectiva de conocimiento, el intercambio amigable y el reconocimiento mutuo (Restrepo, Velazco y Preciado 1999,14). Siempre poniendo de presente las relaciones de género y las étnico-racializadas. El criterio no ha sido la búsqueda de mujeres negras con amplias trayectorias políticas ni gran reconocimiento dentro del movimiento social de comunidades negras, más bien han primado las mujeres de base, con una agencia comunitaria, las que menos posibilidades tienen de que sus voces tengan alguna resonancia.

En estos diversos encuentros con las mujeres procuré la búsqueda de una episteme²⁶ 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.

En términos de la *escucha* he asistido a foros como el de Las mujeres del Oriente en Cali, al lanzamiento del libro de las mujeres de la Casa cultural El Chontaduro y sus presentaciones teatrales, así como a otros foros organizados por esta organización tanto en su sede del Distrito de Aguablanca como en otros lugares de la ciudad que hacen parte del Pacífico en Cali, a la presentación de la obra de teatro Canciones Azules del grupo de teatro de mujeres negras Trenza Teatro, pionero en el tratamiento en el teatro del tema del racismo contra las mujeres. Esta *escucha* también se ha brindado de forma individual a las mujeres cuando simplemente necesitaban que alguien estuviera ahí para compartir sus dolores.

He procurado *ver*, en los muchos recorridos que he realizado 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, intentando descifrar el significado de la actuación de las mujeres.

Para el análisis de los textos escritos producto de informes, memorias, relatorías y transcripciones he procurado un enfoque hermenéutico–fenomenológico, ubicando en los discursos *objetos, sujetos, conceptos y hechos*, para lo cual dividí cada texto en dos

²⁶ “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 periodo histórico particulares, y que determina de manera significativa el conocimiento producido sin la conciencia de quienes lo producen)” (Escobar 2013,25).

columnas y en párrafos. En la columna de la derecha el párrafo y en la de la izquierda las categorías que iban apareciendo según las nociones de análisis ya mencionadas.

Para finalizar este punto me parece importante reiterar que las mujeres negras, 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 mujeres negras como sujetas de plenos derechos, agentes de transformación de sus realidades de opresión histórica y productoras de conocimientos que tienen como base sus legados ancestrales. Una de mis mayores preocupaciones en esta investigación ha sido la de no remplazar ni hablar por las mujeres, por eso he procurado el esfuerzo de darles voz propia cuando correspondía si bien se han utilizado 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 dejar establecido el bagaje conceptual que guía esta investigación, a través de la presentación del debate en donde se cuestionan y reinterpretan categorías como *patrón colonial de poder, género, patriarcado, interseccionalidad*, con el objetivo de encontrar los aportes que guíen la investigación que me he propuesto.

Este capítulo presenta los puntos fuertes de la deliberación que desde hace ya varios lustros se viene dando 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, en cuestionamiento franco con el feminismo de carácter liberal moderno. Esta discusión me permitirá un acercamiento a la comprensión del modo y por qué los saberes, prácticas y tiempos de las mujeres negras han sido invisibilizados o relegados a la no-existencia.

El capítulo dos titulado *Mujeres negras / afro-colombianas en-lugar. “Porque la tierra es la madre de uno”*, presenta el contexto de las mujeres negras del Pacífico colombiano desde una perspectiva de *lugar* que propone a la población negra en el Pacífico como constructora de los mundos que habita. Las mujeres aparecen como protagonistas de esta *política del lugar* que fue apropiando territorios, reinventándose nuevas posibilidades de estar en esos lugares en permanente disputa, a través del

establecimiento de 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 realizan 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 entran otros actores en juego para consolidar el dominio capitalista sobre el territorio. Los eventos 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 que fue nominado por sus ancestrales habitantes como el territorio-región del Pacífico ha puesto en peligro la cultura que con hilos de diversa procedencia fueron tejiendo las comunidades negras en ese territorio-región de grupos étnicos, con el liderazgo y la insurgencia cotidiana de las mujeres. Neoliberalismo y globalización se imponen a través de la violencia que desarraiga a la población, y ejerce el feminicidio como una estrategia de terror y desplazamiento.

En el capítulo tres *Relaciones de género, filosofías ancestrales, cimarronismo organizativo. Insurgencias y construcción de poder de las mujeresnegras-afrocolombianas* me intereso en mostrar las estrategias de insurgencia y construcción de poder que las mujeresnegras han desplegado históricamente a través de diversas prácticas tradicionales. Destaco el papel fundamental que desempeñaran las mujeres en la reconstitución de los vínculos que la esclavización rompió, a través de su papel cohesionador en la *familia extensa*, desde la cual extendieron el parentesco para hacer familia al vecino en actitud de malungaje. En la familia las mujeresnegras han sido transmisoras de la herencia cultural, lo que ha sido bastante reiterado por investigaciones sobre la población negra, pero lo que no ha sido tan relevado 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 se da en el territorio-región en donde se muestra la diversidad de oficios ejecutados por las mujeres que permiten la pervivencia familiar y comunitaria, un trabajo no obstante invisibilizado y menospreciado en el imaginario comunitario. Son las mujeres quienes, dado el *hábitus colonial patriarcal* que se impuso sobre el Pacífico, llevan la responsabilidad del funcionamiento del hogar aunque estén *sexualmente acompañadas*. Son también

quienes sufren la violencia masculina producto de este *hábitus colonial esclavista* todavía no superado ni suficientemente cuestionado por las organizaciones del movimiento social afrocolombiano.

Una práctica tradicional, desde la cual las mujeres negras han ejercido poder y autoridad en sus comunidades, ha sido la partería. 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 *hábitus cimarrón* (Albán 2013) en la forma en que las mujeres reoriginalizan (Quijano 2010) las organizaciones que las instituciones de la modernidad, tanto públicas como privadas, han pretendido imponerles.

En el último capítulo, el cuarto, *Sexualidad, cuerpo y erotismo. Insurgencias poéticas de las mujeres negras*, realizo un acercamiento a la producción poética realizada por las mujeres negras nacidas o vinculadas ancestralmente con el territorio-región del Pacífico. Planteo que la insurgencia epistémica de las mujeres negras también se manifiesta de forma poética a través del despliegue de su *agencia erótica afectiva*, que reta la ideología patriarcal colonial, sin que las mujeres se lleguen a declarar feministas. Sin pretensiones de análisis literario muestro cómo esta poesía hecha por mujeres negras 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 las mujeres negras, permitiéndoles recuperar su poder erótico (Lorde 2004).

De un buen número de mujeres negras poetisas puede decirse que efectúan *cimarronismo poético*, pues su poesía no obedece a los cánones estéticos establecidos por la poesía considerada *culta*, sino que se enraíza en la tradición oral, de la cual han tomado el ritmo, la memoria ancestral, y el espíritu trasgresor 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 mujeres negras son insurgencias cotidianas, son insurgencias para la sustentación de la vida. Una femealogía de nuestras insurgencias propias de mujeres negras nos debería llevar a una mirada de largo aliento que nos permita reconocernos en las luchas contra la esclavización surgidas en la misma África, en donde la reina Nzinga en el siglo XVII comandó su ejército contra los esclavistas portugueses. Pero incluso antes, en la memoria perdida de todas las mujeres que dejaron su vida 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 encontrarán 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 uno

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 contra hegemónicos, asumiendo algunas veces esa doble militancia, un número de mujeres cada vez mayor hemos venido cuestionando las narrativas convencionales (epistemológicas, políticas y utópicas) desde las que se pretendía explicar los mundos, tanto por el feminismo occidental moderno como por los mismos movimientos indígena y afro. Al propósito de construcción de nuevas narrativas ha sido fundamental el grupo de intelectuales y activistas que en América Latina se han propuesto la analítica de la modernidad / (de) colonialidad.

Uno de los aportes más importantes de la analítica modernidad / (de) colonialidad ha sido el cuestionamiento al mito de la Modernidad que ha desenmascarado su *lado oscuro* que tiene una relación directa con la *colonialidad del poder*. Estas confluencias epistémico-políticas entre feministas decoloniales y pensadores decoloniales han permitido un cuestionamiento a la forma de producción del conocimiento de la sociedad occidental basada en la filosofía cartesiana, que desdobra al sujeto que piensa en cuerpo y razón, por lo que 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 culturas europeas sobre el resto del mundo. No obstante, las feministas decoloniales han señalado la ausencia en esa epistemología de lo que significó el sacrificio de las mujeres, primero en Europa y luego en América, en ese proceso de constitución de la Modernidad global. Este feminismo que se ha planteado contra hegemónico también discute con la invisibilización de la experiencia de las mujeres no-blancas por parte del feminismo occidental moderno que universalizó la categoría *mujer*.

Para plantear sus debates, el feminismo decolonial utiliza un arsenal epistémico propio pero también acude al arsenal epistémico de la analítica modernidad / (de) colonialidad. Lo que se presenta en este capítulo es la trama de esos debates, en donde

se cuestionan y reinterpretan categorías como *patrón colonial de poder, género, patriarcado, interseccionalidad*, que junto con *feminismo decolonial e insurgencias epistémicas* permitirán dar cuenta de 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 que

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 ancestral, 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*²⁷.

Las mujeres expresan en este comunicado ser conocedoras, tener memoria y realizar prácticas ancestrales que resultan ser ignoradas por quienes pretenden despojarlas del territorio. Para entender el 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 que nos permita llegar a la colonialidad del saber. Para esto plantearé un diálogo en primer lugar entre Enrique Dussel e Inmanuel Wallerstein e irán entrando a escena otras/os autores/as latinoamericanas y caribeños.

Parto de considerar la Modernidad una noción- imagen creada por los europeos para explicarse a sí mismos y a partir de sí mismos al resto del mundo. Es parte de una construcción lineal de la historia del mundo en la que Europa es la protagonista principal y los antagonistas son los bárbaros que se oponen a la civilización que la modernidad ofrece: indígenas y afrodescendientes (aparecen como bárbaros, pero nunca

²⁷ Comunicado a las mujeres colombianas y a la opinión pública. Marcha de los Turbantes. Movilización de mujeres afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y de los Territorios Ancestrales. Noviembre 18 de 2014. Subrayado propio.

sus luchas de resistencia ni sus aportes culturales y económicos). Según la historia eurocéntrica la Modernidad empieza con la revolución industrial y el movimiento ilustrado (Ilustración) de los siglos XVIII y XIX. Se desconoce en esta historia toda la violencia ejercida contra los pueblos colonizados por los europeos antes del siglo XVIII. La historia de Europa se convierte en la historia del mundo, en la historia universal y el europeo en el sujeto moderno por excelencia, en el sujeto de la historia.

Dussel será crítico de la linealidad y parcialidad históricas de la noción Modernidad. Para Dussel la Modernidad tiene comienzo con la invasión de América por los ibéricos. Replanteando así tanto la fecha de inicio como el origen. Va a hacer uso de la noción sistema-mundo para plantear que la Modernidad es un fenómeno que sobrepasa a Europa y es más bien un fenómeno global, mundial: “el despliegue y control del ‘sistema- mundo’ en sentido estricto” (Dussel 2005,5). La Modernidad como fenómeno global 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. (Dussel 2005,13)

Dussel llama “segundo eurocentrismo” a la vigencia de la perspectiva “clásica” de Modernidad presente en autores contemporáneos como Lyotard, Vattimo, Habermas e incluso Wallerstein. Dussel propone una *primera*, una *segunda* y una *tercera modernidad*. Para él la primera modernidad sería la ibérica (del 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” (2005,13). Ubica el desarrollo de la *segunda modernidad* 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 modernidad*, “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)” (2005,15). Esta última es la única que reconoce el eurocentrismo.

Dussel considera que la Revolución Industrial y la Ilustración no son el comienzo de la Modernidad como es común pensar, sino que con ellas (Revolución Industrial e Ilustración) la Modernidad alcanzó su plenitud “y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por el Asia primero y posteriormente por el África” (2005,14). 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 lo tanto, él mismo moderno. América se constituye en la primera periferia de Europa (2005,149). De ninguna manera hubo nunca 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 el mismo origen: el dominio europeo sobre el planeta. El sistema colonial que se inaugura con la conquista de América genera condiciones asimétricas en las culturas que tienen que ver con la posición de cada una en el sistema colonial. “La cultura occidental, con su “occidentalismo” obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, premodernas, tradicionales, subdesarrolladas” (2005,14).

Dussel cuestiona el que esta asimetría no es tomada en cuenta por los autores multiculturalistas que proponen el diálogo entre las culturas, tales como Habermas y Rawls. Denuncia lo que llama un “multiculturalismo altruista” que exige para el diálogo la aceptación por parte de todos, de ciertos principios procedimentales que son, supuestamente no advertidos por quienes los proponen, profundamente occidentales. Para Dussel esto supondría la aceptación de un Estado multicultural tal como se expresa actualmente en la cultura occidental, restringiendo las posibilidades de sobrevivencia de las demás culturas (2005,14-15).

La posición de Wallerstein es todavía eurocéntrica, desde la interpretación que le hace Dussel, dado 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 llega a ser centro. Dussel desplaza su mirada de Europa y puede ver hacia Oriente y encontrar que la China y la región indostánica tenían hacia finales del siglo XVIII un

gran peso productivo-económico en el mercado mundial que Europa no podía igualar. Este desplazamiento no lo hace Wallerstein, por eso su eurocentrismo. Esta discusión es importante en términos de 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 considera que la hegemonía central e ilustrada de Europa solo tiene dos siglos, lo que resulta en 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, indias, bizantino-rusas, bantú y la latinoamericana (2005,17). Dussel reconoce que estas culturas han sido colonizadas, pero en mayor parte excluidas, “despreciadas, negadas, ignoradas más que aniquiladas” (p.17). El desprecio sobre estas culturas es, precisamente, el que ha permitido su sobrevivencia. Esa sobrevivencia en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio, es 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. (2005,17)

Este rodeo me permitió llegar a la noción *exterioridad* como un concepto útil para pensar a las mujeres negras del Pacífico colombiano. Como Dussel mismo lo señala en el párrafo citado, no se trata de identidades incontaminadas y puras sino de espacios que no han logrado ser completamente colonizados por la modernidad, no por el aislamiento físico relativo que vivió el Pacífico debido a su geografía sino por la marginalidad a la que ha sido arrojado como también lo es la negredumbre²⁸ en las grandes ciudades. Hay en esta *exterioridad* un potencial epistémico, ignorado por la modernidad, que se fragua desde la geopolítica y corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa. Esta *exterioridad* es la posibilidad de la emergencia del pensamiento crítico fronterizo.

²⁸ La categoría “Negredumbre” del antropólogo chocoano 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 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, Germán, en el prólogo a Velásquez, Rogerio, 2010:12). Pero también los que habitan los cordones de miseria de las grandes ciudades La *negredumbre* son todas y todos quienes hacen parte de la masa negra de empobrecidos que habitan el territorio de la nación. La Negredumbre es el bloque social de los oprimidos por razones de racialidad/ etnicidad y clase. La negredumbre 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.

En la historia del *sistema moderno-colonial de género* a las mujeres negras les ha sido negado el estatuto de lo humano, siendo arrojadas a la *exterioridad*. Desde su ubicación en ese lugar de la no-existencia han desplegado su potencial epistémico. Esos saberes, prácticas, conocimientos y epistemologías producidas por las mujeres negras a lo largo de su presencia en Abya Yala son *insurgencias epistémicas*, ignoradas por no corresponder a 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, lo que significó el sacrificio de las mujeres en Europa primero y luego en Abya Yala al considerárselas brujas en todo el proceso de expansión mundial del capitalismo y la colonización como lo narra Silvia Federici en *Calibán y la Bruja* (2010). No obstante Dussel reconozca en ese hombre europeo conquistador (yo conquiro) también una subjetividad fálica (yo fálico o yo violo) 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 se trató de una práctica oscurantista medieval, sino que al contrario tuvo su origen en la llamada ilustración y se prolongó por varios siglos siendo ejercida tanto por el catolicismo como por el reformismo protestante.

En relación con Frantz Fanon, Aimé Césaire y Fausto Reinaga²⁹, encuentro que estos parten de una geopolítica y corpo-política distinta a la de Dussel. Mientras Dussel como argentino que se pensaba europeo, es confrontado en ese continente y se pone en busca de la identidad latinoamericana, Fanon, Césaire y Reinaga viven en carne propia, desde siempre, la colonización del ser. Es desde la vivencia del racismo que estos tres autores, intentan comprender todo el proceso de dominación y explotación a que han sido sometidos los pueblos a que cada uno pertenece. Sus planteamientos teóricos surgen de su praxis liberadora: Fanon como miembro del FLN argelino y desde su práctica psiquiátrica que busca comprender la psicología del colonizado, Césaire como miembro del partido comunista y activista político del movimiento (o proyecto) de la negritud y su carrera política como alcalde y representante nacional por Martinica y

²⁹ Frantz Fanon (1925-1961). Médico psiquiatra martiniqueño de gran influencia en los movimientos sociales de los años 60 y 70 del siglo XX. Sus aportes más importantes se dieron en relación con la reflexión sobre el colonialismo y sus psicopatologías. Apoyó las luchas de liberación de Argelia e hizo parte del Frente Nacional de Liberación de Argelia. Aimé Césaire (1913-2008). Poeta y político también de Martinica, fue uno de los ideólogos del movimiento de la Negritud. Fausto Reinaga (1906-1994). Intelectual indígena boliviano, publicó más de 30 libros siendo el más conocido y considerado por muchos el más importante *La revolución india*. Fue un antieuropeo radical.

Reinaga desde la “guerra de pensamiento” que lo lleva a fundar el partido indio de Bolivia. Los tres plantean críticas contundentes a la civilización occidental. Hacen importantes aportes a la descolonización del saber y del poder desde su propia 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 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, en la psicología, del colonizado. Pero asegura que también el blanco se comporta según una línea de orientación neurótica ya que es esclavo de su superioridad (Fanon 2009,87). Cesaire hace un cuestionamiento a la producción de conocimiento de quienes se hacen llamar humanistas y guardan silencio frente a las grandes injusticias, por eso los llama fascistas. Reinaga por su parte, plantea “un humanismo superior al humanismo de occidente” (1978,109). Cesaire, al igual que Fanon, considera que el colonialismo ha construido a negros y a blancos. Mientras Fanon asegura que “el blanco está preso en su blancura. El negro está preso en su negrura” (2009,42), Cesaire afirma 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” (2007,19). Estos autores, por supuesto, tampoco incorporan en su teorización la forma particular en que las mujeresnegras 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 se trata de la lucha de liberación, armada y epistémica. En estos tres autores el sujeto es el negro para los dos primeros y el indio para el último. Parten de la categoría dominante en la intersección, como lo dirá María Lugones. Los tres se plantean la necesidad de crear una sociedad nueva, que signifique la superación del racismo, pero no aparece la presencia de otros sujetos particulares, no hay diálogos de oprimidos al interior del pueblo colonizado, ni diálogos entre colonizados. Dussel, al menos, está planteando el diálogo intercultural entre los pensadores críticos del centro-imperial y del mundo post-colonial y periférico, pero también y fundamentalmente “*un diálogo entre los ‘críticos de la periferia’*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte” (2005,23). Es ese diálogo el que nos lleva a la *transmodernidad*.

Si bien Cesaire propone un universal concreto en oposición al universal abstracto del pensamiento occidental, y Grosfoguel (2008) considera que desde ese aporte se puede plantear la transmodernidad como proyecto utópico descolonizador, considero en lo personal, que no es suficiente el diálogo entre pueblos-culturas oprimidas como lo plantean Cesaire y Dussel. Ignoran todavía, en Dussel aparece a veces, no con mucha fuerza, la necesidad de diálogos críticos al interior mismo de los pueblos-culturas, intra-exterioridades, no solo inter sino *intraculturales*, que no dejen sin resolver las situaciones de subordinación al interior de las mismas. Requerimos de la *intraculturalidad* para hacer justicia a todos los sujetos y sujetas subordinadas por otros subordinados al interior de las culturas. La noción *universal* todavía nos deja en el ámbito de la modernidad, por lo que será mejor avanzar al *pluriverso* (Escobar 2012), tomando siempre en cuenta lo inter e intra-versos, es decir, la discusión sobre las desigualdades y subordinaciones al interior de cada universo, de cada cultura.

En términos de las relaciones que pueden tejerse entre Fanon, Cesaire y Reinaga con Quijano y Lugones, resulta clave el concepto *colonialidad del poder* de Quijano. Este concepto pone de relieve la importancia de la dimensión racial (tanto la idea de raza como el racismo) para la dominación y la construcción de subjetividades en tensión continua dentro de una sociedad explotada política, económica, cultural, epistémica y sexualmente, entre otras. Quijano introduce la noción “raza” en la historia y en la analítica del pensamiento latinoamericano, desafiando, como lo señala Walsh (2015), su propia obra que hasta los años 80 consideraba lo social principalmente y con respecto a clase social. Hacia finales de los 80 Quijano plantea una teoría histórica de la clasificación social de la población del mundo basado en la idea de "raza" como constitutiva del modelo global capitalista eurocentrado de poder. “Raza” es el eje que articula todas las otras dominaciones, incluida la de género. Walsh siguiendo a Lugones considera que aunque género no es explícitamente nombrado (Quijano usa *sexo*), en la teoría de Quijano si *está constituido por y constituye la colonialidad del poder* (Ibid).

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” (Quijano 2000). 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), son alternativas al pensamiento eurocéntrico-colonial en América Latina y el Caribe. Son 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 le da historicidad al género. Género es para Lugones un constructo colonial al igual que raza. La colonialidad del poder queda completa cuando Lugones plantea que la colonización no solo racializó sino que generizó a las sociedades sometidas, lo que le permite crear la noción *sistema moderno/colonial de género*. Lugones 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 hacia 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, ya que tanto raza como género adquieren significado en ese patrón. Es decir, género no sería precedente a la colonización. La colonialidad del poder y la modernidad son los ejes organizadores del capitalismo eurocentrado y global. Dice que entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el *sistema moderno/colonial de género* es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales.

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

Lugones afirma que “tanto la producción del conocimiento como todos los niveles de la concepción de la realidad se hallan ‘engenerizados’” (2008,92), es decir, son cambios que se introdujeron en el proceso de colonización que inferiorizaron a las mujeres colonizadas que no lo estaban antes en los términos occidentales, lo cual se

logra con la complicidad forzada de los hombres colonizados. Esto llevó a una transformación de todas las dimensiones de la organización social: las relaciones comunales e igualitarias, las ritualidades, el ejercicio de la autoridad. Lugones 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” (2008,76).

Desde los planteamientos de Lugones se amplía también la noción de Transmodernidad de Dussel, que es vista por él 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 sólo 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, de culturas, de 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 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’” (2005, 24).

Se trata en últimas de “la afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la Modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.) multicultural, en diálogo crítico intercultural” (2005,23). 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, no obstante insisto en que el diálogo no debe ser solo intercultural sino también intra-cultural. Es necesario reconocer los sujetos oprimidos al interior de las culturas mismas. 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 caben todos y todas³⁰. Finalmente la interculturalidad que plantea tiene un énfasis muy cultural que pareciera dejar de lado la colonialidad.

Desde su interlocución con el movimiento indígena ecuatoriano Walsh plantea la interculturalidad como un paradigma “otro” que busca cambiar la colonialidad del poder y hacer visible 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 busca “refundar lo nacional desde el asumir la pluralidad como eje crucial”. Walsh (2009,47) pone particular interés en la noción de “interculturalidad epistémica” que hace referencia a una práctica política y al mismo tiempo a una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento. Esta práctica política es una práctica política cultural orientada a conocer el pensamiento dominante, actividad que permite que emerja un conocimiento “otro” que orienta el programa del movimiento en las diferentes esferas de la sociedad, es un pensamiento oposicional al proyecto civilizatorio de las elites y orientado a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad. Un aspecto importante es el carácter procesual de la interculturalidad, no como algo dado y de una vez sino, algo en permanente camino y construcción (Walsh 2009,43).

En esta noción de interculturalidad crítica, que propone Walsh, creo que se logra avanzar en una interculturalidad que toma en cuenta no solo la cultura sino fundamentalmente 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. Desde este punto podemos hacer la conexión con Santos (2005) y su sociología de las ausencias que tiene como propósito 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 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” (2005,137) no contempla el patrón colonial de poder, la diferencia colonial. Es decir las asimetrías entre las culturas.

³⁰ Deseo de una vez dejar claro que soy consciente de las limitaciones del lenguaje formal que exige la presentación de una tesis, por lo que hubiera preferido usar la x reemplazando la vocal que asigna género al sustantivo, en lugar de eso he debido usar las/los, lo que nos deja en el dualismo del que el uso de la x pretende escapar.

Nelly Richard (2009) reconoce que los procesos de traducción siempre generan desconexiones violentas que evidencian luchas por la significación, no obstante su planteamiento de la hibridez deja muchas dudas porque no se menciona la hegemonía, o pretensión hegemónica, de la cultura occidental. Igual cosa sucede con Bhabha para quien el discurso crítico abre posibilidades de traducción antes que mantener separadas posiciones “irreconciliables” y quien afirma que su “lugar de partida paradigmático (es) el hibridismo cultural e histórico del mundo postcolonial”, no es la herida colonial ni la diferencia colonial. Considero entonces, que las ideas de traducción presentes en Santos, Richard y Bhabha son apuestas críticas aun modernas que se encuentran lejos de una propuesta *transmoderna* y mucho más del *pluriverso*.

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, se hace indispensable a los proyectos decoloniales que quieren apostar por el pluriverso. Es necesario reconocer que también en las mujeresnegras se construyen alternativas al pensamiento eurocéntrico–colonial moderno, y que la Modernidad y la colonización nunca ejercieron en estos lugares pleno dominio.

Miraremos ahora las propuestas epistemológicas que también nos aportan a pensar desde y con las mujeresnegras del territorio-región del Pacífico.

Feminismo (s) decolonial (es)

La crítica que hiciera Lugones (2008) a Quijano podría considerarse un punto de partida (algo así como la entrada en sociedad, la visibilización) del *feminismo decolonial*, un feminismo que está en plena expansión social, espacial y epistémica. Lugones plantea una crítica al pensamiento decolonial de Quijano pero también establece una relación con ese pensamiento, 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 que han estado excluidas de la *universalidad* y romper con la presuposición de una lógica histórica única para la totalidad histórica (Quijano 1991,12). La mirada se vuelve a los espacios, experiencias y horizontes de expectativas de grupos, etnicidades, 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, se trata sobre todo de una apuesta epistémica.

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

A diferencia del feminismo blanco el feminismo decolonial se enfoca en cuestiones del colonialismo para ver la construcción diferencial del género en términos raciales. Reconoce una articulación entre trabajo, sexo y colonialidad del poder. Una tarea crucial del feminismo decolonial la constituye en palabras de Lugones “La 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” (2008,76).

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

El *feminismo negro y de color norteamericano* que denunció el carácter incompleto de la pretendidamente universal teoría feminista blanca que bajo la categoría “mujer” excluyó las experiencias de las mujeres no-blancas y no heterosexuales, por lo que propuso la articulación de las opresiones de género, raza, clase y sexualidad. Este cuestionamiento al sujeto universal del feminismo hegemónico ha estado presente también en otras voces: indígenas, negras, trans y lesbianas desde sus propios lugares de enunciación. El feminismo negro cuestionó además la *mística femenina* (ser mujer es ser el florero de la casa por lo que hay que ganar la calle) condensada en el libro de Betty Friedan, la negativa visión de la familia de este feminismo blanco; primero por la universalización que hace de la familia nuclear y segundo por la condena que hace de la familia como un lugar de explotación para las mujeres. La otra crítica es a la concepción de *patriarcado* que asume que todos los hombres ejercen dominio sobre todas las mujeres.

Los *feminismos del Tercer Mundo*³¹ que también han cuestionado el universalismo del feminismo blanco eurocéntrico, el heterosexismo y la colonización y la colonialidad (Anzaldúa, Moraga, Mohanty, Oyewúmi).

Los feminismos negros afrodescendientes e indígenas que han cuestionado el patriarcado interno a sus grupos étnicos así como el racismo del feminismo blanco.

El *pensamiento latinoamericano y caribeño* en sus expresiones filosóficas (Zea, Dussel, Fanon, Cesaire, Quijano, Fals Borda, Freire), literarias (Mariátegui, Zapata Olivella), políticas (movimientos sociales) y teológicas (Boff, Hinkelammert, 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 continua aun 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 (Ch. Mohanty, 1983, 2003). Así mismo 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 movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales. (Espinosa 2014,3)

El feminismo decolonial como proyecto en movimiento que se construye desde diversos lugares de enunciación no es, ni ha de ser la pretensión que sea, una expresión homogénea. Es más bien la expresión aun inacabada de las luchas que libran en el sur global mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres lesbianas y trans, mujeres campesinas y populares contra todas las fuerzas que las oprimen de diferente modo, haciendo uso de su poder insurgente. No es que por ser negra, lesbiana, indígena o campesina ya se es una feminista decolonial, es porque desde ese lugar de enunciación se proponen unas apuestas políticas que analizaré más adelante. Mientras tanto, haré una aproximación a

³¹ Esta es una homogenización atrevida que no pretende borrar las diferencias entre feminismos como el chicano, brasilero, islámico, africanos, asiáticos, de la india, etc.

los conceptos, nociones, propuestas epistemológicas encontrados 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 tanto de hombres como de mujeres en todos los ámbitos de la existencia así como 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 es el trabajo sobre género, raza y colonización de los feminismos de mujeres de color³² de Estados Unidos, los feminismos 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 hacer visible tanto la multiplicidad de las opresiones como la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas de liberación en nombre del sujeto universal *Mujer*. Su otro marco analítico es *la colonialidad del poder*, central al análisis del 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, como ya fue mencionado, por lo que no me extenderé más a ese respecto y más bien ofrezco una caracterización de la categoría introducida por Lugones.

El *sistema moderno colonial de género* 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 así mismo 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 el entendimiento de la organización diferencial del género en términos raciales en perspectiva histórica. 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 no encaja en ese lado claro visible y que alimenta el miedo sexual de los colonizadores. Estos *lados* permiten entender el

³² “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).

alcance, la profundidad y las características del sistema género colonial /moderno, ya que 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 están las mujeres de color, es completamente violento. Lo humano solo está en el lado claro por lo tanto la gente “no blanca” y no heterosexual ha sido convertida en animales no racionales³³. Solo las mujeres burguesas blancas son contadas como mujeres. Las hembras excluidas de esa descripción son tratadas como animales en el sentido de ser seres “sin género”, sexualmente hembras pero no femeninas (ibíd.,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 colonialidad del género. No se puede explicar ni entender la existencia del uno sin el otro.

Desde el sistema moderno–colonial de género se problematiza el dimorfismo biológico y se considera la reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos una cuestión ideológica que reproduce la colonialidad del género.

Entramado categorial

Bajo esta nominación ubico la premisa teórica del feminismo decolonial que plantea la fusión indisoluble de las opresiones. La mayoría de las feministas decoloniales han abandonado el uso de la noción *interseccionalidad*, dado que consideran que no da cuenta de la forma en que las opresiones actúan en múltiples y simultáneos niveles y pareciera aludir más a una yuxtaposición de discriminaciones que

³³ Esta aclaración es importante ya que el ser humano también es un animal. Idea sugerida por Sofía Medina.

puede tornarse jerárquica. Lugones considera que el concepto *interseccionalidad*³⁴ da cuenta de “la exclusión 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 así 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. (Lugones 2008,95)

En ese sentido 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 dentro del 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 peros, señalados por la misma Lugones. Si las categorías “mujer”, “negro” y “hombre” se consideran como homogéneas terminan 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 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

³⁴ Se afirma que el término fue acuñado por la experta legal Kimberlé Williams Crenshaw en 1995, si bien se reconocen los antecedentes del término en el feminismo negro de los Estados Unidos. Este movimiento ya había usado términos como “riesgo múltiple” y “opresiones entrelazadas” (Muñoz 2011). “La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra 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 crean 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 antixista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective 1988, 179).

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 entrelazados 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 2009)

La interseccionalidad ha sido útil para entender cómo en el entrelazamiento de diversas opresiones se establecen relaciones de poder de unas mujeres (blancas) sobre otras (no-blancas) y cuestionar, como se ha reiterado, la categoría “mujer” por ocultar precisamente esas relaciones de poder y la opresión específica de las mujeres de color. Este, considera Lugones (2005,67), es el aporte sustancial de Kimberlé Crenshaw quien situaba la violencia contra las mujeres de color en la ley, develando esa violencia por medio de la intersección entre raza y género. No obstante Lugones considera que la intersección todavía piensa las categorías de opresión como separadas y separables, cuando en realidad “la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación” (Ibíd,68), si bien la lógica dominante y el orden social están organizados de forma categorial, siendo esta la razón por la que no se ve 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 enmascara las opresiones, las oculta; esto es posible porque son consideradas como separables.

La separabilidad de las opresiones es un hecho colonial. Al considerarse solo al hombre blanco eurodescendiente como el sujeto de derechos, la opresión sobre otras particularidades y colectivos queda no solo oculta sino legitimada. Si como dice la misma Lugones, el que no es blanco heterosexual no es humano, de ahí se sigue que es lógico que no tenga derechos. Es precisamente el sistema moderno-colonial de género el que efectúa o da origen a ese marco categorial que se instala en los imaginarios, que se hace cognitivamente dominante y hace difícil percibir y resistir las opresiones como fusionadas y fundidas.

La interseccionalidad aparece como una noción insuficiente pero también improcedente, ya que nos muestra la fusión de las opresiones pero 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 super-impuesto al que nos resistimos” (Lugones 2005,70).

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 fusión se vive y se comprende relacionamente. En palabras de Lugones:

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. Ésta es la razón de que busquemos la coalición (2005,70).

Desde lo vivido puede decir La Red de Mujeres Negras del Pacífico en su ponencia al Seminario-Taller Internacional sobre Género y Etnia realizado del 22 al 24 de enero de 1996 en Cali que

El ser mujer y pertenecer a la etnia negra ha hecho que la MUJER NEGRA 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*, que a nivel laboral, acceso a servicios como salud, educación, participación en espacios comunitarios, ilustran estas situaciones³⁵.

Desde el lugar de las opresiones enmascaradas/fundidas se resiste, a través de la producción de diversos conocimientos, al conocimiento eurocéntrico, a la opresión colonial, a la racialización del trabajo, el género y la sexualidad; se crean comprensiones resistentes de la realidad y de la propia situación en ella. Es así que “En 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 está siendo institucionalidad como *perspectiva interseccional*, con la que se procura desde las instituciones del Estado propiciar políticas de igualdad. También ha sido incorporada a las ciencias sociales, especialmente en la sociología, como una categoría de análisis. Esto se hace desde la lógica categorial dominante sin articular las categorías colonialidad del poder y sistema

³⁵ Resaltado mío, mayúsculas fijas en el original.

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 hacer siempre la pregunta sobre cuál es el sujeto de la interseccionalidad, especialmente cuando se plantean políticas públicas.

Hay que evitar mirar a los sujetos como portadores de múltiples opresiones yuxtapuestas que así 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 entendida en su totalidad y no como variables compartimentadas. Es por esto que en 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 señalé en un comienzo. No hay una experiencia de subordinación como mujer que se suma a la de la opresión racial, como *mujernegra* vivo una experiencia de opresión que no es posible compartimentar, es más, como lo ha señalado Lugones: ser *mujernegra* ni siquiera es ser una mujer. Las mujeres blancas son las únicas con el estatuto de lo humano.

Las *mujeresnegras*, indígenas y también hombres a los que se les escatimó la humanidad: negros, indígenas, obreros, campesinos y personas no hetero-normativas, han sido pensados 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 y la justicia*³⁶.

Si los preceptos de igualdad desechan a algunos hombres y no contemplan a las mujeres blancas, entonces las *mujeresnegras* e indígenas padecen de una doble negación de su experiencia en tanto mujeres y negras/indígenas.

El conocimiento se pretende descarnado, descorporizado, neutral, bajo el dominio absoluto de la razón. Las teóricas de la epistemología feminista han estado de acuerdo en negar la posibilidad de un conocimiento des-situado. Las epistemólogas feministas han denunciado el androcentrismo y el sexismo velados de la ciencia que se pretende neutral (Harding 1996), sin avanzar hacia un cuestionamiento al racismo que circunda a la ciencia y aún a las epistemologías feministas. En este sentido Lugones

³⁶ Parte del pronunciamiento de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, realizado el 2002 en la ciudad de Oaxaca, México. En Marcos, 2014:143. Subrayado mío.

avanza al considerar 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). 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* después de ser usada por Kimberlé Williams Crenshaw en 1995, las mujeres negras latinoamericanas, y en el caso particular las colombianas, también nos veníamos 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 se dice más adelante:

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. (Lozano 1992,12)

Las mujeres negras participantes del V Taller de Formación a Formadoras y I en Equidad para las Mujeres Negras realizado entre el 24 de noviembre y el 14 de diciembre de 1996, 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 realizara el colectivo de mujeres del PCN Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer CEDAW, en 2013 afirman que

El sujeto mujer-Afrodescendiente 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 Negras, Afrocolombianas, Palenqueras o Raizales, 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 de lo que significa ser mujer negra afrocolombiana, palenquera y raizal. La noción *interseccionalidad* resulta estrecha para expresar la situación multiopresiva de las mujeres negras afrocolombianas.

Quienes han renunciado a utilizar la noción *interseccionalidad* construyen otros términos en donde la variedad es la norma, a veces como sinónimos de interseccionalidad o como una noción diferente. Se utilizan expresiones como *opresiones cruzadas*, *imbricaciones de las opresiones*, *imbricación de las relaciones de poder* (Houria Bouteldja)³⁷, *co-constitución de la opresión* (Espinoza 2014), *opresiones múltiples* (Lugones 2012; Espinoza 2014), *fusión de las opresiones* (Lugones, 2012). Estas expresiones están formuladas en la lógica de superar el marco categorial que junta pero también separa las opresiones.

