

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**Mujeres afrocolombianas confrontando las violencias de género, raza  
y clase**

**Luchas de vida de la Red Kambirí en la ciudad de Medellín-Colombia**

Erika Paulina Uribe Cardona

Tutor: Santiago Arboleda Quiñónez

Quito, 2020





## Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Erika Paulina Uribe Cardona, autora de la tesis intitulada “Mujeres afrocolombianas confrontando las violencias de género, raza y clase: luchas de vida de la Red Kambirí en la ciudad de Medellín-Colombia”, 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 Magíster en Estudios de la Cultura 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.

10 de agosto de 2020

—  
Erika Uribe C.

Firma: \_\_\_\_\_



## Resumen

Medellín es una de las principales ciudades de Colombia, es un centro urbano receptor de población desterrada por la violencia, ciudad atractiva para personas en busca de mejores condiciones de vida y acceso a oportunidades laborales, académicas, de salud, entre otras. En consecuencia, en esta ciudad confluyen diversidades sociales y culturales provenientes de diferentes partes del país, las cuales reconfiguran sus vidas. Es el caso de la población afrodescendiente quienes históricamente han hecho presencia en Medellín.

Sin embargo, la coexistencia histórica de las diversidades sociales y culturales en esta ciudad, no ha logrado superar las violencias que se expresan a través del racismo, la discriminación, la xenofobia, el sexismo y el clasismo. Las violencias mencionadas han afectado de manera particular a las mujeres afro por su condición de mujeres racializadas y empobrecidas.

Por lo anterior, en la ciudad de Medellín se consolida La Red de Mujeres Afrocolombianas Kambirí hace aproximadamente 20 años. Esta organización de mujeres afro ha trabajado impetuosamente por la dignificación de la vida de sus integrantes, desde diferentes estrategias como la revitalización de la cultura, la recuperación de la memoria ancestral, el encuentro y la colectividad y el diálogo intercultural de saberes.

En consecuencia, surge este trabajo investigativo que devela las formas como las mujeres Kambirí perciben y experimentan las violencias de género, raza y clase en la ciudad de Medellín. Además, se describen las estrategias que configuran desde el potencial creativo, la ancestralidad y la cultura propia para confrontar y subvertir las múltiples violencias que las afectan en la ciudad.

Palabras claves: mujeres afrocolombianas, violencias, género, raza, clase, estrategias culturales, luchas, re-existencias.



## Tabla de Contenido

|  |    |
|--|----|
| Lista de tablas .....  | 9  |
| Lista de figuras .....   | 10 |
| Introducción.....  | 11 |
| Capítulo Uno: Presencia de la población afrocolombiana en Medellín .....   | 15 |
| 1. Organización de las mujeres afrocolombianas en Medellín: La red de Mujeres Afrocolombianas Kambirí. ....                                      | 22 |
| Capítulo dos: las mujeres afrocolombianas de la red kambirí, su experiencia en Medellín y los diferentes tipos de violencia que las afectan..... | 27 |
| 1. Algunas aproximaciones sobre las causas y efectos de las violencias que afectan a las mujeres afrocolombianas. ....                           | 27 |
| 2. La experiencia de vivir en Medellín siendo mujer afro/negra. ....   | 30 |
| 2.1 El Desraizamiento .....  | 31 |
| 2.2 El autorreconocimiento: las dos caras de la moneda.....  | 32 |
| 2.3 El dolor y la dificultad al habitar en Medellín. ....  | 34 |
| 2.4 Buscando mejora: Medellín ciudad de oportunidades .....  | 35 |
| 2.5 La mirada mesiánica: el legado del colonizador .....   | 37 |
| 3. Una aproximación conceptual a la Colonialidad/Decolonialidad y los Feminismos decoloniales. ....  | 38 |
| 3.1 Un entramado de opresiones: las violencias de raza, género y clase. ....   | 41 |
| 3.2 La clasificación social: el lugar de las mujeres afrocolombianas. ....   | 45 |
| 3.3 La objetivación y sexualización de los cuerpos de las Mujeres afros/negras de las Red Kambirí.....   | 47 |
| 3.4 El racismo: estereotipos y discriminación.....   | 52 |

|   |    |
|---|----|
| Capítulo tres: confrontando las violencias de género, la racialización y el empobrecimiento en Medellín: estrategias culturales, luchas y re-existencias de las mujeres afrocolombianas de la red Kambirí ..... | 57 |
| 1. El tejido de Anansé: un entramado cultural de expresiones y prácticas de las mujeres de la Red Kambirí para enfrentar las violencias en Medellín.....  | 57 |
| 1.2 El tejido de redes de apoyo: La “Rejuntancia” y la hermandad.....   | 60 |
| 1.2. El encuentro intercultural .....   | 61 |
| 1.3. La Memoria y la oralidad como estrategia de re-existencias de las mujeres afrocolombianas .....  | 62 |
| 1.4. La etnoeducación y el diálogo de saberes .....   | 64 |
| 1.5. Recuperación de la autoestima: orgullo y reafirmación identitaria.....   | 66 |
| 1.6. La música: las Cantaoras afrodescendientes .....   | 67 |
| 1.7. El compartir de alimentos .....  | 68 |
| 1.8. Las estéticas emancipadoras.....   | 68 |
| 1.9. Los conocimientos ancestrales y su vigencia en la ciudad.....  | 70 |
| 1.10. La medicina Tradicional y la Ancestralidad .....  | 71 |
| 1.11. La espiritualidad y la ancestralidad.....   | 72 |
| 2. El sentido político y cultural de las luchas y re-existencias de las Mujeres de la Red Kambirí en Medellín.....  | 73 |
| Conclusiones.....   | 81 |
| Lista de referencias .....  | 87 |

## **Lista de tablas**

|  |    |
|--|----|
| Tabla 1. Causas por las que se vinieron a vivir a Medellín.....        | 18 |
| Tabla 2. Distribución población afro por comunas .....                 | 19 |
| Tabla 3. Necesidades Básicas Insatisfechas de acuerdo a la Comuna..... | 19 |

## Lista de figuras

|  |     |
|--|-----|
| Figura 1. Fotografía mujeres Cantaoras de la Red Kambirí .....                                     | 15  |
| Figura 2. Fotografía mujeres Cantaoras de la Red Kambirí.....                                      | 277 |
| Figura 3. Centro ritual y grupo de mueres Kambirí Medellín.....                                    | 577 |
| Figura 4. Árbol de la vida. construcción propia para recrear el entramado de expresiones.<br>..... | 599 |

## Introducción

Medellín es una de las principales ciudades de Colombia, es un centro urbano receptor de población desterrada por la violencia, ciudad atractiva para personas en busca de mejores condiciones de vida y acceso a oportunidades laborales, académicas, de salud, entre otras. En consecuencia, en esta ciudad confluyen diversidades sociales y culturales provenientes de diferentes partes del país. Las cuales reconfiguran sus vidas en esta ciudad, tal es el caso de la población afrodescendiente, quienes históricamente han hecho presencia en Medellín.

Sin embargo, la coexistencia histórica de las diversidades sociales y culturales en esta ciudad, no ha logrado superar las violencias que se expresan a través del racismo, la discriminación, la xenofobia, el sexismo y el clasismo. Las violencias mencionadas han afectado de manera particular a las mujeres afro por su condición de mujeres racializadas y empobrecidas.

Por lo anterior, en la ciudad de Medellín se consolida La Red de Mujeres Afrocolombianas Kambirí hace aproximadamente 20 años. Esta organización de mujeres afro ha trabajado impetuosamente por la dignificación de la vida de sus integrantes, desde diferentes estrategias como la revitalización de la cultura, la recuperación de la memoria ancestral, el encuentro y la colectividad y el diálogo intercultural de saberes.

En consecuencia, desde el trabajo solidario, el proceso de acompañamiento y la cercanía a la Red Kambirí en Medellín me surge la pregunta por *¿Cómo confrontan las violencias de género, raza y clase las mujeres afrocolombianas de la red Kambirí en la ciudad de Medellín?* La respuesta se establece a partir de espacios de diálogo mediados por la confianza, la horizontalidad, la vinculación y la solidaridad.

De este modo, este texto se teje de manera colectiva a través de las voces y las sabidurías de las mujeres de la Red Kambirí. Las protagonistas son ellas, las Kambirí, mujeres que desde sus experiencias de vida aportan valiosos conocimientos, subjetividades, sentidos y percepciones para configurar este estudio. Es así, que el lugar de la investigadora es constantemente analizado para no caer en las lógicas instrumentales del conocimiento.

Por lo anterior, al ser este un estudio que recoge las reflexiones de las Mujeres Kambirí y que se construye colectivamente desde sus voces y sabidurías y mi capacidad para tejer un diálogo entre ellas y mi reflexión teórica, se ha escrito este texto en su mayoría en tercera persona.

Es importante aclarar que en el desarrollo del texto se acogen las diferentes formas como se nombran las mujeres de la Red Kambirí: afrodescendientes, afrocolombianas, afros, negras. Las formas de autodenominarse dentro del movimiento afro/negro ha sido una discusión superada y en la actualidad no es sustancial puesto que la manera de nombrarse deviene de un proceso de autónomo y de libre determinación <sup>1</sup>. Cabe mencionar que la autodenominación como afrodescendiente emerge en las discusiones llevadas a cabo en “la conferencia nacional preparatoria contra el racismo, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” realizada en el año 2000 en Santiago de Chile, en la cual se llega consensuadamente a definir el término afrodescendiente como:

Los Pueblos de origen africano que fueron traídos como esclavos durante la colonia y que históricamente han sido víctimas de racismo, discriminación racial y esclavitud, con la consecuente negación reiterada de sus derechos humanos, condiciones que se encuentran en la base de la marginación, la pobreza y la exclusión que expresan la profunda desigualdad social y económica en la que viven (Báez 2018).

En cuanto a la autodefinition como negro/negra, si bien se reconoce su legado colonial y peyorativo también hay debates alrededor de “la resignificación positiva y el cambio de sentido del sustantivo denigrante negro, que devino en paradigmas políticos nacionalistas, insistentes en la grandeza y la belleza de lo negro, una holística afirmación identitaria” (Arboleda 2019, 14).

También, cabe destacar que la identidad de las mujeres entrevistadas por ahora es confidencial, ellas aportaron los significativos testimonios que aparecen en el texto y fue de mutuo acuerdo que después de que la investigadora les haga la devolución y socialización de los resultados finales, ellas decidirán si se nombran sus identidades en este trabajo.

Este proceso investigativo es de tipo social-cualitativo, “el cual a partir del reconocimiento de la subjetividad de los actores permite la comprensión de la realidad como

---

<sup>1</sup> Precisión otorgada por Santiago Arboleda Quiñones, intelectual afrocolombiano, docente de la Universidad Andina Simón Bolívar y tutor de la presente tesis de maestría.

resultado de un proceso histórico de construcción a partir de las lógicas de sus protagonistas, con una óptica interna y rescatando su diversidad y particularidad” (Galeano 2004, 18).

Reconociendo la necesidad de “proponer la intersubjetividad y el diálogo en la construcción de conocimiento de modo colectivo, en función de transformar situaciones de injusticia social” (Vargas 2016, 186), se acude a la reconstrucción colectiva de la historia (RCH) como método de investigación que busca “democratizar los contenidos y protagonistas de la historia, asumiendo las memorias colectivas como lugar de enunciación y de interpretación de las historias regionales y nacionales. También busca reactivar vínculos, solidaridades y sentidos, que permitan resolver necesidades presentes” (188).

Cómo enfoque metodológico se utilizó la historia oral que dentro de las metodologías de investigación participativas posibilita descubrir “la complejidad y riqueza de los modos de pensamiento y visiones de la historia que generan los propios actores en su experiencia vital. Más allá de la “popularización de la historia”, que refuerza la lógica instrumental y la manipulación ideológica del investigador, nos aproximaremos entonces a la desalienación y descolonización de la historia” (Rivera Cusicanqui 1987, 10).

Para la comprensión, recolección y generación de la información se emplearon técnicas dialógicas como la historia de vida, la entrevista a profundidad y los círculos de palabra entre mujeres. Técnicas que “favorecen la relación intersubjetiva, la mirada desde el interior de los actores sociales que viven y producen la relación sociocultural (...) estas técnicas se usan como posibilidad de comprender creencias, mentalidades, mitos, prejuicios, modos de vida” (Galeano 2004, 19).

Este recorrido metodológico partió de un trabajo conjunto entre la investigadora y La Red de Mujeres Afrocolombianas Kambirí desde años atrás lo que propició el acercamiento, la vinculación, las relaciones de confianza y solidaridad en el ejercicio investigativo, la indagación y la reflexión.

La revisión y análisis documental fue transversal a todo el proceso investigativo, se acudió a las producciones teóricas de mujeres afrocolombianas y feministas negras como Betty Ruth Lozano y Doris Lamus, así mismo, de feministas decoloniales como Rita Laura Segato, María Lugones, Yuderlys Espinosa, Mara Viveros, Ochy Curiel. Entre otros hombre y mujeres que han aportado al pensamiento crítico desde el América Latina y el Caribe como

Adolfo Albán, Patricio Guerrero, Santiago Arboleda, Eduardo Restrepo, Aníbal Quijano, Silvia Rivera Cusicanqui, Catherine Walsh.

Esta investigación pretende ser una fuente de conocimientos y reflexiones para superar las injusticias y deshumanidades que las mujeres afro han tenido que afrontar históricamente, reconociendo el potencial creativo y vital de sus luchas y conocimientos.

Este texto se presenta en tres capítulos, el primer capítulo se titula “presencia de la población afrocolombiana en Medellín”. En este apartado se describe un contexto socio-histórico de la población afrodescendiente en Medellín, las causas de su llegada, las condiciones de vida y las formas organizativas que configuran para mantener y proteger su vida en la ciudad. El segundo capítulo lleva por nombre “las mujeres afrocolombianas de La Red Kambirí, su experiencia en Medellín y los diferentes tipos de violencia que las afectan” en este capítulo se destaca la presencia de las mujeres afrocolombianas en Medellín y su estrategias para vivir en la ciudad, desde las experiencias de las mujeres de La Red Kambirí se hace un análisis y una descripción a los diferentes tipos de violencias que padecen estas mujeres en Medellín. Finalmente, el capítulo tres “confrontando las violencias de género, la racialización y el empobrecimiento en Medellín: estrategias culturales, luchas y re-existencias de las mujeres afrocolombianas de la Red Kambirí” presenta una caracterización de las estrategias que configuran las mujeres a través de su cultura para confrontar y subvertir los efectos de las violencias que las afectan en la ciudad de Medellín, también, se hace un análisis del sentido político y cultural que tienen estas estrategias.

## Capítulo Uno: Presencia de la población afrocolombiana en Medellín



Figura 1. Fotografía mujeres Cantoras de la Red Kambirí

Fuente: Registro fotográfico personal

En la constitución política de 1991 “*El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana*”, sin embargo, lo estipulado por este documento dista mucho de la realidad que viven las poblaciones afrodescendientes e indígenas en el país, las cuales han enfrentado disputas por la apropiación de sus territorios, que devienen en múltiples formas de guerra y violencia como masacres, violaciones, amenazas, destierro, despojo, y muchas más vejaciones.

Se puede observar que el estado colombiano ha privilegiado el capital por encima de la vida, posicionando el “sistema de muerte” capitalista a través de la explotación de la tierra por parte de grandes empresas y proyectos nacionales e internacionales de extracción de

petróleo, de gas, de carbón, de plantaciones de palma para biocombustibles, de monocultivos, el narcotráfico, el conflicto armado, entre otros, que han generado una progresiva desterritorialización de la población en Colombia.

Los efectos y consecuencias de estos procesos han afectado mayormente a la población rural del país, es decir, a las comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas y principalmente a las mujeres y niños que hacen parte de estas poblaciones. Lo anterior conlleva al acelerado e intensivo desplazamiento forzado de sus territorios de origen hacia los centros urbanos del país. En consecuencia, Medellín es uno de los principales centros de recepción de población víctima de la guerra que atraviesa el país. Además, por motivos como la búsqueda de oportunidades de empleo, estudio, “progreso”, son muchas las personas llegan a esta ciudad.

Medellín es la capital del departamento de Antioquia, es la segunda ciudad más grande del país, fundada en 1616, tiene alrededor de 2.5 millones de habitantes. La modernidad y el desarrollo son los proyectos centrales de este centro urbano, cuenta con sistemas de transporte avanzados como el metro, grandes centros de negocios y empresariales, importantes sectores industriales, educativos y turísticos.

Sin embargo, Medellín es un espacio social atravesado por características contradictorias, por un lado, un proyecto urbano que pretende configurarse como ciudad global, metrópoli, polo empresarial, centro turístico y comercial, centro de desarrollo urbano y principal eje de la innovación; y, por otro lado, una ciudad en la que perviven las dinámicas de migración, violencia, empobrecimiento, exclusión, se registra altas tasas de desempleo, economía informal, agudización de la pobreza y desigualdades. Lo anterior se concreta en una ciudad en la que coexisten múltiples territorialidades, diversidad de actores, culturas y contrastes de condiciones socioeconómicas.

Es decir, esta ciudad es un espacio social determinado por el poder en el que se produce y reproduce múltiples y simultáneas formas de inequidad y opresión. En palabras de Sofía Zaragocín, este es un espacio donde ocurre “la simultaneidad de la vida, que conecta varias relaciones sociales y de poder a la vez. En donde el espacio y la multiplicidad se co-constituyen. (2016, 44).

Medellín es una ciudad altamente violenta, de la mano de un estado mafioso en este territorio se expande el sicariato, el narcotráfico, la prostitución, la trata de personas, la

conformación de bandas criminales, entre otras. Como lo describe Rita Segato “la informalidad de la guerra en las ciudades latinoamericanas, diseña escenarios bélicos difusos y en franca expansión, vinculados estrechamente a la informalización de la economía y al aumento vertiginoso del capital no declarado” (2014, 44).

Con relación a la existencia de comunidades afrodescendientes en Medellín cabe destacar que “su presencia en la ciudad es constitutiva y es tan antigua como la de los primeros pobladores” (Gómez y otros. 2015, 23), lo anterior es producto de los procesos de trata y esclavización de africanos que llegaban a los puertos del mar Caribe y desde ahí eran distribuidos por todo el país principalmente para forzarlos a cumplir con trabajos relacionados con la minería, la agricultura y labores domésticas. No obstante, en los últimos años esta presencia se ha incrementado por las dinámicas del conflicto armado y la guerra del país.

Según los rastreos realizados por la investigación “*Diálogo de saberes e interculturalidad. Indígenas, Afrocolombianos y Campesinado en la ciudad de Medellín*” se estima que para el año 2010 habitaban en esta ciudad aproximadamente 218.068 afrocolombianos, de los cuales el 55.9% son mujeres y el 44.9% son hombres. En la mayoría de esta población se presentan condiciones socioeconómicas precarias, altos niveles de empobrecimiento y necesidades básicas insatisfechas (Gómez y otros. 2015, 25).

Igualmente, la investigación “*Diagnostico condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín*” (Morales 2012) argumenta que el total de población que tiene la ciudad de Medellín es de 2.368.282 habitantes<sup>2</sup>, pero establecer el número exacto de población afrocolombiana que habita en ésta ciudad ha resultado ser una tarea dispendiosa, máxime si se recuerda que el censo nacional de 2005 incluyó una pregunta de autoreconocimiento racial que resulto ser muy ambigua, así entonces, no se encuentran cifras que den cuenta de la exactitud de esta población en la ciudad y además las que se identifican no coinciden pues varían según las fuentes de esta información.

En este sentido, se estima que en la ciudad habitan aproximadamente doscientas treinta y seis mil personas que se reconocen afrocolombianas, de ellas más de la mitad son

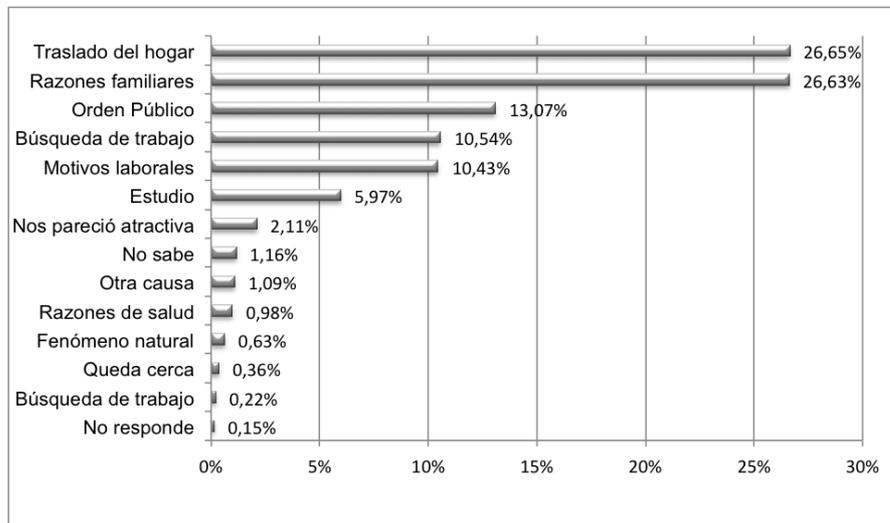
---

<sup>2</sup> Datos obtenidos de la Encuesta de Calidad de vida 2011.

mujeres, que han llegado con pocas posibilidades de asentarse dignamente en la ciudad. “Según el último censo de la Corporación Convivamos y la Alcaldía de Medellín, el 52% son mujeres. Sólo que para estas las posibilidades laborales son limitadas en proporción directa con su preparación académica. De ahí que la mayoría de estas mujeres lleguen a Medellín en busca de empleo en el servicio doméstico, que no requiere ningún tipo de calificación” (Romaña & Hoyos, 2016).

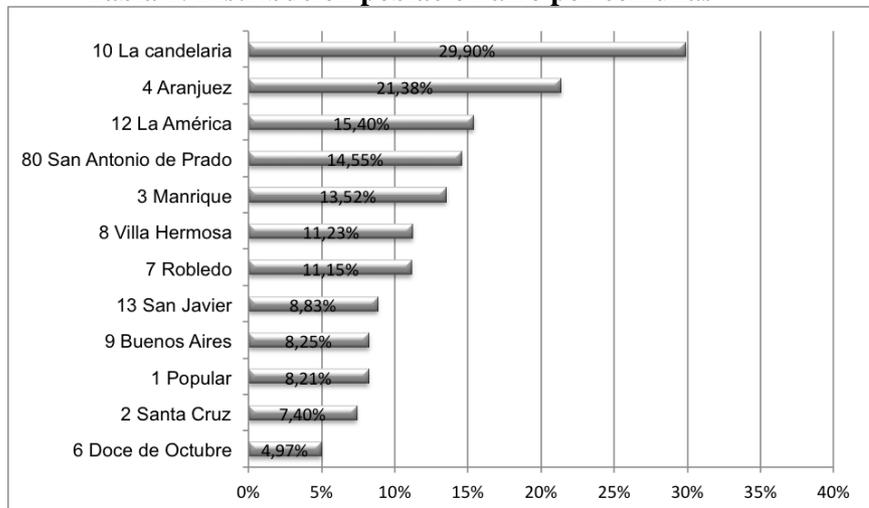
Se pueden considerar múltiples causas que generan la llegada de población afrocolombiana a Medellín. Sin embargo, cabe destacar que no toda la población afrocolombiana que habitan en Medellín proviene de otros territorios, hay quienes son oriundos de esta ciudad. (Morales 2012).

**Tabla 1 Causas por las que se vinieron a vivir a Medellín**

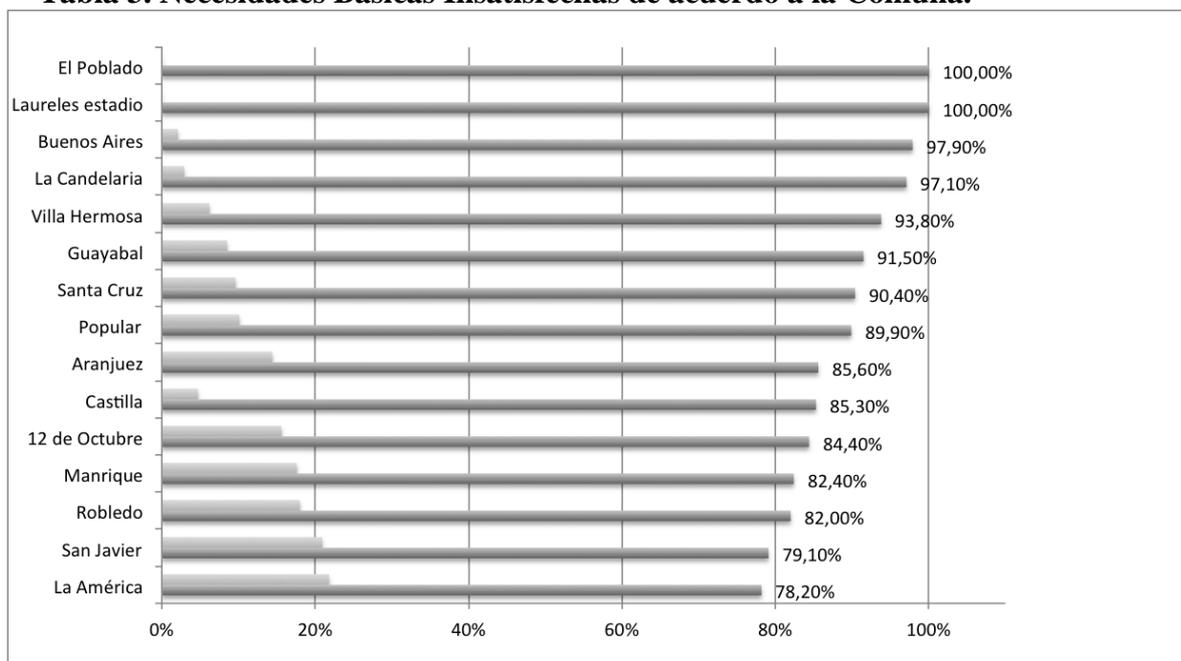


Fuente: Encuesta de calidad de vida, 2011.

Así mismo, la investigación “*Diagnostico de las condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín*” elabora un análisis grafico que presenta la caracterización demográfica de la población afrocolombiana en las comunas de la ciudad:

**Tabla 2. Distribución población afro por comunas**

Fuente: Investigación Diagnostico de las condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín.

**Tabla 3. Necesidades Básicas Insatisfechas de acuerdo a la Comuna.**

Fuente: Investigación Diagnostico de las condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín.

Lo anterior, permite vislumbrar las condiciones socioeconómicas de la población afrocolombiana en la ciudad de Medellín expresando que la realidad de pobreza persiste estando la concentración de esta población en los estratos socioeconómicos clasificados como bajo bajo, bajo y medio bajo.

Podemos ver que, en la actualidad, en promedio, en un 12,2% de los hogares afrocolombianos en Medellín existe por lo menos una de las necesidades insatisfechas. Hay comunas en donde ese porcentaje es mayor como el caso de La América, San Javier y Robledo (registros por encima del 18%). Este dato es similar al 12,33% proyectado por el DANE para los hogares ubicados en la cabecera de Medellín para el 2010. Tal como vemos a continuación, en el área rural este NBI es mayor: para San Antonio de Prado (32%) y en Altavista (15%). En este caso, superior al proyectado DANE para zona rural, calculado en 18,28%. A su vez, cuando los hogares presentan dos (2) o más necesidades básicas insatisfechas se consideran en situación de miseria (Morales, 2012).

La presencia de los y las afrocolombianas en Medellín ha sido invisibilizada y negada históricamente, han tenido que enfrentar la exclusión y subalternización económica, social y política. Desde los tiempos de la colonia hasta la actualidad en la sociedad medellinense opera con mucha fuerza el racismo y la discriminación, la jerarquización social y la superioridad étnica europea han conducido a esta sociedad a procesos profundos de homogenización y blanqueamiento, por lo tanto, se han reproducido estereotipos y estigmatizaciones negativas para la población afrocolombiana, y las poblaciones diversas que no encajan en el modelo moderno, blanco, colonial y hegemónico que impera en esta ciudad.

Con respecto a las mujeres afrocolombianas en Medellín, como se mencionó anteriormente, su densidad es mayor a la de los hombres, según el informe "*Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal en Medellín 2010*" realizado por la alcaldía de Medellín y la corporación Con-vivamos se afirma que también son mayores los índices de violencias cometidas contra ellas:

La situación de desplazamiento forzado se nota más en las mujeres. Todos los hechos de violencia asociados a la expulsión o emigración de su territorio original o el último lugar de residencia tienen más frecuencia para las mujeres. Además, han perdido más bienes económicos, familiares y sufrido, de manera adicional, el fenómeno de la discriminación por esta condición de mujer negra y en condición de desplazamiento forzado (2010, 170).

En este sentido, el informe plantea que el número mujeres que han sido víctimas de discriminación por su condición afro es mucho más alto que el de los hombres (1400 casos

de mujeres frente a 798 casos de hombres). Todas las situaciones o maneras de discriminación son más altas para las mujeres: robos o atracos, 379 para mujeres contra 226 para hombres; lesiones personales, 74 para mujeres vs. 27 casos para hombres; violación y abuso sexual, 7 casos de mujeres frente a 2 de hombres; secuestro o desaparición, 11 para las mujeres vs. 3 para los hombres; extorsión o chantaje, 15 casos para las mujeres frente a 5 para los hombres; desalojo, 33 casos de mujeres frente a 4 de hombres; violencia intrafamiliar, 34 casos de mujeres vs. 4 de hombres.

De la misma forma, a estas discriminaciones que enfrenta la población afrocolombiana en general se articulan otras de manera particular en la mujeres, en razón de su sexo y condición étnico-racial las “[...] mujeres afrocolombianas tienen mayores limitaciones para acceder en forma equitativa a servicios de salud, educación, préstamos bancarios, titulación y propiedad de la tierra, al ejercicio pleno de su ciudadanía, y al disfrute y goce de sus derechos humanos en general” (Alcaldía de Medellín y Con-Vivamos 2010, 28).

Los altos índices de desplazamiento forzado y destierro que afectan a los y las colombianas, inciden particularmente en las mujeres afrocolombianas:

Al llegar a la ciudad, es frecuente que las víctimas por desplazamiento no se registren como desplazadas. Este caso es recurrente entre la población afrodescendiente, especialmente mujeres que se emplazan en viviendas de familiares ya instalados, frecuentemente en zonas de invasión donde “acomodan” el entorno a las condiciones de sus lugares de origen: viviendas palafíticas en zonas de alto riesgo, todo el sistema de cohesión social y los rasgos más determinantes de su cultura y tradiciones de origen, en el espacio de la ciudad [...] Con el desplazamiento forzado la necesidad de subsistencia – especialmente de las mujeres afro- pone de presente la escasa posibilidad de acceso a empleo. Son frecuentes el servicio doméstico (con márgenes de explotación económica, explotación sexual) y los denominados “recorridos”, que consisten en la conformación de pequeños grupos de mujeres para hacer rondas sectorizadas con el propósito de mendigar dinero, alimentos o vestido que les permitan la subsistencia en la ciudad. (De la Torre 2016, 151).

Erika Cruz Palacio (2017, 21) concluye que las condiciones de vida para la población afrocolombiana en Medellín en donde las mujeres representan más del 50%, presentan serias desventajas y desigualdades en relación a la población general, lo cual es evidente en hechos como la sobrecarga del rol de la madre en la familia debido a la ausencia del padre, la mayor parte de la población es joven situación que es una oportunidad y un riesgo a la vez si no se interviene, los ingresos para la mayoría de la población no sobrepasan más de dos salarios mínimos, la cualificación a nivel educativo es mínima y el acceso a salud es generalmente

mediante régimen subsidiado mostrando desventajas en términos de seguridad social y el acceso a la vivienda.

Se hace necesario mencionar la escasa información y estudios sobre la población afrocolombiana y sus condiciones de vida en Medellín. Lo anterior, no es una situación inocente, por el contrario, esta invisibilización da cuenta del racismo y la discriminación que rige las políticas, proyectos e investigaciones en la ciudad. Esto es una alerta, que expresa la urgencia y la necesidad de ir aportando desde diferentes frentes a la visibilización y reconocimiento de la presencia y los aportes de las personas afrodescendientes que han habitado históricamente esta ciudad.

### **1. Organización de las mujeres afrocolombianas en Medellín: La red de Mujeres Afrocolombianas Kambirí.**

La historia sobre el surgimiento de la Red Nacional de mujeres afrocolombianas Kambirí se remonta a los años 90 cuando se conformó la Asociación Nacional de Mujeres Afrocolombianas, espacio en el cual confluyeron lideresas de todo el país. Posteriormente, en el mes de mayo del año 2000, en la ciudad de Pereira, se reúne el Movimiento Nacional Cimarrón y en este encuentro se hace énfasis en la necesidad de fortalecer el proceso organizativo de las mujeres, de esta manera se propuso la realización de una Asamblea Nacional de Mujeres Afrocolombianas con el fin de analizar la situación política, económica, cultura y emprender acciones al respecto. Esta asamblea se llevó a cabo los primeros días de diciembre del año 2000 en la ciudad de Ibagué en la cual se conformó la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí integrada por 14 coordinadoras nacionales desde sus diferentes localidades, espacio político en cual se configuro:

La conformación de la Red y su estructura organizativa, integrada por más de siete mil mujeres provenientes de 9 departamentos del país, bajo el liderazgo de Aura Dalia Caicedo. En este sentido, la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí es uno de los más importantes referentes en cuanto a la visibilidad de las dinámicas políticas y reivindicaciones de las mujeres afrocolombianas en Colombia (Wabgou, y otros 2012, 202).

Este camino continuo con encuentros para la formación política alrededor de sus problemáticas, necesidades e intereses, en temas como la perspectiva de género, el racismo,

derechos humanos, historia del feminismo e historia de la población afrocolombiana, revitalización cultural, solidaridad y sororidad<sup>3</sup>.

Enfrentarse a las múltiples opresiones que sufren las mujeres afros, ha sido un motivo fundamental para la generación de organizaciones de mujeres y de espacios que propicien su emancipación. En este sentido, en una entrevista realizada por Jenny de la Torre Córdoba a Betsy Mayelys Romaña Blandón, una de las fundadoras de la Red Nacional de mujeres afrocolombianas Kambirí afirma que:

De la conciencia ganada por ellas en las últimas décadas, nace la apuesta de agruparse alrededor de una red integrada por colectivos de mujeres negras, afrodescendientes y palenqueras de Colombia a la cual denominan Kambirí, palabra derivada de la cultura Ibo de Nigeria que significa: Permítame sumarme a esta familia. La idea de organizarse, surgió en una asamblea del Movimiento Nacional Afrocolombiano: Cimarrón, realizada en la ciudad de Pereira. En la propuesta presentada por Betsy Mayelis Romaña Blandón, delegada como coordinadora general del proceso, se planteó la intención de crear una red de mujeres afrocolombianas de todos los colores, las organizaciones, las manifestaciones religiosas, las concepciones políticas y las inclinaciones sexuales, unidas por los lazos de la hermandad y la herencia africana, unidas por la afrocolombianidad. Una red donde pudieran ser y estar sin discriminaciones, sin rechazos y de manera libre (2016, 183).

Según Deyanira Valdez, coordinadora de la Red en la ciudad de Medellín, esta organización nace en el año 2000 en Colombia a partir de la necesidad de crear un espacio para trabajar sobre los problemas específicos de las mujeres afro con una apuesta política orientada a la reivindicación de papel de la mujer afrocolombiana y sus derechos en un contexto nacional y local:

Somos una asociación de mujeres Afrocolombianas, distribuidas a lo largo y ancho del país, que buscamos espacios equitativos de participación y desarrollo étnico integral. Propiciamos oportunidades de formación, de afianzamiento cultural - ancestral, de fomento del liderazgo y del desarrollo social y económico. Actualmente a nivel nacional se cuenta con nueve comités locales en los departamentos del Chocó, Valle del Cauca, Bolívar y Antioquia<sup>4</sup>.