Revaluando y re conceptualizando el Género

Desde las teóricas-activistas feministas decoloniales la categoría *género* ha sido reconceptualizada. En el 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 mujeres negras y de la normatividad heterosexual? (Lozano 2010c)

El feminismo decolonial fiel a los feminismos que le han dado origen: el feminismo negro, el feminismo indígena, el feminismo lésbico, el movimiento popular de mujeres, que desde sus prácticas políticas han complejizado “el entramado de poder

³⁷ Francesa-algeriana integrante del Partido Indígenas de la República. <http://indigenes-republique.fr/raza-clase-y-genero-la-interseccionalidad-entre-la-realidad-social-y-los-limites-politicos/> accedido el 17/05/2015.

en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad” (Curiel 2007,100)³⁸, ha revaluado y reconceptualizado la categoría *género*.

Para empezar, está la idea de que el género no necesariamente estructura las relaciones sociales en todas las sociedades como lo ha concebido el feminismo euronortecéntrico. Esto lo afirma Lugones con base en los trabajos de Gunn Allen en comunidades de América pre intrusión y Oyeronke Oyewumi entre los Yoruba. Las relaciones entre hombres y mujeres antes de la colonialidad/modernidad no podrían interpretarse desde el género, considera Lugones. Lo que se produce en los pueblos colonizados es más bien una imposición de un sistema opresivo de género que termina subordinando “las hembras”, dice Lugones, en todos los aspectos de la vida. No deja de haber un tufillo idealizador de las comunidades originarias en la perspectiva de Lugones, Oyewumi y Allen.

El mundo indígena precolombino y africano, se asegura por 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).

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

Por lo tanto un género dicotómico no da cuenta de esta relación racializada introducida por la colonización y más bien es 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 son del mismo género que las

³⁸ “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 Akina Zaji Sauda, Otras negras y...feministas!, Mujeres diversas. Podrían mencionarse muchas más.

mujeres blancas dado que el género se aplica solo para quienes entran en el canon de lo humano. Es así que las mujeres negras no tienen género, tienen raza y las mujeres blancas no tienen raza, tienen género.

Es por esto que 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 y otras 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, pero bajo la lógica de la construcción mutua, que es la que hace lugar para la inseparabilidad de la raza y del género (Lugones 2009).

Se trata entonces de abandonar la mirada basada en un género universalista que se proyecta hacia el resto de la humanidad, cuando en realidad es una particularidad que refleja la experiencia histórica y su forma de interpretación y problematización del mundo de las mujeres geopolíticamente occidentales (Espinosa y otras 2014,13). Desde esta concepción, el género no puede ser, no es, el eje articulador de las opresiones.

Rita Segato controvierte la idea de que el género no era un principio organizador de las sociedades que ella llama “preintrusión” en América ni de las africanas como lo propone Oyeronke Oyewumi. Sus estudios en las sociedades yorubas brasileñas la llevan a afirmar que sí había género pero que este no era dual ni dicotómico por lo que plantea para estas sociedades un *patriarcado de baja intensidad* (2014,77). En esto coincide con las feministas comunitarias Julieta Paredes aymara de Bolivia y Lorena Cabnal maya-xinka de Guatemala, quienes han planteado que la opresión de género no es un invento colonial pues desde antes ya las mujeres vivían una situación de subordinación en las comunidades originarias, lo que las lleva a hablar de un patriarcado originario precolonial que se *entronca* con el patriarcado occidental (Paredes 2010,66).

Para las feministas comunitarias 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 cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: [es] el patriarcado” (Cabnal 2012,2), añadiendo además que:

Con esto afirmamos 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. (Cabnal 2012,13)

Para Cabnal la categoría totalizadora es la de *Patriarcado*, lo que le permite 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” (Ibid,14). Cabnal parece desdecir de la versión de la fluidez y el tránsito de género (Segato, 2010, 2014) en los pueblos originarios ya que afirma que la *hetero-realidad cosmogónica originaria*

Es la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada 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 Ibíd., 14)

Esta heteronormatividad sexual sería 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. (Cabnal 2012,14)

Lo que nos dice Cabnal es que el *buen vivir* 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 nombrarla como es: misoginia, expresada y manifestada en las actitudes y prácticas cotidianas más remotas y actuales, contra nuestros cuerpos, nuestros pensamientos, decisiones y acciones (Cabnal 2012,18).

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 a la heterosexualidad. Todo esto manifiesta, afirma Cabnal, la imposibilidad de una concepción y una vivencia multidimensional de las sexualidades, pues desde la misma espiritualidad hay una carga de sanción muy fuerte que se expresa en la familia y en la comunidad (Ibíd. 2012,14). Se considera lo no heterosexual como desviación producto de la influencia occidental o como le escuché a un líder nasa en la Universidad del Valle alguna vez; producto de las hormonas femeninas que le ponen al pollo para acelerar su crecimiento³⁹.

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. (Cabnal 2012,14)

Hay un entrapamiento en una cosmogonía antropocéntrica de la cual parece difícil escapar, sobre todo cuando lo ancestral resulta en 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 tuvieron a ser llamadas divisionistas de las luchas de sus pueblos.

Lo que expone 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 el equilibrio y que van más allá “de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género” (1995,16). Sylvia nos dice que la dualidad mesoamericana no puede ser un ordenamiento binario entre polos “estáticos” como el que aparece en 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 da así su cualidad única al concepto de pares opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. “Moldea” la realidad, la hace fluir, impide su estratificación.

³⁹ En este sentido también se expresó públicamente Evo Morales alguna vez.

Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este “equilibrio fluido” no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de “equilibrio” siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas 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 llevó a cabo 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 nos permiten ver distintas lecturas que se hacen de la herencia ancestral dependiendo del lugar de enunciación.

Segato, podríamos decir que 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. Afirma que las relaciones de género son “una escena ubicua y omnipresente de toda vida social” 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 considera que hay evidencia histórica suficiente que muestra la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas, que dan señales de organización patriarcal aunque distinta al patriarcado occidental; de ahí su noción de *patriarcado de baja intensidad*, que se acerca a la noción 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 aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones de género, que “incluyen lenguajes y

contemplan prácticas transgénéricas 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” (Ibid,77). Esto es contrario a lo que ha planteado Cabnal al respecto, si bien hay que considerar que Rita Segato está refiriéndose a las poblaciones indígenas de la Amazonía brasilera y a veces sus análisis los hace extensivos a la población negra del Brasil.

Para Segato el género sí existe o existía en estas comunidades pero es distinto y ha sido colonizado por el género occidental de lo que ella llama *colonial modernidad*, transformando 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, ante los administradores blancos, se emasculan. Esta emasculación estaría en el origen de la violencia contra las mujeres, ya que solo en el espacio interno pueden estos hombres emasculados exhibir el poder que les permita 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). En Lugones esa violencia está dada por la complicidad de género de los hombres colonizados con sus colonizadores. No obstante esta complicidad de género planteada por Lugones enmascara las relaciones de poder entre los hombres.

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

En el mundo de la aldea el género es jerárquico pero 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 pre-intrusión, 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. (Segato 2014, 86)

Como puede apreciarse, *género* es dentro del feminismo decolonial una categoría en debate. Intentando sintetizar este debate podría empezar por establecer los 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 *género* parece ser la categoría totalizante y *patriarcado* en las feministas comunitarias; 2. La desnaturalización del género y la heterosexualidad. Es decir, *género* y *heterosexualidad* 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 opresiones⁴⁰.

Los desacuerdos o el debate van por el lado de si había o no género antes de la colonización. Considero que en ese debate se parte de una noción estándar de género en la que se dice cómo es el género en determinadas sociedades pero no se define precisamente qué es género. Se dice que el género occidental moderno es binario y dicotómico y que el género pre intrusión es fluido y dual, pero no se dice qué es género. Hablan de cómo opera el género pero no dicen qué es. Segato es quien más se acerca a definirlo 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, que en estas sociedades los arreglos

⁴⁰ 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 párrafos más arriba categorías como *historia*, *territorio* y *derechos colectivos* son fundamentales para las mujeres negras afrocolombianas.

de género eran otros, como lo han mostrado Marcos, Rivera, Paredes, Cabnal y Segato, por lo que se habla de un *patriarcado originario ancestral* o un *patriarcado de baja intensidad* que termina a partir de la colonización en un *entronque de patriarcados*.

Silvia Rivera Cusicanqui (2014,123) afirma 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, llevando como consecuencia a la *“profundización de la patriarcalización de estas sociedades”* (Ibíd.,124). Lo que implica un patriarcado preexistente, si bien, de baja intensidad ya 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 lejana a los contextos indígenas, no obstante la valoran en tanto consideran 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. (Paiva 2014,295)

Otras autoras como Rivera (2014,121), la cual 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 cuantos hombres y cuantas mujeres participan de un determinado proyecto” (Cabnal y ACSUR 2010,30).

Lo importante en este debate es visibilizar opresiones que estuvieron ocultas a los análisis del pensamiento latinoamericano pero también de los movimientos sociales incluidos indígenas y afrodescendientes. En ese sentido el aporte de Quijano con su 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 ya da cuenta de todas las formas en que actúa y se expresa la matriz de

poder colonial moderno y la dominación estructural sobre toda la existencia. Es más bien nos dice Walsh una invitación a su uso de forma que provoque reflexiones, ampliación de sus dominios y operación, precisamente en la vía que lo hizo Lugones. La noción género parece haber recorrido un camino similar. Es decir ha sido cuestionada ampliamente, pero no abandonada. No se trata, considero, de absolutizar ninguna categoría porque entonces volveríamos al inicio. Se trata precisamente de ver cómo en determinados contextos, atravesados por procesos históricos coloniales pero particulares, diversas opresiones se fusionan, funden o entrelazan haciendo que un individuo o colectivo viva una experiencia única. Como lo expresaban las mujeres negras del Encuentro Nacional de Mujeres Negras Al Encuentro de Nosotras Mismas realizado en octubre de 1997 en Cali:

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 violentas⁴¹.

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*. 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 justa⁴².

⁴¹ Memorias del evento sin publicar. 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, 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 mujeres negras/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 mujeres negras/afrocolombianas para constituirnos en parte fundante del movimiento social de mujeres. Plegable del encuentro.

⁴² Memorias del evento sin publicar. Resaltado mío.

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

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 hacen presente la diferencia en términos de lo que el patriarcado colonial moderno también significó para los hombres indígenas. Finalmente hubo una complicidad entre colonizados y colonizadores, manifiesta Lugones y Segato, pero eso no puede ocultar la *feminización del indio* “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). Esto lo que significa en últimas es que también sobre el indio el varón blanco ejerce dominio patriarcal. Y por supuesto sobre el negro, como lo 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 contra las mujeresnegras hoy día? Pero también la violencia histórica contra las mujeresnegras en sus propias comunidades. Porque no se trata de que los hombres sean indiferentes a la violencia que se ejerce contra las mujeres (Lugones) sino que ellos mismos son los perpetradores de esa violencia. Violencia que “se agudiza y se sufre doblemente, muchas veces con la complicidad de los compañeros negros que encuentran en la mujer y en los hijos el único espacio para ejercer el dominio patriarcal que les niega una sociedad que los humilla” (Lozano 1992,20).

La teoría de la emasculación de Segato me permite entender (no aceptar) la actitud de los hombres negros al interior de sus comunidades a partir de su castración exterior, es decir en su relación con el mundo blanco. Una situación que no se ha quedado en el pasado y que hoy en día se enmascara bajo la ciudadanía. Los hombres negros fueron completamente emasculados ante sus hijos, no tenían ningún poder de decisión sobre sus compañeras sexuales ni sobre su propia vida. Fueron también víctimas del dominio patriarcal del blanco. No se vivió entre la población negra 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 y otras 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 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, que es un hombre. Habría un cambio en la forma de probar que se es hombre. Hacerse hombre en la tradición del Pacífico significaba enfrentar solo, en una especie de rito de iniciación, los espíritus del monte a donde se enviaba al adolescente entre los 16 y 17 años a enfrentarse con 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 se da un *entronque de patriarcados* (Paredes) que no se da con la población secuestrada de África. Más bien esta población reorganiza 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 uno totalmente otro debido precisamente a esa herencia colonial. En ese sentido la activista afrocolombiana Libia Grueso 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”. (Grueso 2007,146)

Los hombres negros estuvieron, y aún hoy, en distintas posiciones de poder patriarcal con respecto a los varones blancos, especialmente durante la etapa esclavista como lo 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* dado que como veremos, a pesar de la violencia ejercida contra las mujeres, éstas tenían un liderazgo sobresaliente en sus comunidades que está siendo minado pues los actores externos neo-coloniales 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 lideresas. Es una manera de promover la “domesticación” de las mujeres para que sea más efectiva la empresa neo-colonial. Así que los feminicidios son la expresión de un

proceso de modernización en permanente expansión [que] es también un proceso de colonización en permanente curso. 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 2014,81-82)⁴³

La intención es reducir a las mujeres al espacio doméstico, borrarlas a como dé lugar de la esfera de lo público–comunitario. Como lo afirmaron las mujeres negras del V Taller de Formación: “los hombres negros están viciados también por la cultura dominante” (Rojas y Aristizábal 1996,40). Es por esto que en el Manifiesto de las mujeres al Congreso Nacional se hace un llamado 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)

⁴³ Cursivas en el original.

En relación con la pervivencia de este patriarcado negro-colonial que se expresa en lo que he dado en llamar el *hábitus colonial esclavista* las mujeres en su Manifiesto continúan llamando la atención acerca de que

La 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 en 1996 afirmaban que “Las mujeres negras en el proceso de afirmación y construcción de elementos de identidad debemos develar los rasgos negativos de la esclavización”, refiriéndose a la violencia patriarcal contra las mujeres al interior de 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 sin tomar en cuenta la historia colonial y los contextos, lo que impide ver la fusión de múltiples opresiones que afecta a determinados colectivos y particularidades. A la descolonización de la categoría han contribuido las diversas expresiones del feminismo decolonial, que la han re-originalizado y transgredido para que logre contribuir al desmantelamiento de la casa del amo, esto es de la colonialidad del poder.

La noción *patriarcado* es también una categoría colonial moderna que ha sido resignificada desde el feminismo decolonial por lo que se habla de patriarcados en plural, historizando y des-universalizando 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 hacia la descolonialidad que signifique una verdadera liberación para todas/todos.

Feminismo hegemónico vs. 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 y se continúa en la lucha sufragista por derechos políticos, luego por derechos sociales y después reproductivos, esconde como dijo la historiadora Joan Scott “la discontinuidad, el conflicto y las diferencias que podrían subyacer a la estabilidad política deseada por las categorías nombradas como mujeres y feminismo” (1996,35). Esa historia no da cuenta de la pluralidad de las mujeres ni de sus luchas en diversos contextos del mundo entero por el reconocimiento de sus derechos. No suele nombrarse en esa historia 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, a su emancipación. No solo son mujeres europeas y norteamericanas definiendo para las demás lo que significa ser mujer, son también las feministas del Tercer Mundo o del mundo pobre que consideran como único conocimiento válido sobre las mujeres el que estas mujeres blancas primer mundistas producen, por lo que 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 y otras 2004,2*) es un discurso colonial en el sentido en que 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 2010c,14). También afirma Lugones 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” (2014,42).

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

Como ya lo he mencionado el feminismo decolonial es 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: blanco, burgués, occidental, liberal, moderno, colonial, eurocéntrico. Estas denominaciones están asociadas al cuestionamiento del universal “mujer”: blanca, occidental, de clase media /alta y heterosexual que deviene en un carácter racista como lo manifestaba ya en los años 70 Domitila, la mujer minera de Bolivia quien participó en la Conferencia Internacional de

la Mujer realizada en México en 1975 en donde no encontró eco para sus preocupaciones como minera pobre explotada, sino más bien rechazo de las feministas que le planteaban que esos problemas de los que ella hablaba no eran 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 como mujeres trabajadoras de mina tenían en Bolivia:

Esto 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)

Plantear los temas de la explotación y la pobreza eran (son) asuntos políticos que no tienen nada que ver con el feminismo. Esto me recuerda que en el encuentro internacional feminista realizado en 1981 en Bogotá no dejaron entrar a las “mujeres políticas” que son las que pertenecen a partidos u organizaciones políticas como los sindicatos, para evitar que les politizaran el evento. Esto me lo contó una activista feminista colombiana, que fue parte de las organizadoras del evento.

Desde una visión feminista eurocéntrica suelen despreciarse las acciones de las mujeres que no se entienden como directamente relacionadas con las transformaciones de las relaciones de género subordinadas. Esto ha dado pie a una división entre lo que se denomina el movimiento popular de mujeres y el movimiento feminista que se corresponden con el binarismo 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, no avanzando hacia una conciencia de género que le permita 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 pues “la tienen clara”. Las mujeres populares no, dado que se enredan en la solución de su vida material cotidiana. Como si los intereses estratégicos de todas las mujeres fueran los mismos. El feminismo eurocéntrico sustenta así, 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,

con lo que se creen con derecho (incluso ¡el deber!) a 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 su vida y la de su familia. Aquí hay una fuerte diferencia entre las mujeres de grupos étnicos y las feministas occidentales. Las mujeres de grupos étnicos suelen estar preocupadas 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 las feministas occidentales se preocupan por asuntos como la ley de cuotas, en las que no suelen tener representación mujeres negras, indígenas, campesinas ni populares, ni significan tampoco un cambio en la política estatal ni en el modelo de desarrollo, “se 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” (Tapia 2009,218). Es más

Este feminismo etnocéntrico, como lo llama [Aida] 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, desconocen que su 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 lucha feminista es la que se parece a las luchas de las europeas y norteamericanas. Para ser feminista una lucha de las mujeres tiene que moverse bajo 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 que las lleva a replantear su posición en la organización y en la comunidad.

Domitila vuelve a ser interpelada por una mujer de la delegación mexicana que le recuerda que el lema de la conferencia ese año es “Igualdad, desarrollo y paz”, por lo que la invita a hablar de “nosotras las mujeres”:

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

A lo que Domitila le responde:

—Muy bien, hablaremos 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 enferma 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 éste el desconocimiento de la dimensión colonial de la modernidad (Gómez 2014,360). La preocupación fundamental de este feminismo ha sido el desmontaje del patriarcado entendido en su carácter universal que solo se atañe de las relaciones entre hombres y mujeres por lo que la opresión a superar es la subordinación de género (en los términos dicotómicos y binarios ya analizados). 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 y otras 2014,13). Es “un feminismo convencido de sí mismo cuya pretensión de universalidad lo vuelve excluyente, etnocéntrico y racista”⁴⁴.

Es un discurso y una práctica coloniales. Al respecto en los años 80 la brasilera Lélia Gonzales afirmaba:

o feminismo latino-americano 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,

⁴⁴ “Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales”. Red de Feminismos Descoloniales, México, 2012. La Red está compuesta por Rosalva Aída Hernández, Sylvia Marcos, Mária Millán, Mariana Favela, Verónica R. Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztlí Yoalli Rodríguez, Oscar González, Ana Valadez, Guiomar Rovira, Raquel Gutiérrez, y Gisela Espinosa. En Espinosa, Gómez y Ochoa 2014,458.

que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não ser brancas⁴⁵. (1988,14)

En lo que Leila Gonzáles expresa hay una crítica al feminismo latinoamericano que no ha sabido tomar distancia del pensamiento feminista hegemónico por lo que ha descuidado las múltiples realidades que cruzan el ser mujer en este continente. Esta crítica es ampliada por Espinosa y otras (2014,20) quienes consideran que las críticas fundamentales pasan por:

(1) la dependencia al 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 y 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 hacen que todas las mujeres no seamos iguales ni podamos identificarnos con el sujeto *mujer* del feminismo eurocentrado, que habla de sororidad mientras unas mujeres son explotadas por otras.

Resulta pertinente a esta reflexión la pregunta que se hacía Suelí Carneiro en 1996⁴⁶ cuestionando la esencia mujer: “Cuando hablamos 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 misma 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

⁴⁵ “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 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”. Traducción mía.

⁴⁶ Carneiro, Sueli. “Género, raza y etnia en el Brazil”. Ponencia presentada en el *Seminario-taller internacional género y etnia* organizado por el Centro de Estudios de Género de la Universidad del Valle – Sede Meléndez, del cual fui la coordinadora general. Esta fue la primera vez que en Colombia se trató este tema en un evento público. Santiago de Cali, Enero 22,23 y 24 de 1996.

mujeres estamos hablando? Las mujeres negras hacen parte de un contingente de mujeres que no son reinas de nada, que son pintadas como anti-musas 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 y 2009,4)

Desde el movimiento social afrocolombiano las mujeres han sido prevenidas con 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 asumirlos como el bando enemigo. De ahí la dificultad de los movimientos afros para 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 y otras 2004,2)

Las teóricas y activistas del feminismo hegemónico tienden a desconocer los contextos políticos y culturales particulares y más bien a explicarlo todo desde 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 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 media”⁴⁷ (Bairros 2014,182). Plantearse el racismo sería 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.

En el 2011 algunas compañeras relatan lo que fue su participación en el Encuentro latinoamericano y del Caribe de Acción y Práctica Feminista, ELCAP,

⁴⁷ “feminismo que desdeña categorías como raza, clase social, orientación sexual, favoreciendo así discursos y prácticas inclinados para las percepciones y necesidades de mujeres blancas heterossexuales de clase media”. Mi traducción.

realizado del 18 al 21 de noviembre en Bogotá. Este evento se realizó en reacción u oposición al 12 Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, EFLAC, a celebrarse también en Bogotá entre el 23 y el 26 de noviembre del mismo año, y del que se cuestionó, entre otros, su realización en el Hotel Tequendama, propiedad del ejército de Colombia y la financiación con dineros del Estado y de la cooperación internacional⁴⁸, lo que no ameritó para disminuir los costos de participación por mujer, aproximadamente 120 dólares (\$216.000), que se cobraron a todas las participantes sin importar procedencia étnica o social ni que se necesitara o no hospedarse y alimentarse en el hotel. Este fue sin duda un evento realizado con una mentalidad elitista, completamente burguesa y excluyente que desconoció las propuestas que se hicieron desde las localidades para hacerlo más inclusivo y para sacarlo de ese hotel militar⁴⁹.

Las feministas organizadoras del EFLAC llegaron a afirmar que el hecho de que el hotel fuese propiedad del ejército nacional y estuviera cuidado por ellos era garantía de seguridad para las mujeres participantes, lo que nos habla del grado de etnocentrismo, indiferencia o en el mejor de los casos desconocimiento de la situación de vulneración de derechos que el ejército colombiano efectúa contra las mujeres indígenas, negras, campesinas y populares en la mayoría del territorio nacional y no siempre ligado al conflicto armado. Es decir, ese tipo de temas no son de discusión feminista. Este es un feminismo que aunque en el discurso puede declararse antimilitarista, en la práctica no lo es. Aunque había venido participando en Cali de reuniones preparatorias de la participación regional en el encuentro, mi forma de protesta fue no asistir. El ELCAP fue el encuentro del feminismo autónomo en reacción al EFLAC. No obstante, cuenta la compañera afrocolombiana Martha Rivas, quien participó del ELCAP que

dentro del encuentro unas compañeras se craneanon 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 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

⁴⁸ El presupuesto del evento fue de alrededor de 800.000 dólares, lo que constituye un presupuesto ¡enorme!

⁴⁹ Se pueden ver noticias y críticas a este EFLAC en las páginas <http://heroinadeloperiferico.blogspot.com/2011/11/apuntes-criticos-sobre-el-eflac-por-un.html> https://www.facebook.com/note.php?note_id=143081225794712,

reflexión sobre el racismo, hicimos una cartelera que decía: Si el feminismo no es antirracista no sirve para nada⁵⁰.

Las mujeres negras no encontraron tampoco en el ELCAP ni la visión ni la práctica de un feminismo que les permitiera sentirse integradas. Es como si las luchas tuvieran que ser compartimentalizadas. Lugones explica como

En 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, recluidas 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 dentro de la sociedad capitalista liberal. Y en efecto la “mujer” de ese feminismo, blanca y burguesa, ha obtenido avances, al punto que algunas llegan a negar que la subordinación de género exista. Pero los avances de las mujeres blancas de clase media y alta han significado mayor explotación para las mujeres no blancas de las clases más bajas que han tenido que ir a remplazarlas en el trabajo doméstico y de crianza en sus hogares, teniendo que abandonar a sus propios hijos e hijas. Suele ocurrir que las niñas abandonen la escuela para cuidar a sus hermanitos/as más pequeños mientras su madre trabaja en un hogar ajeno. Esta es la razón por la que las apuestas de este feminismo como la igualdad salarial, los derechos sexuales y reproductivos, el derecho sobre el propio cuerpo, la autonomía, se sienten lejanas o impertinentes por parte de las mujeres populares de todos los colores. El trabajo de unas mujeres en el hogar de otras fortalece el patriarcado dado que evita encarar

la co-responsabilidad 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)

⁵⁰ Reflexión puesta por la compañera en el círculo de saberes, dinámica de la memoria del Encuentro regional de mujeres negras afrocolombianas por la construcción de un feminismo otro, realizado en la Casa Cultural El Chontaduro el 27 de julio del 2013, organizado por el grupo “Otras negras...y feministas! Memoria en audio del evento.

Lo que esta situación denota es 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 solo entre aquellas que pueden efectuar solidaridad de clase y “raza”. Breny Mendoza nos hace ver que

El avance de sus derechos civiles [de las mujeres blancas] puede decirse que ha dependido de la súper explotación 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 sugestivo análisis de la complicidad de las mujeres blancas y del feminismo norteamericano con la invasión a Afganistán y a Irak que se efectuaron en nombre de la liberación de las mujeres del medio oriente, por lo que muchas mujeres además de aprobar la invasión quisieron ser parte de ella. “En este sentido, las formas de tortura que se dieron en Abu Ghraib con sus connotaciones pornográficas constituyen una nueva versión de la colonialidad de género y de sexualidad” (Ibíd., 97).

A las mujeres de grupos étnicos el feminismo liberal occidental moderno suele verlas como oprimidas de forma exclusiva por el patriarcado étnico. Es una manera de ocultar su propio 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 cual feminismo se puede caminar (Gómez Grijalva 2014,269). En la búsqueda de esa respuesta han decidido apostarle más bien a la construcción de un feminismo desde lo propio, llenar de contenido propio el concepto feminista, sin renunciar a él, viéndolo como la posibilidad de articulación con otras luchas, en donde se respeten las diferencias pero se rechace la desigualdad (Cumes 2009).

Las apuestas

Las feministas decoloniales se 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”⁵¹. Podríamos decir que el primer acuerdo en cuanto a las apuestas es a la separación de ese feminismo liberal moderno que ha creado una visión homogenizadora 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 muchas maneras: Feminismos contra hegemónicos, Feminismos diversos, Feminismo Comunitario, Feminismo paritario indígena, Feminismo negro decolonial, Feminismo autónomo, Feminismo radical, o simplemente *lucha de mujeres*. Lo importante es que estas expresiones de lo que acojo en llamar en términos generales *feminismo decolonial* responden a las búsquedas de las mujeres que no se han sentido expresadas dentro del feminismo occidental. Estas mujeres asumen un feminismo desde otros paradigmas y cosmovisiones. No es un feminismo acabado de inventar. Es un feminismo que tiene sus antecedentes en otras muchas pensadoras que se plantearon críticas e insurgentes ante el paradigma occidental. Ya he mencionado no solo sus influencias sino sus antecedentes. Radicaliza el cuestionamiento al sujeto “mujer” deconstruyéndolo de forma radical: “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”⁵² y si no es suficiente se dice también que:

pero además —y este es el punto de quiebre desde donde ya no es posible volver atrás— el feminismo, en su complicidad con la apuesta descolonial, 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. (Espinosa y otras,2014:31)

⁵¹ Red de feminismos descoloniales. “Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales. En Yuderkis Espinosa y otras 2014,463.

⁵² Declaración del Encuentro Feminista Autónomo, celebrado en la ciudad de México en marzo de 2009. en Espinosa, Gómez y Ochoa (Eds.). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán, Editorial Universidad del Cauca. P. 414.

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 la dejan ver las mujeres que elaboraron el Pronunciamiento de la Mesa de Mujeres del Precongreso Cali y resto de municipios del 17 y 18 de agosto de 2013 cuando afirman:

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 sino 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. (p.3-4)

No obstante las críticas internas, es un feminismo que se construye en la lucha conjunta por las reivindicaciones étnicas. No es separatista. Más bien 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 Congreso 2013,10)

Las mujeres negras portadoras de este feminismo otro no piensan solo en sus derechos como mujeres ni como comunidad sino que se piensan la sociedad toda. Lo que no contraría el hecho de que las mujeres han creado sus propios espacios de reflexión, como la Red de Mujeres Negras del Pacífico (1996,2) que se expresan así:

Las Mujeres Negras 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, más bien cuestionándolas cuando es necesario y en defensa de la vida toda. En este sentido las mujeres negras de la Red del Pacífico continúan afirmando.

Para 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 (p.3).

Una de las apuestas más importantes del feminismo decolonial es que las mujeres se asumen 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 contruidos 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 2012,12)

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 así mismo “la reproducción del racismo y el clasismo hasta el presente, inclusive dentro del feminismo”. Cuestiona el poder de los hombres dentro de 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 (1996) planteaban en los siguientes términos lo que ellas definían como *el problema de las mujeres negras*:

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 pre-congreso Cali y resto del Valle las mujeres que allí se 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 (p.2).

En ese sentido Gómez (2011 en Quiroga 2014, 174) también considera esencial “el debate feminista sobre el mestizaje”. Pero muy 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 pre-congreso Cali y resto del Valle, ya mencionado, se afirma que “el racismo es funcional al capitalismo. Mientras exista éste último se mantendrá el primero” (p.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, 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 culturales⁵³.

Estos feminismos se proponen la coalición no solo entre mujeres, también con los movimientos sociales contra-hegemónicos 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”. No es una tarea fácil, pues como 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” (Espinosa y otras 2014,36).

En este sentido 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

⁵³ Red de feminismos descoloniales, en Espinosa y otras, 2014,462.

reivindicar derechos al Estado dejando las estructuras sociales intactas. Es una política perfectamente funcional al avance del capitalismo global imperial que nos deja en la relación “ellas y nosotras” con nulas posibilidades de articulación. Una política de la identidad que ha corrido el riesgo de ser puramente culturalista, cayendo en “una “pseudo política” que no nombra, que no identifica, la disputa real” (Segato 2007a,161), que es la lucha contra el patrón colonial de poder. No se trata de abandonar lo que somos o lo que queremos ser, sino de incorporar las luchas de las/los otras/os oprimidas/os a nuestras propias luchas 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 y otras 2014,37).

Lo innegable es que el *feminismo decolonial* ha rescatado el feminismo hurtándolo de las lógicas occidentales liberales y modernizantes para hacer de él “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). Es por esto que “En 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).

El próximo capítulo nos acercará al sentido de lugar construido por las mujeres negras desde sus experiencias de vida en los territorios que ancestralmente habitan.

Capítulo dos

Mujeresnegras/afro-colombianas en-lugar.

“Porque la tierra es la madre de uno”

“Hay otros mundos pero están en este.”
Paul Éluard

“Toda guerra es entre hermanos y
por mandato, maldición y
obediencia, del/al Padre”.

Marta Cecilia Vélez S.
Rionegro, Junio de 2006

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* 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 establecen nuevas relaciones con la naturaleza circundante y con los otros y otras, tanto con los que compartieron la misma suerte esclavista como con los esclavizadores, en el propósito de darle sentido a su existencia. Las africanas, los africanos y sus descendientes encontraron la forma, en medio de las más adversas circunstancias imaginables, de construir 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 se vieron abocadas a desplegar una *política del lugar*, que ha tenido diferentes fases no necesariamente lineales y si en muchas ocasiones simultáneas. Las mujeres tuvieron que desplegar luchas políticas colectivas para lograr su sobrevivencia tales como el cimarronismo; se apropiaron de un territorio nuevo para ellas y lo reinventaron creando nuevas posibilidades de estar en esos lugares a través de establecer 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 propias manos los lugares que fueron (han venido)

ocupando. Estos lugares ocupados por las mujeres y sus familias nunca han sido 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 el nombre que podemos dar a la praxis de apropiación, defensa, reconstrucción del lugar, que exige la construcción de 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 éstas mismas” (Oslender 2008,88). La relación con la naturaleza produce tecnologías y la relación con los otros seres humanos produce comunidad. Oslender cita a Pred (1984,279) cuando afirma que “El lugar no es sólo 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” (p.88). Todo esto es la cultura, el resultado de las actividades de hombres y mujeres, de cuerpos vivientes, la cual entonces se entiende, como una estrategia para vivir. En ese sentido afirma Kusch (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, político y cultural en medio del cual las mujeres procuran construir y reconstruir sus mundos, mostrando cómo se oponen a las concepciones hegemónicas de territorio y se piensan a sí mismas. El lugar privilegiado de análisis como lo mencioné en la introducción general es la costa del Pacífico colombiano, convertido en el referente más importante de la lucha política del movimiento social negro/afrocolombiano y el cuerpo de las mujeres negras/afrocolombianas como su primer territorio, lugares desde los cuales se produce conocimiento.

Eulalia⁵⁴

Eulalia se levanta todos los días alrededor de las cinco de la mañana; prepara el desayuno para su familia compuesta por su marido, tres hijos, una hija, su nuera y 8 nietos. Adelanta el almuerzo que terminará su nuera y coloca en una vianda plástica lo que será su comida y la de su hija las aproximadamente 10 horas que estarán en el manglar, con el barro hasta la rodilla, intentando sacar con la mano las conchas que se reproducen allí y que venderán al regresar, a un intermediario que a su vez las vende a compradores ecuatorianos. Su marido y dos de sus hijos, con viandas idénticas a la suya, pero más llenas, se dirigen a la palmicultora en donde trabajan desde que decidió venderles la finca ya que se aburrió que las matas de plátano y los palos frutales amanecieran tumbados por manos criminales. Un día le llegó la razón de que si no vendía, una noche de estas a él le iba a pasar lo mismo, lo iban a tumbar, o mejor dicho, a tirar al piso.

Desde hace ya varios meses las fuerzas le faltan a Eulalia 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”.

Aunque 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 privada si aquí hemos vivido y trabajado siempre y aquí tenemos enterrados nuestros muertos!”), fueron alejadas de ese manglar a punta de escopeta: un tiro un día, 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, pues 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 5 de la tarde. El precio de compra de la concha también es impuesto por el comprador.

⁵⁴ Eulalia es un nombre ficticio para un personaje que encarna las vicisitudes de las mujeres concheras de la costa Pacífica sur.

Algunas de ellas, sobre todo las más jóvenes decidieron quedarse a trabajar en la pesquera; la misma que privatizara la playa, tumbara el mangle con retroescavadoras e hiciera piscinas para sembrar el camarón que ahora limpian, recibiendo 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, pues lo ha hecho desde que se acuerda. Estuvo varias horas por muchos días haciendo fila en las pesqueras más grandes, sin lograr que fuera 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 entonces 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, ya 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; pero estaba segura que el esfuerzo se vería compensado el fin de semana con una buena paga. Tenía una libretita en la que apuntaba los kilos que iba limpiando. Se había hecho 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 bruta, 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 y sus dolencias eran muchas, decidió volver a conchar.

Una aproximación a la noción de *lugar*

El caso de Eulalia nos ilustra la transformación que ha sufrido la situación de las mujeres negras en el Pacífico por cuenta del avance del progreso y la modernización capitalistas que siempre se acompañaron de violencia. Sin embargo, estos cambios no se presentan únicamente en las condiciones de vida de las mujeres y la población en general; como nos lo muestra el relato, la avalancha desarrollista también ha transformado el lugar.

No obstante, transformar el lugar no significa “borrarlo”, si bien esto 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) considera 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” (Ibid,158).⁵⁵ Esto nos lo ilustra mamá Cuama cuando nos cuenta que las/los activistas del proceso organizativo de comunidades negras llegaron a su río a decirles que

Iban 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 retro, pero como ya la Constitución había salido, el AT 55 fue como un desafío que nos hicieron a nosotros, y ahora si se metieron los paisas⁵⁶ 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 proceso⁵⁷ 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 cuando 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 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 dejáramos quitar, porque la tierra es la madre de uno⁵⁸.

⁵⁵ Se me hace difícil pensar en una identidad que no sea construida y atravesada por el poder en este sistema-mundo colonizado.

⁵⁶ *Paisa*, se denomina en la región a todo foráneo. En Colombia se designa con este apelativo a los nacidos en la región antioqueña.

⁵⁷ Se refiere a la organización Proceso de Comunidades Negras –PCN- con sede en Buenaventura.

⁵⁸ Entrevista a mamá Cuama en septiembre del 2008 con motivo de la conmemoración de los 15 años de la Ley 70.

El relato de mamá Cuama deja ver la importancia del lugar para la vida de quienes allí habitan y la relación de éste con lo global a partir de la explotación minera foránea. Mamá Cuama está mostrando también una agencia en el propósito de defender el que considera un territorio propio. Esta capacidad de agencia del lugar y de las mujeres suele desconocerse ya que se considera solo propia de lo global y de los hombres. En este sentido 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”. (Ibíd.,158). Él llama “borramiento del lugar” a la invisibilización del lugar en medio de la “locura de la globalización”. Al resaltar el lugar tampoco pretende un borramiento del *espacio* como dominio de resistencia y alteridad, pues plantea que espacio y lugar son cruciales tanto para la creación de resistencias y alteridades como de dominación. Lo que se quiere poner en cuestión es el privilegio otorgado al espacio en el análisis de la cultura, el poder y la economía.

Un aspecto importante 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 y la cultura y del capitalismo y la modernidad. Esto implica que preguntarse por el lugar es importante para la renovación de la crítica al eurocentrismo, lo que nos 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” (Ibíd.,176). En el lugar se concentran multiplicidad de formas de política cultural, es decir, dice Escobar, de lo cultural que se hace político a través de las conceptualizaciones que hacen hombres y mujeres de su territorio y las definiciones de sí mismas/os en oposición a las ideologías/representaciones dominantes. El lugar es productor de epistemologías y conocimientos que surgen con un discurso de la diferencia de carácter anti-esencialista. No se trata 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 (Ibíd,185).

Es importante también lo económico ya que el lugar permite una crítica al capitalcentrismo de los discursos de la globalización que hace imposible 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” (Ibíd,173). Afirma Escobar que el lugar resulta central para trabajar los temas del desarrollo, la cultura y el ambiente, que es esencial para imaginar otros contextos y para pensar en la construcción de políticas, conocimiento e identidad (Ibíd,176).