En este sentido, la Red Kambirí orienta su accionar desde unas líneas estratégicas formación política y empoderamiento, cultura y saberes ancestrales, incidencia política y emprendimiento. De aquí, se desprenden sus objetivos:

1. Visibilizar y enaltecer la historia y los aportes de las mujeres Afrocolombianas, a la construcción nacional, en pro de la eliminación del racismo y la discriminación racial que afecta el conjunto de la sociedad colombiana.
2. Impulsar políticas, planes, programas y proyectos que incidan en el desarrollo de las mujeres Afrocolombianas en la transformación

---

<sup>3</sup> Tomado de: <http://www.redkambiri.org/index.php/2016-04-08-00-59-11/historia>

<sup>4</sup> La información sobre la Red Afrocolombiana “Kambirí” fue otorgada por Deyanira Valdez directora de la red en la ciudad de Medellín.

de estructura hacia un país sin racismo, patriarcalismo, discriminación racial y de género. 3. Vigilar y hacer cumplir las normas y leyes a favor de la mujer, la niñez, la juventud y la tercera edad Afro. 4. Representar y ser voceras de las mujeres Afrocolombianas, a nivel nacional e internacional, ante las instituciones del gobierno y entidades privadas para desarrollar sus procesos de participación y promoción. 5. Gestionar y manejar recursos propios para su funcionamiento y ejecución de Proyectos de Capacitación y autogestión productiva, educación y cultural. 6. Propiciar espacios de reflexión, participación e interlocución de las mujeres afrocolombianas al interior del proceso organizativo afro y en relación a otras mujeres y otros grupos a nivel nacional e internacional. 7. Promover la Organización, Educación, Participación y el Liderazgo de las Mujeres Afrocolombianas en la preservación, defensa y desarrollo del ambiente y la Biodiversidad que enriquecen sus territorios. 8. Fortalecer el Proceso Organizativo, de movilización, autonomía y de participación de las Mujeres Afrocolombianas en los espacios de toma de decisiones. 9. Defender y difundir los Derechos de las Mujeres Afrocolombianas, en lo Social, Político, Económico, Étnico y Cultural, permitiendo la visibilización del Ser Mujer Afrocolombianas basadas en los principios de solidaridad y equidad (Wabgou, y otros 2012, 203).

Doris Lamus, reflexiona sobre las estrategias organizativas de las mujeres y la emergencia de redes entre las mismas y afirma que:

Principalmente las feministas de la segunda ola, han sido proclives a las formas no jerárquicas y descentralizadas, en su afán de luchar contra el autoritarismo atribuido a los estilos masculinos dominantes, de tal manera que, finalizando el siglo XX, con el auge de las nuevas tecnologías de la información, los movimientos sociales se vieron favorecidos por las estrategias de coordinación mediante redes, que posibilitan nuevas formas de relación nacionales y planetarias (2010, 247).

Las redes de mujeres se convierten en un espacio donde confluyen diversidad de organizaciones con el fin de fortalecer la incidencia política de las mujeres a través de un trabajo coordinado que permita el reconocimiento y reclamo de sus derechos, intereses y necesidades. Asumiendo la diversidad de quienes la conforman y planteando el debate feminista de la “igualdad en la diferencia”, de esta manera las negociaciones y acuerdos dentro de las redes están atravesadas por los pactos entre estas mujeres, De la Torre retoma las palabras de Deyanira Valdés, expresa que:

Los pactos son la base de las redes, que suman las voluntades individuales para convertirlas en una voluntad general, que, en el caso de las mujeres afrodescendientes de Colombia, esas voluntades se unieron en una red (Kambirí) que respondiera a las necesidades y expectativas propias de las mujeres... y que les permitiera tener mayor autonomía. Este propósito se ve reflejado en sus propias palabras: “La Red Kambirí nace del deseo ferviente de unas mujeres cimarronas/afrodescendientes, de la ciudad de Pereira. Un colectivo específicamente de mujeres. Porque ya estábamos cansadas de ser las secretarías, las tesoreras en las organizaciones mixtas. Siempre estábamos convidadas a hacer las actas, aguardar la plata... entonces pensamos que ya era hora de conformar una organización para las mujeres, que respondiera a las necesidades y expectativas propias de las mujeres... y que tuviéramos mayor autonomía; en donde dejáramos de ser...solamente, las que jugamos con los niños, hacemos la contabilidad, hacemos las empanadas, hacemos las actas...” (2016, 185).

Con respecto a la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, Lamus resalta el carácter autónomo que ha tenido la red desde sus inicios en el año 2000, así mismo, expresa que:

Kambirí ha avanzado en estos años en hacer visible los procesos organizativos en el territorio nacional, difundir y dar a conocer la normatividad vigente; promocionar los derechos humanos; contribuir en la reafirmación del compromiso étnico y de género; en la recuperación de la memoria oral; en capacidad de movilización de las mujeres, así como en fortalecimiento organizativo; participación en eventos nacionales, formación y capacitación de las mujeres (...) y la capacidad de articulación de la red con organizaciones que les integran a nivel regional, como la región Caribe y la Antioquia (2012, 99).

En un contexto de racismo histórico y de fuertes violencias contra las mujeres y específicamente contra las mujeres afros, la red Kambirí enfrenta grandes dificultades como la falta de apoyo estatal y de recursos económicos que les permitan lograr de manera efectiva los objetivos que tienen trazados como organización de mujeres. No obstante, la red continúa trabajando y desde su autonomía, voluntad y capacidad de articulación con otras organizaciones de mujeres no afros y sectores como la academia, mantienen procesos orientados al fortalecimiento organizativo, la formación en liderazgo, la conciencia histórica y crítica de su situación como mujeres afros y la reafirmación de su identidad cultural.



**Capítulo dos:**  
**las mujeres afrocolombianas de la red kambirí, su experiencia en**  
**Medellín y los diferentes tipos de violencia que las afectan**



Figura 2. Fotografía mujeres Cantoras de la Red Kambirí

Fuente: Registro fotográfico personal

**1. Algunas aproximaciones sobre las causas y efectos de las violencias que afectan a las mujeres afrocolombianas.**

Las mujeres en Colombia han tenido que enfrentar la imposición de un poder hegemónico, moderno, blanco, patriarcal que responde a los intereses y necesidades de expansión del sistema capitalista global. Sistema que ha utilizado mecanismos atroces para lograr su expansión y dominación del mundo, los cuales se concretan en diferentes tipos de violencias que tienen afectaciones particulares para las mujeres, se destaca la violencia

política, la violencia de género, la violencia sexual, psicológica, simbólica, el racismo, el empobrecimiento y la violencia epistémica.

Cabe destacar, que en la actualidad se hace necesario visibilizar las violencias que han operado contra las mujeres. Pues, la naturalización de la violencia en Colombia ha ocasionado la invisibilización de la violencia de género. De tal modo, no se le ha dado un importante lugar a las particulares maneras como la violencia se ejerce contra las mujeres y sus implicaciones. Se puede evidenciar como opera entonces el patriarcado que ubica a las mujeres como inferiores y, por tanto, lo que afecta a las mujeres o a los cuerpos feminizados cobra menor importancia, es minimizado o el en peor de los casos soslayado o negado. “En sus cuerpos están impresas las marcas de una sociedad que silencia a las víctimas, de un Estado incapaz de hacer justicia, de familias y comunidades tolerantes a las violencias de género y de un manto de señalamiento, vergüenza y culpa que impide que se reconozca la verdad sobre lo sucedido” (CNMH 2017, 15).

La guerra en Colombia se ha perpetrado mediante diferentes estrategias que han permitido su fortalecimiento y recrudescimiento, entre las más significativas ha sido la violencia ejercida sobre las mujeres y especialmente sobre las mujeres racializadas y empobrecidas como es el caso de las mujeres afrocolombianas, para ellas los efectos del conflicto sistemático del país han significado el desplazamiento forzado y la pérdida de sus territorios, de sus familias, así como de su identidad cultural y las prácticas que constituyen sus modos de vida.

La población afrocolombiana ha habitado territorios que históricamente han sido disputados por los grupos armados de Colombia, como el caso del departamento del Chocó, Nariño, Cauca y Antioquia los cuales tiene importantes fuentes de recursos naturales, cuentan con diferentes corredores estratégicos para la movilización de mercancías tanto legales como ilegales. Así mismo, esta población padece las consecuencias de un país que es profundamente racializado y excluyente y que ha privilegiado a un centro hegemónico, se trata de una geografía racializada definida como “la disparidad de condiciones económicas, sociales, políticas, culturales y ambientales, entre las regiones del país habitadas por mayorías afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, y las demás regiones del país que han concentrado históricamente el poder económico y político, dan cuenta de una diferencia marcada, consecuencia del racismo estructural” (Mosquera y León 2009, 748).

Una de las estrategias de la guerra ha sido la violencia sexual, en Colombia predominan las atrocidades cometidas por parte de los actores armados del país (narcotráfico, paramilitares y guerrilla), quienes han recurrido a este tipo de violencia como una de las principales tácticas para dominar a las mujeres y simultáneamente a sus familias y sus comunidades. El ensañamiento sobre el cuerpo de las mujeres es descrito como “una estrategia de horror, el conflicto tiene una de las estrategias que es el horror y busca que entre más horroroso sea el acto, hacer que nosotras cedamos más (CNMH, testimonio mujer afro, taller de memoria, Buenaventura, 2015)”<sup>5</sup>. La violencia sexual es definida como:

El interminable listado de vejaciones, humillaciones y torturas que las mujeres padecieron, la violencia sexual ocupa un lugar destacado, por ser uno de los hechos crueles más frecuentes, y que reúne unos significados más complejos en cuanto a lo que representa de demostración de poder para el victimario y de abuso y humillación para quien la sufre. Los actores armados recurren a la violencia sexual para lograr el control territorial y social en las poblaciones instaurando un orden patriarcal en los espacios que van dominando.<sup>6</sup>

Este tipo de violencia es todo un proceso bélico y sistemático para derrotar al contrincante, como lo llama Rita Segato es una “pedagogía de la crueldad”. La violencia sexual contra las mujeres ha cumplido diferentes funciones, se ha utilizado como estrategia para intimidar a las poblaciones, para limitar y estropear el liderazgo político y social de las mujeres y para establecer dinámicas y prácticas de guerra como el reclutamiento y la prostitución forzosa. “El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña” (Segato 2015, 124).

Las mujeres afrocolombianas han sido amenazadas por este tipo de violencia desde su llegada a América, a su condición de género se suma la racialización de sus cuerpos, intersección que exacerba las violencias contra ellas. El cuerpo de las mujeres negras se convirtió en el cuerpo que debía satisfacer sexualmente a los amos y señores que poseían el poder “las mujeres negras y oscuras quedaban ocultas en este discurso que no atendía a las sistemáticas violaciones y abusos de que eran objeto por parte de los varones blancos en el

---

<sup>5</sup> Testimonio obtenido del informe “La guerra inscrita en el cuerpo” realizado por el Centro Nacional de Memoria Histórica. Página 300.

<sup>6</sup> Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, *Guatemala: Nunca Más*. Guatemala, 1998.

contexto de la colonización y la esclavitud: hipersexualizadas y deshumanizadas, no eran reconocidas ni como mujeres, ni como víctimas de violación” (Romero 2005, 152).

Lo anterior se concreta en un proceso de colonización profundamente violento, que se ha perpetuado históricamente y que se mantiene en la actualidad, el cual a partir de la idea de raza ha sometido históricamente a las mujeres negras, las ha ubicado en un lugar de subordinación y las ha estigmatizado a través de discursos que expresan la idea de que estas son seres humanos no civilizados, salvajes, inferiores, subdesarrolladas, carentes, entre otras. En consecuencia, la violencia ha significado para las mujeres afrocolombianas un proceso de deshumanización, fueron ubicadas en medio del conflicto y sus cuerpos han sido vistos como botín de guerra, no han importado sus subjetividades, sus historias de vida, sus formas de ser y estar en el mundo, en la guerra estas mujeres son “cuerpos descartables”.

De esta manera, en un país en guerra y en conflicto, donde rige el racismo estructural y el poder patriarcal, la violencia ejercida sobre las mujeres afrocolombianas se expresa de múltiples maneras, todas las reflexiones anteriores permiten ir descubriendo la intersección entre las violencias de género, de clase y de raza que estas mujeres padecen y enfrentan; estos asuntos se pretenden profundizar con esta investigación desde las subjetividades y experiencias de las mujeres de la Red Kambirí en Medellín.

## **2. La experiencia de vivir en Medellín siendo mujer afro/negra<sup>7</sup>.**

Intentar analizar los tipos de violencia que perciben las mujeres Afro/negras de la Red Kambirí en Medellín acarrea una tarea compleja, son múltiples las manifestaciones de violencia que viven y perciben las mujeres afro/negras en esta ciudad. Jenny de la Torre Córdoba en su investigación “Empoderamiento y participación política de las mujeres afrodescendientes de Colombia, en los últimos 20 años” afirma que:

El número mujeres que han sido víctimas de discriminación por su condición afro es mucho más alto que el de los hombres (1400 casos de mujeres frente a 798 casos de hombres). Todas las situaciones o maneras de discriminación son más altas para las mujeres: robos o atracos, 379 para mujeres contra 226 para hombres; lesiones personales, 74 para mujeres vs.

---

<sup>7</sup> Para este trabajo investigativo se opta por el concepto de Afro/negra, porque a partir del trabajo de campo se evidenció que algunas mujeres se reconocen como afrodescendientes, otras como afrocolombianas y otras como negras, al no encontrar una concepción única se consideró aludir a las diferentes formas de nombrarse.

27 casos para hombres; violación y abuso sexual, 7 casos de mujeres frente a 2 de hombres; secuestro o desaparición, 11 para las mujeres vs. 3 para los hombres; extorsión o chantaje, 15 casos para las mujeres frente a 5 para los hombres; desalojo, 33 casos de mujeres frente a 4 de hombres; violencia intrafamiliar, 34 casos de mujeres vs. 4 de hombres (2016, 151).

Lo anterior, permite vislumbrar que son las mujeres quienes principalmente padecen los efectos de la violencia. Además, el racismo y la discriminación que prevalecen en la ciudad las ha ubicado en posiciones de desventaja económica, social y política. A su condición de racialización, se suma su condición de género y de clase, deviniendo en una triple discriminación que conlleva a la agudización de la violencia sobre las mujeres afros en Medellín.

Aunque nadie parece ver la triple discriminación o el triple techo de cristal en el que están inmersas las mujeres negras, está ahí, limitando su acceso a los puestos de poder, al mejoramiento de sus condiciones de vida, al avance de su desarrollo y al pleno disfrute de sus derechos de Ser y de Ejercer su Ser. Y es por ello que nacer NEGRA en la sociedad colombiana y particularmente en la paisa determinó y aún determina el futuro de negación de derechos, de desvalorización, de subordinación, de invisibilización y de exclusión de las mujeres negras dado el legado de la violencia racial colonial constituida como el cimiento de todas las jerarquías de género y etnia que están presentes en la mente de las y los colombianos que no termina por asumir la multietnicidad y la pluriculturalidad de los diversos rostros, culturas y etnias que la conforman a pesar de que esta pluralidad y multietnicidad está reconocida constitucional y legalmente (De la Torre 2016, 154).

## **2.1 El Desraizamiento**

El concepto de raíz hace referencia al órgano que permite alimentar, darles fuerza y sostenimiento a las plantas, en ese sentido, el desraizamiento alude a la acción de arrancar estas raíces de la tierra. Se acude a este término para hacer una analogía y referirnos al proceso de destierro de las mujeres afro/negras como una acción de desraizamiento de su tierra y su cultura, es decir, el desplazamiento se puede entender como la acción violenta de extirpar las raíces socioculturales que vinculan a los pueblos afros con su territorio.

De esta manera, para empezar a caracterizar las violencias percibidas por las mujeres afro/negras de la Red Kambirí, se hace necesario asumir que el desarraigo, destierro y desplazamiento son una de las principales violencias que afectan a estas mujeres. “Llegue

desde muy niña a vivir en Medellín. Sin embargo, responder a la pregunta de dónde soy se me hace muy complicado, ni de acá, ni de allá” (Entrevista 1).

El anterior testimonio evidencia como un sentimiento profundo de desposeimiento cultural, territorial, familiar, atraviesa la vida de estas mujeres. Históricamente las mujeres afro/negras han tenido que vivir este tipo de violencia, en un primer momento con la llegada a América producto del rapto y la esclavización, episodio que obligo a estos pueblos a dejar su continente, sus culturas, tradiciones, hogares. En la actualidad esta situación va cambiando las causas, pero las consecuencias siguen afectando a la población afro/negra. Hoy asistimos en Colombia a un fenómeno de violencia y guerra que día a día deja miles de desplazados, así mismo, de la mano de esta situación, se fortalece un modelo económico extractivista que se ha venido ubicando en los últimos años en los territorios ancestrales de los pueblos afro/negro del país sacándolos, expulsándolos de sus tierras.

También, al analizar el tema del desarraigo desde la voz de una de las participantes de este estudio, encontramos percepciones y sentimientos profundos, se hace referencia a este proceso como una acción destetar<sup>8</sup> “Hemos vivido el desplazamiento forzado que ese es territorial, yo primero lo llamaba destierro ahora lo llamo Destete, porque salir del territorio es como destetarnos, porque nos desplazan y nos obligan a dejar la familia, los amigos, la comida ¡todo!” (Entrevista 6). Lo anterior lleva a concluir que para algunas mujeres el territorio tiene un sentido materno y alejarse del mismo es como romper el vínculo con la misma madre.

## **2.2 El autorreconocimiento: las dos caras de la moneda.**

Autoreconocerse es el proceso que implica conocerse a uno mismo, es un proceso de introspección. Se expresa que estar en esta ciudad implicó autoreconocerse como afro/negras. Desde la voz de las participantes de esta investigación, se perciben dos miradas alrededor del proceso de autorreconocimiento. Por un lado, hay una tensión constante

---

<sup>8</sup> El destete alude a la acción de dejar lactar, es el proceso en que los mamíferos dejan de alimentar con leche materna a sus hijos.

porque esta Medellín blanca-patriarcal te hace ser consciente de las implicancias negativas que tiene ser mujer negra/afro.

Hay una violencia simbólica muy fuerte cuando se es afro en Medellín, te das cuenta que tu color de piel es algo negativo te das cuenta que eres persona negra en el sentido negativo, En Medellín te das cuenta que eres negro, no que eres afro porque esto sería una ganancia, negro de manera peyorativa (Entrevista 4).

Por otro lado, asumir la diversidad cultural acarrea un proceso de reafirmación, de tomar conciencia de la identidad étnica y ratificarla cotidianamente, porque el blanqueamiento cultural amenaza constantemente la vida de las mujeres afros en Medellín.

En Medellín una mujer afro, lo primero que vive es esa necesidad de autoreconocerse y reconocer el valor que tiene una mujer afro. Este es el primer conflicto que tiene que enfrentar una mujer afrodescendiente, es reconocer sus orígenes y sus formas que son distintas a las de la mujer promedio “paisa” (Entrevista 3).

Medellín es una ciudad abierta a las oportunidades, vivir acá me permitió ir haciendo conciencia de lo que soy, de lo que quiero ser, y del espacio que quiero generar (Entrevista 3).

Yo soy visiblemente negra, aunque por mucho tiempo no me reconocí como tal, desde los procesos sociales en los que estoy, la recuperación de mis saberes ancestrales entendí y asumí que era una mujer negra y el significado que eso tenía en mi vida (Entrevista 1).

Por un lado, ha sido como una mezcla identitaria. Y esto ha implicado un esfuerzo por buscar mi identidad negra, y que esta no se muera dentro de la identidad paisa. Es hacer un esfuerzo muy grande por no dejarme opacar (Entrevista 4).

Los anteriores testimonios, expresan que por un lado se vive la experiencia de exclusión y discriminación, y que, por otro lado, esta experiencia moviliza acciones para recuperar, revitalizar y mantener la identidad. En consecuencia, al ser Medellín una ciudad blanca-moderna-colonial-patriarcal se percibe con mayor fuerza la diversidad cultural y étnica, esta concepción deviene en la conciencia de la diferencia y se puede traducir en el fortalecimiento de la misma, o, por el contrario, en su abandono.

Para el caso de las mujeres Kambirí, estar en Medellín les implico realizar un trabajo arduo de reconocimiento y fortalecimiento de su identidad y ancestralidad para no perderla, para no olvidar sus raíces, para no perder su historia. Esta ciudad y sus lógicas de

blanqueamiento las impulso a actuar contra la perdida cultural. A mayor presión, mayor lucha.

### **2.3 El dolor y la dificultad al habitar en Medellín.**

Medellín es una ciudad que se representa ante el mundo como centro de desarrollo, ciudad moderna e innovadora, sin embargo, esta representación ha invisibilizado la diversidad cultural que habita en este territorio, la manera como ha aportado a la construcción de este espacio y ha enriquecido su cultura; y aunque se ha querido borrar y/o reconocer de manera folclórica, los pueblos afro han estado siempre en Medellín aportándole a la ciudad. Estas lógicas hegemónicas que se viven en esta ciudad conllevan a un sentimiento de rechazo y frustración de las mujeres Afro/negras.

Es profundamente doloroso habitar esta ciudad, es una ciudad altamente clasista, machista, racista que discrimina. Y la condición para una mujer negra, pobre, de los barrios es un voltaje (Entrevista 1).

El dolor es consecuencia de la negación que las mujeres afro/negras viven en esta ciudad, esta negación al producir dolor se convierte en un acto profundamente violento.

Por otro lado, hay que nombrar una situación transversal en la historia de Medellín y tiene que ver con el narcotráfico y las bandas delincuenciales. Esta situación no es ajena a las mujeres afro/negras, la mayoría llegan desplazadas a ubicarse en los barrios periféricos, es decir, los espacios más afectados por el narcotráfico y las bandas delincuenciales, este panorama representa una grande dificultad para las mujeres.

Cuando llegas a una ciudad como está en plena época de violencia, está ciudad representaba para mí una infinidad de problemas, imagínate tu yo con cuatro hijos para cuidar en medio de todo eso (Entrevista 6).

Estas constantes vulneraciones que producen la delincuencia y el narcotráfico en Medellín y que amenazan la integridad humana de las mujeres afro/ negras representan una gran violencia, que las acecha a ellas y a sus familias constantemente. Además de las anteriores dificultades, se abalanzan todas las consecuencias del racismo que configura a nuestra sociedad.

Para mí fue muy difícil, mis hijos lo vivían día a día en el colegio. En esa época Antioquia era solo para los antioqueños y a mí me lo hacían sentir día a día. Me decían “usted que tiene que estar haciendo acá” “vaya monte su negocio en el chocó” y pues yo les contestaban yo me voy de acá cuando los antioqueños que viven en el chocó se salgan de allá (Entrevista 6).

La resistencia y lucha de los pueblos afros/negros en esta ciudad ha contribuido a que se haya ido visibilizando su presencia, sus necesidades y aspiraciones. Hoy en día se adelantan estrategias políticas para ir contribuyendo a mejorar las condiciones de vida de los y las afrodescendientes en Medellín, por lo tanto, se reconoce que ha habido avances en términos de reconocimiento de la diversidad afrodescendiente en la ciudad. “En el momento que yo llegue era peor que ahora, mucho más racista, excluyente” (Entrevista 6).

Vivir en Medellín implica un sentimiento de añoranza y de nostalgia, por ese entramado familiar y social, por las prácticas comunitarias, por la cotidianidad que no se puede vivir en la ciudad, esta tristeza latente en los testimonios de las mujeres de las Red Kambirí se percibe como un efecto violento contra las mujeres afros/negras.

La experiencia yo he tenido la oportunidad de estar en varias ciudades, y cuando yo llegué a Medellín pensé que era una ciudad menos difícil de vivir. Pero ha sido complejo, porque cuando tu vienes de tu pueblo allá las cosas son diferentes, tienes una movilidad, una vecindad, un tejido social, mantienes las puertas abiertas, caminas y te relacionas con todos, hacíamos los paseos de olla, íbamos al río, uno se movilizaba tranquilamente (Entrevista 2).

## **2.4 Buscando mejora: Medellín ciudad de oportunidades**

Al referirnos a las causas de la presencia de las mujeres afros/negras en Medellín, se hace recurrente que están en esta ciudad en busca de oportunidades laborales, académicas y sociales que les permitan mejorar las condiciones de vida de ellas y de sus familias. En este sentido, Medellín parece ser un espacio propicio para lograr este propósito.

Hay que reconocer que muchas mujeres negras hemos estado en lugares de privilegio en esta ciudad, he tenido acceso a la educación, posibilidades laborales, participación en procesos sociales y políticos (Entrevista 1).

Sin embargo, cabría llamar la atención que la ausencia del Estado en los territorios de origen de estas mujeres representa un acto de violencia “Yo estoy en Medellín por mis hijos, porque en el Chocó no había donde estudiar (Entrevista 6). Lo anterior describe una de las

principales causas por las cuales las mujeres de la Red Kambirí se trasladan hacia Medellín, y aunque evidentemente pareciera ser un acto voluntario, el trasfondo de la situación es complejo, las condiciones de vida en los territorios donde se presentan mayor presencia de población afrodescendiente como son algunos municipios de los departamentos del Chocó, Nariño, Valle del Cauca, Antioquia, se enfrentan a un abandono estatal que se traduce en falta educación, servicios de salud, oportunidades de empleo, vulneración de derechos, violencia, entre otros.

En este sentido, las mujeres de la Red Kambirí llegan a la ciudad con la intención de acceder a oportunidades que les permitan mejorar y dignificar sus vidas, no obstante, estos ideales no son fáciles de alcanzar, porque en una ciudad clasista y racista las opciones que estas mujeres encuentran en su mayoría son para desempeñarse en trabajos como el servicio doméstico y la informalidad, evidenciándose el imaginario histórico que desde el proceso de esclavitud atraviesa a las mujeres afro/negras y que las ha ubicado en un lugar de servilismo “Yo hago parte de esa camada de mujeres que se vinieron a buscar mejora empleándose en el servicio doméstico” (Entrevista 4). Entonces, Se puede comprender, que para estas mujeres las oportunidades no son tan amplias y múltiples porque por un lado Medellín es un espacio social y económicamente dinámico, pero, por otro lado, es un territorio blanqueado que niega y desconoce las potencialidades y contribuciones epistémicas, políticas y culturales de las mujeres afro/negras en la ciudad.

No se puede desconocer que muchas mujeres afro/negras en Medellín han podido mejorar sus condiciones de vida, estudiar, trabajar, acceder a servicios, movilizarse políticamente, visibilizar su cultura. Pero no se puede perder de vista, el gran esfuerzo, trabajo constante, y sacrificios que les ha implicado “buscar mejora” para ellas, sus familias y sus comunidades. “Aunque aquí hay infraestructura, hay que luchar mucho más y muy duro por las oportunidades” (Entrevista 4).

## 2.5 La mirada mesiánica: el legado del colonizador

Hay una concepción social y cultural errónea y dañina para la cultura antioqueña, el “paisa” se ha representado históricamente como un hombre berraco, emprendedor, hábil para los negocios, blancos, entre otras, ideas y discursos que han aportado a la construcción de concepto simbólico de superioridad social. Peter Wade en su texto *Gente negra nación mestiza*, explica que el mito que han configurado los Antioqueños alrededor de la idea de ser “una raza superior en Colombia” ha sido imaginario consolidado a partir de la negación del mestizaje entre indígenas, afros y blancos en la región, En consecuencia a la idea de superioridad racial del antioqueño, este, se ha asumido como colonizador “la idea de grandeza ayudó a organizar y a justificar la colonización de otros lugares más pobres en el país, tales como el Chocó” (Wade 1997). Estas ideas permanecen, “En Medellín te encuentras con una herencia colonial, porque el paisa se cree colonizador (Entrevista 4)

Lo anterior, es un legado histórico que pervive en los imaginarios de la sociedad antioqueña, y que en la actualidad se refleja a través de estrategias sutiles, como son la mirada y posición mesiánica que muchos antioqueños blanco-mestizos asumen frente a la población afro/negra que habita en la ciudad. “Acá en Medellín sos una especia de menor de edad, se les hace muy difícil trabajar a la par contigo, hay un poder como mesiánico, “nosotros trabajamos por los negros” pero no son capaces de trabajar de la mano con nosotros y esto es una violencia muy sutil (Entrevista 4).

El anterior testimonio, manifiesta como se expresa esta violencia racial tan sutil e impredecible en muchas ocasiones, que, por el contrario, pareciera ser un acto de solidaridad, pero que para las mujeres afro/ con conciencia de su condición social ven en estos actos la mutilación de sus potencialidades por parte de la hegemonía. Entonces, sería muy inocente no reconocer que detrás de esa mirada mesiánica se esconde un profundo racismo producto de la colonización y que sigue vigente en la sociedad antioqueña.

El problema de fondo es el asunto de representación que hay en la psiquis de la sociedad, es el no querer trabajar de la mano, es querer estar en un lugar privilegiado y superioridad (Entrevista 4).

### **3. Una aproximación conceptual a la Colonialidad/Decolonialidad y los Feminismos decoloniales.**

Como eje transversal de la red Kambirí está el vínculo entre el género y el tema étnico, este ha sido un trabajo constante y necesario de las mujeres que hacen parte de la red porque el objetivo es no perder de vista sus particularidades como mujeres racializadas. Lamus (2012, 100) citando a una de las fundadoras de la red expresa lo siguiente:

Desde los inicios de Kambirí, tanto el género como el tema étnico hacen parte indivisible de lo que somos como seres humanos, pues cuando una mujer afrocolombiana se mira al espejo no ve solo a una persona negra o a una mujer, *ella ve a una mujer negra integrada como un todo*; por lo anterior nuestros procesos de formación siempre trabajaron paralelamente el tema étnico y de género.

Desde el posicionamiento y accionar ético y político de la Red Kambirí, estas mujeres han construido su propia noción sobre el feminismo, fundada en “la materialización de sus proyectos políticos en contextos concretos” (Espinoza, Gómez y Ochoa 2014, 35), es decir, una definición a partir de sus luchas, “en lugar”, en contexto y acorde a sus problemáticas particulares:

Si definimos el feminismo como aquel movimiento que defiende los derechos de las mujeres y lo femenino como un complemento de lo masculino para lograr un mayor y mejor equilibrio de la existencia, de la vida, entonces si somos feministas; si, por el contrario definimos el feminismo como una filosofía que intenta posicionar lo femenino por encima de lo masculino o para excluir e invisibilizar lo masculino, entonces no seríamos feministas (Lamus Canavate 2012, 100).

Lo anterior evidencia una cercanía con diversos aportes y apuestas de los feminismos negros, afro latinoamericanos, comunitarios, territoriales y decoloniales gestados por feministas en América Latina, que se ubican desde perspectivas complementarias y pacifistas, y que reflexionan la simultaneidad de opresiones de las mujeres empobrecidas y racializadas.

Para la comprensión de las causas y efectos que han tenido las diferentes violencias ejercidas sobre las mujeres afrocolombianas se acude a las contribuciones del pensamiento decolonial, el cual cuestiona las estructuras del poder moderno, hegemónico, capitalista, blanco, colonial, homogenizante y patriarcal. Se hace necesario comprender el concepto y

las implicaciones de la colonialidad. Por lo tanto, son relevantes las contribuciones de Aníbal Quijano cuando afirma que la colonialidad ha operado sobre dos ejes:

La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de ‘raza’, una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (Restrepo, Antropología y colonialidad 2007, 131).

La colonialidad se establece a través de una matriz que se concreta en la colonialidad del poder, del ser, del saber y de la naturaleza. Catherine Walsh afirma que:

*La colonialidad del poder*, usa el concepto de raza como patrón de poder conflictivo y permanente, lo que estableció desde la colonia hasta hoy una escala de identidades sociales con el blanco europeo en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas.” (2002, 30).

Eduardo Restrepo retoma los planteamientos de Mignolo para explicar que la colonialidad del saber alude a “la una subalternización de los saberes y conocimientos que no responden al logocentrismo occidental, encarnado en la razón instrumental propia del conocimiento experto” (2007, 301).

Con relación a la colonialidad del ser Nelson Maldonado-Torres afirma que esta se refiere a la “experiencia vivida de la colonización” (2007, 130), profundizando en esta noción explica que la colonialidad del ser alude a:

La normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. (...) a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial (150).

La colonialidad de la naturaleza da cuenta de un pensamiento antropocéntrico que ve la naturaleza como “una fuente inagotable de riqueza y en un obstáculo para el progreso y la modernización, que debía ser explotada e igualmente dominada por la racionalidad del hombre” (Albán 2016, 28).

Desde la perspectiva decolonial el pensamiento feminista ha desarrollado una línea teórica que es fundamental para este trabajo investigativo, porque aporta al análisis,

comprensión y cuestionamiento de las estructuras de poder coloniales y patriarcales. Así mismo, al desmontaje del binarismo occidental, al reconocimiento de las diferentes variables de opresión que enfrentan las mujeres empobrecidas y racializadas y a la construcción de un pensamiento feminista situado desde las particularidades culturales y políticas de las mujeres latinoamericanas.

El pensamiento feminista decolonial se reconoce emparentado con la tradición teórica iniciada por el feminismo negro, de color y tercermundista en Estados Unidos, con sus aportes a pensar la imbricación de la opresión (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades (Espinosa-Miñoso 2014, 8).

En este sentido, Betty Ruth Lozano afirma que 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” (2016, 43), y citando a María Lugones expresa que una tarea crucial del feminismo decolonial es:

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 (43).

Los aportes de las feministas decoloniales son relevantes para reflexionar la simultaneidad de opresiones sufridas por las mujeres afrocolombianas, estas mujeres sufren una triple discriminación que obedece a sus condiciones de género, raza y clase: mujeres, negras y empobrecidas. De ahí la emergencia de feminismos críticos e insurgentes a la categoría universal de “mujer”, los cuales visibilizan y problematizan “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” (Lugones 2014, 45). Con la convicción de transformar las estructuras epistémicas hegemónicas estas mujeres estudian e investigan:

La intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que [...] han [criticado] al feminismo hegemónico por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género (Lugones 2014, 57).

Desde la perspectiva del feminismo decolonial, se hace necesario asumir que el patriarcado, la violencia y la colonialidad están íntimamente relacionados y que sus afectaciones han incidido en la vida de las mujeres de manera particular, en este caso sobre las mujeres afros. Lo anterior, nos lleva a comprender que en la actualidad un proceso de cambio y emancipación social debe ir acompañado de la descolonización de la vida, el pensamiento, la política, en sí, de todas las dimensiones de la vida. En Palabras de Gargallo “el patriarcado se refuerza, incrementa y se coordina con los poderes coloniales (...) de ahí que no puede haber descolonización en América que no se acompañe de una profunda despatriarcalización” (2014, 377).

### **3.1 Un entramado de opresiones: las violencias de raza, género y clase.**

Para identificar y comprender las múltiples violencias que viven y experimentan las mujeres afro/negras en la ciudad de Medellín me he posicionado desde los aportes de los feminismos decoloniales como un horizonte de análisis que permita entender las interrelaciones entre la raza, el género y la clase y las implicaciones de estas condiciones en la vida de las mujeres pertenecientes a la Red de Mujeres Kambirí en Medellín.