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

Se trata de ver lo local como no necesariamente subordinado a lo global. Más bien 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 esta 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.

Mama Cuama⁵⁹.

De Colombia se dice que es un país de regiones y si bien el país puede ser explicado desde la dependencia colonial es importante destacar cómo esta colonización ha operado regionalmente. Cada una de las regiones colombianas fue articulada al

⁵⁹Taller sobre el territorio, Buenaventura, marzo del 2000. En Grueso, Libia. 2010. El Derecho de las Comunidades Afrocolombianas a la Consulta Previa, Libre e Informada. Oficina en Colombia del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos. P.18

sistema capitalista de producción global colonial desde sus propias particularidades. La región más aislada del país, que es la del Pacífico fue articulada a través de la extracción de recursos mineros, especialmente oro y platino⁶⁰.

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 2005,3).

Dice Agudelo que la población negra entró al Pacífico entre los siglos XVII y XVIII como 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 2005,25-26)

⁶⁰ 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 permiten afirmar que “no es completamente acertada la idea de que el negro fue exclusivamente minero” dado que no solo 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” (p.20-21). Es así que la riqueza se medía en la época 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” (p.24) (Jaramillo 1968). 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, ya que, asegura, “nuestra población 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” (p.19).

Este poblamiento fue un poco tardío debido a que en el período colonial se hablaba de la *costa Pacífica* como un lugar malsano de difícil acceso. De hecho el gobierno colonial tuvo que incentivar con exenciones de impuestos la explotación aurífera de la región. El Pacífico ha estado desde los tiempos de la Independencia por fuera de la idea de nación que empiezan a gestar las élites criollas tanto por su clima como por la supuesta “pésima calidad de sus habitantes” (Gómez 1930,39 citado por Garavito y Mosquera 2010,867), en su mayoría negros e indígenas. Se impone en la construcción de nación el *andinocentrismo* dado que

Desde 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 citado en Arocha y Moreno 2007,594).

Desde antes de la abolición legal de la esclavización en 1851, los pobladores del Pacífico habían venido pagando por su libertad con el oro obtenido de su trabajo en los días de descanso y festivos. Historiadores afirman que la forma más recurrente de acceder a la libertad en el Pacífico fue la de la compra de la libertad y no tanto las armas y la violencia (Romero 1986, 60-61 citado por Agudelo 2005,14), si bien estas fueron utilizadas cuando fue necesario aún por quienes ya habían conseguido su libertad en legítimo derecho de su defensa:

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, 1986:60-61). 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 sólo 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, se tienen referencias de varios de ellos. Uno de ellos es El Castigo en el sur que se constituye a finales del siglo XVII y logra mantenerse hasta mediados del XVIII hasta convertirse 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 lograron escapar de un barco que encalló en Portete en el siglo XVI (Tamayo 1993,sp cap.47). Se ha hablado de un palenque en las cercanías de Tadó. En la memoria oral de pobladores de algunos ríos se habla de algunos palenques como el Desparramado en el río Yurumanguí en la región del Pacífico vallecaucano⁶¹, el palenque de Balsitas en la parte alta del río Guapi en el departamento del Cauca; la gente de la comunidad de San Cipriano cuentan de un Palenque en la zona del río Escalerete que vierte sus aguas al río Dagua en el Valle del Cauca⁶². 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, Barbaocoas y el Valle del Cauca al sur del Chocó. Afirma que

Las expediciones organizadas contra este palenque sólo 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, sp. Cap. 32).

Sharp se basa en cartas y documentos oficiales elaborados por los esclavistas en número considerable durante todo el siglo XVIII para afirmar que los cimarrones en el Chocó debieron ser un problema “vejatorio y continuo” ya que en esos documentos y cartas se quejan de los gastos en que tienen que incurrir al tratar de recapturar algún esclavizado, trabajador de cuadrilla, que se echó a la fuga. Las ganancias de estos esclavizadores no solo se veían afectadas por el cimarronaje, también por la compra de la libertad, ya que era perder una inversión, por lo que algunos buscaban la forma de eludirle la libertad al negro o la negra aunque estos pretendieran pagarla. Lo importante es destacar que 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,

⁶¹ Referenciado por el Proceso de Comunidades Negras – Palenque el Congal.

⁶² Relatos recogidos por Jeannette Rojas Silva de los habitantes de estos ríos.

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. (Sharp *ibíd.*,sp.)

Lo importante aquí es el reconocimiento de que las personas afrodescendientes esclavizadas supieron actuar de acuerdo al contexto y responder con insurgencias diversas y permanentes a la situación de opresión que padecían. Cuando hubo que hacer uso de la violencia esta 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, pero también insurgencias colectivas para las que se unieron indígenas y negros, contrariando las disposiciones legales que prohibían todo contacto interétnico, como el alzamiento ocurrido en 1684 también en el Chocó que obligó a las autoridades a enviar tropas desde el Valle del Cauca (Losonczy 2006,53).

También la llamada 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, asesinando en su camino a otros catorce españoles. Estos actos como era de esperarse aterrorizaron a los españoles que vivían en Tadó. Finalmente la revuelta se diluyó ya que se dispersaron en el intento de sublevar a esclavizadas/os de otras cuadrillas, lo que le dio tiempo a las autoridades para enviar refuerzos militares a la zona. La violencia defensiva del esclavizado y la esclavizada se ve como un acto de suprema barbarie mientras que la esclavitud y sus métodos ni siquiera son considerados violencia. Se esconde la barbarie del proceso esclavista y se construye el estereotipo del negro como un ser violento por naturaleza y/o cultura.

La población negra ubicada en la costa del Pacífico ejerció constante y diversas formas de resistencia a 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 a través del conocimiento y uso de diversas yerbas y otras propiedades de la naturaleza que las

ha llevado a ser tildadas de brujas. La esclavizada y el esclavizado, a pesar de ser considerados propiedad y objetos de intercambio por la sociedad mayor esclavista, fueron capaces de producir comunidad en la relación de unos con otros, y en su relación con la naturaleza produjeron técnicas que les permitieron apropiarse 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 como el principal modo de transmitir sus creencias mágico-religiosas y su cosmogonía y que se expresa también en la música, en la danza y en una gran capacidad histriónica. Construyeron lazos familiares que superaron la consanguinidad, por lo que se inventaron formas de convertir en pariente al compañero de infortunios, como fieles herederos y herederas del malungaje⁶³ que nació en los barcos esclavistas. Todo esto les dio arraigo territorial. Es así que en el Pacífico se dice “yo soy del Micay”, o “soy del Yurumanguí”, o “soy del Calima”. Estos son nombres de ríos. El arraigo se establece con el río a lo largo del cual la población construyó el territorio.

El territorio-región del Pacífico es una construcción de hombres y mujeres en la que la matrilinealidad ha jugado un papel muy importante. El arraigo al territorio se ha dado históricamente a través del hogar establecido por la mujer dado que mientras los hombres son móviles las mujeres son las que fijan su hogar en un determinado río permitiendo así desarrollar el sentido de pertenencia. Las tareas de las mujeres en el territorio son múltiples, como veremos en el capítulo tres; interesa aquí mencionar que, además de encabezar las prácticas festivas y religiosas, las mujeres realizan prácticas agrícolas que son la garantía de la seguridad alimentaria de la comunidad. Son las mujeres las encargadas de la producción agrícola para la subsistencia y del cultivo de plantas para uso medicinal (Grueso 2010b,7). Los hombres se encargan particularmente de la producción para la comercialización en su tránsito continuo a través del territorio, de acuerdo con la oferta natural, realizando actividades agrícolas, de minería, pesca, caza y tumba de árboles.

Afirma Libia Grueso que

⁶³ “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 dado a conocer por Jerome Branche de la Universidad de Pittsburgh, en una conferencia en la Universidad del Valle el 29 de mayo del 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” en Walsh (edit.). (2013). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo I, Quito: Abya Yala. El mismo artículo apareció también en la revista Poligramas 31, junio 2009.

Desde la cosmovisión del pueblo negro del Pacífico, el territorio y sus recursos son un patrimonio colectivo (Familiar y Comunitario); 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 Renacientes 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 política administrativa), las relaciones comerciales, el acompañamiento a los muertos, etc. (Grueso, Escobar y otros 2007,16)

Mujeres y hombres fundaron pequeños poblados, algunos de los cuales se desarrollaron como ciudades, siendo el caso de Buenaventura, Tumaco y Quibdó. Los hombres se hicieron más móviles que las mujeres y constituyeron familias en los diversos espacios de su movilidad, recorrieron el territorio ampliando sus fronteras⁶⁴. 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). En este sentido las mujeres negras afirman:

La sobrevivencia de la biodiversidad aún 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

La 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. 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. (Rojas y Aristizábal 1996,6)

⁶⁴ La población indígena se desplazó a las cabeceras huyendo de los conquistadores españoles

Es por todo lo anterior que las mujeres de la Red de mujeres negras del Pacífico expresan un compromiso muy grande al afirmar que

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 mujeres negras reunidas en el V Taller de Formadoras en Yanaconas en 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 (p.13). Se dijo en este taller que sobre el *territorio* se ejerce control a través de políticas y planes de desarrollo proyectados desde el interior del país, lo que ha llevado a la manifestación de intereses y conflictos inter-étnicos, 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, así como la generación de estrategias adaptativas propias que se constituyen en conocimientos que recrean y fortalecen las identidades étnicas y culturales. Afirman 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” (p.15).

Las mujeres presentes en el V taller de formadoras 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 que en comunidades negras “no existe el sentido de la acumulación” dado que “la naturaleza no es una mercancía”, lo cual es valorado de forma negativa desde las propuestas desarrollistas modernizadoras como un obstáculo a la producción de riqueza. Más bien las mujeres afirman que “No somos diferentes al árbol” por lo que “no se busca legar ni controlar la naturaleza” ya que “la naturaleza no me pertenece”, sino que “la naturaleza es un ser vivo que controla todas las relaciones”. En esta visión la naturaleza no nos pertenece sino que al contrario pertenecemos al territorio y “el sentido de pertenencia al territorio está determinado por los ritmos de la naturaleza” (1996,38-39).

La manera como las mujeres negras conciben el territorio va mucho más allá de la forma como es concebido por la institucionalidad estatal y por las ONG

ambientalistas que hacen referencia bien sea a la división político-administrativa los unos o a los recursos naturales y ambientales los otros, como lo veremos a continuación. El énfasis de las mujeres está puesto en la vida, en la convivencia y en la relacionalidad. La expresión de mamá Cuama en el texto ya citado: “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 afro-colombiana⁶⁵.

La costa del Pacífico colombiano ha sido definida como una región a partir de sus dimensiones físicas y ambientales. Desde esta perspectiva se ha desconocido la presencia y por lo tanto la acción del ser humano presentes en ese espacio, especialmente se ha invisibilizado a la población afrocolombiana que lo habita. Incluso la definición que hace la Ley 70⁶⁶ de 1993 no supera el aspecto meramente geográfico y simplemente la asimila 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 Ardita (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).

⁶⁵ Mujeres de la Asociación Apoyo a la Mujer de Timbiquí – Cauca, presentes en el Encuentro Nacional de Mujeres Negras Identidad y Autonomía al Encuentro de Nosotras Mismas. Cali, octubre de 1998.

⁶⁶ 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*.



www.google.com.co/search?q=mapa+de+regiones+naturales+de+colombia
<https://www.google.com.co/search?q=mapa+de+la+región+pacífica> Accedidos en 01/07/2014

Esta definición que hace la Ley 70 circunscribiéndose a la cuenca es más estrecha que la que hiciera el 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 desconoce 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 bien puede aplicarse a la construcción de Colombia como un país de seis regiones “naturales”. Este autor además cuestiona el ordenamiento territorial como política de Estado que se realiza en el marco del contexto de la globalización, para hacerlo emplea los conceptos de espacio/tiempo: bioespacio y tecnorregión (p.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” (p.8-9). Fals Borda también llama al bioespacio “lugar”.

Desde la noción de bioespacio o lugar se hacen visibles 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 es 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 lo 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. Lo que decía el político conservador y ex presidente de la república Laureano Gómez sirve de ejemplo a la visión general que se ha tenido del Pacífico por el resto de la nación colombiana:

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 citado por Garavito y Mosquera 2010,867).

Cuando los propios habitantes se reconocen como 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”⁶⁷.

Si bien el IGAC reconoce *54 municipios* como pertenecientes a la región del Pacífico, la Federación de Municipios del Litoral Pacífico en su página web asegura que “La región pacífico 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”⁶⁸. La Federación se queda en la

⁶⁷ Expresión recogida por Romero 2003,40 de don Macedonio Murillo nativo afrocolombiano 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 en especial en la región del Pacífico se intensifica el fortalecimiento organizativo de estos dos sectores.

⁶⁸ Página web de la Federación de Municipios del Pacífico: <http://fedempacifico.org/index.php/nosotros> accedida en 01/07/2014

perspectiva de *región* y se plantea como objetivo el *desarrollo integral* de la misma, teniendo como Misión:

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” (Pg. Web de la federación: Fedempacífico.org accedida el 15.06.2014).

No obstante, en entrevista personal que realicé en el 2005 a Oscar Martínez, director ejecutivo de la Federación en ese momento, aseguraba que

la federación de municipios 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, ésta 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 Buenaventura⁶⁹.

El proyecto “Conservación de la Biodiversidad en el Chocó Biogeográfico” conocido simplemente como Proyecto Biopacífico⁷⁰ amplía los límites de la región en razón de las características biológicas añadiendo 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 llegando incluso hasta Costa Rica y la del 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

⁶⁹ Entrevista realizada en Buenaventura el 12 de mayo del 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 lo que se llamó el Proyecto Regional Pacífico, del cual fui la investigadora que se ocupó de la zona centro (Buenaventura y sur del Chocó).

⁷⁰ 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) y fue financiada con una donación de US\$9 millones. El Fondo Mundial para el Medio Ambiente (GEF) aportó US\$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 US\$3 millones. Al firmar el documento de proyecto de la primera fase, el gobierno colombiano se comprometió a asignar US\$3 millones para financiar la segunda fase del proyecto”. Informe de la Evaluación Externa Final. Evaluadores Manuel Ríos y Peter R. Wilshusen. 1999.

su protección y uso sostenible, en forma concertada con las comunidades locales” (Casas 2014,s.p.).

En foro organizado por el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, IIAP, con sede en Quibdó, Chocó, en el 2005 con el propósito de “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).

La Agenda Pacífico 21, como política de Estado para la región, diseñada, según lo expresan sus documentos, de forma participativa con “las comunidades, las instituciones, organismos privados y demás integrantes de la sociedad civil” bajo el liderazgo del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, se enfocará en el modelo de desarrollo sostenible definiendo tres políticas marco: 1.-Política de apoyo a 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 a través de sistemas estructurantes⁷¹.

En esta política se definen 31 municipios a intervenir en el Chocó, en tanto en el Documento CONPES 3491⁷² que es una política de Estado para el Pacífico diseñada en

⁷¹ Agenda Pacífico 21. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, septiembre de 2006, p. 11.

⁷² “El Consejo Nacional de Política Económica y Social — Conpes — fue creado por la Ley 19 de 1958. Ésta 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. 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. [] 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 voz 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. <https://www.dnp.gov.co/CONPES.aspx> accedido el 06/07/2014.

el 2007 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” (p.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 pendiente de definir sus límites Belén de Bajirá. El Plan de desarrollo comunidades negras raizales y palanqueras 2010-2014 afirma que son 51 *municipios* los de 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 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 Chocó, Valle, Cauca, Nariño y Antioquia”⁷³.

Indígenas y negros lo llamaron *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 citada por Romero 2003,41).

En 1995 se reafirma que “la región geográfica del Pacífico colombiano es un *territorio ancestral de grupos étnicos, diversos culturalmente*”⁷⁴ por parte de las organizaciones de comunidades negras e indígenas en un evento conocido como el *Encuentro de Periconegro*. En las memorias del encuentro están plasmadas las concepciones que tanto indígenas como afrodescendientes tienen del territorio. Coinciden en que las fronteras como ellos las establecen no coinciden con los límites político-administrativos de los departamentos, que más bien les traen dificultades para 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)

⁷³ AGENDA PACIFICO 21. Zona de Buenaventura. Marco de Políticas, estrategias, programas y acciones para la integración regional y el desarrollo sostenible en un horizonte de veinte años. Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Bogotá. Octubre 2002-diciembre 2003.

⁷⁴ Territorio, Etnia, Cultura e Investigación en el Pacífico Colombiano. Encuentro de organizaciones de comunidades negras y comunidades indígenas del Pacífico colombiano. Vereda Periconegro, Puerto Tejada, Cauca, junio 18 al 22 de 1995, p. 17. Subrayado mío.

y los recorridos de la gente un adentro (mar adentro, oeste) y un afuera (mar afuera, oriente)” (Encuentro de Periconegro,p.31). No se trata solo de delimitaciones geográficas distintas sino de epistemologías de lugar completamente diferentes de las hegemónicas. Epistemologías que tienen que ver con las lógicas de apropiación del territorio a las que me referiré en un apartado más adelante.

...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, ennoviarlo con hermosa estrella / y como ella aparearlo con un lindo lucero⁷⁵.

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

Desde finales de los 90 se construye la noción *territorio–región del Pacífico* en respuesta a la noción 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 practica 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 interior⁷⁶.

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 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, Escobar y otros 2008, 43)

⁷⁵ 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. <http://www.elpais.com.co/elpais/cultura> leído el 14/07/2014.

⁷⁶ Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras Colombia. 2007. S.P. PCN. Pág.1. smd. Citado por Konty Bikila Cifuentes en su trabajo de grado para optar al título de sociólogo de la Universidad del Pacífico: “Seguridad y autonomía alimentaria en la comunidad negra de la cuenca baja del río Calima”, Buenaventura, 2007,11

En términos generales todas las organizaciones e instituciones que se refieren al Pacífico están de acuerdo en 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 afirman además 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, resultó ser una riqueza natural que hoy la quieren para sí los países del primer mundo; “se encuentran allí entre siete y ocho mil especies de plantas de las 45 mil que hay en Colombia y en esta región se registra uno de los mayores índices de endemismo continental de plantas”⁷⁷, es decir, plantas que solo son propias de la región.

Las “alimañas” no son otra cosa que parte de la mayor diversidad biológica del país y su “clima malsano” por ser 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, permite que sea también una de las más ricas en especies. “La lluvia implacable que todo lo pudre” alimenta el potencial hídrico de la zona representado en 248 ríos⁷⁸, una de las mayores riquezas de la región, la mayoría de los cuales desembocan en el Pacífico, excepto el Baudó que lo hace en el Atlántico.

Al interior del territorio hay seis Parques Nacionales Naturales y un santuario de flora y fauna⁷⁹, declarado Patrimonio Natural de la Humanidad por la UNESCO. Parques sobre los que se pretende no tengan facultad sobre su uso y manejo las autoridades de los pueblos indígenas y afrocolombianos. El documento CONPES 3491 afirma que el 79% de sus ecosistemas no han sido transformados. Contiene también 170 resguardos sobre un área de 1'254.524 hectáreas en donde habita la población indígena que es el 5%⁸⁰ de toda la población. Las comunidades negras que son hoy día el 82% de la población cuentan con aproximadamente 5'300.000 hectáreas 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 lo que es la región del Pacífico dependen de los intereses de quienes intervienen o viven en ese espacio. Han sido las

⁷⁷ Proyecto Biopacifico, Plan operativo, ibid.,3.

⁷⁸ Foro Regional IIAP, memorias,11.

⁷⁹ Datos tomados del Documento CONPES 3491 del 2007,8.

⁸⁰ 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. <http://www.todacolombia.com/etnias/gruposindigenas/pacifica.html> accedido en 02/07/2014

dinámicas intervencionistas y desarrollistas las que han definido lo que es la costa, cuenca o región del Pacífico, desde La Colonia. A través de políticas nacionales de desarrollo, adornado en los últimos años con los adjetivos de sostenible o integral, se ha pretendido mejorar la gobernabilidad, la producción y la competitividad de la región con el propósito de promover las inversiones del gran capital. Se trata de que la región “asimile nuevas actividades y funciones gracias al progreso tecno–científico que trasciende su localismo y fronteras biogeográficas, para entrar a un nivel universal de comunicación, relación y dependencia” (Fals Borda 2000,12). El propósito es hacer que la región sea competitiva ante los retos que la globalización impone.

Con la anuencia del Estado se convierte al Pacífico en una tecno región en la cual se pretende desbordar sus límites territoriales para hacerla campo propicio del capitalismo transnacional, a través de estas políticas de desarrollo que se van concretando en los tratados de libre comercio y en megaproyectos que hacen a la negredumbre nativa no solo prescindible sino un obstáculo necesario de remover en el camino a la consolidación del gran capital en la región.

Los megaproyectos diseñados y en proceso de implementación para esta región, movilizan grandes intereses nacionales e internacionales que hacen 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 (Las mujeres y la violencia en Buenaventura 2011,3).

Y se vino el Desarrollo y con él, todas las formas de violencia. O cuando nominar no es suficiente

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 esta atrás o adelante.

Mama Cuama⁸¹

Como lugar en disputa las y los pobladores del Pacífico han tenido que enfrentarse a colonos del interior del país así como a multinacionales que explotaban los recursos mineros que les eran otorgados en concesión por el Estado, en consideración del territorio como baldío; al llegar se encontraban con una comunidad negra de la que

⁸¹ En Libia Grueso. 2010a. El Derecho de las Comunidades Afrocolombianas a la Consulta Previa, Libre e Informada. Bogotá: Oficina en Colombia del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos. P. 51

explotaban su mano de obra. La relación de la región del Pacífico con el interior del país ha estado marcada por el extractivismo ausentista⁸² y la marginalidad. La región empezó a ser intervenida ampliamente por políticas desarrollistas a partir de los años 80, desconociéndose cómo “un grupo atiende y plantea sus necesidades según su contexto étnico cultural” lo que “involucra la reciprocidad simétrica como mecanismo para impedir exceso de acumulación individual” (V Taller de Formadoras 1996,38-39).

Los programas ejecutados a partir de estas políticas fueron los primeros causantes de desplazamiento forzado de la región, si bien desde los años 70 industrias como las palmicultoras (productoras de aceite vegetal comestible) y las camaroneras se imponen a través de la violencia (Escobar y Pedrosa 1996) y deteriorando el nivel de vida de la población, como nos lo ilustra la historia de Eulalia. Este proceso de transformaciones económicas y socioculturales, fueron funcionales al establecimiento del monocultivo de la coca desplazada del Putumayo hacia el Pacífico en los años noventa.

Los pobladores de la región del Pacífico convivieron con la presencia guerrillera desde principios 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, fue complicando la situación a mediados de los 90. A partir de esta fecha el desplazamiento se agudiza producto de la guerra que llega a la región y a los estereotipos sobre la región se añade el de violentos. Es así como se ha ido produciendo la región del Pacífico como una región violenta o como un escenario para las violencias, marginal, dependiente, pobre absoluta, es decir caldo de cultivo para los conflictos entre paramilitares, llamados ahora eufemísticamente BACRIM, y para toda la gama de violencias que se padecen actualmente.

La violencia aplicada de formas atroces y sistemática ha desterritorializado a la población, relocalizándola en ciudades como Cali, Bogotá y Medellín que se han convertido en una extensión del territorio–región a partir de los flujos migratorios ocasionados por el desplazamiento forzado de su población. Las mujeres tienen claro

⁸² Esta región ha sido proveedora para el resto del país y también a nivel internacional de oro, platino, maderas, tagua, caucho, pescado, entre otros.

que “el desplazamiento es una estrategia del gobierno para que abandonemos el territorio”.⁸³ También afirman que

Para 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 a partir de los años 70s del siglo pasado, el mundo entró en un nuevo periodo histórico a partir de las crisis del capital industrial, en el cual se da la imposición del capital financiero en el control del capitalismo global colonial/moderno que impone lo que él llama la “desocupación estructural”. No es gratuito que Buenaventura sea la ciudad del país con la más alta tasa de desempleo. Neoliberalismo y globalización se esparcen por todo el planeta con violencia y generando más violencia como en una avalancha imparable que va generando el rompimiento de códigos, símbolos, actitudes, normas y valores culturales propios imponiendo una moral “Mundugumor”.

La base moral ancestral de las comunidades negras ha sido, en algunos casos, arrollada. Ya no se respeta y admira a las personas por el valor de la palabra empeñada, por su capacidad de trabajo, por su honestidad, por su responsabilidad. Si se le pregunta a un niño que quiere ser te contesta: “el jefe” y si le preguntas por qué, te 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 quieren ser el jefe. Ser el más malo es una cuestión de prestigio, de hombría. Es la manera de probar que se es hombre. Es la manera de demostrar potencia bélica y sexual, a través del reforzamiento del *patriarcado negro-colonial*, como fue mencionado en el primer capítulo, por toda la dinámica no solo de la guerra, sino también de la imposición de la lógica de acumulación global.

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 sin lugar a dudas desde una postura etnocéntrica. Esta moral mundugumor es la moral del estado actual que nos permea a todos desde arriba

⁸³ Natividad Urrutia. Entrevista realizada a en septiembre de 2008, en conmemoración de los 15 años de la Ley 70.

expandiéndose por el todo social (Brzovic 2010,13), como producto de las formas en que la economía neoliberal se expande.

Un imaginario nacional necesario de desmontar es el de que la población negra es violenta por naturaleza o por cultura. Hallazgos antropológicos realizados por los antropólogos Jaime Arocha y Nina S de Friedemann (1986) la han reconocido como la más pacífica del país. Región que no fue alcanzada por La Violencia, periodo 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, con su pandilla atracaba, acuchillaba. Lo que quiero señalar es que no ocurre solo en Buenaventura, el paramilitarismo y el narcotráfico agravan esta situación que se da en otras partes y hasta con los mismos agravantes: México, Guatemala, El Salvador, Brzovic es chileno; lo está viendo ocurrir allí, Medellín, Bogotá, Pereira, Cali, en todas partes.

Como bien lo expresan las mujeres negras en sus diversos comunicados y pronunciamientos, no se trata de solo un problema de vulneración de los derechos al acceso a los bienes materiales que garanticen una vida digna, es 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” (Las mujeres y la violencia en Buenaventura 2011,3). En este contexto se da una deconstrucción del 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:

Asistimos 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 (Las mujeres y la violencia en Buenaventura 2011,3).

Lo que se pretende imponer en la región como parte de la estrategia de desterritorialización es 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 en siglos de resistencia a la

esclavización y a múltiples formas de opresión que prioriza lo colectivo frente a lo individualista pretende ser transformada también a través de la evangelización neoconservadora de numerosas iglesias de teología de la prosperidad y guerra espiritual que se esparcen por el Pacífico predicando que la responsabilidad sobre la situación que vive la población está en las prácticas culturales tradicionales y en los pecados individuales ocultos. Así lo analizan las mujeres de Akina:

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 (Akina memorias 2005,6).

La evangelización neopentecostal y la violencia son estrategias de exterminio cultural y de vaciamiento del territorio. El fundamentalismo religioso del que se hace acompañar el neoliberalismo, produce la exacerbación del control de la subjetividad (Quijano 2012), restringiendo 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, haciéndolas creer que con cambios individuales y en algunos casos con “siembras”⁸⁴ de dinero o pactos con Dios a través de la mediación de un pastor, podrán transformar su situación. Esto impide que las personas reflexionen acerca de las verdaderas causas de su empobrecimiento histórico y social y por tanto se vean debilitadas las posibilidades de reaccionar como comunidad a la búsqueda de soluciones a sus diversas problemáticas. Estas religiones se levantan y crecen sobre la miseria de la gente, alimentándose de ella y reproduciéndola.

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). Afirmando 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

⁸⁴ Aportes que hacen los creyentes en dinero o bienes materiales a la iglesia con el propósito de conseguir algún milagro.

ilegales, desterritorialización y confinamiento (Las mujeres y la violencia en Buenaventura 2011,2).

No es difícil deducir entonces, que

Para 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 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, la tasa de desempleo es la más alta, y los medios de comunicación prometen la felicidad a través del consumo para el cual se necesita dinero. 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. Esta situación ha llevado 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 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. No obstante es imposible desconocer las y los jóvenes que se resisten, que ante todas las perspectivas adversas se esfuerzan por proponer otras salidas, que generan espacios organizativos, artísticos, culturales. No se trata de reforzar el imaginario urbano y racista que considera que los jóvenes negros son los principales actores de violencia, sino de denunciar las transformaciones que a todo nivel, no solo socioeconómico, también 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 cristiana⁸⁵ y que establecen relaciones horizontales con el prójimo, están siendo transformados por la lógica desarrollista de lucro individual que ha impuesto formas organizativas modernas de trabajo y por la lógica del conflicto que obliga a las personas a “estar del propio lado” (Lozano 2007). Hasta saludar a los vecinos puede ser comprometedor. Esto ha fortalecido las prácticas individuales de vida propiciando la incorporación, especialmente de jóvenes, a los grupos armados en busca no solo de un sustento para las necesidades básicas, también para la financiación de estilos de vida ostentosos, que se consiguen a costa de la vida de otros y otras. 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, especialmente para las mujeres. La vida se hace insostenible frente al temor de la muerte expresada no solo en la posibilidad de arrancarle a cualquiera el impulso vital sino de abusarla/o sexualmente, secuestrarla/o, desaparecerla/o, saber que a esa persona que acaban de entrar a la casa vecina la van a picar, es decir a matar partiéndola en pedazos que luego arrojarán a cualquier estero. Todo esto hace 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.⁸⁶

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.⁸⁷

La respuesta de los gobiernos de turno es el asistencialismo que profundiza la fragmentación comunitaria y la pérdida de la dignidad. Solo se plantea la inversión

⁸⁵ Idea sugerida por Jeannette Rojas Silva.

⁸⁶ Entrevista No. 4. Lideresa de organización de base comunitaria. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011).

⁸⁷ Entrevista a lideresa de organización de base comunitaria. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011).

portuaria y en infraestructura para beneficio de los megaproyectos. Por ejemplo, el agua de Buenaventura es una de las más caras del país, no es potable y la población sigue dependiendo del agua lluvia. El conflicto armado entre grupos que se disputan el dominio del territorio, tanto rural como urbano, 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 (...).⁸⁸

La minería está arrasando con el bosque considerado uno de los más biodiversos del planeta y dejando a su paso pobreza y muerte. Los ríos más grandes de la región están contaminados con mercurio y otros metales pesados, por lo que las culturas tradicionales (indígenas y negras) calificadas por Oslender como acuáticas por la importancia del río para toda su dinámica cultural, ven ahora limitado su uso. El mazamorreo⁸⁹ se ha convertido en uno de los trabajos más peligrosos de la región. A pesar de la titulación colectiva la población está perdiendo su derecho sobre el territorio a 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, que impiden o restringen el acceso a personas negras nativas, agudizando la discriminación racial con nuevas formas segregacionistas neocoloniales.

Buenaventura es a nivel nacional el municipio que mayor número de mujeres desplazadas expulsa. Estudios de AFRODES han encontrado que los municipios de mayor expulsión son también los que registran mayores índices de violación de los derechos de las mujeres. Es de anotar que Buenaventura es expulsor y receptor y que también padece desplazamiento interno⁹⁰. Todas estas situaciones se constituyen en

⁸⁸ Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). P. 81

⁸⁹ Mazamorreo es una forma tradicional de buscar oro en los ríos y quebradas provistos de una batea de madera que se utiliza para lavar la arena del río o corriente fluvial.

⁹⁰ Informe sobre la situación de los D.H. de las Mujeres Afrocolombianas en situación de desplazamiento forzado. Vidas ante la adversidad. Bogotá: noviembre de 2008. Global rights, AFRODES. P.24.

agravantes de la situación de vulneración de las mujeres, como lo veremos a continuación.

Mujer – cuerpo – territorio

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

V Taller de Formadoras
1996

El contexto de guerra que se vive en toda la región ha hecho 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, por lo que en especial las niñas y jóvenes afrodescendientes sufren de manera desproporcionada 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 y hay un ensañamiento morboso en la forma en que se asesina a 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 (...), destruyámosle 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 (...).⁹¹

Las explicaciones sobre el asesinato de mujeres pueden resumirse en dos: quienes desde una postura feminista consideran que es consecuencia del patriarcado y quienes desde la defensa de la familia y los valores tradicionales la ubican en el restricto marco de la violencia intrafamiliar o violencia de pareja. Esta segunda explicación es frecuente que sea expresada por algunas funcionarias públicas y lideresas ligadas a organizaciones evangélicas que insisten en explicar los feminicidios desde el exclusivo marco de la violencia intrafamiliar⁹². Su intención es que la violencia contra las mujeres no salga del ámbito privado del hogar, asumido como lugar privilegiado de intervención por las iglesias evangélicas fundamentalistas. Esta es también la idea que prevalece en los medios de comunicación. No entienden que se trata de “abusos

⁹¹ Entrevista a lideresa de organización de base comunitaria. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). P. 67.

⁹² Esto ha sido expresado en diversas reuniones entre organizaciones de mujeres e instituciones en Buenaventura.

disfrazados de historias de amor⁹³, 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 grupos⁹⁴.

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 ya estoy perseguida, yo ya soy un actor enemigo para ellos⁹⁵.

Numerosos testimonios como los recogidos en el informe de la Defensoría del Pueblo dan cuenta de 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 él⁹⁶.

Para las funcionarias y funcionarios del Estado local cualquier análisis que traspase el ámbito de lo privado es interpretado como una amenaza a su gestión pública con el propósito de desacreditar el gobierno local. Para el gobierno nacional estos crímenes son expresión de prácticas culturales violentas de las comunidades negras, como lo expresó en el 2014 el entonces ministro de defensa en declaraciones a medios de comunicación.⁹⁷

Intentar una explicación más allá de estos supuestos no es una simple discusión teórica o de interpretación de un fenómeno. Es procurar develar la compleja red de

⁹³ Diario El País. *Violencia sexual, delito invisible detrás del conflicto armado*. Nota publicada el 17 de agosto de 2011.

⁹⁴ Testimonios recogidos en Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). P. 60.

⁹⁵ Entrevista No. 4. Lideresa de organización de base. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). p. 65

⁹⁶ Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). p. 63.

⁹⁷ El 22 de marzo del 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. Publicado por noticialdia <http://noticialdia.com/2014/03/gobierno-colombia-militariza-la-ciudad-de-buenaventura-la-mas-violenta-de-ese-pais/>. Esta idea es también expresada por funcionarios locales, de origen foráneo, en la misma Buenaventura

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 lo que también el patriarcado resulta insatisfactorio como explicación totalizante. Se trata de poner en cuestión las propuestas de desarrollo, modernidad y evangelización como las soluciones para la situación de empobrecimiento y violencia que vive el Pacífico y denunciar más bien lo que estas propuestas encarnan: desterritorialización de la población nativa, destrucción de la naturaleza, exacerbación del individualismo, transformación de las subjetividades. Todas estas expresiones veladas de una guerra por el control del territorio y sus recursos agenciada por los intereses del gran capital nacional y transnacional.

La violencia contra las mujeres, en su expresión más infame: el feminicidio, es una estrategia de desterritorialización de la población negra por parte del capitalismo global que necesita de esos territorios para la ejecución de sus megaproyectos de gran inversión. Analizar lo que pasa hoy en Buenaventura contra las mujeres implica tomar en cuenta la importancia geoestratégica y territorial del Pacífico para los proyectos de mega inversión de capitales transnacionales especialmente en relación con la ampliación portuaria que requiere de los territorios ocupados ancestralmente por las comunidades negras.

La violencia se ha ensañado de forma especial contra el cuerpo de las mujeres negras. El feminicidio es un fenómeno creciente en todo el mundo y que alcanza dimensiones de etnocidio cuando se realiza contra las mujeres de grupos étnicos como 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 de lo romántico-pasional para ser entendido como 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.

Con el propósito de hacerse al control territorial, grupos armados legales e ilegales hacen un uso racional de la violencia, en el que se evalúa la fuerza a aplicar y el modo de hacerlo para minar la resistencia del enemigo que no es otro que las comunidades dueñas del territorio que se proponen controlar. La sevicia y la tortura no son desafueros irracionales de psicópatas, son estrategias fríamente 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 Internacional⁹⁸. A esa lista sin embargo pueden añadirse otras modalidades como la trata interna de mujeres entre los grupos armados, el adiestramiento de niñas para el “campaneo” (informantes); el reclutamiento como 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 como forma de quebrantar los liderazgos comunitarios y tradicionales que son afirmativos de los vínculos territoriales, reclutamiento con fines sexuales de las niñas y jóvenes que consideran están “buenas”. Las mujeres son asesinadas o desaparecidas, según panfletos de estos grupos que afirman hacer “limpieza” por “brinconas y putas”⁹⁹.

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 más bien 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 mismos las han obligado a hacerlo.

En agosto de 2010 dos estudiantes de secundaria de 16 años fueron abordadas por los paramilitares al salir del colegio, las llevaron a otro barrio donde las golpearon exigiendo que les dieran los nombres de las mujeres de los guerrilleros, luego de golpearlas a una la dejan ir y a la otra la pasean desnuda por el barrio. Ernestina Rivas contó con peor suerte. Con solo 17 años estuvo amarrada a un palo por dos días, fue torturada y violada, sus senos y nalgas cercenados, luego enterrada del cuello hacia abajo, aún viva, en zona de marea, para que muriera ahogada. Su cuerpo fue encontrado en un manglar (Mina 2012,18).

⁹⁸ “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, 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. http://www.demus.org.pe//Menus/Articulos/aportes_inclusion.htm.” Tomado de Sánchez, Gonzalo. Coordinador del grupo. Bello, Martha Nubia. Coordinadora del informe. 2013. *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Informe general Grupo de Memoria Histórica. Centro Nacional de Memoria Histórica. Departamento para la Prosperidad Social, DPS. Bogotá.

⁹⁹Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). p. 63.

Niñas entre los 11 y 14 años son obligadas a prostituirse terminando en embarazos que son leídos por el imaginario racista nacional como prueba de que las negras son arrechadas 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.¹⁰⁰

Las obligan a esclavitud sexual y cuando no aceptan sus propuestas sexuales las someten a torturas públicas. Por estas razones muchas mujeres jóvenes salen huyendo de su comunidad lo que constituye un desplazamiento forzado que 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 enteras¹⁰¹.