El feminismo decolonial cuestiona los planteamientos de un feminismo “blanco” que universaliza a las mujeres, que deja de lado las diversas formas como opera el poder patriarcal y colonial sobre las mujeres según su raza, clase, historia, contexto, territorio donde se habita, cultura, entre otras particularidades que constituyen a las diferentes mujeres. Es decir, “el feminismo no puede ser uno, porque las mujeres somos diversas”<sup>9</sup> planteamiento que expresa la multiplicidad de las mujeres, y, por ende, la necesidad de diversificar las perspectivas teóricas y políticas que se ha abordado para comprender y contrarrestar las formas de dominación y violencia que se han efectuado históricamente sobre las mujeres.

El feminismo decolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado (Espinosa-Miñoso 2014, 7).

---

<sup>9</sup> Consigna planteada por la feminista negra decolonial Betty Ruth Lozano Lerma.

Por lo tanto, los feminismos decoloniales resultan ser necesarios para comprender las particularidades que vive cada mujer y de este modo generar conocimientos “situados” y “en lugar” que visibilicen las diversas experiencias y luchas que viven las mujeres según su contexto, sus condiciones y su historia. Aquí radica la potencia y pertinencia de los feminismos decoloniales especialmente para las mujeres que hemos habitado territorios colonizados y empobrecidos y que encarnan la racialización en sus cuerpos, como es el caso de las mujeres afro/negras de la Red Kambirí.

Las feministas negras estadounidenses en los años 70 configuran el denominado BLACK FEMINIM, el cual hacen un aporte fundamental al:

Elaborar la propuesta de que raza, sexo, clase, sexualidad debían ser entendidas como co-sustanciales, no separadas unas y otras (...) El Colectivo Río Combahee, Angela Davis, Audre Lourde, Barbara Smith, sumado a las luchas que le antecedieron como la de Rosa Parks, Sojourner Truth, Maria Stewart armaron toda una propuesta epistemológica y política desde sus experiencias como mujeres, como negras, muchas de ellas proletarias y otras lesbianas. (Curiel, Universidad del Rosario s.f., 18)

En este sentido, Yuderkys Espinosa considera las contribuciones de las feministas negras estadounidenses para revolucionar el feminismo hegemónico y proponer otras categorías que amplían los análisis y las comprensiones de las diversas realidades y experiencias que enfrentan las mujeres.

Sostengo que el giro que inaugura este feminismo subalterno de “mujeres” racializadas provenientes de la clase trabajadora en los Estados Unidos sólo fue posible gracias a que ellas lograron conceptualizar e introducir la categoría de *raza* como categoría histórica que viene a jugar un papel crucial en la acumulación y la expansión capitalista. Esta categoría permite comprender la opresión que sufre una buena parte de las “mujeres”; opresión de la que la teoría feminista, eurocentrada, no ha podido dar cuenta. (Espinosa-Miñoso 2019, 280).

Los aportes de las mujeres afro han sido una fuente de inspiración para las feministas decoloniales y su intención de continuar, ampliar y contextualizar los debates en cuanto a la simultaneidad de opresiones expresadas en la racialización, empobrecimiento y sexualización de las mujeres. Curiel afirma que “intentamos continuar esa genealogía, desde una mirada integral, pues entendemos que estas categorías se superponen no solo en las experiencias de muchas mujeres, sino en la propia historia de nuestros pueblos” (20). En este sentido:

Lo cierto es que, desde finales de la década de 1970, el feminismo negro y la coalición política llevada a cabo por feministas negras, chicanas, latinas, caribeñas, asiáticas y descendientes de pueblos originarios en los Estados Unidos, bajo el nombre de “feminismo de color y tercermundista”, experimentaron diferentes intentos de acercamiento a la formulación de un modelo adecuado de interpretación de la manera múltiple en que opera la opresión para una buena parte de las mujeres. Para ello acudirán al ensayo de nomenclaturas y metáforas nuevas como “eslabonamiento”, “simultaneidad”, “entrelazamiento”, “interconexión”, “interseccionalidad”, “matriz de opresión”, “urdimbre”, “fusión” ... “co-constitución”. Todas son formas de responder a la necesidad de continuar en la búsqueda de modelos comprensivos más efectivos para explicar la forma como el género avanza junto a los procesos de occidentalización y es siempre determinado por el momento y la forma que toma en cada sociedad y grupo social el sistema mundo moderno colonial capitalista de dominación (Espinosa-Miñoso 2019, 281).

Los postulados de las feministas decoloniales expresan la importancia de analizar las distintas condiciones de opresión desde una mirada integral, que no las jerarquice, ni las fragmente o las aislé. Puesto que en la experiencia cotidiana las múltiples opresiones no son independientes, todo lo contrario, son un entramado de opresiones que condiciona la vida de las mujeres racializadas, empobrecidas y colonizadas “la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación” (Lugones 2005, 68).

Feministas decoloniales como Ochy Curiel proponen ampliar la mirada y considerar que no solo “la raza y el sexo son las categorías más importantes, sino también que la sexualidad, la clase, el lugar geográfico, las historias y experiencias situadas son fundamentales y cada una imbrica a la otra” (2008, 482).

El feminismo descolonial es ante todo y sobre todo una apuesta epistémica, de este modo, tiene el reto de pensarse y generar categorías propias, de “continuar su propio camino aportando, desde la experiencia de la colonialidad del poder, el ser y el saber, a este andamiaje crítico proveniente de las racializadas subalternas de este mundo” (Espinosa-Miñoso 2019, 276).

Ante este reto de generar giros epistemológicos y de proponer nuevos conceptos que integren la imbricación de opresiones, las feministas decoloniales plantean y exploran categorías propias, conceptos que aluden la no fragmentación e inseparabilidad de las opresiones porque la experiencia cotidiana no se fragmenta. En este sentido, Betty Ruth Lozano propone el concepto de entramado<sup>10</sup> teniendo en cuenta los aportes de Lugones al

---

<sup>10</sup> Véase: (Lozano 2016, 46)

afirmar que “solo al percibir género y raza como entramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (Lugones 2014, 61).

Mara Viveros, explica como las relaciones y las condiciones sociales de clase, género y raza son construcciones simultaneas, interrelacionadas e interdependientes en las cuales cada una deja su impronta sobre la otra:

Son consubstanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden ser divididas secuencialmente sino para efectos analíticos, y son co-extensivas porque se coproducen mutuamente. En algunas ocasiones, el género crea la clase, como cuando las diferencias de género producen estratificaciones sociales en el ámbito laboral. En otras, las relaciones de género son utilizadas para reforzar las relaciones sociales de raza, como cuando se feminiza a los hombres indígenas o se hipermasculiniza a los hombres negros; inversamente, las relaciones raciales sirven para dinamizar las relaciones de género, como cuando se crean jerarquías entre feminidades y masculinidades a partir de criterios raciales (2016, 8).

Ochy Curiel expresa que la “raza”, igual que la clase y el sexo ha sido concebida como categoría social de poder basada sobre la ideología de la diferencia fenotípica. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad son concebidas como “variables dependientes” porque cada una está inscribe en las otras y es constitutiva de y por las otras (2007, 7).

De esta manera, al analizar la experiencia de las mujeres afro/negras de la Red Kambirí en Medellín se acude los feminismos decoloniales como perspectiva teórica y política que permite comprender las percepciones alrededor de las violencias experimentadas por las mujeres de la Red Kambirí en Medellín, entendiendo que las violencias sufridas y percibidas aluden al “entramado” de su condición de raza, clase y género.

Las mujeres negras hemos vivido todas las violencias, empezando porque cuando hablamos de territorio hablamos de nuestro cuerpo, y las violencias se ha ensañado vilmente con el cuerpo de nosotras (Entrevista 5).

En este estudio se asume la “no fragmentación de las opresiones” (Curiel 2015, 16), se pretende, entonces, desde las voces de las mujeres afrocolombianas de la Red Kambirí visibilizar como se viven y perciben las condiciones de opresión, que se expresan como diferentes formas de violencia, pero que en el trasfondo son una urdimbre inseparable.

### 3.2 La clasificación social: el lugar de las mujeres afrocolombianas.

Los y las afrodescendientes no tenemos referente en muchos lugares que han sido vedados por el poder, como son los lugares de conocimiento, de política, pero si los hay y no los han mostrado, los hacen invisibles, para seguirmos diciendo: “su lugar es ese, vaya juegue futbol, vaya baile, váyase de policía, sea empleada doméstica. Entonces no nos muestras otros referentes porque nos pudiéramos emancipar al conocer otros referentes distintos a los estereotipados. Por eso la importancia de la educación intencionada, para el reconocimiento de la identidad (Entrevista 3).

Aníbal Quijano define que la clasificación social “se refiere a los procesos de largo plazo, en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder, centrado en relaciones de explotación / dominación / conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas (Quijano 2007, 312). En este sentido, al interpretar las violencias percibidas por las mujeres Afrocolombianas de la Red Kambirí, se hace recurrente los efectos que esta clasificación social ha implicado en sus vidas:

Hay que reconocer que las mujeres negras en esta ciudad no tienen los mismos privilegios. Por ejemplo, mis tías y mi mamá llegaron a ser las señoras del aseo, las mujeres de mi familia han sido muy empobrecidas (Entrevista 1).

Las oportunidades que uno tiene como mujer afro son difíciles, por ejemplo, en el empleo, que le permita a uno autosostenerse en la ciudad, porque uno encuentra unos círculos que ten van mostrando a ti las diferencias de clase (Entrevista 2).

Es muy difícil, muy marcado, sobre todo porque separar a las mujeres afros de ciertos oficios, aquí hay muchas mujeres profesionales con muchas potencias que pueden hacer muchas cosas, pero no tienen oportunidades. Entonces yo dejo de ser una profesional, docente y me dedico a cocinar o cuidar niños o trabajar en casas, no está mal, pero no tenemos más oportunidades (Entrevista 2).

Al respecto Quijano explica que “la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la “naturaleza”) y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recursos y sus productos” (2007, 312).

De esta manera, se puede comprender que la clasificación social es una construcción histórica que se da a partir de las disputas por el poder económico, político y que juega un papel fundamental en la manera como se configura la subjetividad de los seres humanos.

Como construcción histórica y social, la clasificación social es una estrategia de dominación y opresión que ha favorecido la acumulación de capital y el mantenimiento de las jerarquías sociales, se hace necesario entonces, comprender la historia que ha determinado el proceso de clasificación social a partir de “de la asociación de las gentes implicadas en esas tres instancias (trabajo, género y raza), en un periodo y en un contexto específicos” (Quijano 2007, 316).

Hay unas construcciones que te estigmatizan no solo sobre el físico sino también sobre los lugares que debes ocupar, entonces ahí viene otra tensión entre la postura epistémica que yo tengo cuando decido romper ese patrón histórico y liberarme se genera una tensión con la mujer blanca y con la sociedad blanca porque aunque tú te quieras liberar los demás no van a aceptar eso, no te lo van a permitir, porque ya hay un lugar dado para ti, hay un lugar dado socialmente que te indica cuales son los roles que como mujer afro tienes que asumir. Entonces lo que a una mujer blanca le puede costar unos días en conseguir a una mujer afrodescendiente con las mismas capacidades le puede costar la vida. Porque no estuvo asociada al privilegio de ser, al privilegio de estar en. Entonces puedes estar muy preparada pero no entras porque los que deciden no te dejan porque tu lugar no es ese (Entrevista 3).

Estas relaciones de poder, han ubicado a las mujeres afrocolombianas en un lugar de desventaja, y esto se ve reflejado en las relaciones cotidianas que las afectan en lo económico, lo laboral, el acceso a oportunidades en estos ámbitos. La experiencia de las mujeres de la Red Kambirí en Medellín va revelando la vigencia y las implicaciones de la clasificación social, las relaciones de poder y la pervivencia de la colonialidad en sus vidas. La potencia de estos testimonios radica en la posibilidad de hacer una “interpretación de la opresión, desde un presente de subalternidad o de opción por las subalternas” (Espinoza, Gómez y Ochoa 2014, 27)

Si las mujeres en ciertos escaños del poder no aparecen, imagínate una mujer afrodescendiente. Miremos por ejemplo en la academia, ¿Cuántas mujeres afrodescendientes tiene la universidad vinculadas? Hay muchas dificultades por esa estructura hegemónica que tiene aún la universidad, las mujeres tienen un asunto ahí por atender y las mujeres afrodescendientes mucho más, tienen una triple carga porque nos toca deconstruir ese estereotipo del lugar donde tienen que estar pese a tener la capacidad. Entonces ahí está esa herencia maldita que nos deja la esclavización con relación a los estereotipos nos alcanza en esos lugares, porque saltaste la brecha de la formación, de la clase, pero ciertos peldaños todavía están vedados (Entrevista 3).

La clasificación social es un sistema de dominación que opera a nivel socioeconómico, el cual han padecido las mujeres afro/negras históricamente. Las desigualdades económicas están íntimamente relacionadas con las violencias racistas que atraviesan sus vidas. No se puede perder de vista esta relación-articulación entre el racismo

y el clasismo, es decir, la explotación laboral ha determinado las condiciones económicas de las mujeres afro/negras, pero esta situación no es ajena al racismo estructural y a la colonialidad está presente en la vida de estas mujeres. Ochy Curiel afirma que:

Se asume que la situación de marginación y exclusión socio-económica que viven las poblaciones afrodescendientes e indígenas se debe más por su situación de clase que por el racismo mismo, lo cual instauró el modelo de *clasismo-más-que-racismo*[...] Sobre esta base se ha instalado la ideología de la democracia racial que invisibiliza las diversas maneras en que el racismo se expresa de forma soterrada, pero también devastadora (2007, 15)

Tenerme que preparar dos veces más porque en mi trabajo voy a estar en la mira por el simple hecho de ser una mujer afrodescendiente, por pertenecer a un grupo social que ha sido estereotipado (Entrevista 4).

Para la mujer afro el hecho de que uses trenzas para conseguir un empleo que son muy propias de nuestra cultura ha sido estereotipado como informalidad, como que tienes el cabello sucio, y eso puede ser motivo para que no te den un empleo, una mujer mestiza no se enfrenta a esos problemas ¿entonces me pongo trenzas? ¡No! Para que me puedan aceptar en un empleo. A la mujer afro le toca asumir y sufrir este tipo de cosas (Entrevista 3).

Mi familia como muchas familias afros, la mayoría, en Medellín somos estrato 1 ó 2. Y las mujeres de este estrato salimos a buscar empleo en ventas, en un almacén, pero a una mujer blanca le dan un empleo así, a las mujeres negras en lo único que le dan trabajo es para hacer aseo, te toca muy duro porque tienes que estar demostrando y demostrando tus capacidades a ver si te dan otra oportunidad (Entrevista 4).

Tenes que estar demostrando todo el tiempo, es un esfuerzo muy fuerte, te implica una cadena de trabajo muy dura (Entrevista 4).

Expresiones tan violentas como vea esas negritas quien dijera que iban a salir adelante, quien diría que iban a servir para algo (Entrevista 4)

Estos testimonios revelan desde la experiencia de las mujeres de la Red Kambirí la manera como ha operado y sigue operando la clasificación social y por ende el clasismo. Las mujeres empobrecidas y racializadas han padecido las perversidades de este sistema de poder que las ha ubicado en el último peldaño de manera racista y violenta.

### **3.3 La objetivación y sexualización de los cuerpos de las Mujeres afros/negras de las Red Kambirí.**

Con el cuerpo he sentido muchas violencias, un día llego un amigo, bueno ya no es mi amigo, y me dijo “yo hace tiempo no como negra” como si yo fuera un pedazo de carne

de conejo, pollo o de cualquier animal. Y yo le reclame y él me dijo que eso era un piropo, ¡mucho peor! él creía que eso no era una ofensa, sino un piropo (Entrevista 4)

Mara Viveros en su texto "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual" retoma los planteamientos de Kilani (2000) y Rivera (2000) y explica que:

El racismo y el sexismo comparten una misma propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social de tres maneras, por lo menos. La primera, ambos acuden al argumento de la naturaleza para justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. La segunda, ambos asocian estrechamente la realidad "corporal" y la realidad social, anclando su significado en el cuerpo, locus privilegiado de inscripción del carácter simbólico y social de las culturas. La tercera, el sexismo, como el racismo representan a las mujeres y a los *otros* como grupos naturales, predispuestos a la sumisión. De la misma manera que a las mujeres se les atribuye un estatus de objetos sexuales, a los *otros* se los reifica como objetos raciales o étnicos (Viveros 2008, 172).

Las mujeres afrocolombianas de la Red Kambirí expresan las conexiones entre el racismo y el sexismo marcadas en sus cuerpos y sus experiencias. Los imaginarios coloniales frente al cuerpo de las mujeres afros producen una situación de violencia constante para ellas, que afecta su vida cotidiana, la manera como se relacionan con el territorio, y, su libertad. Permanece ideas relacionadas con "la sensualidad lasciva y la disponibilidad sexual de las mujeres racializadas" (Viveros 2008, 172).

La violencia la he percibido por ejemplo porque de donde yo vengo una no siente intimidada de caminar por ahí, de llegar tarde... pero acá uno no puede caminar por todas partes, y una tiene que cambiar las formas de vestir, porque uno en su tierra viste de faldas, de blusitas, porque los hombres le dicen a uno cosas morbosas, una vez un hombre que iba con un palo de escoba y me dijo "que rico clavarle este palo" entonces una se siente intimidada y violentada en la ciudad, entonces uno se llena de miedo de recorrer el territorio porque uno siente que no tiene libertad y a ciertas horas más inclusive, esa es la afectación más grande para mí, porque uno no puede movilizarse por donde quiera y a la hora que quiere (Entrevista 2).