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. (...).¹⁰²

Como escarmiento por no acatar sus normas o complacer sus deseos son sometidas a desnudez pública y otros escarnios. Utilizan a las mujeres como informantes y cuando consideran que saben mucho las matan¹⁰³. Niños y niñas se desaparecen los fines de semana, llevados a las bacanales de estos grupos, algunos no regresan jamás. Son muchas las mujeres reportadas como desaparecidas pero es más alto el número de las que no se reportan porque se conoce al victimario y se temen las represalias contra la familia y los hijos e hijas. La desaparición de los cuerpos de las víctimas es una forma de bajar las cifras de la criminalidad para sostener la imagen de

¹⁰⁰ Entrevista a lideresa de organización de base comunitaria. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). p.57.

¹⁰¹ Testimonio de una lideresa de organización de base. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). p.57.

¹⁰² Diario El País. *Violencia sexual, delito invisible detrás del conflicto armado*. Nota publicada el 17 de agosto de 2011.

¹⁰³ Comunicado contra la impunidad de los feminicidios, 21 de noviembre de 2013.

seguridad del gobierno y de los organismos policiales. Esta es una estrategia paramilitar de vieja data. Todo esto son indicadores de la forma desproporcionada como las mujeres sufren los impactos de la guerra (Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN2013, 2).

Estos crímenes contra las mujeres son feminicidios ejecutados por actores de guerra en un contexto de violencia en defensa de los intereses del capital nacional y transnacional. No son la expresión de una cultura violenta ni responden al machismo tradicional de los hombres negros. Esto se afirma desde el imaginario nacional racista. Esta violencia rinde un doble rédito: vacía los territorios de sus pobladores ancestrales y los hace culpables incrementando el racismo.

Esto solo puede tener explicación en el racismo estructural que con base en una bio-política de Estado (Foucault 1992) andinocéntrica, en el caso colombiano, decide quien vive y a quien 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 las regiones con mayor población blanco-mestiza tengan los indicadores de calidad de vida más altos y que las regiones y lugares de mayoría de población negra/afrocolombiana 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 necropolítica¹⁰⁴ pues ya no se trata solo de *dejar morir* sino de efectivamente *hacer morir*. Ya no se trata de administrar la vida sino de administrar la muerte. La vida de la población negra, especialmente de las mujeres, no solo es prescindible, desechable, sino que es un obstáculo a ser arrasado.

La indiferencia con la que la población colombiana en general, no solo el Estado, enfrenta la situación de empobrecimiento, violencia y asesinato de mujeres en la región del Pacífico y en otras regiones de mayorías negras, nos permite entender la segunda función del racismo, según Foucault, 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 una relación de tipo biológico:

¹⁰⁴ *Necropolítica* es una categoría propuesta por el historiador y filósofo camerunés Achille Mbembe, después del atentado a las torres en New York el 11 de septiembre del 2001.

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)

Sólo esta lógica del bio–poder del Estado permite entender la indiferencia, no únicamente del Estado, sino de la sociedad colombiana en general, frente a lo que acontece en el Pacífico. Sin embargo 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 mujeres que no son activistas de organizaciones políticas o comunitarias. Esta ceguera es parte de la eficiencia de esta estrategia de muerte contra las comunidades étnicas a través de la eliminación del cuerpo de las mujeres. También suelen menospreciarse estos hechos y considerárselos fuera del orden de lo político porque son cometidos o parecen serlo por grupos delincuenciales y mafiosos. Se desconoce que estos actores operan dentro de la misma lógica de las violencias mafiosas, tienen el mismo origen y la misma finalidad; independientemente de que cada uno de los actores individuales sea consciente de ella: mantener el orden social a toda costa. Un orden que sirva a los principios del estado neoliberal y a la economía del libre mercado y a las mafias.

La violencia contra las mujeres, aún la ejercida por sus parejas o compañeros, no solo produce daños personales y familiares, también comunitarios. Estas violencias logran su propósito con hechos que desarticulan a las comunidades, que 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 tiene como propósito la destrucción del poder comunitario que cuando es ejercida por los miembros de la misma comunidad realiza una especie de harakiri cultural¹⁰⁵.

Esta violencia hace parte de esa guerra más velada en su carácter político ya que todos estos hechos logran poner a un vecino contra otro, a un familiar contra otro, a cada uno contra todos y a todos contra cada uno. Es la multiplicación de la guerra a lo largo, a lo ancho y en profundidad, a través de hechos violentos que no solo destruyen las bases materiales de las comunidades sino, lo que es peor, sus bases culturales y espirituales, convirtiendo una cultura de tradición solidaria en una cultura de destrucción y odios mutuos.

¹⁰⁵ Betty Ruth Lozano (2011). *La violencia contra las mujeres es una violencia política, cualquiera que sea el escenario*. Comunicado público.

Debemos oponernos a la normalización de la guerra, sobre todo en una región, la del Pacífico, donde la violencia siempre fue un evento 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, provocando la deshumanización de todos y todas. Esto se muestra 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”¹⁰⁶. Por esto es imposible quedarnos calladas, hay que lanzar un grito de horror que sea un primer paso para la superación de la guerra y la violencia como parte de nuestra vida diaria. Hay que devolverle a la guerra su carácter excepcional (Hinkelammert), exigir justicia y reparaciones.

Estos crímenes en su mayoría contra mujeres negras y algunas indígenas, tienen implicaciones diferenciales tanto para las mujeres y sus familias como para sus comunidades. En este sentido, la afectación es más amplia, ya que las mujeres 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 son soporte de la red sociocultural para la vivencia en el territorio. Así mismo, las mujeres que ejercen liderazgos sociales y/o comunitarios y las que se dedican a la promoción de los derechos humanos y territoriales, están en 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”¹⁰⁷.

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.¹⁰⁸

Estas violencias contra las mujeres son realizadas como medida de escarmiento contra las demás mujeres, contra sus organizaciones y como 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

¹⁰⁶ La mala aventura de las mujeres de Buenaventura. Comunicado de las mujeres del PCN, Buenaventura-Pacífico-sur 17 de noviembre de 2012, p.2

¹⁰⁷ Entrevista a lideresa comunitaria. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). P. 41

¹⁰⁸ Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado (2011). P. 53.

gobierno. Nosotros no le estamos reclamando a 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)

Tradicionalmente los grupos étnicos han considerado la muerte como un hecho natural, alrededor del cual se realizaban prácticas culturales que permitían el fortalecimiento de la vida en comunidad y el duelo en colectivo. En la actualidad la muerte es una tragedia en tanto que los homicidios y los feminicidios, son ejecutados como un escarmiento para 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 de violencia, se suma el hecho de que las víctimas pertenecen a sectores sociales empobrecidos por lo que sus familiares carecen del capital social educativo que les permita exigir ante las autoridades competentes el cumplimiento del debido proceso que logre la captura y judicialización del o los culpables. Además, el acceso a la justicia es diferenciado para las mujeres en general, y de manera particular para las de los grupos étnicos, por el racismo y el clasismo de muchos de los/as servidores/as 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 como la uramba, la minga, la mano cambiada, la tonga, aspectos que producen y reproducen comunidad a través de la organización y el fortalecimiento del tejido social y otro que se basa en el asistencialismo, fomenta el individualismo, le apuesta a 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 'triumfo 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 tiene varias expresiones, como las que se mencionan 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 (Las mujeres y la violencia en Buenaventura 2011,3).

Todo lo anterior ha efectuado “un cambio en los imaginarios simbólicos del territorio”, encontrándose ahora la población sometida a nuevas relaciones laborales que se constituyen en relaciones neo-esclavistas, expropiados y obligados a trabajar en condiciones de explotación extrema (Akina memorias 2005,4). En particular para el caso de las mujeresnegras:

El territorio como sentido de lugar y pertenencia para las mujeres Afrodescendientes y su cuerpo como espacio privado de identidad han sido transformado 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 Afrodescendientes 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 tanto el territorio como el cuerpo de las mujeres hayan sido convertidos en parte de las *geografías del terror* (Oslender 2008), las mujeres 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/AFRODES 2008, 36)

A través de diversos procesos organizativos las mujeresnegras 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 bulla¹⁰⁹.

Beatriz Mosquera afirmaba que

Hemos 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.¹¹⁰

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

Los 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.¹¹¹

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.¹¹²

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.

Juanía (en Ecos palabras de Mujeres,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 cuenta con 2.159.380 habitantes de los cuales se auto reconocieron como afrocolombianos el 26.22%, es decir, 554.416 personas. La población negra en la zona rural de Cali es del 19.71%.

¹⁰⁹Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado, 2011, p.86.

¹¹⁰ Entrevista a Beatriz Mosquera, septiembre del 2008, en conmemoración de los 15 años de la Ley 70.

¹¹¹ Encuentro de La Cumbre,

¹¹² Entrevista a Mónica Granados, de Buenaventura, septiembre del 2008, en conmemoración de los 15 años de la Ley 70.

El estudio de Urrea del 2010 (p.777) devela el incremento de la población afrocolombiana en términos absolutos y porcentuales en la ciudad entre 1998 y 2005, debido al desplazamiento a causa de la situación económica y de conflicto armado en las zonas rurales, especialmente el Pacífico, aunque también de otras zonas como el norte del Cauca y el sur y centro del Valle. Cali y su zona metropolitana tienen la mayor concentración de población negra del país, siendo la segunda ciudad de América Latina, después de Salvador, Bahía, en Brasil, en población negra. Además “en Cali y su área metropolitana hay más población negra que en todo el andén del Pacífico”¹¹³ (Urrea 2010,783).

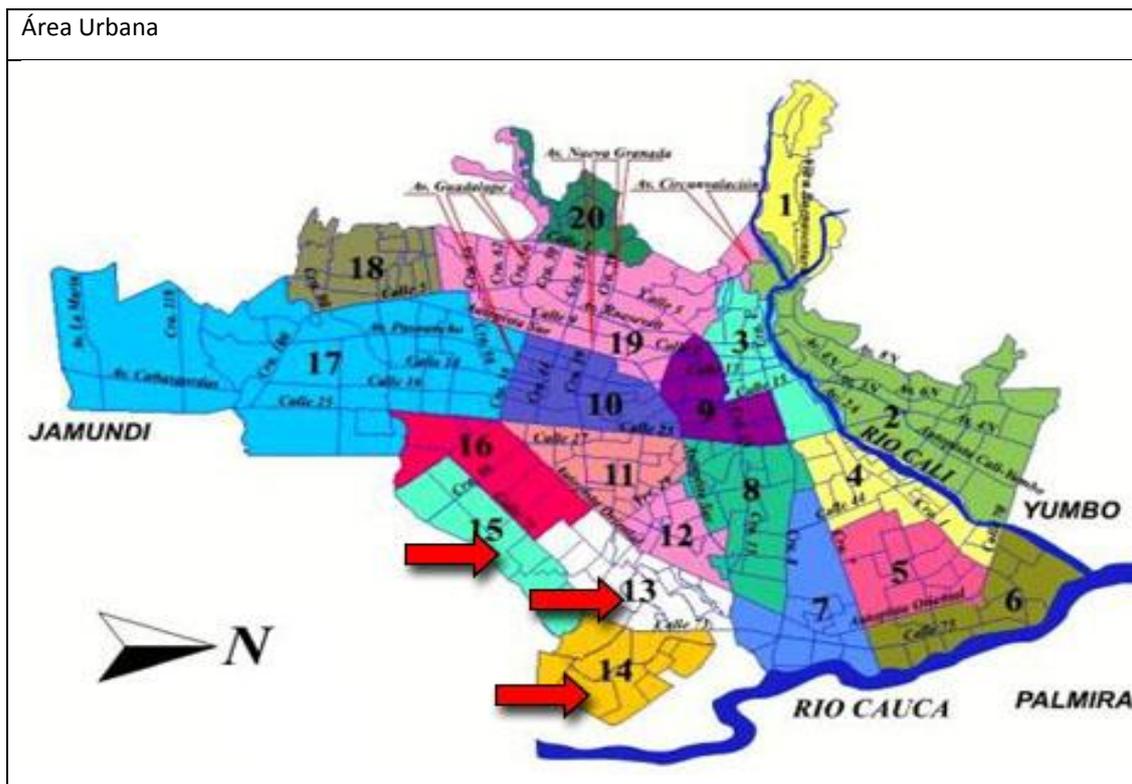
Es tanto el fenómeno migratorio de los últimos años debido al desplazamiento forzado que ya Bogotá tiene tanta población afrocolombiana como Quibdó, cerca de 100.000 habitantes. El Censo del 2005 develó que la mayoría de la población afrocolombiana hoy se encuentra habitando las grandes ciudades a causa del desplazamiento forzado.

Es de notar, sin embargo, que Cali cuenta, con poblamiento negro de carácter ancestral tanto en la zona urbana como en la rural, ejemplo de ello es el corregimiento de El Hormiguero que es habitado por 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, escrito en 1886. Este corregimiento tiene hoy 10 mil habitantes.

Cali está dividida administrativamente en 22 comunas y 15 corregimientos. Los barrios con mayor densidad de población negra corresponden a los del llamado 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, 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).

¹¹³ Se refiere a las cabeceras de 50 municipios del Andén del Pacífico urbano donde habitan 643.559 personas afrocolombianas que son 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)

Santiago de Cali



<http://caliescribe.com/columnistas/2012/05/26/2761-plan-desarrollo-municipal>

Cali fue siempre un referente para la gente del Pacífico. La siguiente cita demuestra la relación que había entre Cali y la región del Pacífico, que le permitía vislumbrarla a los esclavizados en Cali como un lugar de libertad:

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 pasó al interior del Valle del Cauca a sitios de cultivo refugiándose entre poblaciones campesinas y menciona que procesos similares ocurrían de vallunos hacia el alto Chocó.

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 (Romero 2003,132). En igual sentido se planteó la economía extractiva sobre la región, con el propósito de usarla para desarrollar la región Andina.

La población negra migrante de la región del Pacífico empezó a llegar a Cali en grandes proporciones a partir del terremoto–maremoto de Tumaco en 1979, asentándose

en el farillón del río Cauca. A medida que la población iba llegando, a causa también de la crisis económica generada por las políticas de desarrollo en el Pacífico, fue dando crecimiento a lo que se conoce como el Distrito de Aguablanca, zona de asentamientos subnormales, terrenos de lagunas y madres de agua del río Cauca, vendidos por urbanizadores ilegales y políticos que pretendían hacer clientela, sin contar con ningún servicio público y más bajos que el nivel del río por lo que eran víctimas de continuas inundaciones. Se llevó más de 20 años 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 incrementa considerablemente debido al conflicto armado que empieza a padecer la región, si bien ligada al cultivo de palma de aceite se da la presencia del paramilitarismo desde antes, especialmente en Tumaco (Escobar y Pedrosa 1996).

Hay que decir que no obstante Cali es la ciudad con más población afrocolombiana, es también la ciudad más segregada del país. La mayoría de la población negra se concentra en el Distrito de Aguablanca en las comunas 14 (51.5%) y 15 (49.9%), constituyendo la *negredumbre* urbana. Aunque la población negra hace presencia en todas las comunas de la ciudad, está sobrerrepresentada en las comunas de los estratos socioeconómicos 1 y 2, y su menor presencia se da en las comunas 19, 17 y 22 con estratificación del tres al seis, 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 2004a,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 sólo 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 (p,182).

Es decir, hay una segregación racial de la población negra que la concentra en el oriente, pero 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 por colonias de procedencia, lo que es visto como un asunto peligroso para la demás población. Los barrios de concentración de población negra son los más estigmatizados. La visión del Distrito como “negro” por el resto de la ciudad ha generado una polarización que se agudizó cuando gracias a la masiva votación de sus pobladores salió elegido como alcalde un locutor de radio de origen popular que no tenía la venia de las élites. Después de ese alcalde, el Distrito puso otro, ciego e hijo de lavandera. En ese momento hubo gente que propuso un alcalde para el Distrito y otro para Cali, separando de esa forma el Distrito del resto de la ciudad. No obstante este sentimiento de diferenciación no es ajeno a la población negra que habita en el Distrito ya 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 el 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. Podemos estar de acuerdo en que los vehículos de tracción animal deberían desaparecer por consideración con los animales, pero en este decreto no se trata de la protección de los animales sino de las políticas segregacionistas que pretenden dividir la ciudad en zonas diferenciadas por estrato. A 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 tanto de la carretilla como 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.

Duchatsky 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 especialmente cuando a la pobreza se añade la racialización. *Expulsión* va más allá de la exclusión pues esta se refiere al estado en el que se encuentra la persona, no al proceso que la puso en ese lugar; exclusión en cierto sentido naturaliza el estado de marginación al no aludir a los factores de su producción, de esta forma se pone en el sujeto la responsabilidad por la imposibilidad de su

integración. En cambio *expulsión* está diciendo que el sujeto ha sido puesto fuera, que es una producción social que se pone 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

Los 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 es el testimonio 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...¹¹⁴

El establecimiento de colonias por lugares de procedencia nos indica también que las agrupaciones de la población negra corresponden además a estrategias de red para la sobrevivencia. Las personas que llegan a la ciudad lo hacen donde un pariente o allegado que lo acoge en ejercicio de la ayuda mutua característica de su cultura de procedencia; no solo le da techo y cohesión social sino que además es su lazo de inserción a la ciudad. El hecho frente a la segregación espacial de la población negra en Cali es que esta se corresponde con accesos desiguales a las oportunidades, al disfrute de sus derechos humanos, a vivir en paz y 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.

¹¹⁴ Mujer afro, desplazada por la violencia hacia Bogotá, en Meertens 2008,98.

Cali como la ciudad con la mayor población negra en el país es también la ciudad en donde el racismo se vive de forma más sistémica y estructural, de larga data. En entrevista a don Luis Dinas¹¹⁵, líder nortecaucano, dice que a finales de los años 70 estaba en Medellín y de ahí se vino a trabajar a 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 si había magistrados e incluso en altas posiciones como en el tribunal y segundo la judicialización que se hacía de cualquier delito que cometiera una persona negra que llevaba a condenarla. Eso lo motivó a convocar a otros abogados para organizarse en defensa de la población negra lo que terminó siendo la génesis de parte del movimiento de comunidades negras en la ciudad, que luego defendería la participación en la Asamblea Nacional Constituyente que dio origen a 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. Sin embargo, 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 maldad¹¹⁶.

Las mujeres negras en esta ciudad somos vistas como empleadas del servicio doméstico. Si se vive en un barrio de estrato cuatro en adelante y tocan a la puerta, cuando abres te preguntarán por la señora de la casa.

Una mujer habitante de un barrio del Distrito le cuenta a María Eugenia Marínez 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! (Marínez 2011,60).

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 (Marínez 2011,61).

¹¹⁵ Entrevista realizada el 12/07/2014.

¹¹⁶ <http://www.elpais.com.co/elpais/cultura> leído el 14/07/2014 de Elcina Valencia, poeta, docente, cantautora y bailarina folclórica nacida en Puerto Merizalde, territorio – región del Pacífico. Vive en Buenaventura, docente.

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. Así mismo, 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).

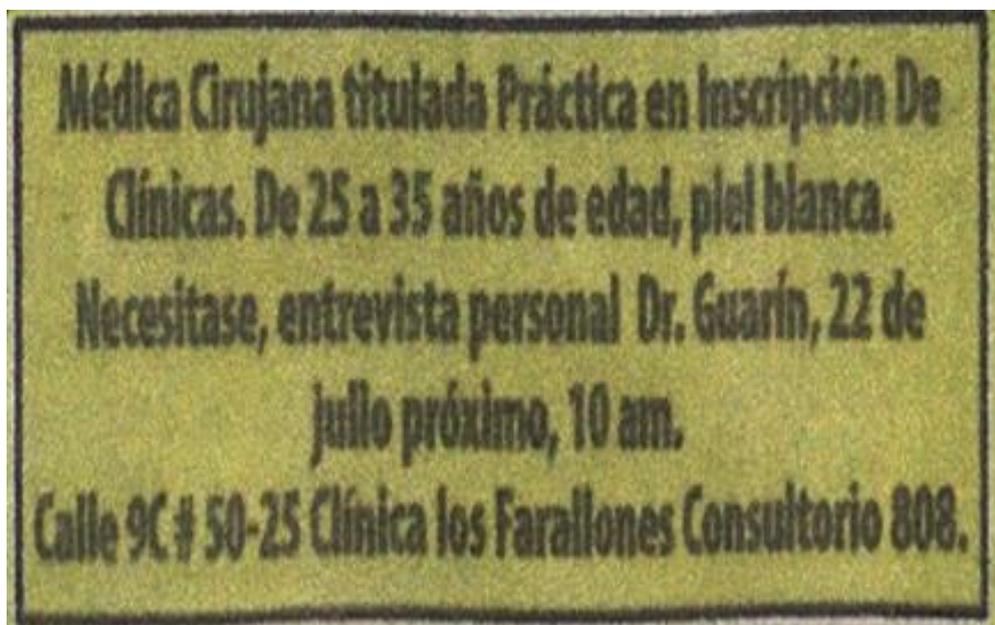
El racismo estructural se comprueba con el dato que ofrece el estudio de Barbary y Hoffamn (2004,145), acerca del nivel educacional de la población afrocolombiana migrante del Pacífico en Cali. Esta población posee un capital educativo superior al de muchos otros migrantes. Encontraron que el 54% tiene nivel secundario o superior contra un 51% en promedio. Esto debería corresponderse 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 los migrantes del interior de ese mismo departamento (los pastusos) solo el 9%.

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

Si, 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 (Marínez 2011,71)

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 sobre representadas 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. El domingo 20 de julio de 2014 salió publicado en el diario El País, el de mayor circulación en Cali, el siguiente aviso clasificado:



De los avisos clasificados de 20 años atrás, aproximadamente, en los que se solicitaba “muchacha del servicio, pero que no sea negra” parece no haber cambiado mucho. En el plantón de protesta frente a la clínica donde atiende el médico que publica 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 ir hacia adelante 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 tienen una tasa de desempleo del 20.4% (Cruces y otros 2010,32) mientras que las no afro del 12.9%¹¹⁷. Sin embargo la tasa de actividad de las mujeres negras es más alta que la del resto de las mujeres (55.9% y 46.6% respectivamente) (Cruces y otros 2010, 32). Lo que nos dice que 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 moverse en lo que en Colombia se conoce como “el rebusque”.

¹¹⁷ Datos del DANE citados por <http://www.portafolio.co/economia/desempleo-colombia-hombres-mujeres> para el período noviembre del 2013 a enero del 2014. Accedido el 05/07/2014.

El rebusque suele ser la única opción a pesar de la educación alcanzada, que se convierte así en un elemento más de frustración, al no cumplir en la población negra con la expectativa de la correspondiente inserción laboral, aunque padres y madres suelen decir que la única herencia que pueden dejar 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, 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 (Marínez 2011,72)

La diferenciación racial se marca en el tipo de empleos en los que se ocupan mujeres y hombres afrocolombianos. Para cerca del 75% la inserción laboral se da en áreas del llamado 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 no sólo el estatus de ciertas profesiones porque las ejercen determinadas personas como mujeres y negros, sino que señala cómo este tipo de trabajos dedicados al servicio trabajan en pro del estatus de los que son servidos. Young afirma que “estos trabajos (botones, camarera, conductor, portero, sirvienta) conllevan una transferencia de energía a través de la cual los servidores refuerzan la categoría de los servidos” (2000,92). 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 ve enfrentada en Cali al racismo debido a: el color de su piel, su lugar de origen y el barrio en el que vive en Cali. En una entrevista una joven me comentó que cuando se presenta a algún empleo debe dar una dirección de residencia que esté ubicada en un barrio fuera del Distrito de Aguablanca o no la llaman. Otra contó que

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 si 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 sí mismo (Marínez 2011,104)

Es así entonces que

Los 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 y otros 2004,108).

Los estereotipos sobre las mujeres negras construidos a partir del orden racial colonial les permite a las personas que se consideran blancas ejercer prácticas de irrespeto contra ellas, 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, generando lo que llama Honneth (1997) *unas relaciones injustificadas de reconocimiento*, por lo que mucha de la violencia de los jóvenes en las ciudades tiene su origen en experiencias de humillación y falta de respeto, en lo que Honneth llama *experiencias morales de menosprecio*. Este es el aporte no reconocido del racismo *moral* al fenómeno de la violencia urbana.

Además de lo que han dicho los académicos sobre la situación de la población negra en la ciudad resulta de vital importancia la apreciación que sobre la misma tiene la propia población negra afrocolombiana. En la Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana, Una minga por la vida, realizada en Bogotá del 21 al 25 de noviembre del 2002, la comisión que trabajó la problemática urbana plantea la preocupación por la uniformidad cultural que dicen la ciudad impone, hablándose de la pérdida de identidad y procesos de blanqueamiento a causa de la discriminación racial (p.89). También resaltan 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” (p.88).

El análisis de la fundación Akina Zaji Sauda profundiza más al respecto afirmando que

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 éste, 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 venido fortaleciendo en las zonas urbanas, pero afecta especialmente a 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 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 una de las muertes más frecuentes en el Distrito de Aguablanca. Las mujeres negras de Akina continuando con su análisis afirman que

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 iglesia”, 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. (Akina memoria 2005,6)

La propuesta del gobierno hacia las poblaciones negras urbanas se reduce a la conocida propuesta de garrote y zanahoria. Por un lado las fuerzas represoras del Estado arremeten contra la población, especialmente la joven y por otro el Distrito es una de las zonas del país con mayor presencia de programas asistenciales de 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 (Akina memoria 2005,5).

En términos de las inequidades de género, las mujeres negras además de tener de forma exclusiva la responsabilidad de sus hijos e hijas, tienen mayor número de personas que dependen de ellas, lo que significa que lo que logran producir 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 tanto en lo rural como en lo urbano según el Censo del 2005. Es por esto que,

En 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, éste último realizado en condiciones de discriminación y en donde

tampoco le son reconocidos los derechos consagrados constitucionalmente. (Akina memoria 2005,6)

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. 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 (Akina memorias 2005,6.).

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 sólo por lo que a su hijo pudiera pasarle en la calle, sino también por el daño que él pudiera causar a otras personas, pues las condiciones en que viven gran parte de las familias negras urbanas son un caldo de cultivo 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, pero de las psicológicas generadas por el desarraigo cultural se habla poco. Poco se menciona del 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 (Akina memoria 2005,7).

La situación de las mujeres negras en situación de desplazamiento se agrava a consecuencia del racismo, ya que el rechazo y la discriminación por ser mujeres negras les hace 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 bulliciosos, 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...¹¹⁸

Una investigación sobre los aspectos psicosociales de las mujeres desplazadas encontró que las mujeres afrodescendientes e indígenas del Pacífico hacían particular énfasis en la presencia significativa de los ríos de procedencia, mucho más que las mujeres no étnicas lo hacían de sus entornos de procedencia¹¹⁹.

...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 ruedo, 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... (Taller Abierto 2008, 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 que había buscado 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 ha llamado 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.

¹¹⁸ Mujer de la Costa Pacífica, desplazada en Bogotá, Meertens 2008,84.

¹¹⁹ “Aspectos psicosociales de las mujeres en situación de desplazamiento forzado establecidas en el departamento del Valle del Cauca”, 2008. Cali, Taller Abierto, Sisma Mujer, ICID, AECEI, p.5.

Utilizo esta noción porque ha sido construida desde el sentipensamiento de una mujer del Pacífico obligada al desplazamiento, que lo vive en todas las dimensiones de su ser. Como ella misma lo manifiesta la noción desplazamiento no da cuenta de todo el dolor que significa dejar su territorio pero desarraigo habla de la violencia, la brutalidad, la fuerza con la que se arranca a las personas de su territorio vulnerando 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 logra dar cuenta del drama histórico que vive la población afrodescendiente. Un proceso diaspórico de más de 500 años que parece no tener fin.

Se ha encontrado que la cuarta parte de las mujeres desplazadas pertenecía a alguna organización antes de su desplazamiento, 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,

Por 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 mujeres negras se ven agravados ante la situación del 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/AFRODES 2008,26), 200 mil de éstas provenían de municipios y/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 para el caso de las mujeres afrocolombianas en relación con los hombres.

Según AFRODES el 20% de las mujeres desplazadas no tienen ningún tipo de servicio médico. Las que pueden acceder al derecho a la salud denuncian malos tratos y abusos, que le dan continuidad a la historia de violencias que ya pesa sobre ellas. También les es difícil encontrar atención psicosocial. Hemos encontrado muchas mujeres con enfermedades psicosomáticas producto del trauma del desplazamiento. Enfermedades que no son tratadas oportunamente, entre estas la depresión que incluso las puede llevar al suicidio.

Sin embargo, las mujeres persisten, insisten, en los lugares donde llegan reconstruyen tejido social, se reorganizan y se juntan para apoyarse mutuamente y reinventarse la vida. Ya veremos como lo hacen en el capítulo siguiente.

Conclusiones

He intentado demostrar en este capítulo que las mujeres negras afrocolombianas desde su llegada al continente han construido lugares que han devenido escenarios de violencia y territorios en disputa. A pesar de haber poblado regiones apartadas del centro político y administrativo del país, despreciadas por las élites nacionales en tiempos pasados, estos lugares han pasado a ser estratégicos para los intereses capitalistas nacionales y transnacionales, por lo que he llamado la atención acerca de las estrategias del poder maléfico¹²⁰ que ahora procura expropiarlos a través de la violencia que se ensaña especialmente con el cuerpo de las mujeres, su primer territorio, sin que muchas organizaciones del movimiento afro logren encontrar 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 un daño moral y cultural, ya que se está ejerciendo a través 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, cambiando los parámetros morales de una cultura que fue tradicionalmente pacífica y dialogante, asumiendo una moral “mundugumor”. Estas nuevas subjetividades se fijan sobre las masculinidades hegemónicas fortaleciendo el patriarcado negro-colonial equiparando hombre a violencia y mujer a subordinación. He pretendido llamar la atención, también, frente al aporte que a este cambio de subjetividades realizan los movimientos religiosos de teología de la prosperidad y guerra espiritual que vienen acompañando al

¹²⁰ “Todo aquello que daña y destruye la sustantividad humana lo llama Zubiri *maleficio*; producir maleficio en los demás es, en cambio, *malignidad*” Vicens, Joan Albert. La lucha de clases en la sociedad mundial, en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/167.htm> leído el 27/02/2014.

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, tiene que engrosar las filas de la negredumbre urbana, ubicada en las zonas más empobrecidas y marginadas de las grandes ciudades como Cali en donde el racismo niega posibilidades de vida a las personas negras, expulsándolas de la participación en la vida económica, política y social de la ciudad. No he pretendido agotar todas las temáticas del contexto; sobre cada uno de los aspectos se podrían escribir muchos libros. Esta es más bien una panorámica general que privilegia un punto de vista que se enfoca en la situación de las mujeres negras como sujetas sobre las que recaen múltiples opresiones a pesar de lo cual resisten, persisten y construyen procesos de insurgencia con el propósito de reconstruir y construir sus mundos. Los capítulos siguientes tendrían que dar cuenta de estas apuestas.

Capítulo tres

Relaciones de género, filosofías ancestrales, cimarronismo organizativo.

Insurgencias y construcción de poder de las mujeres negras-afrocolombianas.

Estoy en la lucha: soy guerrera,
Soy guerrera,
Soy negra, soy pobre,
Soy vieja, soy viuda y casi analfabeta.¹²¹

Introducción

En este capítulo me intereso en mostrar a partir de varias prácticas tradicionales desarrolladas por las mujeres negras 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, a través de su papel en la conformación de la *familia extensa*, lo que nos lleva a la diversidad de oficios ejecutados por las mujeres negras que permiten la pervivencia familiar y comunitaria que ha definido una determinada *división del trabajo por géneros* para el Pacífico. Sigo con el tejido permanente de vínculos que hacen las *parteras* como parte de esas filosofías ancestrales, que son un capital cultural de las comunidades negras transmitido de generación en generación, para después mostrar la permanencia del *hábitus cimarrón* (Albán 2013) en la forma en que re-originalizan (Quijano 2000) las *organizaciones* que la modernidad les pretende imponer.

Se trata de superar la visión de las mujeres negras como víctimas pasivas, subordinadas y necesitadas de redención. No obstante, sea un hecho normal en la vida de las mujeres negras desde hace 500 años la violencia y las situaciones de inequidad, también lo es 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 ligado a esto desde una visión más bien fenomenológica muestro cómo se han dado y se dan las relaciones entre los géneros, lo que permite dar cuenta del entretendido de poder entre mujeres y hombres, entre lo masculino y lo femenino, a todos los niveles: productivo, familiar, cultural, comunitario, religioso, espiritual. Esto

¹²¹ Saludo de la delegación de Bogotá al Encuentro Nacional de Mujeres Negras Afrocolombianas, Al Encuentro de Nosotras Mismas, octubre 10 al 13 de 1997. Cali. Este verso lo apropiaron las mujeres de un poema titulado María Miguel que puede verse completo en la página de Koinonía correspondiente a la agenda latinoamericana del 1993. <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=57>.

permite visibilizar las situaciones de subordinación y de desventaja de las mujeres negras, expresadas en violencia, dobles y triples jornadas de trabajo, invisibilización de su aporte productivo, pero también las generadas por el impacto del desarrollo y la modernización. Sin embargo, desde estas experiencias como mujeres negras 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, ¡ella! 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 mí 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 sólo 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 abajo¹²², oyó mami? pero es eso mi abuela, ya va montando los 90 años. Pero a mi ese porte de mi abuela me gustaba. G.A.A.

¹²² “tirarse abajo” quiere decir ir al monte o al río a trabajar, fuera de casa.

La familia extensa como lugar de resistencia

Para hablar de la familia negra en América me permito hacer un rodeo que nos lleve a entender el contexto histórico en el que se da su surgimiento. Es suficientemente reconocido el hecho de que la población africana estuvo en América antes de la llegada de los ibéricos. Al parecer se trataba de intercambios comerciales pacíficos con la población amerindia, que dejaron numerosos testimonios arqueológicos por todo el continente (Friedemann 1993a,26). También se sabe que con Colón llegaron algunos hombres de origen africano como lo fue Ñuflo de Olano, quien, según nos 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 (Friedemann 1993a,33-38)¹²³.

Lo que empieza con la llamada Trata negrera a comienzos del siglo XVI es la importación masiva de africanos y africanas, secuestrados en las costas de África occidental¹²⁴, inicialmente por comerciantes portugueses y más adelante, por la mayoría de los países europeos dada la rentabilidad del negocio¹²⁵, que se convierte en el petróleo del momento posibilitando el 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 presencia¹²⁶.

Como es de común conocimiento, la esclavitud era una institución extendida por toda Europa al momento del mal llamado descubrimiento (1492). La península ibérica tenía instituida la esclavitud 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,

¹²³ La presencia de hombres negros en todas las empresas de conquista y nuevos descubrimientos parece innegable dado que 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 vendrían al menos los siguientes: Vicente Yáñez Pinzón como su capitán, Juan Niño como maestre, Pietro Alonso Niño, Juan de Umbría y Sancho Ruiz como pilotos (Santa Cruz 1986,94).

¹²⁴ “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, embuyilas, luangos y mondongos. Todos ellos procedían de distintas regiones, legados culturales y religiosos que expresaban identidades diferentes” (Navarrete 1995,16).

¹²⁵ “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*, pp.46-50” Werner Cantor 2000,46.

¹²⁶ *Afrodescendencia*, poema de Lucrecia Panchano, guapireña. En Cuesta y Ocampo 2010,107.

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).

Como podemos observar por los datos aportados por el historiador Frederick Bowser, al momento del “Descubrimiento” la esclavitud estaba vigente y rindiendo réditos a los ibéricos, por lo que también se ha demostrado que en los primeros barcos que llegaron a América también venía población esclavizada de origen europeo. No obstante, el cierre de los mercados esclavistas del Mar Negro en 1453 llevó a que los portugueses (judíos en su mayoría) (Bowser 1977,59) reemplazaran a los árabes en el comercio de esclavizados africanos con el que se surtía a Europa, si bien, el interés español por África era escaso en ese momento (Ibid,19).

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, se empieza a autorizar por parte de la corona española la importación de mano de obra esclavizada de origen africano. Al principio solo se autoriza 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 África¹²⁷. Ya en 1518¹²⁸ y dada la urgencia de contar

¹²⁷ El esclavizado llamado bozal era un recién llegado de África que no conocía el español y que por lo general era musulmán. Era llamado ladino el esclavizado que ya manejaba el español y además 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, *ibid.*, p. 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 éste”. P. 115-116. En otra parte ha dicho que el africano fue un servidor leal que colaboró con el español en la conquista contra los indígenas (p.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), esto, asegura el autor, lleva al africano a identificarse con todo lo español más rápidamente que el indio, dice el que “hasta el punto que muchos negros a imitación de sus amos blancos aterrorizaban aldeas indígenas e incluso acumulaban cantidad de atemorizados servidores indios”. Creo que esto es importante para mirar lo que pasa con la población negra urbana a la que llamo Sectores No étnicamente Diferenciados, SNED (lozano 2010a,2013), terminó asimilando la cultura de origen español en el afán de la sobrevivencia, lo que no deja por fuera las resistencias y la herencia africana: los “vestigios” que llama este mismo autor. Otra cosa que hay que mirar es cómo esa cultura aunque supuestamente se asimile y la cultura dominante pretenda ser hegemónica es una cultura subalterna popular que también plantea resistencias.

¹²⁸ 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

con suficiente mano de obra para la explotación minera se autoriza 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 (1977,20).

¿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,sp.)

Las licencias que otorgaba la Corona española para la importación de personas esclavizadas establecían desde el principio que al menos un tercio debían ser mujeres, según decreto real de 1524¹²⁹. No obstante, en algunas ocasiones en que se discutió acerca de la conveniencia de la mano de obra africana esclavizada para la explotación minera en zonas muy apartadas del Perú se planteó la pertinencia de que la mitad fueran mujeres para aportar en el trabajo de alimentación de las cuadrillas y para asegurar que los hombres estuvieran “razonablemente satisfechos” (Bowser 1977,36). Sin embargo, no se siguió este patrón comúnmente. Más bien, nos cuenta Bowser que en la jurisdicción del Cuzco las cuadrillas mineras estaban constituidas por entre 10 y 15 hombres, incluyendo, solo a veces, una mujer destinada a la cocina.

También nos dice Moreno Fraginales 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 cero-catorce años) y casi sin ancianos (5 % a 7 % con más de cincuenta años). Esta es la resultante demográfica de un núcleo humano constituido ad hoc, con fines productivos, por migración forzosa” (Moreno Fraginales 1977,5)¹³⁰.

América no menos de nueve millones quinientos mil negros africanos, en función de seis producciones fundamentales: azúcar, café, tabaco, algodón, arroz y minería”. (Moreno Fraginales 1977,1)

¹²⁹ “Un porcentaje sorprendentemente elevado (39.5%) de los esclavos de mi muestra son mujeres (2726 de 6884), 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 *ibid*,22 y 119).

¹³⁰ 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”. (*Ibid.*, 6)

Similar situación aconteció en las zonas de explotación minera como la región del Pacífico. En su estudio sobre la gente negra del 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 esto era más factible entre los esclavizados mulatos y criollos que también fueron llevados a la región. Las fuentes de Werner sobre la conformación de las cuadrillas mineras dejan apreciar “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 representaban 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 2000,166-167)

Estos datos de proporcionalidad de las mujeres entre las y los esclavizados me parecen importantes porque desdican de 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 realmente ocurre es precisamente todo lo contrario. La desproporción demográfica lleva a que haya más hombres que mujeres en las zonas rurales de explotación minera, pues en las urbanas al parecer rápidamente este desbalance se equilibró¹³¹. Una mirada patriarcal ha impedido que se visibilice 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

¹³¹ “Los sexos estaban casi en igualdad en Lima en el siglo XVII” Bowser, *ibíd.*p.119 y apéndice A, p. 410. “En las zonas urbanas, generalmente, hubo una mayor demanda de mano de obra femenina para los servicios domésticos, la crianza, el amamantamiento 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 y otros. (2004).

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, (2004,181) nos dice que “inclusive, [...], por la desproporción numérica hombre-mujer en las minas, las uniones *sucesivas* de compañeros sexuales eran relativamente libres y se ordenaban según las preferencias individuales de las mujeres”¹³². No obstante, una visión atravesada por la moral patriarcal hace que se desconozcan las uniones *simultáneas*, más difíciles de reconocer en las mujeres, más no poco frecuentes como lo señala el maestro Juan García:

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 una señora, vive todavía, mamá Belermina, dos maridos, en la misma casa, y 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 secretivo, 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, y 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!¹³³

Al parecer otro tema difícil de tratar por las y los investigadores es el de 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). Más bien suelen apreciarse las

¹³² Resaltado propio.

¹³³ Conversación con el maestro Juan García en la UASB de Quito, Ecuador, el día 29 de mayo de 2015.

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 de llegar a afirmarse por parte de Moreno Fraginales¹³⁴ que la familia negra no había sido posible durante la esclavización en América. Varias autoras¹³⁵ se han esforzado 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 y otros 2004,176).

En sectores más urbanos pueden encontrarse casos como el de *Juana Jacinta* quien se atrevió en 1638 a solicitar ante la Real Audiencia del Nuevo Reino que su actual amo la vendiera debido a que el anterior la había vendido a Diego Álvarez de Noriega que la trasladó a Muzo separándola de su marido (quien pertenecía a otro amo) en donde permaneció 5 años recibiendo malos tratos ella y su hija de 5 años que terminó muriendo debido a estos. Diego Álvarez pretendió comprar el marido de Juana pero esta se negó argumentando que después de esta denuncia los sometería a los dos a peores castigos. Lo que pedía Juana al tribunal es que Diego Álvarez la vendiera en Santa Fe para poder estar con su marido. Ella argumentaba conociendo 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 debido a las ventas de los cónyuges por separado fue una constante, a pesar de tener un derecho que los amparaba. Los amos hicieron caso omiso de la legislación y solo se preocuparon por su ganancia. Mujeres como Juana Jacinta supieron defenderse denunciando a sus amos ante las autoridades gracias a que conocían de estos derechos. En general los propietarios hacían caso omiso de la ley.

Si bien Moreno Fraginales estudió especialmente la plantación del ingenio, la investigación sobre la constitución de familia en otros escenarios puede ser incluso más

¹³⁴ Al respecto se cita especialmente su texto *El ingenio, complejo económico social cubano del azúcar*, tomo II. La Habana: Ciencias sociales, 1978, 45

¹³⁵ Por ejemplo las investigadoras Gloria García (2003), cubana y Rebecca J. Scott (2002).

problemática por la dificultad para acceder a fuentes oficiales que en muchos casos ni siquiera existen.

Ahora bien, lo importante es dejar claro que la familia negra en América no se 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 lazos de consanguinidad sin ser una reproducción de la familia extendida africana. Prácticas poligámicas, tanto de hombres como de mujeres, han cruzado la constitución de la familia negra en América. Estas familias, centradas en la mujer, han sido la posibilidad de la reproducción de la vida del esclavizado, biológica y cultural, en el “nuevo mundo”. Desde la familia negra la esclavizada y el esclavizado superan la “muerte social” (Haymes 2013,174) a la que el proceso esclavista los somete, recuperando su derecho a vivir como seres humanos. La familia negra 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”.¹³⁶ (Haymes 2013,206).

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 arraigo 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).

En los estudios sobre la familia negra la poliginia ha recibido un trato privilegiado. Se generaliza a toda la población negra del país y se exagera su presencia. 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. Estos estudios rara vez toman en cuenta para sus análisis las condiciones históricas que dieron origen a la familia del Pacífico. En sus estudios en el Pacífico sur

¹³⁶ 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)” (Haymes 2013,226).

Arocha encuentra ramajes bilineales en las fundaciones mineras (establecidas por una pareja) y más bien 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 va de abuelas a nietas pasando por las madres (p.54).

La ascendencia en la familia negra puede trazarse tanto por línea paterna como materna. Nos lo ilustra esta referencia a la familia de Teresa Rodríguez: “[...] familia conocida por renombre de carabalés, que son *hijos, yernos y nietos de Teresa Rodríguez* mulata, quien trabaja aun diariamente en minas, no obstante de contar con una descendencia, según dicen, sobre sesenta”¹³⁷ (Werner 2000,174). Y aunque se case o “forme hogar” la mujer nunca pierde sus derechos de herencia de su “tronco”. “Tronco” es una noción que la antropóloga Nina de Friedemann 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)¹³⁸.

La poliginia ha sido definida como la unión simultánea de un hombre con varias mujeres, bajo un mismo techo, de común acuerdo, y siendo el hombre proveedor y protector de todas ellas y sus hijos. Se trata de un hombre que tiene tantas mujeres como puede sostener económicamente, por lo que en las culturas africanas donde se practicaba a mayor número de mujeres mayor estatus. Sin embargo, la práctica masculina generalizada en el Pacífico es la unión de un hombre con varias mujeres en distintos hogares y respondiendo tal vez por la mujer e hijos que considera la principal y las demás mujeres tienen que sostenerse ellas mismas y a sus hijos. Por eso afirma Gloria Arboleda que son “mujeres cabeza de hogar sexualmente acompañadas”¹³⁹, 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 comer¹⁴⁰.

¹³⁷ Este relato lo recoge Werner de un documento titulado “Descripción superficial de la provincia de Zitara, con sucinto relato de sus poblaciones, establecimiento de sus minas y ríos de mayor nombre” publicado en CESPEDECIA. Núms.45-46. Suplemento Número 4. Enero-junio, 1983, de autor anónimo, p. 439.

¹³⁸ 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).

¹³⁹ Este concepto es de Gloria Amparo Arboleda, lideresa de la Red mariposas de alas nuevas y de AMUCIB en Buenaventura.

¹⁴⁰ Elcina Valencia, poeta de Buenaventura.

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 está imponiendo cada vez más la familia nuclear. Sin embargo, 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”¹⁴¹. La poliginia es un tema 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 africana¹⁴².

Las mujeres negras esclavizadas y cimarronas fundaron las familias extensas de las que somos hoy descendientes o *renacientes*, como se dice en el Pacífico sur. La familia extensa de comunidades negras del Pacífico colombiano tiene a las mujeres como su viga de Guayacán¹⁴³. Madres, abuelas, hermanas, tías, hijas, tienen la responsabilidad de la crianza de los más pequeños y la sostenibilidad del hogar. Aunque sea el hombre quien aporte económicamente, cuando lo hace, es la mujer quien administra y distribuye de acuerdo a las necesidades de la familia (Rodríguez y Rodríguez 2012). Las mujeres también se encargan de la transmisión a las nuevas generaciones de elementos culturales a través de cuentos, anécdotas, creencias.

Las mujeres se vieron en la necesidad de responder 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 se dio, en un gran número de casos, sin la presencia del padre (Díaz 2001) por lo que las mujeres conformaron unidades familiares

¹⁴¹ Estas afirmaciones las hacían Libia Grueso y Leyla Arroyo en entrevista realizada a 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. Participaron por la OCN además de las ya nombradas Carlos Rosero, Víctor Guevara, Elber Montaña y BIKO. La entrevista completa puede leerse en Escobar y Pedrosa, 1996,245.

¹⁴² Esta idea tiene sustento en las afirmaciones de Rogerio Velázquez de que la poliginia es una supervivencia bantú.

¹⁴³ Es la viga más fuerte que sostiene toda la estructura de la casa, hecha de Guayacán, que es un árbol de la región muy fuerte.

en donde la referencia social y afectiva para hijas e hijos era la madre, lo que les dio 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 siendo empujado a una promiscuidad constante y diseminada (Losonczy 2006,94).

No obstante, la organización de las mujeres no solo fue hacia el interior de la familia, sino que se proyectó a toda la comunidad, precisamente por esa ampliación del parentesco a través 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 mí metiche, pero todo el mundo: allá viene la tal, porque daba la misma vaina, Doña Ada, Doña Melania, Doña Rosa, La Chola, éramos como seis mamás y a todas se les hacía caso. (G.A.A.)

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*¹⁴⁴, a territorios más lejanos e inclusive a 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 pues 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. *De crianza* es otra relación de parentesco tan importante como el compadrazgo / comadrazgo que se establece a través del bautismo.

El ritual del bautismo, siendo una ceremonia impuesta por la religión de los opresores se convierte en un punto de partida de un código positivo de parentesco, lo cual lee Losonczy (2006,92) 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 [...]” (Segato 2003b,358). Por ejemplo, es más importante el bautismo de agua de socorro que hace el compadre o la comadre que el bautismo que hace el cura. Además, hay

¹⁴⁴ 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 es salir a buscar “el pan de cada día” (Valencia y otros 2010,15) que provee el territorio.

diversos compadrazgos como el de uñas¹⁴⁵. 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 es la acatación del discurso dominante sino su re-originalización al servicio de la reconstitución de las filiaciones perdidas en el proceso esclavista.

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 era asumido 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 y otros 1996,37).

A través de este juego, la población 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 e incluso económico. A través de prácticas como el comadrazgo expresada aun 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 da un carácter más comunitario: “la familia extensa también se caracteriza por el trabajo comunitario,

¹⁴⁵ Se establece relación de compa-coma/drazgo con la persona que le corta por primera vez las uñas al recién nacido.

mediante la minga y la mamuncia¹⁴⁶, 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 el¹⁴⁷.

El *hábitus colonial patriarcal esclavista* que se impuso en el Pacífico ha hecho que sean las mujeres las que lleven la responsabilidad del funcionamiento del hogar. Por esta razón, la lideresa Gloria Amparo Arboleda 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 también como promotora social del municipio en algunas ocasiones, desapueba 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 héteronormativa y andinocéntrica, que hace de la mujer un ser dependiente del marido en una familia nuclear. Una noción que no toma en cuenta las particularidades culturales y regionales de la familia del Pacífico, sino que le sirve a las instituciones para aplicar sus programas asistencialistas de forma hegemónica y

¹⁴⁶ Forma en que se organizan una o varias familias para el trabajo minero. Al oro resultante de esta forma de trabajo también se le llama mamuncia.

¹⁴⁷ Mujer en Taller en Guapi sobre los derechos de las mujeres, marzo 8 del 2013.

generalizada. Ser *Cabeza de hogar* se define, según Gloria, no solo por el aporte económico, también por la carga emocional de ser la responsable del desenvolvimiento del hogar en general y de cada uno de sus miembros en particular:

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 estas palabras de Gloria no vemos la imagen de madre abnegada, entregada a servir a su familia y bajo la autoridad del marido de la cultura occidental cristiana. Más bien, tanto en lo que dice Gloria como lo que expresa la mujer de Guapi encontramos 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 hacerse a la jefatura del hogar a través del aporte económico a la familia. Gloria Arboleda nos dice que la razón de la matrilinealidad en el Pacífico está dada 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.

El hombre acostumbra negar la paternidad del hijo/a hasta que nace. Ahí se le envía a la madre de él para que la confirme: “la mamá de él la miró [a la niña] y dijo

que sí, que era de ahí”.¹⁴⁸ 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. 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 golpeadores, porque los hombres “no son de un solo puesto, son mujeriegos hasta no más” (Juana del Naya). Sin embargo, las mujeres no siempre sufren pasivamente la vida de violencia, siendo como son cabeza de hogar terminan echando al tipo de la casa “por mujeriego”. No obstante, pueden llegar a 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 nos recuerda que también 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, 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 como pueblo negro debe hacerse en relación con lo que fue y ha sido esta historia colonial esclavista que hizo de hombres y mujeres lo que somos, tanto desde la opresión esclavista como desde las resistencias e insurgencias cimarronas. Debemos ponerle la cara a estas realidades para avanzar en los procesos de descolonización que nos permitan superar el hábitus colonial esclavista.

En el Pacífico existe hasta hoy, en algunas partes, al igual que en la región andina del Perú contemporáneo, que Sylvia Marcos cita (Marcos 2004), el

¹⁴⁸ Mujer en taller de Matía Mulumba, barrio de Buenaventura.

matrimonio¹⁴⁹ a prueba que en esta región se llama *congeneo*. 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 anotar, 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, teniendo muchos de los rituales que ser realizados por los miembros más viejos de la comunidad, como el bautizo de aguas, que es el bautizo que realiza un miembro de la comunidad en ausencia del cura ya que no se admite que un niño muera sin este sacramento. Esta presencia esporádica de la iglesia le dio a los negros y negras del Pacífico cierta libertad que les llevó a realizar celebraciones muy particulares de las festividades religiosas católicas y una menor fiscalización de su vida sexual lo que les permitió dejar de lado ciertos sacramentos como el matrimonio, así como la posibilidad de vivir un erotismo más fluido.

No obstante, el *congeneo* no puede generalizarse a todo el Pacífico. También se dio el matrimonio por encargo. Josefa cuenta como después de que ella menstruó a la edad de 15 años 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 plátano¹⁵⁰.

Pero también 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”.¹⁵¹ Después de estos arreglos los hombres hacen 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

¹⁴⁹ La noción *matrimonio* refiere a la unión de una pareja a través de algún tipo de rito, costumbre o ceremonia tradicional, y en ninguna manera alude de forma exclusiva a la unión de parejas a través del rito cristiano.

¹⁵⁰ Mujer del río Cajambre. Memorias del taller diagnóstico sobre sexualidades con mujeres de La Gloria, barrio de Buenaventura, mayo 19 de 2012.

¹⁵¹ Celedina del río Cajambre. Taller La Gloria.

Las mujeres negras nunca se han limitado al oficio doméstico. Tanto en lo rural como en lo urbano las mujeres negras afrocolombianas se han ocupado de todo tipo de oficios. La carencia de un enfoque de género adecuado a las particularidades del Pacífico ha impedido hacer visible el aporte sustancial de las mujeres negras a la economía de la región.

Estudios antropológicos han encontrado 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 y que tienen que ver con el proceso histórico de poblamiento del Pacífico que ha hecho la población afrodescendiente.

... los 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) (Camacho 1996,23).

Resulta interesante que al contrario de la cultura occidental eurocéntrica que ha asimilado al hombre y a la mujer al dualismo cultura–naturaleza, identificando al hombre con la cultura y a la mujer con la naturaleza, los afrocolombianos del Pacífico identifican lo más silvestre o no domesticado con lo masculino y lo domesticado, es decir lo que ha sido pasado por la cultura, con lo femenino. Si bien, también podría apreciarse que lo “salvaje”, lo no domesticado, puede ser considerado como el espacio propio de lo masculino dada 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 mujeres¹⁵². Actividades que necesitan de la fuerza física y arrojo ya que se realizan en lugares peligrosos donde habitan culebras, plagas, la tunda¹⁵³ (Lozano 2010c). O porque es necesario mantener a las mujeres cerca del hogar ya que son las responsables exclusivas del trabajo doméstico.

Además de los *espacios de uso* identificados dentro de la región, es necesario tomar en cuenta como lugar de actividad de las mujeres el hogar, no solo como el

¹⁵² 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 de la actividad.

¹⁵³ La Tunda es un personaje del Pacífico, se trata de una especie de ente femenino que habita en la selva y seduce a los hombres ocultándoles el camino de regreso.

espacio exclusivo para el trabajo doméstico (en lo que se ha llamado trabajo para la reproducción) sino también como espacio productivo (sin desconocer que lo doméstico también es productivo) en el que las mujeres suelen tener algún tipo de negocio como venta de pescado, escobas que ellas mismas hacen o artesanías y algunas también un Hogar Comunitario de Bienestar Familiar¹⁵⁴.

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 familia¹⁵⁵.

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 y otros 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 recolección¹⁵⁶.

Las actividades económicas, de producción y subsistencia, en la parte alta del río son fundamentalmente de minería artesanal, cacería y corte de madera. Hacia la parte media las actividades son de producción agrícola, tumba selectivo de árboles y algunas actividades de cacería en el monte de respaldo. En la parte baja, que comprende la desembocadura, el énfasis está dado en la pesca y recolección de conchas, moluscos y cangrejos, que se comparte con las actividades agrícolas adecuadas al medio.

Entre todas estas existe una relación del arriba con el abajo y viceversa, 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 alejamiento del hogar por varios días. En tanto que las mujeres realizan trabajos

¹⁵⁴ 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 am a 4 pm y las que atienden a las madres gestantes y lactantes y a los niños hasta dos años, enseñándoles 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.

¹⁵⁵ Natividad Plaza, en Rodríguez, David, El trabajo de la mujer rural del Pacífico colombiano. El caso de la vereda San Marcos del municipio de Buenaventura. Trabajo de grado para optar el título de sociólogo, Universidad del Pacífico, dirigido por Betty Ruth Lozano, diciembre de 2007. P. 29.

¹⁵⁶ Parte de la exposición que realizara Libia Grueso como ponente invita al V Taller de Formación de Formadoras, 1996, p. 145.

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,¹⁵⁷ se prepara el terreno y en esta actividad participa toda la familia y hasta toda la comunidad en una tradición de ayuda mutua llamada mano cambiada¹⁵⁸. Puede darse una división del trabajo en la que los hombres limpian o rozan los terrenos mientras las mujeres hacen el repique de troncos, la siembra, cuidan el cultivo de las aves y la recolección, pero también se da que las mujeres realicen 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 existen 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 que resulta importante anotar es que el trabajo de las mujeres no es un trabajo para la mera subsistencia que se diferencia del trabajo de los hombres considerado el del registro económico ya que entra en los circuitos de intercambio mercantil, como lo han planteado las teóricas de *mujer y desarrollo* (León y Deere 1982; Arizpe 1989). 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, desconociéndose su rol productivo, obedeciendo este hecho 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

¹⁵⁷ “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).

¹⁵⁸ La mano cambiada es una forma de trabajo cooperativo que se practica entre las comunidades negras. La mano cambiada consiste en que las personas se van a prestar un día de trabajo (o los que sean) a una finca y luego los dueños de esa finca devuelven con trabajo en la finca del vecino.

mujer que se va al monte con el hombre somos iguales y la jornada de la mujer es hasta más grande¹⁵⁹.

Aunque existe una división del trabajo por géneros esta está poco formalizada (Losonczy 2006,85), hay más oficios vedados a los hombres o de los que estos no quieren participar que oficios exclusivamente de hombres vedados a las mujeres. Las mujeres negras se ocupan tanto del trabajo llamado reproductivo¹⁶⁰ como del productivo, es decir del que cuenta en las estadísticas que calculan el PIB ya 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.

No existe el trabajo especializado en el Pacífico sino diferentes prácticas productivas que se realizan por un mismo sujeto dependiendo de los cambios climáticos del entorno y las mujeres participan prácticamente de todas ellas. El mazamorreo que es lavar oro con una batea (recipiente pando de madera) en el río, pueden hacerlo hombres y mujeres pero la zambullida, colocarse una piedra a la cintura para llegar al fondo y recoger la arena con la batea, solo lo hacen las mujeres. Las mujeres pueden entrar a la mina, aunque tienen acceso restringido durante la menstruación porque “el oro se esconde”.

Las mujeres van a la finca¹⁶¹ a labrar la tierra y también cultivan en las azoteas¹⁶² 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 y en los patios, jardines y

¹⁵⁹ Beatriz Mosquera del río Anchicayá. Entrevista realizada en el 2008 en la conmemoración de los 15 años de la Ley 70 de 1993.

¹⁶⁰ 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 así como 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 *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, ya que esta definió el trabajo a partir de la relación salarial (Giddens 1991).

¹⁶¹ “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 productivas” (Grueso 2010b,27).

¹⁶² 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 como ratones destruyan el cultivo. Se suelen sembrar plantas medicinales, aromáticas, medicinales y también semilleros para llevar a la finca.

solares también se siembran estas así como plantas alimenticias y semillas de árboles frutales y maderables que luego se llevan a la finca. Este es un saber femenino que se transmite de generación en generación por tradición oral.

Las azoteas y huertos representan un saber ancestral de las mujeres, su preservación significa una gran inversión de trabajo, no siempre suficientemente reconocido y 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 pero sino trabajan hombro a hombro con el marido sembrando, rozando¹⁶³, recolectando, sin la expectativa de ninguna paga y también van a la finca a trabajar solas.

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 en garantizar la seguridad alimentaria de la familia¹⁶⁴ 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 como ayudantes familiares por lo que terminan trabajando en situación de desventaja salarial y de no reconocimiento de su aporte productivo (Díaz 2002). Llegando a la casa, mientras el marido descansa, se ocupará de preparar la comida y de los oficios domésticos que hayan quedado pendientes. Después de todo esto encontrará tiempo para elaborar artesanías útiles para el trabajo en el campo y para la casa. En algún momento saldrá a la calle a vender algún producto fruto de su trabajo como escobas, artesanías, pescado limpio, chontaduro¹⁶⁵ listo para ser consumido, frutas,

¹⁶³ “Rocería: cortar el monte utilizando machete y otras herramientas de trabajo”. Rodríguez y Rodríguez 2012,66.

¹⁶⁴ 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. Rodríguez 2007,33.

¹⁶⁵ El chontaduro es el fruto de una palma producido, consumido y comercializado ampliamente en la región del Pacífico.

verduras, fritanga, arepas o para ser modista, cacharrera, cocinera. Lo importante es encontrar el camino para la sobrevivencia de la familia ya que

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. Estas relaciones son binarias y jerárquicas como fruto del hábitus colonial esclavista. Se expresa, entre otras formas, en una rigidez de roles especialmente en las tareas realizadas por los hombres que les impide participar en las actividades femeninas, que son llamadas así especialmente las que tienen que ver con lo doméstico y con el cuidado del hogar. Esta es una división del trabajo por géneros que es subordinante para las mujeres quienes se ocupan de forma exclusiva del trabajo del hogar pero también del trabajo productivo dentro y fuera de la casa, el cual es menospreciado, no considerado como aportante, 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 del hogar, hay un trabajo femenino en el hogar y en el afuera que supera con creces el trabajo masculino. Sin embargo, se considera que es el hombre quien realmente trabaja. Por lo que habría que hablar más bien de suplementariedad dado el menosprecio al trabajo de las mujeres. Cuando hay que ir a la finca las mujeres se tienen que levantar más temprano a preparar el desayuno de todos y el almuerzo que hay que llevar a la jornada de trabajo y cuando regresan, mientras los unos descansan ellas preparan la cena o merienda.

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 estuviera la intencionalidad de proteger a las mujeres, como me parece ocurre en relación con el manglar, como éste es frío, no debe ser visitado por las mujeres durante su ciclo menstrual o cuando está embarazada, sin embargo hay otra restricción menos comprensible en términos de la dualidad y es que tampoco deben ir al manglar o a la mina las mujeres “mal dormidas”, es decir, las que la noche anterior tuvieron relaciones sexuales, esta restricción no existe para los hombres.

El trabajo del manglar, que es la recolección de piangua, conocido como conchar, es trabajo femenino por excelencia, trabajan en grupo o solas y a veces en compañía de sus hijos, todo el día con el agua hasta las rodillas metiendo la mano en la arena buscando las conchas que resultan muchas veces la única fuente de ingreso para las mujeres. De esta labor suelen participar también mujeres transgénero¹⁶⁶. Las mujeres trans suelen ser acogidas también como cantadoras en los arrullos y alabaos y participar en general de las labores consideradas propias de las mujeres como pudimos apreciar en 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 las que van al río a lavar, las que preparan los alimentos, las que se ocupan de los niños y niñas, las que recogen agua, las que se ocupan de la huerta casera. Van al monte, son agricultoras, saben navegar en potrillo¹⁶⁷ 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, componen décimas, canciones y versos, cantan arrullos, son narradoras orales, bailan, cuentan historias, son parteras, curanderas y lideresas comunitarias.

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 intrínquilis del destino en un tabaco, son remedieras, sobanderas, chigualeras, artesanas, conocen la farmacéutica natural del bosque. Las mujeres son también las que encabezan los liderazgos religiosos como rezanderas, oficiantes en el bautismo de agua, 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

¹⁶⁶ “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 a lo asignado a las personas del otro sexo (sexo biológico)” (Consuelo 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 ha asumido y no simplemente hombres gay u homosexuales, lo cual no hace referencia a 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.

¹⁶⁷ Canoa pequeña de madera.

división del trabajo por géneros preexistente y de la estructura familiar en favor de la acumulación y la extracción de excedentes. Esto puede apreciarse particularmente para 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).

Tanto la industria de la palma como la del cultivo de camarón significaron la proletarización de las mujeresnegras y la pérdida de la propiedad colectiva e individual de la tierra. A esta situación se vino a sumar desde el año 2000, aproximadamente, el conflicto armado que invadió la región. El asesinato o desaparición de los hombres terminó por imponer sobre las mujeresnegras la carga exclusiva del sostenimiento del hogar en un contexto de expropiación territorial en el que ya no pueden hacer uso del huerto habitacional ni de los productos de la finca, por lo que terminan dependiendo cada vez más del salario y del mercado. El avance del capitalismo y la modernización en la región han hecho que las mujeresnegras pierdan control sobre los recursos que proveían su subsistencia y la de sus familias y sobre los procesos propios de trabajo como es el caso de las concheras, ilustrado en el capítulo anterior por Eulalia.

La recolonización¹⁶⁸ que ha significado el avance del desarrollo sobre el Pacífico colombiano ha hecho que las mujeresnegras pierdan autonomía, que las expectativas sobre lo que significa ser mujer se occidentalicen, que las relaciones de género se reconfiguren de forma desfavorable para las mujeres y que la violencia sobre sus cuerpos se agudice de formas sin antecedentes en la región. No obstante, la pretensión no es presentar aquí a las mujeresnegras como víctimas sino mostrar como en medio de situaciones tan hostiles hacen uso de sus conocimientos ancestrales para negociar estrategias cotidianas de sobrevivencia, pero incluso, más allá de la sobrevivencia cotidiana, cómo se plantean desde la memoria ancestral formas organizativas que cuestionan el orden social que se les impone.

¹⁶⁸ 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 da inicio a una avanzada desarrollista que se continúa con el monocultivo de palma aceitera, los cultivos ilegales de coca, la minería intensiva y la guerra contra las comunidades, acompañado todo esto de la evangelización neopentecostal.

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.

Arocha 1999,28

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 revisaban sus acciones mentales, su historial: ¿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, [...].

(G.A.A.)

Ananse es el nombre que los afrodescendientes de la diáspora han dado a la Araña, dios-diosa, bisexual o transexual, de los pueblos fanti-ashanti del golfo de Benín. Desde los barcos negreros, Ananse, viajó de África a América, tejiendo redes de cimarronaje y uniendo a África con América. “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 propio cuerpo saca el material con el que hace su casa y se procura su alimento, por lo que es un paradigma de sobrevivencia. También es insumisa y temeraria, se atreve a retar a deidades más poderosas que ella (Arocha *ibid*,16). Estas son cualidades indispensables para la re-existencia 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, 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 tejiendo vínculos comunitarios. Constituyen una autoridad reconocida por toda la comunidad.

El papel de la comadrona en comunidades negras va más allá de ayudar a parir, representa un papel culturalmente más importante, se trata de 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 9 meses que dura *criar barriga* ni termina con el parto. El compromiso de estas *alumbradoras ancestrales* va más allá, es un compromiso 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 embarazo. No obstante, la atención es continua a lo largo del embarazo. La preparación de la madre para el parto implica la adecuación de 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” (CECOMET 2011,31). Estos trabajos los realiza el marido de la mujer próxima a parir bajo la dirección de la partera, que los inspeccionará con frecuencia para evitar que algo mal hecho como un cerco mal amarrado termine “cruzando” el parto. El parto puede ser *tramado*, *cruzado*¹⁶⁹ o *trancado* por vecinas o vecinos por lo que toda la comunidad debe estar en función de la *paridora*. Lo que quiero decir es que 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 leídos 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

¹⁶⁹ *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.

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 le pueden negar sus antojos, pues se corre el riesgo de un aborto y el responsable es el que le negó el antojo.

2. La atención en el parto. Que 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*, botellas curadas, en los que participan varias mujeres de la comunidad bajo la dirección de 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 los hijos de la paridora, pero también estar pendiente de lo que pida la partera. También rezando, 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 hacer surgir 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*.

Es la comadrona 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” (Losonczy 1990,117). 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 más bien una identidad inestable, no fijada totalmente, lábil, fluida, que se obtiene al momento del nacimiento y con la intervención de la partera. La partera es dadora de género. Lo anterior está definiendo el género por fuera de las categorías fijas, binarias y excluyentes de la teoría de género como lo encuentra Marcos (1995,16) en las culturas mesoamericanas.

Para el Pacífico sur, encontré el testimonio de parteras que afirman que los niños nacen boca abajo y las niñas boca arriba, no obstante, “la mujer que va a ser hombrada, amachada, nace boca abajo también. Esas son esas mujeres machudas que de nación ya vienen”¹⁷⁰. 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 afirmarse que nacieron *al contrario*. No obstante, ser calificada como 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 que trabaja más que un hombre. Los hombres amujerados simplemente son aceptados, acogidos en los grupos de cantadoras, recolectoras de conchas, chigualeras, propios de las mujeres.

4. El entierro de la placenta y el cordón umbilical lo hace la partera 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 comadrona¹⁷¹ las mujeres realizan estos rituales, en los que se muestra una relación inextricable con la naturaleza ya que el entierro de la placenta y el cordón umbilical se hacen 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 pone 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

¹⁷⁰ Fondo Afroandino. Colección de audio. Tradición oral. Entrevista a Banquera Torres, comunidad Borbón, Esmeraldas, 1983. BE R7mp3.

¹⁷¹ “Persona que tradicionalmente atiende partos por fuera de una entidad de salud occidental bajo el enfoque de medicina tradicional. Persona que ayuda a salvar vida”. Rodríguez, 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).

ofrece. Esto nos muestra indicios de una noción de *corporalidad permeable* (Marcos 2004) como la que encontrara Silvy Marcos para Mesoamérica en la que

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 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 (2014,156).

No hay una separación entre seres humanos y naturaleza sino una relación positiva entre seres 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 tanto a niños como a niñas, los niños suelen ser ombligados con sustancias que proceden del reino animal salvaje, sin embargo la araña y el conejo salvaje por las características de rapidez, tenacidad y fertilidad pueden ser usados para ombligar a las niñas; características que se consideran deseables para las mujeres. Las mujeres 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 enfermedad 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 y son consideradas peligrosas y las calientes son las amargas, se

asocian con lo masculino y son siempre benignas, buenas para pensar o buenas para consumir (Losonczy 1990,117). Es importante que las parteras solieran negarse a ombligar con algo que tuviera una naturaleza de esclavitud como la hormiga arriera (CECOMET 2011,80).

Las parteras ejercen un liderazgo espiritual¹⁷² que está siendo minado por la violencia paramilitar que prohíbe las ritualidades para las cuales se deben congregarse varias personas pero también por los procesos de modernización que las han llevado a ser carnetizadas por las instituciones de la medicina occidental, en donde las “capacitan” para ejercer el oficio a través de pedagogías occidentales que desdican de 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 se da es una imposición del saber occidental al que tienen que subsumirse los saberes de las mujeres parteras. Para lograr esto no se escatiman las amenazas; el médico les dice que puede denunciarlas y enviarlas a la cárcel si por culpa de sus prácticas la vida de una mujer o de un recién nacido es puesta en peligro. Para evitar estas implicaciones las parteras carnetizadas y asociadas que trabajan con las instituciones del Estado han decidido abandonarlas. En este sentido resulta interesante que en la relación campo – poblado, se ha encontrado que personas migrantes o en situación de desplazamiento forzado en las grandes ciudades reciben de quienes permanecen en el territorio, las sustancias (polvos, ungüentos) para ombligar a los neonatos, manteniendo así esta práctica en la ciudad. También se da que los ombligos sean enviados 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).

¹⁷² Conversación con Jeannette Rojas Silva, el 04.06.2015.

El reconocimiento a la partera estaba expresado en algún objeto elaborado en la misma comunidad como una batea, un canasto, un canaleta pero “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” (CECOMET 2011,101). Es el hombre el que a través de la mano cambiada otorga el reconocimiento a la partera.

También podía aprenderse el oficio a través del encargo de “darle tierra” que un mayor pide a algunos de sus nietos o nietas. Lo que significa que esa nieta o nieto se compromete con su abuela o abuelo no solo a enterrarlo sino cuidarlo y mientras tanto a aprender de él, porque la comunidad considera que no se puede morir en paz hasta que no se transfieran todos los saberes a otro u otra¹⁷³. Ahora desde las directrices de la OMS se capacita a las parteras con el propósito de un “parto limpio”. Se habla de adiestrar a las parteras para disminuir los índices de morbi-mortalidad materna. Se trata de 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 cargar 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 la partería como parte del legado de la memoria ancestral.

La práctica de la partería nos aporta a los procesos de insurgencia de mujeres negras desde la herencia cultural leída como la herencia 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 en resistencia a la fragmentación que pretende imponer la guerra y la modernización.

¹⁷³ Conversación con Juan García, obrero del proceso de comunidades negras de Esmeraldas y Catherine Walsh el 28.05.2015.

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 sino que plantea una interconexión con la naturaleza en la que no se concibe al ser humano por fuera de ella sino como parte, lo que excluye cualquier sentimiento de superioridad de éste frente aquella. Es un pensamiento que implica la articulación 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 lo que el conocimiento solo puede ser planteado desde la intersubjetividad ya que todo está conectado. Desde las epistemologías de comunidades negras no hay separación entre cuerpo, razón, conocimiento, emociones, sentimientos y espiritualidad. Son concepciones que llevan al cuestionamiento de la *colonialidad del saber*.

Cimarronismo organizativo

“Ya que empezamos a caminar, no podemos quedarnos paradas”¹⁷⁴

En la actual coyuntura colombiana de neoliberalismo brutal, las mujeres negras han venido haciendo despliegue de las más variadas formas de resistencia e insurgencia¹⁷⁵ que desafían la extrema violencia a la que están siendo 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 todo lo largo del período esclavista y que van desde las armadas hasta las legales pasando por las simbólicas. Es difícil ampliar la perspectiva por la carencia de material documental que nos permita rescatar la experiencia femenina de resistencia y lucha ya que las mujeres negras no han tenido una voz audible para la historiografía moderna.

Las insurgencias de las mujeres negras tienen su origen en el mismo momento en el que se da inicio a 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 sino que se remontan varios siglos atrás, ya desde el África en donde mujeres como la reina *Nzinga*

¹⁷⁴ Encuentro en La Cumbre, Valle, (Centro Campestre el Tabor). 8,9 y 10 de abril. Comunidades: Bajo Calima y Córdoba. Relatoría.

¹⁷⁵ 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.

(S. XVII), de los reinos de Ndongo y de Matamba, en el sudoeste de África, lo que después llamaron los portugueses Angola, personalmente comandó su ejército, siendo el más temido por los tratantes de esclavizados/as en el continente africano. Pero incluso antes, en el siglo XVI encontramos a *Polonia*, lideresa de Malambo (en el actual departamento de Bolívar, Colombia) en donde organizó un grupo de 150 mujeres palenqueras que derrotaron al capitán Pedro Ordoñez Ceballos, con quien después de derrotado 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 trampa¹⁷⁶.

La historia de la resistencia y la lucha contra la esclavización ha estado vinculada en especial al heroísmo masculino, destacándose personajes como Benkos Bioho y nombrándose de soslayo a las mujeres, como las que “acompañaron” a Benkos en su gesta cimarrona a finales del siglo XVI: su esposa *Wiwa* y su hija *Orika*. *Wiwa* y *Orika* son rescatadas en su especial relación de parentesco con Benkos, dejándose de lado otros aspectos de su propia agencia como cimarronas que no han sido suficientemente investigados por las/los historiadores.

Desde los barcos esclavistas el aborto y el infanticidio como hechos a los que acudieron las mujeres negras esclavizadas señalan una ruptura con la imagen idealizada de la madre de la cultura occidental cristiana y significan una negación del instinto materno.

Las mujeres fueron activas en las luchas de rebelión y cimarronaje y en la constitución de *palenques*, lugares de la resistencia cimarrona, como nos lo muestra 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 y otros 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 tomar en cuenta 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 se privilegiaron no solo por las mujeres sino por toda la población esclavizada otras salidas como la manumisión, debido a la posibilidad que brindaba el trabajo minero de ahorrar para la compra de la libertad propia y de la familia.