Súmame a eso el tema de que los modelos de belleza promueven la objetivación de la mujer, pero a la mujer afro le va peor, la mujer afro tiene más luchas, porque como ha sido objeto de deseo, ha sido estereotipada con esa función, entonces tiene a ser más castigada por el flagelo de la comercialización sexual, entonces la mujer afro no puede ponerse cierta ropa para salir a la calle, no puede estar en ciertos espacios, porque es cosificada, aun sin ella pretender serlo. Incluso entiendo que ha ocurrido, porque lo he vivido, como los hombres tienen en su mente esa construcción social de que la mujer afrodescendiente sirve para "eso" entonces ellos se lo imaginan así tu no vayas vestida de manera provocadora (Entrevista 3)

Durante los periodos de la conquista y la colonización se instauraron en América Latina y el Caribe diferentes estrategias de imposición del poder por parte de los colonizadores, entre ellas los procesos de esclavización de hombre y mujeres negras. Estos procesos significaron la deshumanización de los esclavos a través de prácticas violentas. El objetivo por parte de los colonizadores era dominar todas las dimensiones del ser, por lo tanto, sus procedimientos incluían el control del cuerpo, de la psiquis, de la espiritualidad, entre otras dimensiones. De esta manera, se fueron configurando estrategias de adoctrinamiento de los cuerpos negros, así pues, que para poseer el cuerpo de las mujeres negras se utilizó la explotación sexual y el cuerpo de las mujeres negras se convirtió en el cuerpo que debía satisfacer sexualmente a los amos y señores que poseían el poder.

Si analizamos un poco la historia colonial, se puede comprender como la esclavitud, y todo el proceso de deshumanización que conllevó esta terrible práctica, fue configurando una representación del cuerpo femenino afro/negro como objeto sexual, peligroso y pecaminoso, en contraposición al cuerpo de la mujer blanca, que se representaba como puro y casto, representación que sigue vigente en la actualidad y que afianza el racismo como práctica y discurso. En la colonia, estas representaciones, les atribuían a las mujeres blancas la responsabilidad de civilizar y transmitir la cultura y la clase de las amas a sus esclavas, de manera que se les enseñaba su religión, sus costumbres y modales y sobre todo la sumisión que debían tener con sus amos.

La hipersexualización del cuerpo de la mujer afrodescendiente por esa esclavización y estereotipo que se construye alrededor de la mujer afrodescendiente como una forma de dominación, entonces la mujer afro asociada al proceso de esclavización era un instrumento para el patrón, para el colonizador, y entonces así se logra instrumentalizar a las mujeres afro, no solo desde lo sexual sino también para el acompañamiento de la maternidad de la mujer blanca, porque muchas mujeres afros lactaban a estos niños y niñas blancas mientras las mamás estaban haciendo otras cosas y no se ocupaban de sus hijos. Entonces mira que ahí hay un servilismo en todo eso (Entrevista 3).

Lo anterior lleva a pensar, en los planteamientos de Judith Butler, ¿Cuáles son los cuerpos que importan? Es significativo los aportes de Butler para entender la manera como los discursos crean realidad y materialidad<sup>11</sup> y como el discurso crea diferencias sociales jerárquicas donde la mujer no aparece y es excluida y con mayor razón la mujer empobrecida y racializada. Al hablar de materia la autora plantea que “la materia implica invocar una

---

<sup>11</sup> “ser material significa materializar, si se entiende que el principio de esa materialización es precisamente lo que “importa” de ese cuerpo, su inteligibilidad misma” (Butler 2002, 60).

historia sedimentada de jerarquía sexual y de supresiones sexuales” (2002, 87). Y, es la materialización un proceso por medio del cual se han configurado los discursos de poder, “la materialidad designa cierto efecto del poder o, más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos” (2002, 64).

Se manifiesta como en la actualidad el cuerpo de las mujeres afros también ha sido usurpado por las dinámicas del sistema económico y del consumo, ahora, son visibilizadas algunas estéticas afro como el vestuario y el cabello para comercializar productos relacionados con estas formas. Desde los discursos de inclusión a la diversidad y multiculturalismo funcional, se ha construido una representación de la mujer afro con unas características únicas, un modelo hegemónico, que, a su vez, genera exclusión dentro de las mismas mujeres afros, que no son iguales, no tienen las mismas características corporales: cabello crespo, cuerpo voluptuoso, medidas perfectas, labios, gruesos, entre otras.

Todo el tema del vestuario, de los pelos, de los productos de belleza, y presentan una única manera. presentan una mujer afro bellísima, perfecta, No presentan ni una mujer afro gorda, ni pequeña, es una mujer alta, de caderas grandes...es un modelo a seguir, y desde ahí disque se habla de diversidad, con una única mirada de nosotras (Entrevista 1).

Así mismo, el contexto antioqueño y especialmente Medellín, es un espacio social atravesado por las huellas que dejó, y sigue dejando, el narcotráfico. Entre estos rastros encontramos la objetivación de las mujeres en general, y la instauración de unos modelos dominantes de belleza. Medellín es una de las ciudades de Colombia donde las mujeres se realizan más tratamientos y cirugías estéticas, esto con el fin de alcanzar los cánones de belleza que la sociedad exige. Esta situación no es ajena a las mujeres afros, por el contrario, genera una presión mayor porque aparte de tener que batallar con los estereotipos de belleza que rigen en esta sociedad, se enfrentan a la idea de que ellas como mujeres afro/negras no entran dentro de esos modelos de belleza.

Hay una tensión de enfrentarse a un mundo occidentalizado donde la mujer ha sido estereotipada con un Cannon de belleza, hay un modelo de belleza donde la mujer afro no entra, ahí viene a jugar el tema de la colorimetría, ¿Cuáles son las mujeres más aceptadas? Las mujeres que tienen a parecerse más a la mujer occidental. Es decir, las que tienen la piel más clara, que tienen los rasgos más perfilados, que son menos voluptuosas, entonces a muchos les parece bello, porque se aleja de lo que nos han enseñado que es feo. Hay muchas tensiones que hay que empezar a mencionar, porque son tensiones que la mujer afro se enfrenta desde que nace (Entrevista 3).

A mí me parece angustiante, y esto es una violencia gravísima, y es que la mujer afro con todos los problemas que tiene la mujer, uno de sus mayores problemas es un tema tan trivial como la estética, ósea, hay otros asuntos de los que ocuparse: la crianza de los hijos, el empleo, crecer como persona ¡no! Pero la mujer afro además de todos los problemas que afectan a las mujeres tiene que ocuparse por ejemplo del pelo, de dar una lucha frente a eso, es que no deberíamos estar luchando por ese tipo de cosas. Entonces ahí ves que la mujer afro está en desventaja porque siempre tiene que estar justificando porque es como es (Entrevista 3).

La categoría género ha aportado a develar las jerarquías que se han construido a partir de ser hombre o mujer en una sociedad patriarcal. Sin embargo, a la hora de entender estas jerarquías en la vida de las mujeres afros se hace imposible no conectar su condición de género con su condición racializada, es decir, la mirada debe trascenderse. Manifestar las violencias para las mujeres racializadas y empobrecidas implica una mirada profunda de la historia y las relaciones de poder. Betty Ruth Lozano, expresa que “a pesar de que se ha dicho que el género es lo cultural, no necesariamente de ahí se deduce que hay diversas formas de ser mujer [...] el género no logra superar el universalismo abstracto naturalizante de la diferencia sexual” (2016, 339).

Desde el sentido de las mujeres, el género se encarga de hacer visible lo invisible, pero para las mujeres afro las invisibilidades son aún más, entonces necesitamos observar mucho más, muy bien, para determinar las violencias que sufrimos (Entrevista 3).

“Las mujeres negras también han sufrido la violencia por parte de sus esposos, porque son machistas, entonces sálvese el más fuerte” (Entrevista 5). No obstante, las violencias de género que afectan a las mujeres afro/negras abarcan dimensiones más amplias que el ámbito intrafamiliar y doméstico. Curiel afirma que:

Si bien las afrodescendientes sufren de igual modo que otras mujeres la violencia por parte de los hombres en el ámbito doméstico, privado y público, no se especificaba cómo ésta se relacionaba con un racismo institucionalizado que por un lado marca una representación sexual a las afrodescendientes, vistas como “buenas y calientes para la cama”, hipersexuales y agresivas, que sumado a la pobreza en que viven las lleva a ocupar los mayores porcentajes en la participación del trabajo sexual y en la pornografía (2007, 3).

Los testimonios que aquí se recogen dan cuenta de la necesidad de ampliar la mirada cuando nos referimos a la violencia de género, porque en las sociedades colonizadas este tipo de violencias se enlazan con la “raza” y la clase. “Habría que redefinir la categoría género, hurtándola del dualismo y haciéndola más flexible y fluida. Esto la hará más útil al estudio de los mundos otros, occidentalizados ya, tal vez, pero en resistencia” (Lozano 2016, 340).

### 3.4 El racismo: estereotipos y discriminación

Hay una violencia racializada muy fuerte, yo me vine a dar cuenta hace poco que era una mujer bonita, pero diferente con otros rasgos. Entrevista 4.

Restrepo y Rojas en su texto *Inflexión Decolonial*, expresan que “no hay colonialismo sin racismo y que, a su vez, el racismo es producto del colonialismo” (Restrepo y Rojas 2010, 47). Este argumento se hace apropiado para comprender como opera el racismo y como este es constitutivo del colonialismo y la colonialidad. En este sentido, se asume la categoría raza como funcional al poder, Aníbal Quijano habla de la “idea de raza” y explica que:

Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras (2014, 778).

Entonces, a partir de la “idea de raza” se instauran unos lugares sociales privilegiados y otros subalternos, es decir, la instauración del poder de unos seres humanos sobre otros, expresado en la jerarquización social que opera a través del racismo, el cual es una maniobra colonial para la dominación social:

En la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (Quijano 2014, 778)

Además, en los países colonizados, en este caso América Latina y el Caribe la “idea de raza” jugó un papel fundamental en la instauración un modelo social, cultural y político a partir de la supremacía “blanca” y la negación y deshumanización de pueblos indígenas y africanos. En nuestro continente para la comprensión de las diferencias sociales y sus efectos perversos para unos sectores se hace fundamental trascender el concepto de clase e incorporar y problematizar la construcción de la raza, Rita Segato al respecto expresa que:

Esa teoría de las clases, eurocéntrica y de baja sensibilidad para el contexto social latinoamericano, conduce a una ceguera para la raza como uno de los elementos más determinantes de la clasificación y jerarquización social en América Latina. Debido a que clase no “ve” raza, la teoría de las clases se torna ineficaz para hablarle a nuestro continente (2010, 27).

La colonialidad se despliega a partir de las estrategias violentas para la dominación social. Una estrategia efectiva para mantener los procesos de colonialidad, por ende, el racismo, ha sido la construcción e instauración social de estereotipos. La manera como se ha configurado la imagen de las mujeres afro/negras en la historia contiene unos significados y representaciones altamente violentas. La idea de raza es funcional al poder hegemónico, los estereotipos son una herramienta para mantener la legitimación de la clasificación social racializada que otorga una escala de valor y jerarquización social de los seres humanos según su color de piel, sus rasgos fenotípicos, su cultura y sus conocimientos. En Medellín las Mujeres de la Red Kambirí expresan enfrentarse ante estereotipos sexualizados, racializados, epistémicos, clasistas:

Por ejemplo, yo soy de Buenaventura, tengo mi forma de hablar, hablo duro y rápido, y alguien una vez me dijo que yo hablaba como el Tino<sup>12</sup>, por ejemplo, yo viví en la casa de un tío y cuando llegue la gente pensaba que era la del servicio de la casa, entonces la gente te hace sentir diferente, hay mucho estereotipo (Entrevista 2).

En las comunas también nos dicen cosas, Vea estos negros alborotadas. Pero es tratar de hacer, y no dejar de ser (Entrevista 2)

Stuart Hall (2013) Explica las características de los estereotipos en la configuración de la representación de la diferencia racial:

Los estereotipos retienen unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad (...) la estereotipación reduce, esencializa y fija la diferencia. La estereotipación despliega una estrategia de hendimiento. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja (...) otro rasgo de la estereotipación es su práctica de cerradura y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece (...) el tercer punto es que la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder (443).

Los estereotipos se efectúan a través del acto violento de la discriminación. Mara Viveros define:

---

<sup>12</sup> Reconocido jugador de fútbol afrocolombiano.

La palabra discriminación, en su acepción más amplia, significa dar a una persona un trato desigual, basado en motivaciones raciales, políticas o religiosas” [...] La discriminación encuentra su origen en la prolongación y permanencia de ciertas representaciones sociales y culturales negativas sobre aquellos que como colectivo, se han percibido como “diferentes” y han estado excluidos del cabal ejercicio de su ciudadanía por razones históricas, sociales o culturales. (2007, 107)

La discriminación, como la experiencia vivida del racismo, se evidencia en diferentes dimensiones sociales, para las mujeres de la Red Kambirí la discriminación es una situación que está presente en la cotidianidad. En algunas ocasiones se hace explícita, pero también se expresa de forma implícita y por lo tanto se requiere estar muy atentas a estas violencias que constituyen esta sociedad.

En un principio yo no me reconocía afro, creo que no nombrarme, ni reconocirme como mujer afro parte de lo doloroso que es ser mujer negra en esta ciudad, porque como siempre he sido la única negra, en mis círculos, pero también ahí comprendo que hay asuntos de discriminación sutiles que son dolorosos reconocerlos. Por ejemplo, en mi lugar de trabajo soy la única negra (Entrevista 1).

La ciudad hace que nos moldeemos, nos moldea, a veces no somos tan consientes, a veces no lo queremos hacer, pero nos toca para irnos adaptando y adecuando a este territorio con estas personas que son distintas a nuestra cultura (Entrevista 2)

El lenguaje también incorpora expresiones discriminatorias y violentas, “parece innegable que el lenguaje como hecho social y psicológico no solo es un producto de la cultura, sino también, un determinante sutil, comprometedor y -a menudo- laberíntico que condiciona consciente o inconscientemente, el pensamiento y la cultura” (Iglesias 1990, 555). Lo anterior evidencia que el lenguaje como el dispositivo que permite ver y entender la realidad está condicionado por las relaciones de poder que se gestan en esta realidad. Así, en una sociedad racista el lenguaje también está cargado de expresiones y tintes racistas y discriminatorios. “cada lengua clasifica, conforma y deforma la realidad que nos rodea y no siempre de manera imparcial ni justa” (Iglesias 1990, 562).

En consecuencia, frente a la población afro/negra y sus costumbres, expresiones culturales, formas de vida, se han constituidos históricamente expresiones lingüísticas peyorativas. En la ciudad de Medellín perviven estas violencias lingüísticas, y, lo grave del asunto, es que, si el lenguaje es la forma como entendemos y representamos el mundo, se considera que en la sociedad medellinense (consciente y/o inconscientemente) opera la

colonialidad del ser, asumiendo los planteamientos de Mignolo cuando expresa que “los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser” (2007, 130).

Otro tipo de violencia que se percibe mucho en el ámbito cotidiano, es en el lenguaje, los amigos, compañeros que te dicen “hay trabajo como negro para vivir como blanco” “me negrearon” “negro que no lo hace a la entrada lo hace a la salida” y esto tiene todo un contenido violento porque el lenguaje es la representación social. Entrevista 4.

El racismo en Medellín, según la experiencia de las mujeres afrocolombianas de la Red Kambirí se expresa también a través de la violencia epistémica. El concepto de colonialidad del saber explica que el proceso colonial “instaura una subalternización de los saberes y conocimientos que no responden al logocentrismo occidental” (Restrepo 2007, 301). Lo anterior se evidencia cuando las mujeres de la Red Kambirí afirman:

Cuando eres una mujer afro, solo por ser mujer afro ya están en duda tus conocimientos (Entrevista 4).

Uno siente la resistencia de la ciudad, porque creen que los afros que venimos de pueblo como brutos, por ejemplo, en la universidad a los compañeros no les gustaba hacerse con uno en los trabajos en grupo, uno veía que la gente le sacaba el cuerpo a uno (Entrevista 2).

La violencia que más he percibido es la violencia epistémica, pues cuando yo estudié filosofía no encontré ahí nada del pensamiento étnico, nada de los y las pensadoras de lo que me referenciaba mi mamá, mis abuelos, lo que para mí representaba mi pensamiento. Y por lo tanto yo empiezo a reclamar en la universidad el pensamiento étnico afro (Entrevista 4).

En la universidad se apropian de nuestro pensamiento, lo utilizan como un discurso para posicionarse y ganar plata, una vez un profesor de la universidad me dijo que él era el encargado de lo afro y que yo no podía investigar sobre el tema porque esos eran temas de él, esta es una violencia gravísima. Porque nosotras que tenemos la autoridad, la experiencia y no podemos hablar, es como que te callen la boca, te amordazan. No te dejan hablar de tu propia historia (Entrevista 4)

En conclusión, el racismo se expresa de diferentes formas sobre las mujeres afrocolombianas en Medellín. El significado de sus testimonios y sentires radica precisamente en poner en discusión y evidencia la pervivencia los efectos violentos que genera el racismo. Se hace necesario visibilizar las formas encubiertas de violencia y racismo, presentes en el lenguaje que inclusive se disfrazan de “piropos”, en las representaciones

estereotipadas de las mujeres afros, en el rechazo y la duda ante sus conocimientos, en la ridiculización de sus expresiones culturales.

No he sufrido ataques directos de racismo, pero si los percibo, los siento, los leo. Y es muy doloroso, son construcciones colectivas frente a las cuales seguimos luchando. Una profesora un día me preguntaba: ¿pero es que el racismo todavía existe? (Entrevista 3).

Termino este apartado con este testimonio, que nos reta como sociedad a escudriñar en lo más profundo de nuestras cabezas y corazones para encontrar las sutiles formas en las que continua y se fortalece el racismo. De esta manera, se podrá aportar a la dignificación de la vida de la vida de mujeres afros, porque seguir ocultando el racismo que esta instaurado en la sociedad, es seguir alimentando la violencia que sufre las mujeres afros.

**Capítulo tres:  
confrontando las violencias de género, la racialización y el  
empobrecimiento en Medellín: estrategias culturales, luchas y re-  
existencias de las mujeres afrocolombianas de la red Kambirí**



Figura 3. Centro ritual y grupo de mujeres Kambirí Medellín  
Fuente : Registro fotográfico personal

El presente capítulo tiene como intención develar las estrategias que han configurado las mujeres de la red Kambirí en Medellín a través de su cultura para subvertir los efectos y causas de las distintas violencias que viven en la ciudad. De este modo, manifestar el sentido político de sus expresiones y prácticas culturales.