¹⁷⁶ La mayoría de los casos aquí narrados se cuentan en *Historias Matrias. Mujeres negras en la historia*. Ministerio de Cultura. Dirección de Poblaciones. República de Colombia. 2010. P.22. <file:///C:/Users/PC/Downloads/06%20Historias%20matrias.pdf> 20/03/2015. No tiene autor específico

A pesar de la exclusión social y la marginación económica las mujeres negras, siempre se dieron la forma de resistir y reclamar derechos así no estuvieran positivizados en la constitución y las leyes. Aunque para el Estado colombiano las mujeres no fueron ciudadanas sujetas de derecho sino hasta 1954, existen rastros históricos que nos permiten afirmar que las mujeres negras se vieron así mismas como sujetas políticas con derechos a hacer reclamos ante la justicia y a plantearse formas de vida más allá de la misma y de los límites que la subordinación social les imponía, como nos lo ilustran casos como el de *Catalina “mulata”*, zamba libre, hija de indígena y africano, quien tuvo que acudir 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, dado que el color de su piel los ponía en constante peligro, lo que les debe haber hecho 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 no se tienen noticias de 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, demostrando gran elocuencia al hacer su reclamo.

Otro caso es el de *Ana Prado*, una mulata que se casó con don Juan, cacique de Cajamarca (Tolima). Quedando viuda se fue a vivir con sus tres hijas a Toro, una población del norte del Valle, trabajando en lo que se la contratara. Por diversas circunstancias económicas y sociales, una de las hijas de Ana fue tomada en vasallaje y llevada a Popayán en Encomienda por un vecino de Caloto que amenazaba con secuestrar a las otras dos. Esto hizo que Ana se dirigiera a la Real Audiencia para solicitar una provisión en donde constara que ni ella ni sus hijas podían ser sometidas a la fuerza a servidumbre y solicitaba que le devolvieran su hija que había sido secuestrada. Se calcula que esto ocurrió a comienzos del siglo XVII (Historias Matrias 2010,22).

También está *Antonia Chacón*, mujer negra 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 encontraba condenable la relación formal de un hombre con una mujer de condición inferior. Aun así, algunos parientes testimoniaron a favor de Antonia. El juicio que tuvo que entablar Antonia nos muestra que este tipo de relaciones eran excepcionales, lo normal era el abuso de criollos y blancos contra las mujeres de castas, denominación que se daba a las gentes de todas las mezclas, a la *mescolanza cósmica* como diría Fals Borda (1978).

Una relación más normal en términos del abuso contra las mujeres negras fue la de *Agustina* que quedó embarazada de su esclavista Miguel Gómez, en 1795. Dado que se negó a abortar, como él se lo exigía para liberarse del escándalo, éste la torturó por lo que ella lo demandó. Como era de esperarse las autoridades de la época fallaron a favor de Gómez dándole tan solo una amonestación sin consecuencias debido a lo cual se dice que Agustina tomó represalias incendiando varias casas y factorías de Pueblo Viejo hoy Tadó en el Chocó (Historias Matias, 2010,22). Agustina es una mujer que se rebeló contra las decisiones que sobre su cuerpo tomaron otros. Una precursora de la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, como era de esperarse, ya que es a negras y a indígenas a quienes primero se les vulneran estos derechos.

Casos como los de Catalina, Ana, Agustina y Antonia nos demuestran la agencia de las mujeres negras por la defensa propia y de sus hijos e hijas. Las mujeres negras se han autoreconocido históricamente como sujetas de derechos y de plena humanidad cuando la sociedad las consideraba objetos de intercambio comercial.

La opresión contra las mujeres negras se ve expresada 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 y otros 2012,19) con el título de *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*.

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 a saber: 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)” (Wabgou y otros 2012,19).

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” (Ibid,20), a pesar de lo cual a las organizaciones de mujeres se le dedican escasas 15 páginas, aclarando que solo se limitan a los años 90 permitiéndose romper 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 mismas organizaciones y unas muy pocas entrevistas a lideresas radicadas en Bogotá¹⁷⁷.

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 tema 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 más bien a la ideología dominante que percibe a las mujeres negras como víctimas pasivas; necesitadas de redención, tal vez, pero incapaces de lograrla por sí mismas (Freire 1986). Su liberación debe ser liderada por las feministas blancas o por líderes del movimiento negro. Es por esto que para muchas y muchos es difícil considerar a las mujeres negras afrocolombianas como sujetos sociales o actoras políticas.

Las definiciones convencionales que se hacen de *movimiento social* presentan dificultad para ampliar sus análisis de forma que trasciendan la perspectiva occidental

¹⁷⁷ Este estudio entrevistó en total a seis hombres y tres mujeres. (Wabgou y otros 2012,49).

desde la cual se estudia y valora las formas organizativas de las mujeres negras afrocolombianas. Las formas organizativas de las mujeres negras difícilmente pueden ser analizadas desde los marcos interpretativos de origen europeo (Weber y Touraine, especialmente) o norteamericano (Parsons, Smelser) que destacan para sus definiciones de movimiento social aspectos como la espontaneidad de la acción, el carácter marginal, su disfuncionalidad, la irracionalidad de la acción o al contrario su cálculo; realmente no dan cuenta de la naturaleza de las movilizaciones de las mujeres negras 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 hicieron las mismas mujeres como ya hemos visto.

Las mujeres negras son y han sido sujetas sociales porque luchan para desde 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 consideran escasa la participación de las mujeres negras 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 de las cuales nos da ejemplo en la historia *Paula de Eguiluz*, nacida en La Española (hoy República Dominicana y Haití), mulata hija de madre esclava por lo que de acuerdo a los Códigos negros de la época según los cuales se heredaba el estatus de la madre, ella también era esclavizada. Consiguió su libertad en Cuba, viviendo varios años como “mujer libre”. Terminó siendo acusada de brujería, hechicería, sortilegios y apostasía por lo que fue llevada al Tribunal de la Inquisición en Cartagena, de donde “milagrosamente” logra salvarse de semejantes cargos, quedando libre para terminar siendo destinada a atender enfermos, convirtiéndose en “maestra de brujas blancas” y de mujeres por “casta”. Tuvo una gran influencia sobre las mujeres de la clase alta de Cartagena (Historias Matrias. 2010,22). El desarrollo de estos acontecimientos en la vida de Paula nos permite ver a una mujer sabia, médica tradicional, que logra 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 mujeres negras está llena de nanoinsurgencias por visibilizar como la de *Ana María Matamba* quien asume la actitud de negarse a llevar el apellido de su esclavizador *Layos*, decidiendo mantener su originario de Angola. Ana María nació esclavizada en la hacienda Periquitos y llegó a tener dos hijas. No se conoce 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 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 ya 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 como una manera de borrarle su identidad africana y reafirmar el poder del esclavista. Contra esta costumbre, Ana María siguió firmándose Matamba, su apellido Angola. La historia de Ana nos muestra a una mujer que se resiste a perder su memoria y se empeña en mantenerla viva a través de su apellido africano como un vínculo indisoluble con sus raíces originarias, y más aún, una mujer que se da una identidad libre del sentido de propiedad que implicaba llevar el apellido de su ex esclavizador. Es a través del nombre, que los yoruba consideran son 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)

Excluir a las mujeres negras afrocolombianas de la participación por el hecho de ser mujeres resulta prácticamente un imposible dado los liderazgos, las formas organizativas tradicionales y la capacidad de agencia que las mujeres han ejercido por tradición dentro de sus comunidades. Si bien algunas consideran que hay que hacer diferencia entre los liderazgos tradicionales como ser partera, curandera o cantadora y dirigir un proceso político con miras al reconocimiento de derechos por parte del Estado, es necesario reconocer que la participación colectiva de las mujeres negras por una sociedad justa e igualitaria ha estado invisibilizada en el país, esto es, carece de reconocimiento social. Desde una visión restringida de lo político se considera que la participación de las mujeres en asuntos considerados como tales ha sido más bien limitada. Como nos 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).
178

Es importante tomar en cuenta que desde mediados de los años 80, la intervención desarrollista implementada sobre el Pacífico colombiano y sobre territorios de población negra se acompañó de programas para la mujernegra que incentivaron la conformación de organizaciones “formales” de mujeres por todo el Pacífico alrededor de pequeños proyectos productivos en lo que se corresponde 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, tenderas. El grupo de mayor permanencia en el tiempo ha sido el de las artesanas. Estos grupos conformaron cooperativas multiactivas de ahorro y crédito en varias localidades. En el proceso de constitución se les ofrecía a las mujeres formación en temáticas modernizantes como: organización, salud, autoestima, valoración étnico-territorial, medio ambiente y asistencia técnica especializada para fortalecer los proyectos productivos de los grupos, la creación y puesta en marcha de fondos rotatorios y de redes y muy especialmente, como objetivo no manifiesto, producir una profunda transformación en la forma de vida de las mujeres y de la sociedad del Pacífico toda a través del trabajo con las mujeres. Imponer la civilización capitalista.

Estas organizaciones de mujeres negras responden a una dinámica institucional inserta en las políticas desarrollistas del PLADEICOP¹⁷⁹ y antes de esto a las propuestas institucionales del Instituto colombiano agropecuario-ICA- destinadas a las mujeres campesinas (González 2005,7).

Para algunas autoras esto no es más que la modernización del patriarcado dado que no se cuestionan las relaciones de género por lo que estos proyectos terminan imponiendo sobre las mujeres nuevas cargas. Con todo y esto, existen organizaciones

¹⁷⁸ Estas entrevistas se hicieron con el propósito de visibilizar el papel y aporte de las mujeres negras al proceso de reglamentación del AT 55 y de construcción de la Ley 70 del 93. 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.

¹⁷⁹ 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.

de mujeres que a pesar de tener este origen, intentan ir más allá en sus reflexiones, superando la lógica desarrollista y ejerciendo lo que podríamos llamar un *cimarronismo organizativo* o haciendo uso de su *hábitus 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 *hábitus 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 lo encontramos en el proceso que dio origen a la Asociación Nacional de Mujeres Usuarias Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia (ANMUCIC) según el relato que nos hace una 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, 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 diera, porque claro yo no me sentía identificada con esa peleadera con los hombres y ¡zas! Se crea ANMUCIC. Se crea de resistencia a la ANUC¹⁸⁰ que no nos permite reconocimiento. Ahí estaba José Reyes Prado ¡Uy que hombre! Eso era un caucano, que hombre que le tenía tanta tirria 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 labrariaga 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 que 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. (G.A.A.)

¹⁸⁰ Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.

A partir de los años 90 han venido surgiendo otras organizaciones y redes de organizaciones locales, regionales y nacionales que se plantean como expresiones organizativas propias, cuyos objetivos están dirigidos a asuntos como:

Lograr 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.¹⁸¹

La mayoría de las organizaciones de mujeres surgidas desde finales de los 90 y del 2000 en adelante lo han hecho en respuesta a la violencia ejercida contra las comunidades por parte de los diferentes actores armados.

Antes del 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, sólo carácter, capacidad para dirigir todo el proceso”¹⁸². Las mujeres negras pasaron de la organización de la lúdica en sus comunidades a la movilización por la defensa de la vida y contra la muerte. Lo que ha hecho que los espacios organizativos de las mujeres negras se multipliquen en las últimas dos décadas, especialmente a partir de la Ley 70 de 1993, habiéndolos tanto autónomos como institucionales. También es importante el reconocimiento de la decisiva participación de las mujeres negras en las movilizaciones hacia la obtención de derechos para las comunidades negras tanto desde sus organizaciones de mujeres como 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], 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). (Lozano 2010c,18)

¹⁸¹ Red de mujeres negras del Pacífico: tejiendo procesos organizativos autónomos. En: Revista Estero. Año 5, No. 9. Medellín, febrero de 1997.

¹⁸² Conversación con el maestro Juan García el 29.05.2015 en Quito, Ecuador.

La movilización de las mujeres negras por la reglamentación del artículo 55 y la construcción de la Ley 70, les permitió, sin proponérselo explícitamente, el cuestionamiento de las representaciones de lo femenino y lo masculino que regulan el comportamiento entre los sexos en las comunidades negras así como el de la división sexual del trabajo que, en el imaginario colectivo, ubica a las mujeres en la ejecución de 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 2010c,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 que no se plantearon y por lo tanto no se obtuvieron demandas específicas como mujeres, su participación en los espacios de discusión no solo como oyentes sino como lideresas al frente de los procesos implicó rupturas conyugales, violencia intrafamiliar y cuestionamientos por parte de los mismos hombres del proceso, que las llevó a plantearse la necesidad de organizaciones propias de mujeres donde se discutieran los temas 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 2010c,20)

La creación de algunas organizaciones de mujeres, como FUNDEMujer en Buenaventura, responde a esa experiencia, si bien esta organización tiene sus antecedentes en lo que llamaron el Círculo de Estudio de la Mujer Cimarrona que nace en el 89 como una iniciativa de las mujeres de la organización nacional Cimarrón en Buenaventura.

La experiencia organizativa y de movilización lleva a algunas mujeres a considerar incompleto su proyecto de vida ligado solo a la maternidad y a la familia. Las mujeres empiezan a pensarse 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 empezó su liderazgo con bajos niveles de escolaridad aprovecharon el reconocimiento obtenido para acceder a becas de estudio que les permitió profesionalizarse. Otras ganaron fortaleza para terminar una relación de 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 venía experimentando la región desde los años 80 y que abrieron a la región del Pacífico hacia el resto de la nación, dando paso a la circulación de nuevos modelos culturales de feminidad 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 con los enfoques de mujer y desarrollo pero que con la orientación feminista dada por las consultoras a cargo y con la experiencia política obtenida por las mujeres han permitido que se abran espacios de discusión que cuestionan los arreglos tradicionales de las relaciones de género.

Las mujeres negras que aportaron a la construcción de la Ley 70, fueron lideresas que no estaban dispuestas después de conseguida la ley a volver simplemente a ser relegadas a las cocinas en los eventos del movimiento. Su participación es, sin duda, un *cuestionamiento de hecho* a las estructuras patriarcales. No cabe duda que la cruda violencia que hoy padecen las mujeres en la región del Pacífico es una retaliación por el protagonismo alcanzado por ellas en todo 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 eliminarnos”¹⁸³.

Los únicos que han podido echarle marcha atrás a estos procesos han sido los actores armados que someten hoy a las mujeres en el Pacífico a formas modernas de

¹⁸³ Relatoría Encuentro en La Cumbre, Valle, (Centro Campestre el Tabor), 8, 9 y 10 de abril. Comunidades: Bajo Calima y Córdoba.

esclavitud. Sin embargo las mujeres continúan persistiendo. Mantenerse en el movimiento no ha sido una tarea fácil para las mujeres. Han tenido que lidiar con los preconceptos masculinos que las definen solo como cuerpos sexuados para el placer masculino y para el trabajo doméstico, con la poca valoración y el menosprecio de sus aportes, con la falta de apoyo y comprensión de la doble y usualmente triple tarea que enfrentan al tener que vérselas con 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 cuca¹⁸⁴ 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)¹⁸⁵.

Al atreverse a entrar en el mundo de la movilización política, un mundo tradicionalmente masculino, las mujeres negras han transgredido las expectativas de género del hábitus colonial esclavista de su cultura y a pesar de la resistencia de los hombres muchas de ellas han logrado ocupar posiciones de dirección en las organizaciones étnico territoriales y en los consejos comunitarios, aparte de alcanzar un notable reconocimiento de su trayectoria política, además de vincularse a organizaciones y redes de mujeres del orden nacional¹⁸⁶. Esto ha implicado nuevos arreglos de género ya 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. Sin embargo es necesario matizar estos logros pues si bien algunas han obtenido estas ganancias gracias a su participación, otras, la mayoría, han tenido que quedarse en casa atendiendo los hogares y los/las niños/as.

El hecho es que las mujeres se batieron codo a codo con los hombres, dándose el caso de que fueran más las mujeres con un reconocimiento a nivel nacional que los hombres. Incluso la primera persona que accede a un puesto en la cámara de representantes por la circunscripción especial para comunidades negras que se crea con

¹⁸⁴ Vagina

¹⁸⁵ Entrevista realizada en el 2008 con motivo de los 15 años de la Ley 70 de 1993.

¹⁸⁶ Como 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.

la Ley 70 es Zulia Mena, una chocoana activista reconocida no solo en su departamento sino a nivel nacional, hoy 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/cuentan con formación académica. Se les sigue exigiendo que subordinen su participación política y sus proyectos personales a la vida familiar y de pareja y a la tradición cultural. Una tradición que no se cuestiona pues la mayoría de las organizaciones del movimiento social afrocolombiano que defienden una *política de la identidad* multiculturalista, no alcanzan a reconocer 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 a cuenta de sus cargas domésticas y de sostenedoras económicas del hogar; hablar de los derechos de las mujeres es visto todavía por parte de algunos/as activistas de no pocas organizaciones como un embeleo feminista ajeno a la cultura. Con todo y eso, en este proceso que llevó a 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 pero “ya que empezamos a caminar, no podemos quedarnos paradas”¹⁸⁷.

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 sino que por el contrario realizaron insurgencias cotidianas permanentes. A pesar de haber sido construidas como objeto por el proceso esclavista las mujeres negras se auto instituyeron como plenamente humanas reivindicando tal condición a través de la constitución de familia, la ampliación de los lazos de parentesco en el comadrazgo y las prácticas que construyen comunidad como la partería. Al

¹⁸⁷ Relatoría Encuentro en La Cumbre, Valle, (Centro Campestre el Tabor). 8,9 y 10 de abril. Comunidades: Bajo Calima y Córdoba.

propósito no manifiesto pero actuante de la humanización también fueron importantes los diversos procesos judiciales y de actitudes subvertoras del orden establecido como lo hiciera María Matamba al insistir en conservar su apellido Angola. Las estrategias jurídicas desplegadas por las mujeres negras nos están mostrando el amplio conocimiento institucional y jurídico que tenían.

Las mujeres negras no han sido víctimas pasivas en espera de redención, muy por el contrario se han movilizado siempre en busca de liberación para su situación de opresión, con prácticas que van desde el infanticidio y el aborto hasta las denuncias legales contra los propietarios, pasando por el suicidio y el asesinato de los amos. Así lo ilustran numerosas causas legales seguidas contra las esclavizadas por “ofensas” hechas 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 si bien 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 nos 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, siguiendo la tradición africana en donde los más débiles terminan burlando a los más fuertes y también en esa misma tradición como lo recuerda Hampaté Bá en su Carta a los jóvenes¹⁸⁸:

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...

Las mujeres negras fueron y han sido guerrilleras cimarronas, parteras de agencia antipatriarcal, anases 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, pero que se expresa a través del *hábitus cimarrón*.

¹⁸⁸ <https://luhema.wordpress.com/2009/08/23/carta-a-los-jovenes-amadou-hampate-ba/> vista el 11/05/2015

Mujeres que participaron de forma intensa por la consecución de los derechos colectivos de las comunidades negras, haciendo a un lado sus propios intereses de género y copiando a veces las formas masculinas de hacer política. Sin embargo, logrando en ese proceso reconocer su potencial de participación y transformación y pensarse a sí mismas como mujeres. Mujeres que se acompañan, escuchan y sanan mutuamente y que realizan prácticas de un gran potencial pedagógico cotidianamente.

Capítulo cuatro

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 1993b,122)

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 una insurgencia poética desde la cual deconstruyen y transgreden los imaginarios racistas y sexistas dominantes. He procurado en este capítulo un acercamiento a la poesía hecha 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*, haciendo de la mujer negra la protagonista de su poesía. Pero 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 hacer un análisis literario de la obra poética de las mujeresnegras afrocolombianas, raizales y palenqueras sino acercarme a las formas en que ellas se expresan de sí mismas, del amor, del territorio, del matrimonio, de la maternidad, de los hombres, de la sexualidad, de forma que trasgreden y recodifican el imaginario dominante y los estereotipos raciales sobre las mujeresnegras y sobre la feminidad en general.

Me baso fundamentalmente en la antología realizada en el 2008 por Guiomar Cuesta y Alfredo Ocampo de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la región del

Pacífico, y en la compilación de los mismos autores publicada por el Ministerio de Cultura en el 2010 como el tomo XVI de la colección Biblioteca de literatura afrocolombiana, que incluye a las 21 poetas de la primera antología mencionada, así como en textos publicados por las mismas poetas u otras editoriales. No obstante, no se trata solo de poesía en términos formales, también de 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 es que 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 ya 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 únase a esta lucha
¡Ay! Amigos únase a esta lucha
¡Ay! Vecina únase a esta lucha¹⁸⁹.

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. No cabe duda que la tradición oral es 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), pero también trasgresor, como lo afirma el mismo 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,

¹⁸⁹ Canción escrita por el Grupo de mujeres de la Casa cultural El Chontaduro de Cali. En Moreno, Muñoz y Moreno. Cali: Casa cultural El Chontaduro, 2014,12

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, sp. Cap.44)

La tradición oral da cuenta del 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 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 ese sentido 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]” (Vansina 2010,139).

Las culturas africanas consideran que las palabras crean cosas, son poderosas ya que tienen un poder misterioso. No obstante la oralidad no son solo versos y relatos, son también cantos y danzas. Las danzas también cuentan una historia. La tradición oral no es solo una expresión verbal, hablada o cantada, sino también bailada por lo que puede afirmarse que en la tradición oral de la población negra afrocolombiana se conjugan 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 sino que más bien “consigue ponerse al alcance de los hombres [y las mujeres] de acuerdo con el entendimiento humano, se revela de acuerdo con las aptitudes humanas”¹⁹⁰ (Hampaté Bá 2010,170). Por eso afirma Hampaté Bá 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” (ibid,169).

La poesía de las mujeres negras está embebida de oralidad, se inserta en la memoria colectiva del pueblo negro, ofreciendo testimonios sobre el pasado. Es memoria viva. No se trata de meras descripciones históricas de acontecimientos sino de

¹⁹⁰ Todas las citas de Hampaté Bá son traducciones mías del portugués al español. También las de Vansina.

la transmisión de valores que aportan a la construcción ontológica del sujeto de la comunidad negra, trayendo 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 como un Todo donde las cosas se religan e interaccionan” (Hampaté Bá 2010,169). 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 Hampaté Bá nos dice todavía que ésta “se basa en una cierta concepción del hombre, de su lugar y de su papel en el seno del universo” (Ibid).

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 hace 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*¹⁹¹, baile tradicional del Pacífico sur:

Son de marimba y zapateo
quejido de ancestros
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 tablao
Con magia dancística torbellinezca,
nubarronezca de giros y coqueteos
Marímbame, cununéame, bómbame, guásame,
embriágame de música las venas
Con tu tamb tamb que llegue al infinito.

¹⁹¹ Afirma Velasco (2011:148) que el *curralao* es el nombre que se le dio al bambuco cuando le fueron añadidas a este ritmo instrumental, que se interpretaba solo con percusión, las voces. 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) afirman 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.

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: marímbame (marimba), cununéame (cununo), Bómbame (bombo), guásame (guasá), que le dan una expresión muy erótica al poema, haciendo de los instrumentos musicales objetos de deleite. El currulao es nombrado por la poeta como un sujeto con el que establece interacción a través de todos los sentidos. Este poema también nos muestra la estrecha relación entre expresión oral, música y baile en las culturas negras afrocolombianas.

La poesía de las mujeres negras está llena de licencias poéticas, como las que ilustra el poema de Elcina, que se expresan en imágenes, en nuevos términos y en el uso de los propios, desconocidos, ignorados o despreciados por la poesía “letrada”, necesarios de 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 que hace necesario tomar en cuenta 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, sólo 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 justifica¹⁹². (Vansina 2010,146)

Dado que se trata de contar historias y transmitir valores, no hay tema que escape a una copla, a una décima o a 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, trasgrediendo los protagonismos y actuando como conciencia social.

Los cantos en la tradición oral son muy variados pero la mayoría tiene un carácter religioso como las jugas y bundes con los que se celebran las adoraciones al

¹⁹² La traducción del portugués al español es propia.

niño Dios en la región nortecaucana y los alabaos del Pacífico con los que se despide 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

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 y otros 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 caridá¹⁹³.

Las *Jugas*, 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, si bien tienen un origen religioso y se cantan especialmente en las fiestas de *Adoraciones al Niño Dios*¹⁹⁴, también se hacen sobre cualquier tema. Las hay también 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,).

También transmiten conocimiento, son epistemologías otras, que ayudan a cuidar el cuerpo:

Noemí vos estás enferma
vos no te podés mojar
subite a la barranquita
y cogé el agua de cachira.

También estas coplas guapireñas:

Con una sopa de almejas
te puedes alimentar
Y te abundará la leche
si estás dando de mamar (Rosana Ortíz,2012:53).

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

¹⁹³ *Hombre,h acé caridad*, alabao de la poeta guapireña Mary Grueso. Docente, vive en Buenaventura. El poema puede leerse en Cuesta y Ocampo, 2010,166.

¹⁹⁴ Es un evento religioso para conmemorar el nacimiento del niño Dios que se hace después del 24 de diciembre, entre los meses de enero y marzo. Velasco (2011,49) afirma que se celebra 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 daba permiso para 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 afirma 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.

con gusto y sin egoísmo (Rosana Ortiz 2012,59).

Como son las mujeres las principales creadoras de jugas las hacen 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 2011,50)

Las jugas para las Adoraciones celebran la vida a través de la conmemoración del nacimiento, no solo del niño Dios, sino 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, el cual las cantadoras recrean en la memoria. El ritual es colectivo y los niños y niñas tienen un papel muy importante en él y se fortalecen los vínculos comunitarios a través 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 2011,52)

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 (Velasco 2011,111), lo cual nos ilustra lo que dijera Hampaté Bá acerca de que no hay una separación en la tradición oral entre lo religioso y lo profano. El *bunde* es el rito funerario a 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 significa no sufrir los rigores de la esclavización lo que ameritaba alegrarse, por lo que hasta desear la muerte de un infante era bien visto:

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 *chigüalía*,
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 pintá¹⁹⁵.

Los bundes hacen memoria del pasado esclavista como este:

Mi amo me manda para el Chocó
qué vida es ésta, válgame Dios
Válgame Dios, Válgame Dios
Válgame Dios de los cielos señor. (Velasco 2011,112)

Y este otro que expresa sensualidad:

Ña Manuela meneé bien
no sea tan escandalosa
que usted también meneaba
la cadera cuando moza. (Velasco 2011,50)

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, que es 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 mi
No quiero pasar trabajos
ni que los pasen por mí. (Velasco 2011,111)

Ante la petición que el hombre le dice que ha hecho de su mano para casamiento ella le contesta:

Yo no creo que mi padre
sea desapercibido
que vaya a curar tus males
para prolongar los míos. (Velasco 2011,113)

Ante la pretensión del hombre de reanudar una relación ella afirma que:

¹⁹⁵ *Negro en el cielo*, Chigualo de Mary Grueso, en Cuesta y Ocampo 2012,168.

las piedras que caen al mar
allá en el fondo aparecen
las cosas se ven a tiempo
para que después no pesen. (Velasco 2011,114)

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,
piensa en una cosa que yo no pienso,
que si pensara, como el mal pensamiento la desechara. (Velasco 2011,131)

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), han sido las mujeres negras, especialmente, quienes la han apropiado para su producción poética particular, dando origen a combinaciones que no están en la poética tradicional castellana, constituyéndose la dicción afro 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 canto¹⁹⁶.

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, tanto generales como de mujeres, la presencia de las poetas negras es bastante precaria. En una antología realizada por Rozo-Morhouse en 1995 sobre mujeres poetas colombianas las poetas negras son tres 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 pero baste afirmar que el canon de la poesía colombiana es considerablemente blanco y masculino.

Y es tal vez desde ese lugar eurocéntrico que se han definido como poetas a las mujeres negras 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 con discusiones explícitas que las mujeres negras efectúen sobre el canon de la poesía en Colombia y sobre la misma noción de su enraizamiento con la *episteme*

¹⁹⁶ Del poema *El Galandro* de Amalia Lú Posso, nacida en Quibdó, Chocó, vive en Bogotá. De la antología de Cuesta y Ocampo 2008,95.

clásica, considero que puede considerarse la producción poética de las mujeres negras como una *poesía otra*. Esta poética o versificación no se somete al régimen de lo letrado, está enraizada en un territorio considerado exótico, inhóspito y malsano y en una cultura representada como indisciplinada, incomprensible e imposible de civilizar.

No obstante, las mujeres negras han venido teniendo una actuación destacada en el Encuentro de mujeres poetas colombianas que realiza el Museo Rayo de Roldanillo¹⁹⁷ desde 1984. La primera poeta negra en llegar al 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). De María Teresa Ramírez que llegó al Encuentro en 1988 se ha dicho que “es la primera mujer que entiende la poesía, según la tradición oral del Pacífico. Culta, conocedora de la literatura universal, [...] ella transformó los Encuentros de Poetas Colombianas desde su primera presentación, en 1988” (Cuesta y Ocampo 2008,15).

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 como el de Ana Milena y el de las poetas que llegarán después al 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 las variantes del currulao. Estas transgresiones poéticas las efectúan tanto con el ritmo como con el lenguaje, como lo vimos en el poema *Curralao* de Elcina Valencia.

De la poeta María de los Ángeles Popó dicen Cuesta y Ocampo (Ibid,44) que

es una creadora que voltea al revés el lenguaje, y lo que se consideraría como permisible, entregándonos su yo más íntimo. Así mismo, 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 pálpito 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

¹⁹⁷ El Museo Rayo fue fundado en 1981 por el maestro Omar Rayo en su pueblo natal Roldanillo, a unas dos horas de Cali.

el blanquedumbre de los eruditos y hasta de los defensores blancos de los derechos de los negros. (Cuesta y Ocampo 2008,15)

El Encuentro de mujeres poetas del museo Rayo ha sido un gran estímulo para las mujeres negras poetas que ha reconocido a María Teresa Ramírez¹⁹⁸, Mary Grueso y Elcina Valencia como *Almanegras*, en un equivalente de *Almamadres*, título que el Encuentro le ha dado a las mujeres poetas colombianas que han logrado la *excelencia* en su obra poética (Cuesta y Ocampo *ibid*,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 haciéndole perder su carácter trasgresor (Hall, 2003).

La poesía de las mujeres negras 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 socio-económica* del pueblo negro (empobrecimiento histórico, desterritorialización y violencia), la *memoria ancestral* (herencia africana recreada en América) y las *luchas de insurgencia, resistencia y re-existencia* (cimarronismo y hábitos cimarrón).

La producción literaria de las mujeres negras, 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 Estados Unidos 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, realizan 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” (*Ibid*,17).

¹⁹⁸ “María Teresa Ramírez Nieva nació en 1944 en Corinto [Cauca] pero 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, conoce 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, Mercedes,2011:7 en el prólogo al libro bilingüe –palenquero y español- de María Teresa Mabungú Triunfo).

Asumo esta producción poética de las mujeres negras 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 históricas y actuales 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 son¹⁹⁹.

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, aguijonea 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;

¹⁹⁹ *Zumbo zurungo*, poema de Mary Grueso Romero. En Cuesta y Ocampo 2008,84.

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 amante²⁰⁰.

Al hablar 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 de las que en el imaginario colectivo de la sociedad dominante son pensadas como ardientes, más arrechas, buenas para la cama, o como le decía una señora a su empleada: “arrechas²⁰¹ desde chiquitas”, es decir hiper-sexualizadas.

Desde la época de La Colonia, después del asombro que sintieron los españoles enfrentados a las prácticas sexuales de negros e indígenas se dictaron disposiciones por parte del Estado y de la Iglesia Católica con el propósito de regular y controlar dichas prácticas que amenazaban la consolidación del naciente orden social colonial. Se trató del control de 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 buscaban apropiarse del cuerpo de las mujeres indígenas y negras por medio de la violación. Por lo que es importante tener claro 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 s.f.,1).

Sobre las mujeres negras abusadas por los hombres blancos quienes las tenían a su libre disposición tanto para el abuso sexual como para la reproducción de esclavizadas/os y las demás tareas laborales, se construye el mito-estereotipo de la mujer ardiente. Se envilece y devalúa el erotismo de las mujeres negras (Lorde *ibid*,5). Es así que la conquista y posterior colonización europea se impone no solo en términos

²⁰⁰ Del poema *O mejor* de Amalia Lú Posso Figueroa. En Cuesta y Ocampo 2008,92.

²⁰¹ Este término en algunas regiones de Colombia o en determinado contexto se refiere al deseo sexual.

económicos, políticos y militares sobre determinados territorios, sino que también lo hace sobre las subjetividades de quienes domina surtiendo 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 tanto para mujeres como para hombres negros (Urrea y otros 2008,286) sometiéndolos 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*. En este sentido Hall asegura que “La ‘naturalización’ es por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para *fixar* la ‘diferencia’ y así *asegurarla para siempre*” (2010,428).

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 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 lee y se la trata como perteneciente a esta historia. La percepción racial viene a determinar 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 negra²⁰².

En tu fisonomía, pelo y piel, África grita.
Grita en la mezcla 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 ser²⁰³.

Se trata del trazo, la huella que le da continuidad a la historia de violencias y opresiones pero 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 libertad²⁰⁴.

Ser negro,
Ser África,
Ser libertario,
Ser libre²⁰⁵.

En el régimen racializado de representación de la cultura occidental, lo negro es un signo que ofrece un código de lectura compartido socialmente. Desde el capital racial del blanco-mestizo o el déficit racial del negro 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”. Este binarismo se ve expresado en todos los ámbitos de lo social, por lo que podemos afirmar que el racismo es estructural a la sociedad colonial moderna capitalista.

²⁰² Del poema *Ya no más con ese cuento* de María Teresa Ramírez. En *Poemas Matrix*. Antología de Poetas Afrocolombianas. Una publicación de la Secretaría de cultura y turismo de Cali, 2012,19.

²⁰³ 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. Cuesta y Ocampo 2010,106).

²⁰⁴ Del poema *Negra soy* de Mary Grueso, en Cuesta y Ocampo 2008,79.

²⁰⁵ Del poema *Recobrando el pasado* de Dionicia Moreno de Cali, en Cuesta y Ocampo, 2008,153.

Podría afirmarse que la “raza” como blancura es signo en el *blanco* y como negrura estigma en el negro. Como lo 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”²⁰⁶. Lo que quiero expresar es que portar el signo de la blancura ofrece privilegios, el capital racial que denomina Segato, pero que portar el signo de la negrura significa exclusión/expulsión. Es así que toda persona negra es considerada de antemano un criminal y tendrá que probar lo contrario. En Cali se conoce que los grandes almacenes de cadena tienen un código con el que sus vigilantes se advierten acerca de la entrada al almacén de una persona negra. Es usual ser seguida sin muchos reparos por el personal de vigilancia cuando se entra 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 se la insultaba llamándola “negra bazuquera”²⁰⁷, sin tomar en consideración que iba con su pequeña hija de cuatro años y fue llevada presa a una comisaría. Su delito fue ser una mujer negra. Este déficit racial permite que un profesor de sociología, disciplina que se precia de “explicar lo social por lo social”, de la Universidad del Valle de Cali, le diga a un estudiante negro como un consejo paternal que “es mejor que se dedique al basquetbol”. 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, 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. En este sentido me parece importante el entendimiento de Gallardo (en Ruiz 1988) del 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

²⁰⁶ Del poema citado *Ya no más con ese cuento*.

²⁰⁷ “La pasta base de cocaína (llamada también *paco*, *bicha*, *basuco* o *carro*) es una droga de bajo costo similar al crack elaborada con residuos de cocaína y procesada con ácido sulfúrico y queroseno. En ocasiones suele mezclarse con cloroformo, éter o carbonato de potasio, entre otras cosas”. [http://es.wikipedia.org/wiki/Paco_\(droga\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Paco_(droga)) visto el 13/11/2014

y el color lo ofenderá²⁰⁸

¡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 justos²⁰⁹

El campo religioso no es un campo de importancia menor 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. Las mujeres blancas e incluso las indígenas (la virgen de Guadalupe²¹⁰) representaron la imagen virginal y casta de María. Del otro lado estaban las mujeres negras consideradas desvergonzadas y deshonestas representando la imagen de Eva la tentadora. Si bien hay algunas vírgenes negras en muchas partes del continente que son símbolo de la capacidad de insurgencia de las poblaciones sometidas²¹¹, la imagen de las mujeres negras como más ligada a la sexualidad y al pecado se instala en el imaginario colectivo y termina concretándose en prácticas racistas que se manifiestan a través de 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)

Las culturas de África occidental de donde procedían 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 al mundo y que convierta las relaciones sexuales en un asunto pecaminoso por excelencia y que haga del cuerpo el lugar del pecado. El dualismo bien-mal no existe dentro de estas culturas; en ellas los dioses y las

²⁰⁸ Arrullo *Niño Dios bendito* de Mary Grueso Romero, poeta guapireña. En Cuesta y Ocampo (Comp.). 2010,163.

²⁰⁹ Teresa Martínez de Varela, chocoana, 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 (Cuesta y Campo 2010, 71).

²¹⁰ Si bien Dussel (1994) considera la aparición de la virgen de Guadalupe como parte de ese pensamiento latinoamericano de resistencia.

²¹¹ Dos ejemplos de vírgenes negras en el continente son Nuestra Señora de la Concepción Aparecida en Brasil y la Virgen de Luján en Argentina.

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, tanto así que Oshum, dentro de la cosmogonía Yoruba, la 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, 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, tiene una relación muy estrecha con lo sagrado. De hecho son las sacerdotisas dentro de la cultura Yoruba. Ya en América al ponerse al frente de la celebración de sus ritos africanos como sacerdotisa, fue considerada bruja por los españoles y muchas veces llevada a la hoguera. Las juzgaban desde su propio imaginario cristiano occidental que había quemado mujeres en Europa acusadas de brujería y de tener pacto con el demonio. La quema de mujeres acusadas de brujería es uno de los cuatro genocidios/epistemicidios que Grosfoguel considera están en el origen del privilegio epistémico del hombre occidental²¹².

Dentro de la cultura occidental cristiana el matrimonio es una institución muy importante de reproducción del orden social. Obsesionados por el control de las prácticas sexuales de indígenas y negros, los españoles les impusieron el matrimonio católico: monógamo, indisoluble, 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 (1542–1563), que siendo el concilio de la iglesia de la contrarreforma se preocupó por reforzar el catolicismo y en este sentido hizo un gran énfasis en la confesión en oposición 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. No se concebía que no se tuvieran. El objetivo era crear una conciencia de culpa además de la interiorización de los valores cristianos (Borja ed. 1996,189).

²¹² 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).

Afortunadamente esta estrategia 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 y atendiendo a las circunstancias derivadas de unas relaciones sociales esclavistas, de su adaptación al medio ecológico del Pacífico y de sus relaciones interétnicas construyeron un modelo de sociedad basado en la solidaridad y en la ayuda mutua y en una especial relación con la naturaleza. Es desde estas premisas que debe analizarse la estructura familiar de las comunidades negras, como se ha insistido anteriormente.

A partir de la investigación que realiza Mary Congolino (2008,332) sobre las trayectorias de vida sexual de 10 mujeres negras en Cali encuentra que “la disposición para el erotismo y las habilidades amoratorias atribuidas a mujeres negras están bastante lejanas de las historias reales de este grupo de mujeres”. En los testimonios por ella recogidos no encontró “referencias a realidades exóticas de placer, al goce y a la disposición sexual”. Se encontró más bien con 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”.

Hallazgos similares a los de Congolino encontramos en los talleres sobre sexualidad realizados con las mujeres de zona urbana y rural de Buenaventura. En la mayoría de estas mujeres su iniciación sexual se da después de los 18 años y en buen número también están casadas por el rito católico. Los talleres nos mostraron una vivencia de la sexualidad de las mujeres negras del Pacífico 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, se valen de eso que han aprendido, que fueron obligadas a aprender pero lo subvierten, llenándolo de nuevos contenidos y de nuevas palabras en una forma de transcodificación (Hall 2010)²¹³ que afirma lo propio llenando de nuevos contenidos los imaginarios, las prácticas, los valores alrededor de la sexualidad, revertiendo el estereotipo. Se trata de un “cimarronismo

²¹³ “Trans-codificar: tomar un significado existente y re apropiarlo para nuevos significados (como por ejemplo, “lo negro es bello”)” (Hall 2010,439).

sociocultural” que subvierte los modelos socio-culturales impuestos, construyendo nuevas estrategias cognitivas e identitarias (Losonzczy 1990,116). Las mujeresnegras 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.²¹⁴

Al contrario de lo que anotaba Gutiérrez de Pineda (1996,303) en sus estudios sobre la familia negra, en una visión que Arocha (1999) podría calificar de “afropesimista”, la presencia en el lenguaje popular a través de 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 de 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 da poder, desde el cual le dan sentido a su vida. Se puede parafrasear a Davis (2012,144) y afirmar que la poesía de las mujeres negras no ha escapado del todo a las influencias del amor romántico, sin embargo, las relaciones personales en la poesía de las mujeresnegras tiene sus propios significados históricos así como sus resonancias sociales y políticas, como veremos 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, incluyendo 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 producido por el

²¹⁴ Poema *Forma de vida* de Elisa Posada, nacida en Barbosa, Antioquia, vive en Cali. En Cuesta y Ocampo 2008,59.

régimen colonial procuraron neutralizar ese poder a través de la estereotipación y la superficialidad, que pretendió que lo elimináramos de nuestras vidas para hacernos *normales* en términos de las relaciones de género dominantes. Aun así, las mujeres negras hablan del sexo y el erotismo, de una manera autoafirmativa. Si bien la pasión erótica se expresa en toda su poesía como una espiritualidad que llena de poder sus expresiones todas.

En *Cena Servida* Dionicia Moreno²¹⁵ mezcla los placeres de la comida afrocolombiana con los del sexo planteando 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 aguanto 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. (Cuesta y Ocampo 2008, 153)

El poema resulta en 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 considerándose afrodisíaco alimentos como el chontaduro, jaibas y mariscos mencionados en el poema. El estereotipo sobre la hipersexualidad de la población negra pareciera desconocer la relación entre comida y sexo establecida desde el nacimiento por todo ser humano.

²¹⁵ Dionicia Moreno nació en Cali pero desde 1968 vive Buenaventura.

Otro aspecto importante en términos de la cultura afropacífica es la relevancia que en la definición del ser mujer tiene el saber cocinar, y en el poema está claro que quien cocina es el hombre, es él quien llega a ella a través de la comida y no al contrario como suele ser lo usual, lo cual plantea una ruptura con las expectativas culturales de género y con el cristianismo en donde es la mujer quien tienta al hombre con el fruto prohibido. Sin embargo, 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 la moralidad “euroasiática”, dentro de la cual

el 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 y otros 2003,101)

Lo importante en este caso es que las mujeres, la poeta 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 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. (Cuesta y Ocampo 2010, 380)

Y estos versos del poema *La negra Tomasa* de Lorena Torres²¹⁶:

¿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,

²¹⁶ Lorena Torres es nacida en Buenaventura. Licenciada en Arte Dramático. (Cuesta y Ocampo 2010, 423)

son agua,
raíces nuevas y viejas
son el mangle de mi tierra
que se desboca en sus venas. (Cuesta y Ocampo 2010, 429)

La forma en que se habla del cuerpo de las mujeres por parte de estas poetas 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, viendo 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 pero 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 poetisa.

Las poetas no se plantean como objetos pasivos para el placer masculino sino que ejercen un papel activo que busca su propio placer en reciprocidad:

Si te aproximas de nuevo
con decisión de habitancia,
te abriré toda la casa
para que guardes tus ansías.
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 habitancia,
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 les 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" (Valencia *ibíd.*, 17). Un verso de amor prohibido en donde la mujer toma la iniciativa, su actitud es decidida y activa, no se

pone a esperar que el otro actúe. Un verso que deja en claro la *agencia erótica-afectiva* de las mujeres negras en oposición al período colonial cuando eran cuerpos para la reproducción esclavista por lo que no tenían la posibilidad de elegir su compañero sexual. Se apropian de la imagen de hiper-sexualizadas 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. (Valencia 2010,118)

En este poema se manifiesta la capacidad de gozo y de hacerlo con otro/a. Esa 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

El 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 (Ibid:12).

También el poema *Cuerpo erótico* de Ana Teresa Mina²¹⁷:

El aliento de tus manos flameantes
sopla el abanico de mi aureola

²¹⁷ 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)

resuenan los timbales de mis labios
al contacto de tu piel humedecida
Brotó 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.

No hay temor en la manifestación del deseo, en dejar ver 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 hace como en *Posición sexual III* de María de los Ángeles Popó²¹⁸:

La,
mesa,
es,
una,
mujer,
insatisfecha,
hecha,
de,
madera,
cuadruplégica,
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,

²¹⁸ María de los Ángeles Popó, nació en Roldanillo, Valle del Cauca. (Cuesta y Ocampo 2010, 440)

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,
deseasmantelarse,
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. (Cuesta y Ocampo 2010, 450)

No hay resignación ante la satisfacción frustrada.

Este otro de Sobeida Delgado²¹⁹ que trasgrede 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

²¹⁹ Sobeida Delgado es nacida en Buenaventura, docente. (Cuesta y Ocampo 2010, 536)

De los sonidos,
Que retumben
Y hagan eco
En nuestra alcoba
Como coro celestial
De ruiseñores. (Cuesta y Ocampo 2010, 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 Guerrero²²⁰ en el poema *La mujer que amo*:

La mujer que amo
sabe de amor
ancla brújula
compás
mesura
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 vísceras
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)

Las mujeres que muestran estas poetas 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 busca su propia satisfacción si bien no se olvidan de la satisfacción del otro/a, ya 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 ponen en contacto con su “fuente más profundamente

²²⁰ Julia Simona Guerrero, nació en Cali, su nombre es Alba Ximena Gutiérrez Santander. Es arquitecta. (Cuesta y Ocampo 2010, 335)

creativa y, a la vez, actuamos como mujeres y nos autoafirmamos ante una sociedad racista, patriarcal y antierótica” (Lorde 2004, 33-34).

Memoria ancestral. Celebrando el legado africano.

Las mujeres negras desde su poesía recrean su herencia africana tanto cultural como fenotípica como en el poema *África Grita* de Lucrecia Panchano²²¹:

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 en versos más adelante nos dice que no se trata de inventariar infamias pasadas ni de solazarse en humillaciones racistas, ese rescate del legado ancestral africano ella lo propone para “impulsarnos a seguir adelante”, para encontrar en ese legado esa gramática común que nos permita tejer unidad a partir de la identidad de origen.

María Teresa Ruíz, 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 cuando van navegando en su potrillo, en lo que se conoce como *roncando canaleta*:

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. (Cuesta y Ocampo 2010, 129)

Es una poesía de la cotidianidad, de la sencillez de la vida diaria donde se teje la memoria.

También en *Canto para mulecones* (Cuesta y Ocampo 2010, 132) en donde 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,

²²¹ Lucrecia Panchano nació en Guapi. Actualmente vive en Cali. Es docente. (Cuesta y Ocampo 2010, 103)

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 expresa 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.

También en *Cántico mágico*

Del África vengo,
nieta del Muntú,
del África soy, flor en el exilio,
mínima primavera del jardín Marrakech. (Cuesta y Ocampo 2010, 135)

Estos versos ligados a la historia de la trata y la esclavización muestran un esfuerzo de las poetas por dar visibilidad y actualidad a una historia que ha pretendido ser dejada en el pasado como algo que pasó y que no vale la pena ser recordado. Reivindican así mismo una ancestralidad africana que ha sido negada en la conformación de la nacionalidad colombiana.

María Teresa también 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. (Cuesta y Ocampo 2010, 134)

La alegría de los afrodescendientes es parte de su memoria ancestral de resistencia e insurgencia, aprendida en medio de las condiciones más inhumanas de vida y legada como herencia a los/las renacientes.

Mary Grueso expresa la búsqueda de una identidad de raíces ancestrales encubierta por siglos de opresión epistémica (Cuesta y Ocampo 2008, 80) en este poema:

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 angustiosa de los orígenes que se reconocen africanos, dado que la historia oficial que aprendimos en la escuela nunca nos dio referentes. África para esta historia ha sido el lugar por excelencia de la barbarie y el atraso, por eso es importante también reconocer que no es una entidad homogénea sino cuna de múltiples civilizaciones por lo que dice Mary que

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 y empoderarla:

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, asumiendo el

compromiso de transmitirla con sus versos, los cuales nos confirman lo que nos dice Hampaté Bá de las tradiciones africanas, que en ellas “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” (2010,169). 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 fundamental con el cristianismo que excluye a las mujeres del acceso a lo sagrado. Al menos para Mary Grueso es evidente que ella es heredera del poder creador divino: el don de la Palabra.

Puede afirmarse que en las mujeres negras 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, sin embargo 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 se transmite 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 tomar distancia 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 mujeres negras poetas hablan de sí mismas, es importante destacar la resignificación que hacen de la fenotipia y el color negro. Mary Grueso en su poema *Negra soy* (Cuesta y Ocampo 2010, 157) además denuncia el racismo de una sociedad que pretende con eufemismos como *morena* negar su propio racismo. 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.

También 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 ha sido estar ubicada en la posición más baja de la pirámide social por lo que muchas mujeres acuden a procesos de blanqueamiento pretendiendo escapar al dolor que significa estar expuesta a humillaciones cotidianas. El camino que emprenden las poetas es otro, el de la dignificación a través de la re-significación 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 no es leída como una carga sino como 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 Truque²²² 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.

Lo que no elude la crítica 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* (Cuesta y Ocampo 2008, 341-342):

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

²²² Yvonne América Truque nació en Bogotá, pero su familia tenía origen en Buenaventura. Murió en Montreal, Canadá, en el 2001. (Cuesta y Ocampo 2008, 109)

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, más bien 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 lo 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, mostrando 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 ya 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)²²³. En el poema *Sofi hace cosas*²²⁴, Sofi es una madre muy joven a cargo de una hija, que termina dejando para ir en busca de sus sueños (Ibid,131).

Tal vez el único poema en el que hay un reconocimiento del cuerpo reproductivo de la mujer es la primera parte del poema Anhelos 2 de Elcina Valencia lleno de metáforas sexuales provocativas en el que dice:

Soy tierra baldía...enramada,
Montañesca...invádeme... hábitame,
vuélveme territorio
clava en mi tierra
tus semillas nuevemecinas... (Cuesta y Ocampo 2008,171).

²²³ Se trata del poema *Virgen de Caloto* de Jenny de la Torre Córdoba, criada en Quibdó, Chocó. (Cuesta y Ocampo 2008,119)

²²⁴ Este poema es de Nidia del Socorro Bejarano, nacida en Medellín, Antioquia. (Cuesta y Ocampo 2008, 129)

La mayoría de las mujeres negras poetas no se auto reconocen como cuerpos reproductivos, lo que fue parte de la representación racial colonial de las mujeres negras.

El tema más tratado en su poesía por las mujeres negras es el *erotismo*, no obstante, en algunos poemas eróticos se manifieste la violencia social de la región y el país, lo sigue el tema de la *herencia africana, la memoria ancestral y la identidad*, además de los que aluden a la *tradición oral* que se expresan como arrullos o chigualos, y a los que podrían sumarse 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 así como los sentimientos de tristeza, soledad y nostalgia. El *lugar-territorio* es exaltado y llorado y por supuesto no son escasos los poemas de amor y desamor, si bien no son mujeres que lloran a los ausentes, más bien que los desean. El tema de la muerte, también aparece en algunos poemas.

Territorio

El territorio da la impresión de ser omnipresente en la obra de las poetas afrocolombianas. Para la mayoría de estas mujeres no es un exterior sino una parte vital de sí mismas, que tiene relación con la sexualidad, con la vida, con la muerte, con el amor. No se trata de una región pobre y abandonada, sino de una rica material y espiritualmente. Está prácticamente en todos sus versos pero hay muchos que le son dedicados en forma explícita y particular, especialmente lo hacen las poetas nacidas en el territorio- región del Pacífico. Elcina Valencia hace un canto a *La Madre Tierra* (Cuesta y Ocampo 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 nos muestra que esa malsanidad es una riqueza para todo el planeta por su gran biodiversidad, uno de los pulmones más importantes de la Tierra. En la segunda parte del poema denuncia lo que las prácticas desarrollistas invasoras han significado para la región y también señala la complicidad

de quienes no les importa la tierra sino sacar provecho económico particular por lo que terminan vendiéndose 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.

A pesar de la violencia que tiñe el suelo de rojo Elcina nos deja con la esperanza de reconstruir ese territorio–región no solo para sus grupos étnicos sino como patrimonio del planeta. Lucrecia Panchano que es guapireña tiene un hermoso poema a *Los manglares* (Cuesta y Ocampo 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 de inversión de gran capital. Al manglar se lo tala para hacer 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, generando más empobrecimiento, en un círculo de la violencia que parece no tener fin.

Violencia

Los poemas anteriores de Elcina y Lucrecia nos crean un puente con el tema de la violencia. En términos de los acercamientos que las mujeres negras han hecho a este tema y al conflicto, este resulta también recurrente, especialmente para las nacidas o criadas en Buenaventura. Un ejemplo de esto es el poema de Mary Grueso *Desesperanza* (Cuesta y Ocampo 2008, 88):

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.

Este poema nos muestra 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 un semáforo en la ciudad buscando la *madre de dios* lejos de su territorio, como lo dice en una parte el 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 desgarrar
Formando ríos de tristeza, desolación y muerte.

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.

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.

Otra poema que denuncia la situación del puerto, es este testimonio de Sonia Nadhezda Truque²²⁵, en donde expresa su dolor por la violencia en el poema *Bosque izquierdo*:

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)

En este momento parece imposible lograr 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 han ido a parar a los cementerios clandestinos en los esteros o que arrojados al mar en bolsas negras de basura 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 también toma el tema del 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

²²⁵ Sonia Nadhezda Truque nació en Buenaventura, vive en Bogotá. (Cuesta y Ocampo 2008,103)

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. (Cuesta y Ocampo 2010, 383)

Elcina deja en su poema entrever 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 lo deja ver este 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 duerme 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. (Cuesta y Ocampo 2010, 167)

Está plasmada en este poema 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 al manglar, al mar o lo que es más frecuente en los últimos años, a la mina, donde cada día se expone

la vida. En *Las diosas del alba*, Luz Colombia Zarkanchenko²²⁶, nos 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
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. (Ocampo y Cuesta 2010,84)

Re-existencias

Lorena Torres, de Buenaventura, nos deja con una imagen de insurgencia y re-existencia en este 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!

²²⁶ Luz Colombia Zarkanchenko nació en Itsmina, Chocó. Su padre era ucraniano y su madre chochoana (Cuesta y Ocampo 2010, 79).

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, 427-429)

En este poema se deja sentir el espíritu cimarrón que no se deja quebrantar por la adversidad. La poeta nos 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 nos deja la esperanza de imaginar otro mundo distinto a este de la violencia que hoy padecemos, haciéndonos sentir que es otra etapa a superar y que lo haremos.

Cimarronismo poético

No puede afirmarse que por el solo hecho de ser mujeresnegras, éstas hagan despliegue de *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*, refiriéndose en sus versos con mucha frecuencia al territorio para exaltarlo como el lugar de su inspiración pero también para dolerse con su destrucción; la *denuncia* del empobrecimiento histórico del pueblo negro expresada en las últimas décadas en desterritorialización y violencia; la *memoria ancestral* como recreación de la herencia africana en América; las *luchas de insurgencia, resistencia y re-existencia* que en términos de las mujeres poetas significa hablar de *cimarronismo poético* y la recuperación del *erotismo* como un 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, que realizan en el Distrito de Aguablanca investigaciones sobre la situación de las mujeresnegras en ese amplio sector de la

ciudad, y cuando son invitadas a presentar los resultados de sus investigaciones como ponencia, desconciertan al auditorio pues en un evento académico no se espera que un ponente en lugar de una presentación formal como se estila en la forma de comunicar en las ciencias sociales, aparezca con un currulao en homenaje a su abuela, una dramatización o una declamación colectiva de poemas.

Las mujeresnegras insurgen, desacomodan, desinstalan el espacio académico con su actitud cimarrona. Lo mismo ocurre con la poesía que no se acoge a los cánones establecidos sino que asume los ritmos propios del Pacífico, por lo que en ella puede escucharse el retumbar de los tambores africanos, sin importar lo que digan 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 Ananses que con sus palabras enredan a otras mujeresnegras, y van construyendo y fortaleciendo vínculos, llevando a que muchas mujeresnegras 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 comida, deporte y 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. No obstante, el canto a la libertad y a la rebeldía es también un canto de esperanza que nos lleva en esta hora aciaga a no resignarnos sino, muy por el contrario, a tomar 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.

Desde sus narrativas poéticas cimarronas, las mujeresnegras transcodifican la experiencia de opresión y los imaginarios racistas y sexistas transgrediéndolos. Hacen una exaltación de la sexualidad en donde se ubican como sujetas con agencia erótico

afectiva, en reciprocidad. Hay una condena especialmente al racismo pero también a la pobreza y a la destrucción del territorio, lo que señala el carácter interseccional de esta poesía. Las poetas retoman su voz de mujeres negras visibilizando la experiencia propia de ser mujer negra, con lo que contribuyen a la construcción de un feminismo negro decolonial, aunque no se declaren feministas, dada la recuperación de su poder erótico y la revaloración de su cuerpo y su sexualidad, que va en oposición a la ideología patriarcal colonial, que hizo del cuerpo de las mujeres negras objeto de uso y abuso desde la economía esclavista y el placer del esclavizador.

Es una poesía que se hace de cara a la tradición y a la herencia africana incorporando la oralidad y el ritmo. Apelan en la búsqueda de sus raíces a la mítica africana especialmente de la espiritualidad Yoruba. Hay una reafirmación de identidad negra en las mujeres poetas que hacen uso de la tradición oral que reconoce y reivindica la afro descendencia desde un lenguaje propio. Es una poesía que cuenta una historia que no es la oficial, que cuestiona la historia colonial y que se teje desde y con la tradición oral, por esto puede afirmarse que tiene un carácter colectivo y construye comunidad–identidad pues se refiere a la historia de un pueblo. Es una poesía cimarrona, testimonial y decolonial. Sin embargo, no es mirarse el ombligo; ponen las realidades que enuncian de cara a la realidad del país. Podemos reconocer en estas mujeres poetas una autoridad intelectual, pues la producción poética de muchas de ellas tiene gran influencia sobre hombres negros y mujeres negras a través de la defensa de los valores culturales de vida, existencia y re-existencia de las comunidades negras del territorio región del Pacífico. Pero su aporte va más allá, pues pueden ser consideradas mediadoras culturales que aportan a la resignificación de lo colombiano en general ofreciendo una mirada decolonial de nuestra historia compartida, pese a todos los mecanismos diseñados para negar la afro descendencia como parte de la nacionalidad.

Hacer de los abismos
escalera para subir al cielo.²²⁷

²²⁷ Primer verso del poema *Un programa*, de Colombia Truque en Cuesta y Ocampo, 2008:117.

CONCLUSIONES

Emprendí este trabajo de investigación bajo la urgencia de pensar y asumir una alternativa desde nuestro ser de mujeresnegras a la dinámica expulsora, racista e individualista de los procesos de acumulación global actuales que acentúan cada vez más la dependencia como país, la pérdida de autonomía como comunidades negras y la enajenación de todos en un modelo de desarrollo que está imposibilitado para cumplir 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, pero en especial de las del territorio-región del Pacífico de la que me ocupó 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 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 significado poner de relieve 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 el mundo a su dominio y lo hace su propiedad. 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* (Maldonado-Torres 2009), no solo entender sus ideas y prácticas, sino que estas ideas y prácticas sirvan, más allá de la crítica a la cultura occidental, para formular alternativas distintas a los ideales de modernidad dentro de los cuales es imposible transformar las 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 no solo de la economía neoliberal sino de Occidente todo, intentar aportar a la superación del encubrimiento del negra/o desde nuestro propio descubrimiento. Esta

tesis se formuló en el camino de ese autodescubrimiento vital, necesario, indispensable para seguir 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 habían sido 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.

Lo que he tratado de mostrar en estas páginas tejidas con retazos de memorias cimarronas es 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 lo que se han construido en cimarronismo con las ideas e intereses dominantes. Son saberes “para” y no saberes “sobre”, que le devolvieron a la población negra su condición de seres humanos plenos.

No he planteado una separación entre prácticas y conocimiento/saberes/pensamiento porque no existe tal. El hacer cotidiano y comunitario, que podría ser percibido como insurgencias nanométricas, ha sido el lugar epistémico desde el que las mujeresnegras han producido conocimiento. Pero no se trata de conocimientos que puedan ser folclorizados y comercializados enmarcados en la palabra cultura, se trata de saberes materializados en prácticas, actitudes, costumbres, relaciones que tienen el potencial de poner en cuestión la colonialidad del poder y que se constituyen en aportes a la construcción de una nueva sociedad o de ese otro mundo donde quepan todas/os.

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 a superar por la modernidad. Para quienes somos parte de los expulsados, segregados y humillados son expresiones de esperanza que pueden garantizar la vida futura de las comunidades negras dado 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 significó la esclavización y en consecuencia la destrucción de 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, que no permitió ser totalmente avasallado por la modernidad hasta hoy, si bien no se trata de purezas de ningún tipo, es también un pensamiento en-lugar en un territorio en permanente disputa en 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 procurándose de forma propositiva condiciones de existencia digna a partir de esos saberes que no son para nada subalternos dentro de sus comunidades.

Ha sido importante encontrar que los procesos organizativos de las mujeres negras colombianas, tanto en lo rural como 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 necesidad de articular raza, clase y género, en crítica tanto al movimiento social de comunidades negras como 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 ese sentido se ha afirmado que no se es mujer ni negra, sino mujer negra.

Me encontré con que al hecho de ser mujer y negra se ha integrado, desde la experiencia de las mujeres rurales, el territorio y los derechos colectivos como categorías indisociables de lo que significa 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 la defensa del territorio como posibilidad de la reproducción de la vida toda y de la comunidad. Se trata de feminismo (s) en-lugar.

Un feminismo negro decolonial, un feminismo “otro” desde esta perspectiva está ligado a las luchas del pueblo negro, de la negredumbre, por lo que también considera temas de mujeres la minería, el racismo, la homofobia, la pobreza, la exclusión, la diversidad sexual, así como la defensa de tradiciones construidas en resistencia a la cultura hegemónica, si bien no se niega y más bien se 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 las mujeres, 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 son parte de la construcción colonizada de lo negro, rescatando los que en la historia la subvierten. Es así que se entiende el ser negra y negro 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 planteado desde las mujeres negras como el derecho a una vida sin violencias siendo uno de los mínimos indiscutibles, que debe llevar a los hombres negros al cuestionamiento de la masculinidad construida en el proceso colonial esclavista que los deshumanizó. Se trata de la superación del *patriarcado negro-colonial* reforzado hoy en día por los procesos neo-coloniales.

Desde los cuestionamientos anteriores encontré que mujeres negras 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 dadas las dimensiones de su liderazgo que dificultan la empresa neo-colonizadora y 2.- son una estrategia de terror para romper vínculos comunitarios y facilitar los procesos de desarraigo y de desterritorialización. Es por esto que las mujeres plantean que la descolonización tiene que ver con repensar todas las relaciones, en especial las de jerarquía y opresión de las mujeres por los hombres, que son de las más profundas y de mayor duración.

Se propone, entonces, repensarse lo que significa ser hombre negro, ya que éstos 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 es una definición desde la dominación que se corresponde con el *hábitus colonial esclavista* por lo que debe ser deconstruida. Este es un mito que suele ser una carga para muchos

hombres negros que no cumplen ni física, mental o sexualmente con los atributos se supone corresponden a los hombres negros. Las mujeres negras exigen que las organizaciones del movimiento social afrocolombiano enfrenten esta cuestión, que significa confrontar 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 a sus luchas por lo que muchas dudan en declararse feministas. Las que se atreven a hacerlo se plantean feministas con adjetivos como: decoloniales, negro, popular, con el propósito de des-esencializar la imagen de mujer del feminismo hegemónico, decididas a construir un feminismo desde lo propio. Se trata de 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 se hace parte de las luchas de todas/os las/os oprimidas/os en ejercicio de una *política de la solidaridad*. Porque entiende que no es posible salvarse solas, y que el patriarcado es solo una de las partes estructurantes del sistema moderno-colonial de poder. Una *política de la solidaridad* que sea concreción de la cosmovisión que se expresa en el *Ubuntu*: “yo soy porque tú eres” o mejor “yo soy porque nosotros somos”. El Ubuntu es un reto 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 propios derechos. No podemos ser si las/los otros/as no son.

Se espera que este trabajo contribuya a un cambio en la comprensión de las mujeres negras de víctimas pasivas a agentes de transformación social a través de sus diversas insurgencias: espirituales, familiares, medicinales, territoriales, estéticas, enraizadas en la ancestralidad, que afirman la vida y la humanidad plena del pueblo negro.

Este protagonismo de las mujeres negras no puede ya ser olvidado. Lo que queda es seguir profundizando en cada aspecto y en cada época, la forma como las mujeres negras palenqueras y raizales han hecho posible que las comunidades negras, el pueblo negro, todavía pueda seguir siendo y la manera como debemos articular sus insurgencias ancestrales a las luchas actuales para seguir re-existiendo.

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, Yamandú. 2011. *Filosofía latinoamericana y sujeto*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones –DEI-.
- AGENDA PACIFICO 21. Octubre 2002-diciembre 2003. Zona de Buenaventura. Marco de Políticas, estrategias, programas y acciones para la integración regional y el desarrollo sostenible en un horizonte de veinte años. Bogotá: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.
- Agudelo, Carlos E. 2005. *Multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*. Medellín: IRD / ICANH / IEPRI / La Carreta Editores E.U.
- Albán Achinte, Adolfo. 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Almario, Oscar y Raúl Castillo. 1997. “Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano”. En José Ignacio Del Valle y Eduardo Restrepo, *Renacientes del Guandal. "Grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*: 57-117. Bogotá: Universidad Nacional / Proyecto Biopacífico.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Boderlands. La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Book Company.
- APRA / Unión Temporal / Alianza Progreso Afro. 2014. *Comisión de estudio Plan nacional de desarrollo comunidades afrocolombianas negras, raizales y palenqueras 2010 – 2014*. APRA / Unión Temporal / Alianza Progreso Afro. Bogotá.
- Aprile-Gnisset, Jacques. 1993. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle, Serie Investigación.
- Arboleda, Santiago. 2007. “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos” en Claudia Mosquera y Claudio Barcelos, edit., *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. 467-486. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).

- Archila, Mauricio. 2001. "Vida, pasión y... de los movimientos sociales en Colombia". En Mauricio Archila y Mauricio Pardo, *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / ICAH.
- Arocha, Jaime y Lina Moreno. 2007. "Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones". En Claudia Mosquera y Claudio Barcelos, eds., *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 587-614. Facultad de Ciencias Humanas / Centro de Estudios Sociales (CES).
- Arocha, Jaime. 1999. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 1998. "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas" en Jaime Arocha, Myriam Jimeno y Fernando Cubides, comp., *Las violencias, inclusión creciente*, Bogotá: CES/ UN.
- Bach, Ana María. 2010. "El rescate del conocimiento", *Temas de mujeres*, Revista del CEHIM, Año 6 – N° 6, 2010, Centro de Estudios Históricos e Interdisciplinarios sobre las Mujeres, San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Tucumán, República Argentina.
- Bairros, Luiza. 2014. "Nossos feminismos revisitados". En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa. edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 181-188. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Barbary, Olivier. 2004a. "El componente socio-racial de la segregación residencial en Cali". En Olivier Barbary y Fernando Urrea, edit., *Gente Negra en Colombia. Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. 157-194. Medellín: Lealon/ CIDSE/UNIVALLE-IRD-COLCIENCIAS.
- _____, coord.. 2004b. "Identidad y ciudadanía afrocolombiana en el Pacífico y Cali". En Olivier Barbary y Fernando Urrea, edit., *Gente Negra en Colombia. Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. 245-279. Medellín: Lealon / CIDSE/UNIVALLE-IRD-COLCIENCIAS.
- Barbary, Olivier y Odile Hoffmann. 2004. "La Costa Pacífica y Cali, Sistema de Lugares". En Olivier Barbary y Urrea, Fernando, edit, *Gente Negra en Colombia. Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. 113-153. Medellín: Lealon /CIDSE/UNIVALLE/IRD/COLCIENCIAS.

- Barbary, Olivier y Fernando Urrea, edit. 2004. *Gente Negra en Colombia. Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Medellín: Lealon / CIDSE/UNIVALLE-IRD/COLCIENCIAS.
- Barroso, José María. 2014. “Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa”. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), pp. 22 – 33. Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa>. Accedido el 05.15.2015
- Baumann Gerd. 2000. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: PAIDOS.
- Berger, Peter. 2006. *El dossel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. 5ª Edición. 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/Ceja.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama S.A.
- Boutron, Camille. s.f. “De las experiencias invisibles: las mujeres en los Comités de Autodefensa durante el conflicto armado en Perú (1980-2000)”, en <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/9166/index.php?id=9166> accedida el 06/06/2014.
- Bowser, Frederick P. 1977. *El esclavo africano en el Perú colonial 1524 – 1560*. México: Siglo XXI editores.
- Brzovic, Daniel et al. 2010. “Que se derrumben los sentidos comunes y se reconstruyan las comunidades: reflexiones a partir del terremoto y maremoto en Chile”, *Pasos* 148, 8-14. (Marzo - abril).
- Burgos Cantor, Roberto, edit. (2010). *Rutas de libertad: 500 años de travesía*, Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Cabnal, Lorena. 2012. *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> . Accedido el 05.18.2015

- Cabnal, Lorena y ACSUR – Las Segovias. 2010. “Aplicándonos el cuento en ACSUR- Las Segovias: analizando la cooperación al desarrollo y nuestro trabajo a la luz de las propuestas feministas contrahegemónicas”. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> . Accedido el 05.23.2015
- Camacho, Juana. 2004. “Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana” En Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez, edit., *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. 167-210. Bogotá: ICANH – Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 1999. “‘Todos tenemos derecho a su parte’: derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica choacoana”. En Juana Camacho y Eduardo Restrepo, edit., *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. 107-130. Bogotá: Fundación Natura / ECOFONDO / Instituto Colombiano de Antropología.
- _____. 1996. “Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribugá: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuquí y Caqui, Chocó”. Ponencia presentada en el *Seminario Internacional de Género y Etnia*, Enero 22 al 24 de 1996. Santiago de Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle.
- Carby, Hazel. 2012. “Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina”. En Mercedes Jabardo, edit., *Feminismos negros. Una antología*. 209-243. Madrid: Traficantes de sueños.
- Carneiro, Sueli. 2009. “Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género”. Obtenido de *Negra cubana tenía que ser*: <http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli-carneiro-ennegreceral-> feminismo. Consultado el 10 de octubre de 2010.
- _____. 1996. “Género, raza y etnia en el Brasil”, Ponencia presentada en el *Seminario Internacional de Género y Etnia*, Cali, 22 de enero de 1996. Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle.
- _____. sf. Un texto antológico para las negras con respaldos de erudición. smd.
- Casas Castañeda, Fernando. (2014). Proyecto Biopacífico, “Hacia una cultura de la biodiversidad en el Pacífico colombiano”. Capítulo VI.

<http://biblovirtual.minambiente.gov.co:3000/DOCS/MEMORIA/MMA-0009/MMA-009>. Accedido el 01/07/2014.

- Castellanos, Gabriela. 2003. "Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna". En Patricia Tovar, *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*. 30-65). Bogotá: ICANH.
- CECOMET (Comp.). 2011. *Las parteras afroecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un "buen nacer"*. Esmeraldas: CECOMET.
- Césaire, Aimé. 2007. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cifuentes, Konty Bikila. 2007. "Seguridad y autonomía alimentaria en la comunidad negra de la cuenca baja del río Calima". Monografía presentada como requisito para optar al título de Sociólogo, directores: Alfonso Cassiani y Betty Ruth Lozano. Buenaventura: Universidad del Pacífico.
- Cogollo, Julia Eva, Juliana Flórez y Angélica Ñáñez. 2004. "El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña". En Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. 195-246. Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Relatoría de la Organización de Estados Americanos. *Mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia*. www.cidh.org/women/Colombia. Accedido el 15/11/2010.
- Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas –C.N.O.A.- (2002). *Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana, Una minga por la vida*. Bogotá: C.N.O.A. noviembre 21 al 25 de 2002.
- Congolino, Mary Lilia. 2008. "¿Hombres negros potentes, mujeres negras ardientes? Sexualidades y estereotipos raciales. La experiencia de jóvenes universitarios en Cali-Colombia". En Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, eds., *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. 316-342. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género.
- _____. 2006. "Sexualidades y Estereotipos Raciales en un grupo de estudiantes de la Universidad del Valle". Tesis de maestría en sociología, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

- 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: PNUD.
- Cuesta, Guiomar y Alfredo Ocampo, recopilación y prólogo. 2010. *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Tomo XVI. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- _____. (Comp.). 2008. *¡Negras somos!* Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Cumes, Aura Estela. 2009. "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas". En Andrea Pequeño, comp., *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. 29-52. Quito: FLACSO/ Ecuador / Ministerio de Cultura.
- Curiel, Ochy. 2014. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 325-334. Popayán: Universidad del Cauca.
- _____. 2009. "Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe". Ponencia presentada en el *Primer Coloquio latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista* realizado en Buenos Aires en junio de 2009, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.
- _____. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista", *Nómadas* (Col), núm. 26, 92-101, Bogotá: Universidad Central.
- Chiriboga, Luz Argentina. 2010. *Jonatás y Manuela*. Quito: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). 2005. *Censo 2005*. Bogotá: DANE.
- Deere, Carmen Diana. 1982. "La mujer rural y la producción de subsistencia en la periferia capitalista". En Magdalena León, ed., *II Las trabajadoras del agro*. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe. 11-22. Bogotá: ACEP.
- 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

- Delegada para la Evaluación del Riesgo de la población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado.
- Díaz, Dora Isabel. 2002. “Situación de la mujer rural colombiana. Perspectiva de género”, *Cuadernos Tierra y Justicia*, Bogotá: ILSA.
- Díaz, Rafael. 2010. “El caso de Ana María Matamba”. En Roberto Burgos Cantor, edit., *Rutas de libertad, 500 años de travesía*. 21-25. Bogotá: Ministerio de Cultura / Pontificia Universidad Javeriana,
- _____. 2001. *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- DNP (Departamento Nacional de Planeación), Corporación Autónoma Regional del Cauca –CVC-/ UNICEF. (1983). *Plan de desarrollo integral para la Costa Pacífico, PLADEICOP*. Cali: Departamento Nacional de Planeación –DNP- / Corporación Autónoma Regional del Cauca –CVC-/ UNICEF.
- Duchatsky, Silvia y Cristina Corea. 2002. *Chicos en banda: los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós / Tramas Sociales.
- Dussel, Enrique. 2005. *Trasmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)*. México City: UAM-Iz.
- _____. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Deideé, Documento digital.
- _____. 1994. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Escobar, Arturo. 2013. “En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico”. En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.18: 15-42, enero-junio 2013.
- _____. 2012. “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. 23-62. En *Revista de Antropología Social* 21, Universidad Complutense.
- _____. 2010. *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñón.
- _____. 2007. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- _____. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad del Cauca.

- _____. 2004. "Más allá del Tercer Mundo: Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización". En *Nómadas* (Col.), núm. 20: 86-100. Universidad Central.
- _____. 1999. "Comunidades negras de Colombia: en defensa de biodiversidad, territorio y cultura", *Biodiversidad* 22: 15-20.
- Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro. 1996. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?* Bogotá: CEREC, ECOFONDO.
- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., 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*, núm. 184, marzo-abril, 7-12. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal,
- _____. 2014. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 309-324. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Falquet, Jules. 2006. "Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales". En *Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas, Aproximación al análisis de estrategias frente al racismo*. <http://movimientos.org/es/mujerafro/>. Accedido 03.18.2015.
- Fals Borda, Orlando. 2000. *Acción y Espacio. Autonomías en la nueva república*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- _____. 1991. "Rehaciendo el saber". En Orlando Fals Borda, y M. Anisur Rahman *Acción y conocimiento*, Bogotá: CINEP.
- _____. 1981. *La historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fanon, Franz. 2009. *Piel Negra – Máscaras Blancas*. Madrid: Akal.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traducción: Verónica Hendel/Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Mario Sepúlveda Sánchez / Traficantes de Sueños.
- Fondo Afroandino. Colección de audio. Tradición oral. Entrevista a Banquera Torres, comunidad Borbón, Esmeraldas, 1983. BE R7mp3. Quito: UASB.