**1. El tejido de Anansé: un entramado cultural de expresiones y prácticas de las mujeres de la Red Kambirí para enfrentar las violencias en Medellín.**

A partir de los diálogos y conversaciones establecidas con las mujeres de la Red Kambirí en este proceso investigativo, se logró la identificación de una serie de acciones que han posibilitado desafiar las violencias y dignificar la vida de las mujeres afro/negras en

Medellín desde sus prácticas y expresiones culturales. En este apartado se destacan la configuración de las redes de apoyo, los encuentros interculturales, el rescate de la memoria y la oralidad, la etnoeducación, el diálogo de saberes, el fortalecimiento de la autoestima, la música, la medicina, la comida, las estéticas, los conocimientos ancestrales y la autonomía económica, la espiritualidad y la ancestralidad. Estas estrategias se orientan al fortalecimiento de la identidad y la cultura afro; se crean y se recrean en los ámbitos cotidianos, son fuente fundamental de la existencia y de la vida de las mujeres afro/negras en la ciudad de Medellín.

Según la mitología africana, *Anansé* significa "araña negra", es la tejedora del cielo, de la tierra y de la colectividad. El mito de Anansé en nuestros territorios es una reinterpretación de la memoria africana, y una manifestación de prácticas culturales ancestrales. Los hilos de la araña entre- tejen a África y América en huellas de africanía que subsisten en la transgresión para seguir hilvanando en las travesuras de Anansé nuevas historias del pasado con las del presente<sup>13</sup>. Por lo tanto, en este apartado se hace alusión a los tejidos de Anasé para evidenciar la cultura de las mujeres afrocolombianas de la Red Kambirí.

Desde la inspiración de los principio filosóficos y cósmicos que representan al "Ubuntu: yo soy porque nosotros somos" se diseña el siguiente grafico para representar las estrategias y luchas culturales de las mujeres de la Red Kambirí:

---

<sup>13</sup> Tomado del texto: de África a América: Anancy, una araña traviesa. (Pochet 2007)

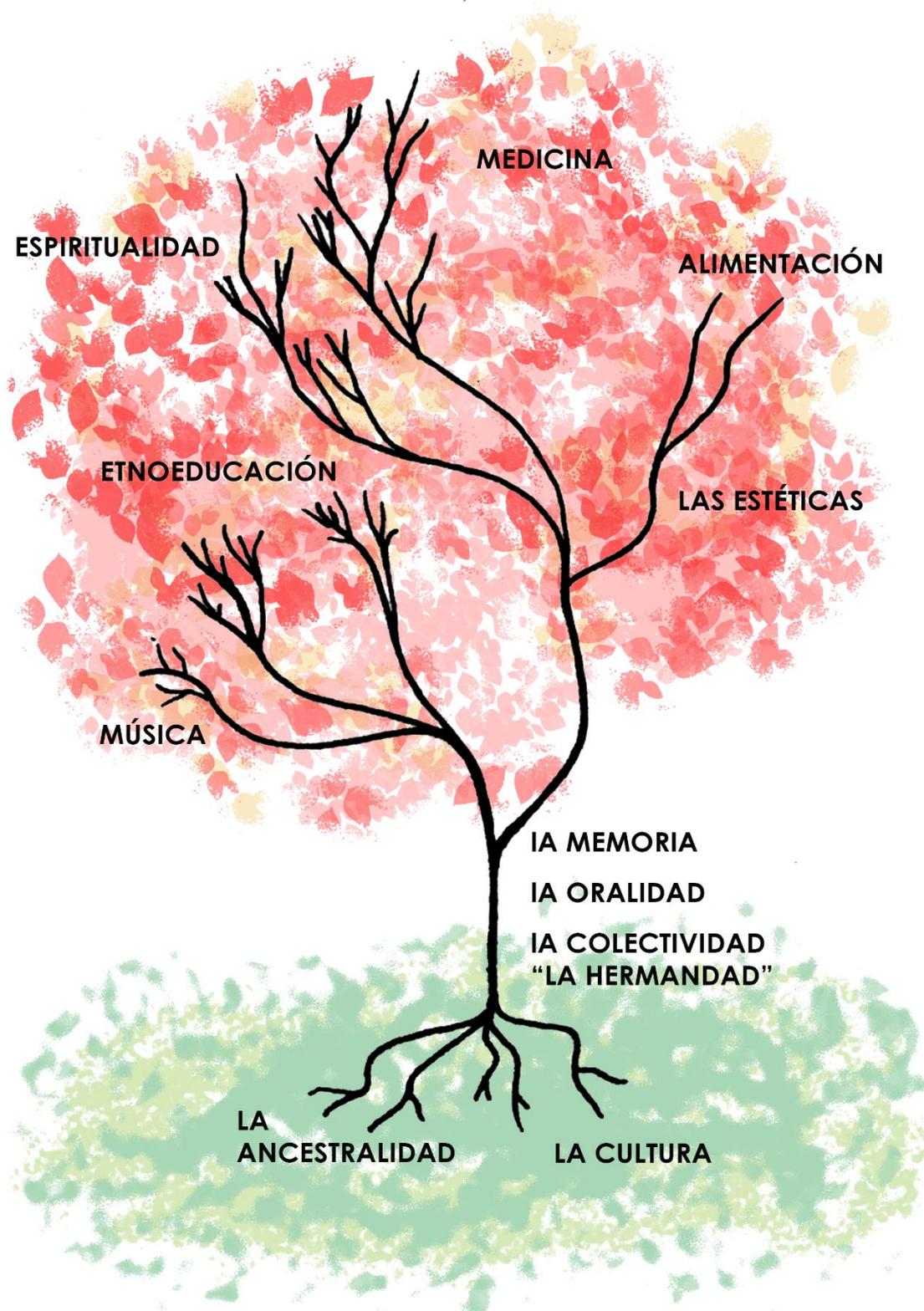


Figura 4. Árbol de la vida. construcción propia para recrear el entramado de expresiones

## 1.2 El tejido de redes de apoyo: La “Rejuntancia”<sup>14</sup> y la hermandad

Ante las constantes amenazas y vulneraciones que viven y experimentan las mujeres afrocolombianas, ellas resisten, re-existen y confrontan las violencias; de esta manera, la construcción de redes de apoyo y de solidaridad ha significado una de las estrategias más potentes para desafiar las implicaciones de la violencia. Estas alianzas están basadas en las prácticas identitarias; se fundamentan en las relaciones familiares y la solidaridad intergeneracional como elemento de poder. (De la Torre 2016, 184). En estos espacios el diálogo y la circulación de la palabra son fundamentales:

Lo que hacemos nosotras es rodear a las mujeres a través de la Red con un círculo de sanadoras, para escucharlas, orientarlas y acompañarlas, emocional y físicamente (...) a través de los círculos y el comadreo, que es nuestra estrategia. Nosotras somos comadres. Las comadres nos queremos, nos acompañamos, nos respetamos, somos solidarias unas con otras. Eso es prácticamente lo que se hace en la Red: acompañar a todos esos dolores que produce la guerra, ya sea física, mental o sexualmente (...) Muchas veces las mujeres están solas y la única forma de ayudarlas y protegerlas es que nos acompañemos y hablemos.<sup>15</sup>

Nosotros somos una cultura compleja y diversa, pero tenemos en común un mismo amor por los territorios y una misma manera de querernos en ese punto nos encontramos todas las mujeres a nivel nacional de la Red Kambirí, es que somos una familia extensa, somos comadres, vecinas y esto es sagrado para todas las mujeres negras en todo el país, podemos comer diferente, tener cosmovisiones distintas, pero cuando nos encontramos es muy bonito, esto nos fortalece (Entrevista 6).

Hemos comprendido que somos una familia extensa y que nos vamos a cuidar y apoyar entre todos (Entrevista 4).

De ahí que, la construcción de redes de apoyo de solidaridad ha significado una de las estrategias más poderosas para desafiar las implicaciones de la violencia, en estos espacios el diálogo y la circulación de la palabra son fundamentales para superar el pasado, para exigir justicia y para curarse.

De esta forma hemos crecido políticamente los afros que vivimos aquí y confrontando las dificultades, no te voy a negar que fue difícil, pero estando unidos hemos sentido una fortaleza para enfrentar a... (Entrevista 6).

---

<sup>14</sup> Concepto utilizado por las mujeres de la Red Kambirí que alude a la unión, el trabajo colectivo a partir de la solidaridad y la hermandad valores ancestrales de sus pueblos afros.

<sup>15</sup> Testimonio obtenido del informe “La guerra inscrita en el cuerpo” realizado por el Centro Nacional de Memoria Histórica. Página 415.

O te afirmas o desapareces, y esto me ha llevado a vincularme a los movimientos étnicos en la ciudad (Entrevista 4).

Yo a donde voy trato de hacer redes entre las mujeres afro, para formar cadenas, tejer, para darle una mirada a las comunas y barrios de Medellín y ver cuantas mujeres afro hay y que necesidades tienen y como potenciar para que ellas salgan de la marginalidad y la discriminación que no les permite mejorar su vida acá. Yo sueño con eso, con potenciar, y sueño con dinamizar algo grande aquí (Entrevista 2).

Estas mujeres, portadoras y guardianas de la vida y la cultura afro confrontan las múltiples violencias a las que han sido sometidas a través de las juntanzas, la solidaridad, la creación de vínculos, el “acuerpamiento”, como estrategias para re-existir, organizarse y crear identidad y cultura en la ciudad. Ellas han ido desarrollando una serie de acciones a partir de sus saberes y prácticas culturales y políticas las cuales han sido trasladadas y adaptadas al espacio urbano. A través de los procesos y construcciones culturales que realizan las mujeres de la red Kambirí en la ciudad de Medellín se puede evidenciar como ellas subvierten las lógicas y dispositivos las excluyen.

Entonces los encuentros entre nosotras nos ayuda a sacar nuestras fortalezas, a sacar nuestras lágrimas y sufrimientos, un espacio para mujeres afros no permite hablar de las cosas que no hablamos con las demás, entonces esto es una catarsis, los encuentros intergeneracionales han sido de mucha ayuda, porque las mayores abren su ser para hablar y enseñarnos sobre lo que somos y valemos como mujeres afros, estos encuentros se van tejiendo alrededor de la comida, de los procesos culturales para que las mujeres afros empecemos a expresar a través del cuerpo, a través de las cantoras nos hemos encatrado con la cultura. Ese reconocimiento de los saberes y la cultura. Contamos las historias y empezamos a recordar los territorios y las familias, lo que hacíamos, entonces vamos conversando y recordando (Entrevista 2).

## **1.2. El encuentro intercultural**

Para las mujeres de la Red Kambirí el establecimiento de redes con otras mujeres ha sido una estrategia para hacerse visibles en la ciudad y para luchar desde lo colectivo. Esta acción evidencia el proyecto intercultural que tiene la Red, asumiendo que la interculturalidad es un proceso que integra las diferencias culturales, los “otros” saberes, conocimientos y modos de vida, para la configuración de una sociedad distinta en la cual se “desestabilicen” las construcciones e imaginarios sociales homogenizante, racistas y excluyentes concebidos por las elites hegemónicas dominantes (Walsh 2006).

Estos encuentros también los compartimos con otras mujeres que no son afros, encuentros interculturales, y a ellas les encantaba saber y aprender sobre nosotras, y eso nos permite construir otros tejidos con la diversidad en este territorio (Entrevista 2).

En este sentido, se han desarrollado estudios e investigaciones en vinculación con mujeres académicas de la ciudad, procesos que han aportado de manera recíproca tanto a la academia como a la Red Kambirí a la generación de reflexiones que permitan la dignificación de las vidas de las mujeres afro en la ciudad.

Tenemos que generar procesos en donde nos podamos sentar de manera equilibrada desde la academia, desde las prácticas tradicionales en igualdad de condiciones (Entrevista 5).

El proceso reivindicativo que hacen las mujeres de la Red Kambirí en Medellín es a través del amor y la apertura, uno de los grandes potenciales de la red Kambirí es la capacidad de juntarse y de articularse con otras mujeres; ellas reconocen la importancia de “tejer redes” con mujeres académicas, activistas políticas, luchadoras y subvertoras. Lorena Cabnal destaca “la importancia de tejer pensamientos con otras mujeres (...) porque nos conviene a todas, propiciar espacios y encuentros para reflexionarnos, para atrevernos a hacer desmontajes y para construir en colectividad transgresiones y propuestas para una nueva vida” (2010, 25).

He construido relaciones con grandes amigas mestizas que me han ayudado en esta lucha y he sido capaz de ampliar mi círculo de amigas, por eso te digo que tome un camino amoroso (Entrevista 3).

Es muy importante hacer alianzas con otras personas, ¡no estamos solas! hay muchas personas que conocen nuestras realidades, que nos entienden y que nos quieren ayudar. Necesitamos hermanarnos, solidarizarnos, sororizarnos y romper las barreras de exclusión entre nosotras mismas. Porque cuando nosotras veamos el rostro de una mujer nos veamos reflejadas a nosotras mismas (Entrevista 5).

### **1.3. La Memoria y la oralidad como estrategia de re-existencias de las mujeres afrocolombianas**

El potencial de la oralidad va más allá de posibilitar conocer el dolor, el sufrimiento, los miedos y esperanzas de las mujeres afrocolombianas, permite comprender como incide la violencia en la vida cotidiana de la comunidad, las razones y causas políticas y sociales de las violencias y las maneras como los pueblos y comunidades enfrentan esta situación. En palabras de Portelli, los testimonios o fuentes orales “informan no solo los hechos, sino lo que estos significaron para quien los vivió y los relata; no solo respecto de lo que las personas han hecho; sino sobre lo que querían hacer, lo que creían hacer, o sobre lo que creían haber hecho; sobre las motivaciones; sus reflexiones, sus juicios y racionalizaciones (2016, 23)

La historia nos cuenta ese proceso de otra manera intentado quitarle valor, incluso ni siquiera lo contaron, porque mucha gente cree que los afrodescendientes nacieron esclavos y

no saben que vinieron a América producto de un gran raptó y que tiraron en este continente a nuestros ancestros (Entrevista 3).

La oralidad se convierte en estrategia para subvertir el poder y la dominación histórica que han padecido las mujeres afros. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui “la historia oral es un ejercicio colectivo de desalienación tanto para el investigador como para su interlocutor” (Rivera 1987, 9). Así mismo, la historia oral se convierte en un instrumento para recuperarse, sanarse y construir vínculos de solidaridad entre las mujeres que han sido afectadas por las violencias:

Nosotras le apostamos a la reafirmación de las mujeres negras, al fortalecimiento. Primero desde el conocimiento de la historia para que no se repita, a que nosotras empecemos a escribir sobre nosotras mismas, que no siga siendo una historia contada por otros, que nosotras mismas hablemos y contemos nuestras propias realidades, nosotras tenemos que elevar nuestras voces y que se escuchen con fuerza (Entrevista 5).

Necesitamos que nos cuenten la otra historia, porque esto va creando otros constructos sociales, otro pensamiento colectivo, que tiene el poder de poner a las personas en otro lugar (Entrevista 3).

De esta manera, la memoria “al ser escuchada y al tener la oportunidad de ser narrada y sentida por otros abre la posibilidad para superar el pasado, para exigir justicia y para que las víctimas puedan levantarse (...) Los recuerdos dolorosos encuentran un poco de alivio en el momento en el que las mujeres narran a otros lo sucedido” (CNMH 2017, 461). En palabras de María Victoria Uribe, las mujeres han desarrollado mecanismos de resistencia y solidaridad para afrontar el dolor y organizarse con el fin de superar las afectaciones y atrocidades que les ha dejado la violencia. Se plantea que “las voces de las mujeres victimizadas conforman una subalternidad que tiene la fuerza de una memoria desafiante desde la cual confrontan las injusticias de las que han sido objeto” (2012, 119).

En mis clases yo tenga una mirada étnica, es ir contando esa otra historia, porque el peligro de la historia única es que se estandarizan estereotipos. Entonces yo he empezado a conversar sobre esas otras historias, pero no genero confrontación, sino conversación (Entrevista 3).

La historia oral es como ir revisitando lo que no me contó la historia oficial sobre mi ancestralidad y esto significa que me estoy reapropiando de mi cultura afro (Entrevista 4).

Como activista negra lo primero que sabemos es que hay que visibilizar el tema afro, porque no está en la sociedad, ni en la universidad, ¡hay que ponerlo! (Entrevista 3).

Otra cosa que se ha convertido para mí en una estrategia de resistencia son los espacios, espacios para estudiar los pensadores y pensadoras afros, para conversar, leer, estudiar, entonces yo no voy a esperar a que la universidad me muestre los líderes y lideresas afros, nosotros generamos conversatorios para conocer esa historia, esos referentes, estas son estrategias que hemos generado para poner el diálogo (Entrevista 3).

Asumiendo que el uso de la memoria y la oralidad tiene que ver con la necesidad de esclarecer otras historias que han sido invisibilizadas por el poder y a su vez cuestionar las historias oficiales, en este sentido, recuperar la memoria es un acto trasgresor y fundamental para la reparación histórica con los pueblos más violentados como es el caso de las mujeres afros. Por lo tanto, se hace urgente visibilizar la historia de la Red de mujeres afrocolombianas Kambirí como un acto de justicia, reparación y no repetición de la negación y deshumanización que han enfrentado históricamente, “la memoria se torna una cuestión política y toma la forma de un mandato ético” (Traverso 2007, 71).

#### **1.4. La etnoeducación y el diálogo de saberes**

Para Manuel Zapata Olivella, “La etnoeducación entendida en el contexto colombiano, en el contexto americano, debe ser una educación para la emancipación cultural, social y política del africano en contraste con quinientos años de opresión, deformación de su cultura y marginación”<sup>16</sup>. Es decir, que la etnoeducación es un proceso de resistencia de los pueblos afros a partir del cual se ha posibilitado mantener y revitalizar la cultura y la herencia africana.