- Foucault, Michel. 1992. *Genealogía del Racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.
- Fraijó, Manuel. 2013. "Autobiografía intelectual". En Javier San Martín y Juan José Sánchez. *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Editorial Trotta / UNED.
- Fraser Nancy. 1977. *Iustita Interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad de los Andes / Facultad de Derecho.
- Freire, Paulo. 1986. *Pedagogía del oprimido*. 37ª Ed., Montevideo: Siglo Veintiuno Editores.
- Friedemann, Nina S. 1993a. *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana / Editorial Javeriano.
- _____. 1993b. "La familia minera en el litoral Pacífico". Cap. 45. En Pablo Leyva, edit., *Colombia Pacífico Tomo II*, Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente José Celestino Mutis. Edición electrónica de la Biblioteca virtual, Biblioteca Luis Ángel Arango. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/47.htm> Accedido el 07/05/2015
- _____. 1985. *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa.
- _____. 1979. *Ma Ngombe*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Friedemann, Nina. S. y Jaime Arocha. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial. S.A.
- Gallardo, Helio. 2006. "Revolución y cultura política en América Latina". En PASOS 125, Mayo – Junio, San José – Costa Rica. Segunda Época.
- Garavito, César y Juan Pablo Mosquera. 2010. "Las cifras de la discriminación racial y la población afrocolombiana". En Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó-Montes, César Rodríguez Garavito, edit., *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- García, Juan (Elaboración de textos). 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. 2003. *La esclavitud desde la esclavitud*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Gargallo, Francesca. 2014. “Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico”. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 371-382. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2006. *Ideas feministas latinoamericanas*. Segunda Edición. Ciudad de México: Universidad Autónoma.
- Gidenns, Antony. 1991. *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Global Rights, AFRODES. 2008. *Informe sobre la situación de los D.H. de las Mujeres Afrocolombianas en situación de desplazamiento forzado. Vidas ante la adversidad*. Bogotá: Global Rights Partners for Justice / Asociación de Afrocolombianos Desplazados –Afrodes-.
- Gómez, Diana Marcela. 2014. “Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras”. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 263-276. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gómez Grijalva, Dorotea. 2014. “Mi cuerpo es un territorio político”. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 353-370. Popayán: Universidad del Cauca.
- Goffman, Erving. 2006. *Estigma: la identidad deteriorada*. 1ª Ed., 10ª reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gonzalez, Lélia. 1988. “Cidadania de Segunda Classe”. Aula proferida no *Curso Cidadania e Racismo*. Promoção do Programa de Direitos Humanos e Civis/SOS Racismo, do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras – IPCN. Rio de Janeiro-RJ. Em 09 de junho de 1988.
- González, Pedro. 2005. “Formación profesional de los afrodescendientes del Pacífico colombiano. Cinco siglos después”, *Revista del CESLA*, núm. 7, 267-279. Edición electrónica.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. En *Tabula Rasa*. No.19 (julio-diciembre): 31-58.

- _____. 2008. "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial". En *Tabula Rasa* No. 9 (julio-diciembre 2008): 199-215.
- _____. 2006. "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema – mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". En *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.
- _____. 2002. "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System", *Review* Vol. 25 No. 3: 203-24.
- Grueso, Libia. 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". En <http://centromemoria.gov.co/wp-content/uploads/2013/11/El-papel-de-la-memoria-en-la-reconst.pdf>. Accedido el 08.08.2014.
- _____. 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". En *Revista del Centro andino de estudios internacionales*. Número siete, (segundo semestre 2006/primer semestre 2007):145 -156.
- Grueso, Libia, Arturo Escobar, Cifuentes Konty, Luis Carlos Castillo, Julia Eva Cogollo, Carlos Rosero y otros. 2008. *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras PCN; Colombia*. Reporte Final del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes, "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". Cali: Colombia, febrero 29 de 2008. Documento borrador facilitado por Luis Carlos Castillo.
- Grueso, Libia, Arturo Escobar, Cifuentes Konty, Luis Carlos Castillo, Julia Eva Cogollo, Carlos Rosero y otros. 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 Colombia". *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 – PCN - e investigadores académicos Cali, Colombia, Agosto 20 de 2007.
- Grueso, Mary. 2012. *La muñeca negra*. Colección de cuentos ilustrados de niños afrocolombianos: Pelito de Chacarrás, Bogotá: Ediciones Apidama,.
- _____. 2012. *La niña en el espejo*. Colección de cuentos ilustrados de niños afrocolombianos: Pelito de Chacarrás, Bogotá: Ediciones Apidama.
- Guillaumin, Colette y otras. 2005. *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. En Ochy Curiel y Jules Falquet, comp., Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Hall, Stuart. 2010. “El espectáculo del ‘otro’”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich, edit., *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: UASB, sede Ecuador/Pensar-Instituto de Estudios Peruanos/Enviación.
- _____. (2003). “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”. En Stuart Hall y du Gay, comp., *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu.
- Hampaté Bá. 2010. “A tradição viva”. En Josep Ki-Zerbo, edit., *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Unesco, Brasília. 167-212. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO.
- _____. 2009. “Carta a los jóvenes”. <https://luhema.wordpress.com/2009/08/23/carta-a-los-jovenes-amadou-hampate-ba/>. Accedido el 11/05/2015.
- Harcourt, Wendy y Arturo Escobar. 2007. *Las mujeres y las políticas del lugar*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Harding, Sandra. 1996. *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- _____. 1987. “¿Existe un método feminista?” Traducción de Gloria Elena Bernal. Originalmente en: Sandra Harding, edit., *Feminism and Methodology*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Haymes, Stephen. 2013. “Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano”. En Catherine Walsh, edit., *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Serie pensamiento decolonial, 189-227. Quito: Abya Yala.
- Hernández, Ayda. 2014. “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. En Yuderkys Espinosa,

- Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 279-294. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Hill, Patricia. 1998. “La política del pensamiento feminista negro”. En Navarro, M. & C. Stimpson, *¿Qué son los estudios feministas?* 253-312. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Hinkelammert, Franz. 2010. *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- _____. 1989. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI.
- Historias Matrias. 2010. Mujeres negras en la historia. Ministerio de Cultura. Dirección de Poblaciones. República de Colombia. 2010. P.22. <file:///C:/Users/PC/Downloads/06%20Historias%20matrias.pdf> Accedido el 20/03/2015. No tiene autor específico.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. Barcelona.
- Horkheimer, Max. 1974. *La función social de la filosofía*, Buenos Aires, Amorrurtu,
- Jabardo, Mercedes, edit. 2012. *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Jaramillo Uribe, Jaime. 1968. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Jiménez, Orian. 1998. “La conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra siglos XVII- XVIII”. En Adriana Maya, edit., *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia Tomo VI*, 219-240. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.
- Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN. 2013. *Informe sombra al Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer*. Presentado al Comité para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. 56° período de sesiones, 30 de septiembre – 18 de octubre.
- Kusch, Rodolfo. 1976. *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.
- Lamus, Doris. 2008. “El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano”. En *Reflexión Política*, vol. 10, núm.20, (diciembre): 236-257.

- _____. 2009. “Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: Un aporte al estado del debate”. En *Reflexión Política* Año 11 No. 21 (2009), 108-125.
- Lander, Edgardo. 2000. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. 1999. “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Colección Pensar, Bogotá: CEJA/ Instituto Pensar.
- Lao Montes, Agustín. 2007. “Las actuales insurgencias políticas-epistémicas en las Américas: giros a la izquierda, giros anti imperiales, giros de-coloniales”. En *Comentario Internacional*, Número siete, (segundo semestre 2006/primer semestre 2007):145-156.
- López, Natalia, comp. 2013. *Una mirada a los derechos de las mujeres en Colombia*. Informe alternativo presentado al Comité de la CEDAW 2013, Autoría de varias organizaciones. Bogotá, diciembre de 2013.
- Leal, Claudia. 2007. “Recordando a Saturio. Memoria Colombia”, *Revista de estudios Sociales* No. 27 (Agosto de 2007): 76-93.
- Lorde, Audre. 2004. *La hermana, la extranjera*. Artículos y conferencias. Madrid: Editorial horas y HORAS.
- Losonczy, Anne Mary. 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____. 1990. “Del ombligo a la comunidad; ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano”, *Caribbean Studies*, Vol. 23, No. 1-2 (1990): 115-123.
- Lozano, Betty Ruth. 2014. “¿Negros, Afros, Afrocolombianos, Afrodescendientes? Lo Negro Como Signo o El Estigma Del Color”. En Alfonso Cassiani, comp., *De la historia negra: símbolo, cosmovisión y resistencia*. Cartagena: Icultur.
- _____. 2014. “El pensamiento crítico de Manuel Zapata Olivella en ¡Levántate mulato!, su autobiografía”. En Pedro Pablo Gómez, edit., *Estudios artísticos: Conversaciones desde Abya Yala*. 31-44. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

- _____. 2014. “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ocha, edit., *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. 335-352. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2013. *Orden racial y teoría crítica contemporánea. Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- _____. 2011. La violencia contra las mujeres es una violencia política, cualquiera que sea el escenario. Comunicado público.
- _____. 2010a. “La población negra de Colombia: grupos étnicos, sectores de continuidad cultural y sectores no étnicamente diferenciados”. En Delfín Grueso y Gabriela Castellanos, comp., *Identidades colectivas y reconocimiento. Razas, etnias, géneros y sexualidades*. 145-167. Cali, Programa editorial Universidad del Valle.
- _____. 2010b. “Mujeres negras (sirvientas, putas y matronas). Una aproximación a la mujer negra de Colombia”, *Temas de nuestra América*, revista de estudios latinoamericanos, Universidad Nacional, San José, Costa Rica, No. 49, (julio – diciembre de 2010): 135-157.
- _____. 2010c. “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas”, *La Manzana de la Discordia*, Vol. 5 No. 2 (julio-diciembre): 7-24.
- _____. 2009. “Género, racismo y ciudadanía”, *La Manzana de la Discordia*, Vol. 4, No. 1, (enero-junio): 7-17.
- _____. 2007. “Estar del propio lado”, *Territorio Pacífico*. Boletín del Proyecto Regional del Pacífico, V. 1 (2007): 9-12.
- _____. (1996). “Mujer y desarrollo”. En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?* 176-204. Bogotá: CEREC, ECOFONDO.
- _____. 1992. “Una crítica a la sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra”, *PASOS* No. 42, (julio- agosto): 11-21. San José, Costa Rica: DEI, Y en DOCUMENTO No. 116 Abril 1993 del CRIE - Centro Regional de Informaciones Ecuménicas. México, DF.
- Lozano, Betty Ruth y Bibiana Peñaranda. 2007. “Memoria y reparación. ¿Y de ser mujeres negras, qué?”. En Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos, edit., *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia*

- reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. 715-724. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales. Bogotá.
- Lugones, María. 2014. "Colonialidad y género". En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ocha, edit., *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. 77-54. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2012. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". En *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2.
- _____. 2011. "Hacia un feminismo decolonial", *La manzana de la discordia*, vol. 6, No. 2, (julio – diciembre): 105-119. Artículo aparecido en *Hypatia*, vol 25, No. 4 (Otoño, 2010). Traducido por Gabriela Castellanos.
- _____. 2008. "Colonialidad y Género". En *Tábula Rasa*, Núm. 9, (julio–diciembre): 73- 101. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Una versión un poco más resumida en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa. edit., 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 57-74. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2005. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 25: 61-76, Iztapalapa, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Machado, Martha Luz. 2007. "Un rastro del África Central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano (Congo y Angola)". Recuperado el 11 de Noviembre de 2010, de Biblioteca Digital Repositorio Institucional: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1237/21/20CAPI19.pdf>.
- 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, Universidad del Valle, Alcaldía de Cali.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "La descolonización y el giro des-colonial", *Comentario Internacional*, revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. No. 7. (Segundo semestre 2006/primer semestre 2007): 65-78.

- _____. 2009. "Sylvia Marcos's Taken from the Lips as a Post-secular, Transmodern, and Decolonial Methodology". Reseña. En *The CLR James Journal*. 267-272. Volume 15, Issue 1.
- Marcos, Sylvia. 2014. "La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas". En Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, eds., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 143-160. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2010. "La insurgencia de saberes avasallados", *cuadernosfem*, blogspot.com (enero):17.
- _____. 2004. "Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género". En: *Religión y género*. Sylvia Marcos (coord.), España: Trotta.
- _____. 1995. "Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico", *Revista La palabra y el Hombre* (95), 5-38.
- _____. 1989. "Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios". En Ana María Portugal, edit., *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina*, 10-33, México: Catholics for a free Choice–USA/ Distribuciones Fontamara.
- Marínez, María Eugenia. 2011. "Representaciones de delincuencia y violencias en mujeres negras madres y parientes de jóvenes infractores. Estudio de caso". Trabajo de grado para optar al título de Trabajadora Social, directora Betty Ruth Lozano. Universidad del Valle, Cali.
- Maturana, Humberto. 1998. *Emociones y lenguaje en Educación y Política*. Bogotá: DOLMEN/Tercer Mundo.
- Meertens, Donny. 2008. "Discriminación racial, desplazamiento y género en las sentencias de la Corte Constitucional. El racismo cotidiano en el banquillo". En *Revista Universitas humanística* No. 66 (julio-diciembre de 2008): 83-106, Bogotá.
- Mendoza, Breny. 2014. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, eds., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 91-104. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, Walter. 2008. "El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad", Caracas, smd. Este texto está

- en el volumen de lecturas que propuso el profesor Mignolo en su curso *Geopolíticas del conocimiento y formaciones disciplinares (introducción al pensamiento opción decolonial)* en el doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la UASB sede Ecuador, el primer trimestre del 2009.
- _____. 2007. “El pensamiento descolonial: Reflexiones finales”, *Comentario Internacional*, revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. No. 7. (Segundo semestre 2006/primer semestre 2007): 186-194.
- _____. 2006. “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”. En *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.
- _____. 2003. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- _____. 2002. “Geopolítica del Conocimiento y Diferencia Colonial”. El artículo en inglés fue publicado originalmente en *South Atlantic Quarterly*. (<http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/southatlanticquarterly/v101/101.1mignolo.pdf>).
- Mina, Charo (Coord. y edit.). 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*. Cali: Proyecto mujeres afrodescendientes defensoras de derechos humanos PCN.
- Moore, Henrietta. 1994. *A Passion for Difference*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moreno Fraginalls, Manuel. 1977. *Aportes culturales y deculturación*. México: Unesco / Siglo XXI.
- Moreno, Luz Llovani. 2014. “Una historia real”. En Vicenta Moreno, Ofir Muñoz e Iris Moreno, comps., *Ecos Palabras de mujeres*. Grupo de mujeres de la Casa Cultural el Chontaduro, 43-47. Cali: Casa Cultural El Chontaduro.
- Moreno, Vicenta, Ofir Muñoz e Iris Moreno, comp. 2014. *Ecos Palabras de mujeres*. Grupo de mujeres de la Casa Cultural el Chontaduro. Cali: Casa Cultural El Chontaduro.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Luis Claudio Barcelos. edit. 2007. *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede

- Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social, Centro de Estudios Sociales –CES y otros.
- Muñoz Cabrera, Patricia. 2012. *Violencias Interseccionales. Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica*. Producida por Central América Women’s Network (CAWN). Versión en español impresa en Tegucigalpa, Honduras.
- Navarrete, María Cristina. 2010. “También existíamos en aquellos tiempos coloniales”. En Roberto Burgos Cantor, edit., *Rutas de libertad, 500 años de travesía*, 154-171. Bogotá: Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 2006. “Consideraciones en torno a la esclavitud de los Etíopes y la operatividad de la Ley, Siglos XVI y XVII”. En *Historia y Espacio*, No. 27. Edición electrónica.
- _____. 1995. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Ocampo, Alfredo. 2010. “Prólogo”. En Elcina Valencia, *Pentagrama de Pasión*, 9-14. Bogotá: Epidama.
- Ochoa escobar, Juan, Carolina Santamaría y Manuel Sevilla, edit., 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 Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edits., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 105-118. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Olivella, Manuel Zapata. 1990. *¡Levántate, Mulato! “Por mi raza hablará el espíritu”*. Letras americanas. Premio a los nuevos derechos humanos, Bogotá: REI ANDES LTDA.
- Ortiz de Ocoró Rosana. 2012. *La verdad en versos*. Cali: Impros.
- Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia ICANH.
- _____. 1999. “Espacio e identidad en el Pacífico colombiano”. En Camacho y Restrepo, edit., *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente*

- negra en Colombia*, 25-48. Bogotá: Fundación Natura, ECOFONDO, Instituto Colombiano de Antropología.
- Ospina, William. 2013. *Pa'que se acabe la vaina*. Bogotá: Planeta.
- Pachón, Damian. 2007. "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/ Colonialidad", *Peripetias* (63): 1-18, Montevideo, agosto del 2007.
- Paiva, Rosalía. 2014. "Feminismo paritario indígena andino". En Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edits., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 294-308. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Pantoja, Orlando, comp. 2008. *Tras el conocimiento ancestral afrocolombiano. Encuentros de saberes en medicina tradicional del Pacífico caucano*. Guapi, Cauca: IIAP, Asociación JUNPRO.
- Pardo, Mauricio, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez, edits., 2004. *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: ICANH– Universidad Nacional de Colombia, Panorámica afrocolombiana.
- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: El Rebozo / Grietas / Lente Flotante.
- PCS y Solidaridad Internacional, 2006. *Impunidad pongámosle fin. Violencia sexual contra las mujeres en conflicto armado y postconflicto en América Latina*. Bogotá: PCS y Solidaridad Internacional.
- Perea, Bertha. 1986. "La familia afrocolombiana del Pacífico" En Alexander Cifuentes, *Participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: ICAN.
- Pérez, Tania y Daniela Botero. s.f. *Entre el afuera y el adentro. La configuración del campo académico y sus fronteras desde las prácticas de profesoras-investigadoras racializadas en Colombia*. Documento de análisis preliminar. Sin publicar.
- Poemas Matrix. 2012. *Antología de poetas afrocolombianas*. Cali: Secretaría de cultura y turismo.
- Preiswerk, Mathias. 2011. *Contrato intercultural: Crisis y refundación de la educación teológica*. Quito: Plural.

- PROYECTO BIOPACIFICO. 1993. *Conservación de la biodiversidad del Chocó biogeográfico. Plan Operativo*. Bogotá. <www.cidh.org/women/Colombia> accedido el 15/11/2010
- Quijano, Aníbal. 2012. “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, En *VIENTO SUR*, Número 122 (mayo 2012): 46-56. También en *Contrapunto 2*, junio del 2013.
- _____. 2007b. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón. Grosfoguel, edit., *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 93–126. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre.
- _____. 2000. “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina” En Walter Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____. 1999. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán, edit., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar / CEJA / Instituto Pensar.
- _____. 1991. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29 (1991): 11-20. Lima, Perú.
- Quiñonez, Layles, Francisco Tenorio, y Helmer Hernández. (1996.). *Gracias a Dios... y un poquito al diablo. Cuentos, rondas, historias y vivencias de la Costa Pacífica*. San Juan de Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño.
- Quiroga, Natalia. 2014. “Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial” en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 161-178. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ramírez, María Teresa. 2011. *Mabungú. Triunfo. Poemas bilingües: palenque-español*. Bogotá: APIDAMA.
- Rauber, Isabel. 1995. “Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular”, *Pasos* No. 62, Segunda Época (Noviembre-Diciembre): 21-45. San José: DEI.
- Red de Mujeres Negras del Pacífico. 1997. “Tejiendo procesos organizativos autónomos” en *Revista Esteros*, año 5, No. 9.

- Reinaga, Fausto. 1978. *El pensamiento amáutico*. La Paz: Ediciones PIB (Partido Indio de Bolivia).
- Restrepo, Eduardo. 2003. “Entre arácnidas deidades y leones africanos: Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia”, *Tabula Rasa*, núm. 1 (enero-diciembre): 87-123.
- Restrepo, Gloria, Álvaro Velazco, y Juan Carlos Preciado. 1999. *Cartografía Social*. Serie Terr Nostra, programa de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.
- Richard, Nelly. 2009. “Derivaciones periféricas en torno a lo intersticial. Alrededor de la noción de ‘Sur’”, *Revista de artes visuales. ¿Podemos seguir hablando de arte latinoamericano?* 91. (Junio): 24-30. Buenos Aires.
- Richard, Pablo. 2010. “Los pueblos indígenas y mestizos: sujetos históricos ante los desafíos actuales”, *Pasos* 148 (marzo – abril):15-19. Costa Rica: DEI.
- Ríos, Manuel y Peter R. Wilshussen.1999. *Informe de la Evaluación Externa Final Proyecto PNUD-GEF COL/92/G31 Proyecto Biopacífico (1992-1998)*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) /Fondo Mundial para el Medio Ambiente (GEF) / Gobierno de Colombia—Ministerio de Medio Ambiente.
- Rivas Díaz, Jaime (Edit. memorias). 2005. *Foro Regional IIAP El Chocó Biogeográfico. 12 años después de la Ley 79 de 1993*. 1,2 y 3 de junio de 2005, Quibdó, Chocó. 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 Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 121-134. Popayán: Universidad del Cauca.
- Robinson, Hazel. 2010. “Navidad con Tante Friday”. En Burgos Cantor, edit., *Rutas de Libertad. 500 años de travesía*. 314-320. Bogotá: Ministerio de cultura / Pontificia Universidad Javeriana.
- 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 para optar el título de Sociólogo, dirigido por Betty Ruth Lozano. Universidad del Pacífico,. Buenaventura.

- Rodríguez, Garavito César y Mosquera, Juan Pablo. 2010. “Las cifras de la discriminación racial. La situación de la población afrocolombiana”. En Mosquera, Claudia y otros edit. y coautores, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, 851-890. Bogotá: Programa Editorial Universidad del Valle / Universidad Nacional,
- Rodríguez, Silveria y Diana Josefa Rodríguez. 2012. *Mujer negra agente de cambios*, guía No.3, compendio de guías de aprendizaje, territorio como espacio de vida. Pantoja, Orlando, coord., Entidades responsables COCOCAUCA y JUNPRO. Bogotá: Impresión NOMOS.
- Rojas Silva, Jeannette. 1996. “Las mujeres en movimiento: crónica de otras miradas” en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?* 205-219. Bogotá: CEREC/ ECOFONDO.
- 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 Yanacónas, 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. Sin publicar.
- 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 del Valle del Cauca.
- Rufer, Mario. 2010. “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”. En *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 11-31.
- Ruiz, María Teresa. 1988. *Racismo, algo más que discriminación*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones –DEI-.
- 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, DPS.
- Santa Cruz, Nicomedes. 1986. “Aportes del negro al cristianismo en América”. En Duncan y otros. *Cultura Negra y Teología*. San José, Costa Rica: DEI.
- Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI / CLACSO.

- _____. 2006. *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. En O. León, B. y otros (Edits.). *Pluralismo Epistemológico*, 31-84. La Paz: CLACSO / Muela del Diablo /Comunas / CIDES.
- _____. 2005. *Foro Social Mundial. Manual de Uso*. Barcelona: Icaria.
- 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.
- Scott, Joan. 1996. *Género, una categoría útil para el análisis histórico*. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf> , Accedido el 01.11 de 2010.
- Segato, Rita Laura. 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 75-90. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2010. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete, edit., *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- _____. 2007a. “El color de la cárcel en América Latina”, *Nueva Sociedad* No. 208, (marzo-abril): 142-161.
- _____. 2007b. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2003a. *Las estructuras elementales de la violencia*. 1a ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- _____. 2003b. “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”, *Estudios Afro-Asiáticos*, Año 25, no 2 (2003): 333-363.
- Sevilla y otros. 2003. *El espejo roto. Ensayos antropológicos sobre los amores y la condición femenina en la ciudad de Cali*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Sharp, E. William. 1993. “Manumisión, libres y resistencia negra en el Chocó colombiano 1680 –1810”. Cap. 32. En *Colombia Pacífico. Tomo II*. Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente José Celestino Mutis. Edición electrónica del Banco de la República. William Sharp, E.

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/32.htm> 07/05/2015.

Accedido el 08/05/2015

- Shiva, Vandana. 2004. "La mujer en el bosque". En V. Vázquez, & M. Velázquez, *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, 127-168. México: Universidad Nacional Autónoma México.
- Spivak, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista colombiana de antropología [en línea]*. Volumen 39 (enero –diciembre): 297-364.
- Suárez, Liliana. 2008. "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales". En Liliana Suárez y Rosalba Aída Hernández, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, 31-73. España: Universidad de Valencia.
- Subcomandante insurgente Marcos. 2009. "Cuento 7 (Séptimo viento: unos muertos dignos y rabiosos)". En *Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo*, 51-52. Chiapas: Rebeldía, enero 2009.
- Taller Abierto / Sisma Mujer / ICID / AECI. 2008. *Aspectos psicosociales de las mujeres en situación de desplazamiento forzadas establecidas en el departamento del Valle del Cauca*. Cali: Taller Abierto / Sisma Mujer / ICID / AECI.
- Tamayo, Jorge. 1993. "Las gentes del Chocó". Cap. 47. En Pablo Leyva, edit., *Colombia Pacífico Tomo II*. Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente José Celestino Mutis. Edición electrónica de la Biblioteca virtual, Biblioteca Luis Ángel Arango.
- <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/47.htm> Accedido el 07/05/2015
- Tapia, Luis. 2009. "El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo". En *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, 199-218. La Paz: Muela del Diablo / Comuna/ CLACSO.
- Thompson, Edward Palmer, 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Thornton, John, 2012. "Religiones del mundo en África y la diáspora, 1500-1800". En Martha Luz Machado, edit. y comp., *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*, 185-208, Cali: NINSEE / FUCLA / Universidad del Valle.
- Ulloa, Astrid. 1992. *Kipará. Dibujo y pintura, dos formas embera de representar el mundo*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: Ican / Colcultura / Biopacífico. Contribución africana a la cultura de las américas.

- Urrea, Fernando. 2010. “La visibilidad estadística de la población afrodescendiente en Colombia (1993-2005): Entre lo étnico y lo racial”. En Claudia Mosquera, Agustín Laó-Montés y César Garavito, edit. y coautores, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, 757-806. Bogotá: Programa Editorial Universidad del Valle / Universidad Nacional.
- 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 Claudia Mosquera, Agustín Laó-Montés y César Garavito, edit. y coautores, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negra*, 809-848. Bogotá: Programa Editorial Universidad del Valle / Universidad Nacional.
- Urrea, Fernando y otros. 2008. “tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali”. En Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, edit., *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, 279-316. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género.
- Valencia, Dávila. 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, diciembre 7 al 9 del 2001. Presentado a nombre de la Red departamental de mujeres chocoanas.
- Valencia, Elcina. 2010. *Pentagrama de pasión*. Bogotá: Epidama ediciones.
- _____. 2008. *Analogías y anhelos*. Roldanillo: Museo Rayo.
- _____. 1993. *Todos somos culpables. Poemas y cantos*. Cali: Imprenta departamental del Valle del Cauca.
- Valencia, Ordóñez y Juan García Salazar (Comp.). 2010. *Territorios, Territorialidad y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*, 15-18. Esmeraldas, Ecuador: Fundación Altrópico.
- Vanín, Alfredo. 1993. “Todos los mundos son reales”. Cap. 44. En Pablo Leyva, edit., *Colombia Pacífico Tomo II*. Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente José Celestino Mutis. Edición electrónica de la Biblioteca virtual, Biblioteca Luis Ángel Arango.

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/47.htm> Accedido el 07/05/2015

- _____. 1996. "Lenguaje y Modernidad". En *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?* 41-65, Bogotá: CEREC / ECOFONDO.
- Vansina, Jan. 2010. A tradição oral e sua metodologia. En Ki-Zerbo, edit., *Historia de África I*, 139-166. Brasília: Unesco.
- Varela, Francisco, Evan Thompson, y Eleonor 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 para optar al título de socióloga. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología. Bogotá.
- Velasco, Alberto. 2011. *Comunidad, Cultura y Etnoeducación Afrocolombiana. Cantos ancestrales de jugas, bundes, 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. *Ensayos escogidos*. 2010. Biblioteca de literatura afrocolombiana. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Vergara, Aurora y Katherine Arboleda. 2014. "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia", *Universitas Humanística*, 78 (2014):109-134. Edición electrónica.
- Vich, Víctor y Virginia Zabala. 2004. Oralidad y poder. Herramientas metodológicas. Enciclopedia latinoamericana de *sociocultura y comunicación*. Buenos Aires: Norma.
- Viezzer, Moema. 2014. "Si me permiten hablar: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia". En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, edit., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 389-398. Popayán: Editorial 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 Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Vivero, edit., *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, 247-278. Bogotá: Universidad Nacional

- de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género.
- _____. 2002. *De quebradores y cumplidores*. Bogotá: CES / Universidad Nacional / Fundación Ford / Profamilia Colombia.
- _____. 2000. "Dionisios negros. Corporalidad, sexualidad y orden socio racial en Colombia". En Olga Restrepo Forero, Olga Díaz Leguizamón y Carmen Lucía Ospina, *¿MESTIZO YO? Diferencia, identidad e inconsciente. Jornadas sobre mestizaje y cultura en Colombia*. Bogotá: Colección CES / Universidad Nacional de Colombia.
- 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: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Unidad de Investigaciones "Gerardo Molina" / UNIJUS.
- Wade, Peter. 1996. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Siglo del Hombre / Uniandes.
- Walas, Guillermina. s.f. "Hacia una identidad multicultural: autobiografía". En *Borderlands /La Frontera / LASA '98*, Sin más datos.
- Wallernstein, Immanuel. 1999. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine. 2015. "On Gender and its Otherwise". En Wendy Harcourt, edit., *The Palgrave Handbook on Gender and Development: Critical engagements in feminist theory and practice*. s.m.d.
- _____. edit., 2013. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Serie pensamiento decolonial. Quito: Abya Yala.
- _____. 2009. "Interculturalidad, crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir". En Patricia Melgarejo, comp., *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, 25-43. México: Universidad Pedagógica Nacional / CONACIT / Editorial Plaza y Valdés.
- _____. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado", *Tabula Rasa*, núm. 9 (julio-diciembre):131-152.

- _____. 2007a. “Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales”. En Introducción en *Comentario Internacional*, Revista del Centro andino de estudios internacionales. Número siete (segundo semestre 2006/ primer semestre 2007): 11-18.
- _____. 2007b. “¿Son posibles la ciencias sociales/culturales otras?”. En *NÓMADAS*, No. 26: 102-113.
- _____. 2007c. “Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, edit., *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Werner Cantor, Erik. 2000. *NI ANIQUILADOS, NI VENCIDOS. Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII*. Bogotá: ICANH.
- Young, Iris. 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer.
- Zapata Olivella, Manuel. 1990. *¡Levántate Mulato! “Por mi raza hablará el espíritu”*. Bogotá: Rei Andes / Letras Americanas.
- Zuleta, Estanislao. 1996. “El contraste entre el político y el filósofo”. En *Lecciones de filosofía, lógica y crítica*. Cali: Editorial Universidad del Valle / Fundación Estanislao Zuleta.
- Roux de, Gustavo I. 2010. *Políticas públicas para el avance de la población afrocolombiana: revisión y análisis*. Panamá: PNUD.

FUENTES PRIMARIAS

Documentales

- Akina Zaji Sauda. (2005). Memorias. Relatorías de talleres. Documentos internos.
- Carta pública de Francia Márquez, lideresa nortecaucana: *Situación que carcome mis entrañas. A propósito de la orden de bombardear el Cauca*, Cali, 18 de abril de 2015
- Comunicado *Aporte de la Red departamental de mujeres chocoanas al lanzamiento y asamblea nacional de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas*, realizado

- en Buenaventura entre el 7 y 9 de diciembre del 2001, expuesto por Rosmira Valencia.
- Comunicado de la marcha de las mujeres negras nortecaucanas *Movilización por la vida y por los territorios ancestrales*, dado a la luz pública el 18 de noviembre del 2014.
- Comunicado: Contra la impunidad de los feminicidios. Solidaridad con Buenaventura. 21 de noviembre del 2013. Sin firmar.
- Demandas de las mujeres afrodescendientes, negras, palenqueras y raizales en el marco del primer congreso nacional del pueblo negro, afrocolombiano, palenquero y raizal. Quibdó del 23 y el 27 de agosto del 2013.
- Documento interno de la Fundación Akina Zaji Sauda titulado *Acercamiento a la percepción de la realidad de las mujeres negras en situación de desarraigo forzado en Cali*, memoria de 3 conversatorios de la organización realizados los días 2, 3 y 15 de abril de 2005
- Encuentro de La Cumbre, Valle, (Centro Campestre el Tabor). 8, 9 y 10 de abril. Relatoría.
- Encuentro regional de mujeres negras afrocolombianas por la construcción de un feminismo otro, realizado en la Casa Cultural El Chontaduro el 27 de julio del 2013, organizado por el grupo Otras negras...y feministas!
- La mala aventura de las mujeres de Buenaventura. Comunicado de las mujeres del PCN, Buenaventura-Pacífico-sur, 17 de noviembre de 2012.
- Las mujeres y la violencia en Buenaventura. Marzo del 2011. Comunicado público. Sin firmar.
- Manifiesto de las mujeres al pre-congreso Cali y resto del Valle, 17 y 18 de agosto del 2013.
- Memorias del taller diagnóstico sobre sexualidades con mujeres de La Gloria, Buenaventura, mayo 19 de 2012.
- 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.
- Encuentro Nacional de Mujeres Negras Afrocolombianas: Identidad y Autonomía, Al encuentro de nosotras mismas. 1997. Cali, Centro Recreacional Sebastián de Belalcázar, km 5 vía Cristo Rey 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 noviembre 14 y diciembre 14 de 1996.
- Mesa de Género del Congreso *Nacional del Pueblo Negro*, Quibdó, departamento del Choco, entre el 23 y el 27 de agosto del 2013.
- Mesa de Mujeres. Documento del Pre-congreso Valle (Cali y resto de municipios), agosto 17 y 18 del 2013.
- Mesa de Trabajo Mujer de la Primera Conferencia Nacional Afrocolombiana realizada en Bogotá el 24 de noviembre de 2002 titulada *Declaración de visibilización*.
- Pronunciamento Mesa de Mujeres. Documento del Pre-congreso Valle (Cali y resto de municipios), agosto 17 y 18 del 2013.
- Pronunciamientos de las Mesas de mujeres de los pre-congresos regionales con miras al *Primer Congreso Nacional del Pueblo Negro (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, realizado en Quibdó, departamento del Choco, entre el 23 y el 27 de agosto del 2013.
- Red de mujeres negras del pacifico. (1996). *Red de mujeres negras del pacifico: 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, convocado por el Programa Mujeres Negras del Pacífico conjuntamente con el Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle en Santiago de Cali, del 22 al 24 de Enero de 1996.
- Relatorías de los *Talleres diagnósticos*. Talleres sobre violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado realizado con aproximadamente 150 mujeres negras de zonas rurales y urbanas de Buenaventura, reunidas en 8 talleres de 8 horas cada uno, desarrollados con metodologías participativas, entre el 2 de abril y el 30 de junio de 2012 por la Fundación Akina Zaji Sauda con el apoyo económico del ACNUR.
- Territorio, etnia, cultura e investigación en el Pacífico colombiano. Encuentro de organizaciones de comunidades negras y comunidades indígenas del Pacífico colombiano. Vereda Periconegro, Puerto Tejada –Cauca. Junio 18 al 22 de 1995.

Talleres, foros y reuniones

Foro *Las mujeres del Oriente*. Biblioteca Pública Departamental, Cali, Junio 15 de 2015

Presentación de la obra de teatro *Canciones Azules*, grupo de teatro Trenza Teatro, sala de Cali Teatro, Cali, agosto 15 de 2014.

Lanzamiento del libro “Ecos de Mujeres”, de las mujeres de la Casa cultural El Chontaduro: Biblioteca Pública Departamental de Cali, 25 de junio de 2014.

Taller sobre territorio y derechos colectivos para las mujeres de la Cooperativa y de Cococauca (cooperativa mixta). Guapi, 6 al 13 de marzo del 2012

Conversaciones y Entrevistas

Gloria Amparo Arboleda, maestra y lideresa de la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas -ANMUCIB- y de la Red Mariposas de Alas Nuevas. Buenaventura, Julio 4 del 2013.

Jeannette Rojas Silva, feminista, consultora, con muchos años de experiencia en el Pacífico, asesora del PCN. En diversas ocasiones.

Luis Dinás. Entrevista realizada en el cuarto 561 de la clínica de Salucoop donde don Luis se encontraba interno debido a quebrantos de salud desde hacía ya 3 semanas. Aprovechamos esta circunstancia para realizar una entrevista que siempre había sido pospuesta por falta de tiempo de don Luis. Cali, 12 de julio de 2014.

Luz Dary Santiesteban lideresa de la Red Mariposas y de la Asociación de Víctimas, Cali, febrero 15 del 2012.

Luz Mila Gutiérrez activista de AFRODES. Buenaventura, Febrero 9 del 2012

Rosana Ortíz Ocoró, maestra y decimera de. Guapi, Cauca, Guapi, 12 de marzo del 2012

Silveria Rodríguez, gerenta y representante legal de la Cooperativa de Mujeres de Guapi, Guapi, 13 de marzo del 2012

Sofía Alomía Ruiz, partera, médica tradicional y agricultora del corregimiento Saragosa del municipio López de Micay, Guapi, 7 de marzo del 2012

Victoria Liu de la Red Mariposas. Cali, febrero 8 del 2012.

Las siguientes mujeres fueron entrevistadas durante el mes de septiembre del 2008 en Buenaventura, en diferentes sitios de la ciudad, frente a las cámaras del canal de la Universidad del Pacífico Yubarta T.V.:

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

Ayda Orobio Granja

Leyla Andrea Arroyo.