Nosotras desde la red, ya en 19 años de trabajo, hemos enfocado el trabajo en la formación de las mujeres para que reconozcan sus derechos, el fortalecimiento de la autoestima, de la identidad, del sentido que tienen para nosotras como mujeres negras las practicas ancestrales a través de las cuales nosotras hemos podido resistir todos estos embates de las estructuras sociales y políticas (Entrevista 5).

Yo me he podido convencer desde mi experiencia que desde la educación y la formación es desde donde se potencializa y se lucha contra fenómenos como el racismo y la exclusión y se contribuye al autorreconocimiento y la reafirmación de los pueblos y a la autogestión (Entrevista 5).

Para las mujeres de la Red Kambirí la etnoeducación es una construcción cotidiana, abarca todas las dimensiones de sus vidas, es una práctica histórica que les ha permitido mantener

---

<sup>16</sup> ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Conceptos afrocolombianos de Etnoeducación. En: <http://harambeeturaba.iespana.es/ponencias/eison/conceptos-de-etnoeducacion.htm>

y recrear su ancestralidad a través de la oralidad de generación en generación. Lo anterior implica visibilizar y posicionar los fundamentos filosóficos del pensamiento afros, indagar y rastrear la historia propia, acudir a las fuentes orales de los mayores y mayores para avivar el pensamiento y la cultura.

Vivir la cultura afro implica recrearme cada vez más persona negra, más lenguaje negro, más pensamiento negro, más discurso afro centrado, más historia negra, más yo como mujer negra (Entrevista 5).

Mi lucha es llevar a todos los escenarios los temas afros, pero no como queja, sino como debate argumentado, desde construcciones y referentes conceptuales y filosóficas como el ubuntu, la colonialidad y Decolonialidad, el anansé. (Entrevista 3).

Estoy indagando por autorxs, escritorxs, afrodescendientes porque la academia no te brinda esas referencias, todo lo que yo he aprendido de lo afro es porque yo lo he estudiado, no porque me lo enseñaron en la universidad, ni en el currículo. Aquí ves expresiones racistas, aquí está la colonialidad del conocimiento. Y esto significa toda una lucha para mí (Entrevista 3).

Se reconoce que los procesos etnoeducativos han permitido a las mujeres afros tomar conciencia y reconocer su historia, sus luchas, su valor. Sin embargo, en la actualidad la etnoeducación se presenta como un reto, para la transmisión de conocimientos intergeneracional y que los jóvenes afros en la ciudad no pierdan su cultura y su ancestralidad.

Hay algo esencial, yo creo que ahora tenemos mucho conocimiento, y cuando conocemos tenemos el poder de transformar las cosas, hemos tomado conciencia, eso se ha ido tejiendo. Pero hay algo que nos falta, hay una brecha, las adultas tenemos un recorrido y unas luchas, pero las jóvenes en esta ciudad se han quedado atrás, entonces hay que trabajar mucho para ese legado quede (Entrevista 2).

Finalmente, las mujeres de la Red Kambirí expresan que el proceso etnoeducativo, desde un posicionamiento intercultural implica una construcción colectiva y un diálogo de saberes permanente y abierto, para que tanto los pueblos afros, como los no afros, conozcan y respeten la historia, los conocimientos, las expresiones y prácticas y la ancestralidad afrodescendiente.

Hemos entendido que la transformación se hace entre todos, el proceso etnoeducativo no es de negros, no es de blancos, es de todos (Entrevista 4).

Aquí radica el potencial del diálogo de saberes como forma horizontal de intercambiar sentidos, conocimientos y construir conocimientos que logren integrar las diferencias. Este

se constituye un proceso transformador, puesto que desde el diálogo entre las diversidades sociales se generan concesos sociales, epistémicos y políticos que irrumpen las estructuras homogéneas, hegemónicas, excluyentes y racistas.

### **1.5. Recuperación de la autoestima: orgullo y reafirmación identitaria**

*Ya la negrura para nosotras es un poder, somos conscientes de lo que somos como mujeres negras, de nuestra historia (Entrevista 6).*

Uno de los más graves efectos que ha dejado el racismo como estructura de clasificación social, es el abatimiento frente al significado de ser mujer afro. Las mujeres de la Red Kambirí expresan que su trabajo se ha enfocado en dignificar y humanizar a las mujeres que integran este espacio. Los múltiples estereotipos, las constantes expresiones de racismo y discriminación que viven las mujeres afros hacen que en muchas ocasiones estas rechacen y se avergüence de su ser afro. Por lo tanto, es indispensable generar la fuerza y la vitalidad para enfrentar este problema y asumir su identidad con orgullo, dignidad y valor.

Nosotras queremos posicionar en las mujeres negras ese amor propio y el respeto por ellas mismas (Entrevista 5).

El trabajo de Kambirí es levantar la autoestima de las mujeres negras, porque hay una estigmatización de que las mujeres negras no podemos y que generamos lastima ¡NO! a nosotras no nos gusta que nos tengan lástima, porque nosotras tenemos todos los elementos, estamos completas, pensamos, soñamos (Entrevista 5).

El trabajo con los niños y niñas permite que ellos y ellas no se sientan discriminados, para esto ella tiene que sentirse fuerte, sabedora de quien es, identitaria mente fortalecida, así trabajamos mucho la identidad (Entrevista 6).

Este Proceso ha permitido que las mujeres en la actualidad reconozcan su identidad cultural con total orgullo, viendo el potencial de las luchas que sus antepasadas emprendieron para que después de tantos años de esclavitud, racismo y discriminación su cultura aun siga vigente y haya encontrado la manera de permanecer y recrearse pese a todo los procesos e intenciones de blanqueamiento y negación.

Yo hoy en día salgo orgullosa con mi turbante, esto es muy importante, yo ya se la historia que acarrea el turbante, yo ya se la historia que hay detrás de cada una de mis manifestaciones étnicas, en mis trenzas, mi cabello, y todo esto es una apuesta política (Entrevista 4).

## 1.6. La música: las Cantaoras afrodescendientes

Nuestra alegría es una forma de resistencia única de las mujeres negras (Entrevista 5).

A pesar de las múltiples amenazas que enfrenta la cultura afrodescendiente en el contexto de ciudad, la música es una expresión que resurge desde la fuerza y el espíritu de los pueblos afros, especialmente de las mujeres, quienes desde la oralidad y la transmisión de conocimientos mantienen sus expresiones y prácticas culturales. Dentro de la música, se ubican las “Cantaoras” mujeres que a través de los alabaos, chigualos, gualíes<sup>17</sup>, crean y recrean la ancestralidad afro en Medellín a través de cantos alusivos a la muerte, el nacimiento, el trabajo, el amor, la historia propia.

También hacemos trabajo alrededor de la cultura, hacemos énfasis en las rondas, cantos y danzas ancestrales porque aquí no tenían ni idea que era eso, no sabían, entonces nosotras tomábamos una buseta, nos íbamos 10 cantaoras para un barrio y reuníamos niños de todos los colores, y les enseñábamos los bailes y los cantos, todos bailaban y hacíamos las rondas. Esto ha sido muy bonito, los niños nos dicen “y cuando vuelven” pero esto no lo patrocina el Estado, no sé si es porque no le conviene o porque no invierte en estas estrategias. Pero esta estrategia nos puede sacar de la violencia (Entrevista 6).

Lo anterior, evidencia las reivindicaciones culturales de las mujeres afros, que superan la folclorización, condición desde la cual el poder colonial, blanco, hegemónico ha visibilizado la cultura afro. En palabras de Patricio Guerrero “esta es quizá la empobrecida visión que se tiene frente a la cultura (...) esta se sustenta en una visión cognitiva y objetivante de la cultura, que la convierte en objeto, en cosa a ser mirada y por ello termina erotizándola” (2002).

En este sentido, la música y las cantaoras de la Red Kambirí se convierten en subvertoras de esta mirada exótica, folclórica y esencialista con la cual se ha visto a la cultura afro. Estas mujeres encarnan la resistencia y la lucha de un pueblo ante las situaciones más adversas y deshumanizantes; y la música es la expresión que les ha permitido mantener su memoria y entablar un diálogo intercultural con la ciudad, para reconocer y posicionar su legado ancestral y cultural.

---

<sup>17</sup> Músicas y ritmos autóctonos de la cultura afrodescendiente.

### **1.7. El compartir de alimentos**

Para las mujeres de la Red Kambirí la comida tiene un íntimo vínculo con la preservación de su cultura. Es el alimento un hilo articulador con el territorio y con otras personas afro que habitan en la ciudad, es el alimento una forma de enfrentar el desarraigo y el destierro, de vivir y sentir la cultura propia en la ciudad.

La gente nos dice “ah es que ustedes son muy racistas porque siempre se reúnen solos” pero no es eso, la razón es compartir todo eso que dejamos. Compartir que, si alguno viene del territorio y trae un borojó, un pescado, que te sabe a gloria. Eso nos complementa, todo lo que nos hace falta acá (Entrevista 6).

La comida genera un espacio de integración con la familia y la comunidad, el compartir de los alimentos justifica el encuentro y el disfrute de lo propio, de este modo se le hace una pugna a la soledad y la individualización que genera estar en la ciudad. Por lo tanto, la comida juega un papel predominante en los procesos de resistencia de los afrodescendientes, para las mujeres de la Red Kambirí la comida devela sus particularidades, su historia y sus luchas.

En la Red lo primero que se hace es que las mujeres se aprendan a valorar, que sueñen y se apropien de este espacio, Sin dejar de ser desde sus raíces y su cultura. Eso fue es muy bonito, porque las mujeres pensamos en ¿qué es lo que sabemos hacer? por ejemplo, nos gusta la cocina, y empezábamos hablar y cocinar y las mayores nos enseñaban hacer alimentos, un día cocinaba una después la otra, (Entrevista 2).

Así mismo, ha sido la comida una estrategia para visibilizarse y compartir sus conocimientos en la ciudad:

Nosotras en Medellín desde la gastronomía hemos etnoeducado. Nos hicimos a la idea que en cada evento en el cual participáramos nosotras debía llevar un aporte gastronómico de nosotras. Llevamos cocteles de borojó, biche, arrechón, tumba catre y esos productos los hacemos en la organización y los llevamos a los eventos que nos convocan para darlos a conocer (Entrevista 6).

### **1.8. Las estéticas emancipadoras**

Una de las violencias más fuertes que produce el racismo, es precisamente la colonialidad de las subjetividades que se expresa a través de la universalidad de los sentidos y de las estéticas. Mignolo y Gómez explican que occidente instauro “un orden económico y político apoyado por valores culturales y estéticos, por un ideal de humanismo y de ser

humano que se autoconstruyó para el beneficio de quienes lo construyeron. El arte y la estética fueron instrumentos de colonización de subjetividades” (2012).

Lo anterior negó e invisibilizó “otras” formas de ser y estar en el mundo. Por lo tanto, las luchas y reivindicaciones de las mujeres de la Red Kambirí por mantener sus peinados, sus trajes, sus formas particulares de representarse y visibilizarse se convierte en un proceso de confrontación a las violencias ejercidas a través del racismo y su intención de homogenización.

Vivir nuestra cultura en la ciudad es muy difícil. Por ejemplo yo soy muy crespa, crespa, crespa, y lo primero que quisieron hacer mis amigas es modificarme, mis amigas lo primero que hicieron son decirme que alisara el cabello, en buenaventura no pasaba nada porque todos somos crespos, pero acá eso no se usaba, entonces yo dure así como un año, pero después dije esto no es conmigo y me deje mis crespos otra vez, pero es difícil porque la aceptación del fenotipo de es difícil, porque sobre todas las mujeres tenemos que parecernos a las mujeres de acá (Entrevista 2).

A mí me parece importante los movimientos de mujeres afro que además han puesto sobre la mesa otras estéticas, pero no nos podemos quedar en la discusión si llevamos el cabello crespo o no, porque esto también ha servido para al mercado para la comercialización de una cantidad de productos ¿entonces eso a quien le sirve? Tendría que haber un mensaje distinto además de lo estético que el trasfondo de esto es político con relación a la identidad “Este es mi cabello, respétalo, yo lo asumo así” que quede claro que así es nuestro cabello, nosotras lo aceptamos y los demás también lo tienen que aceptar (Entrevista 3).

La lucha se hace más ardua cuando tiene una conciencia étnica y no quieres jugarles a las estéticas del poder, porque en Medellín el más parecido al país es el más valioso. Entonces si yo decido llevar mi pelo natural ya de entrada voy perdiendo con otra que tenga el cabello alisado (Entrevista 4).

Al llevarse a cabo estas prácticas como legados y saberes ancestrales se resiste a las reglas impuestas por la colonialidad, que imponen una universalidad en todos los sentidos de la vida humana. Se genera así un proceso emancipador frente a la violencia racista, deshumanizante y excluyente.

La colonialidad del sentir que ha impuesto la colonización de la estética, apuntan hacia horizontes no solo de liberación sino fundamentalmente de re-existencia. No de resistencia, sino de re-existencia (...) En este sentido, las estéticas decoloniales no serán una nueva forma de colonización de la estética, sino que, al liberar la aisthesis, promueven la formación de subjetividades desobedientes a los principios del discurso filosófico-estético. Es así que las estéticas decoloniales son un aspecto de los procesos de decolonialidad en todas las esferas del orden social (Mignolo y Gómez 2012).

### **1.9. Los conocimientos ancestrales y su vigencia en la ciudad**

El saber ancestral ha constituido una fuente de supervivencia y existencialidad para los pueblos afrodescendientes, precisamente las mujeres han sido quienes con mayor ímpetu han custodiado y transmitido estos conocimientos. Ellos son vigentes, apropiados y adaptados en el ámbito urbano como forma de mantener y recrear la cultura afro, además, como forma de enfrentar problemáticas económicas, de salud, de alimentación, es decir, los saberes ancestrales permiten enfrentar, sobrevivir y superar las adversidades que se presentan en la ciudad de Medellín.

Para resolver muchas cosas de lo cotidiano, no se tenían los recursos económicos, pero se tenían las plantas y la sabiduría (Entrevista 1).

El ámbito urbano es un espacio hostil que históricamente ha subalternado los conocimientos ancestrales, ubicándolos como atrasados, primitivos, desactualizados, entre otros, juicios de valor que evidencian la colonización y jerarquización social. Sin embargo, la adaptación y recreación de estos saberes para las mujeres Kambirí de la ciudad de Medellín han sido la forma estratégica y creativa de confrontar las limitaciones e implicaciones que se presentan en la ciudad. Sus saberes en Medellín se convierten en una potencialidad que les posibilita vivir, sobrevivir y “ser”.

Que una sabia hacer comidas, que la otra sabía hacer canastos, tejidos, entonces empezamos a rescatar todo eso porque vimos que eso era una terapia, y que también a partir de ese conocimiento las mujeres vieron que tenían herramientas para sostenerse en la ciudad. Porque para las mujeres afro una de las principales dificultades en la ciudad es la autonomía económica, el poder tener un recurso que nos permita movilizarnos, alimentarnos, sostener nuestras familias. No crean que eran mujeres sin profesión, muchas son profesionales, pero no encontramos oportunidades, Medellín no tiene una oferta de empleabilidad para las mujeres afros, entonces no ha tocado emprender, las mujeres siempre hemos emprendido, y con esos emprendimientos han levantado a las mujeres, las mujeres que hacen los pasteles, las comidas, eso es una riqueza para las mujeres, y dignificaban su vida, porque ellas llegaban diciendo que no tenían dinero para vivir (Entrevista 2).

La implementación de estrategias de supervivencia devela la lucha y creatividad de las mujeres de la Red Kambirí. Pero, por otro lado, expresa el racismo estructural de esta ciudad que no ofrece amplias posibilidades de empleo, económicas y equitativas para las mujeres afro, lo que genera que desde la autonomía ellas busquen y configuren formas de mantornarse en la ciudad, asunto que siempre ha estado presente en la historia de las mujeres afro/negras.

Nosotras con plata o sin ella nuestro trabajo es continuo, nosotras vivimos trabajando contentamente (Entrevista 6).

La utilidad y la vigencia de los conocimientos ancestrales en la ciudad, también ha significado una forma de visibilizarse en la ciudad, de entablar diálogos interculturales con la sociedad, para que se conozca la cultura, se valore y se respete. Es decir, que la recreación de los conocimientos ancestrales ha posibilitado la dignificación de la vida de las mujeres de la red Kambirí en Medellín.

Por ejemplo, nos invitan a un evento, entonces vamos con la música ancestral, con los tambores, con las mujeres cataoras, con la que hace el biche, con la que hace el tumba catre y hoy en día podemos decir que aquí hemos roto la creencia que solo se toma aguardiente antioqueño es sabroso. Ya tenemos muchas personas que les gustan nuestras bebidas, las hemos introducido lentamente, y ya le gente nos busca y las compra (Entrevista 6)

Para nosotras eso tiene mucho significado, porque en ese desarraigo con que llegamos acá a esta ciudad, dejamos muchas cosas, entonces lo primero es saber ¿quién soy yo? Al identificarnos y reconocernos como mujeres afrodescendientes, en ese reconocimiento y valoración de ver quien soy se puede salir a la ciudad y ver que me ofrece la ciudad y yo que le puedo ofrecer, ¿qué tengo yo para ofrecer? (Entrevista 2).

### **1.10. La medicina Tradicional y la Ancestralidad**

Para los pueblos afrocolombianos “estar saludable se relaciona con la espiritualidad que depositan en las maneras de usar las plantas, de buscar la ayuda adecuada para los malestares y dolencias que se presentan” (Gómez y otros. 2015, 69). La salud es una dimensión integral de la vida que atraviesa su cotidianidad, su forma de relacionarse, su alimentación, su espiritualidad. Las mujeres de la Red Kambirí reafirman en la ciudad la fe en sus mayores y mayores, expresan que acuden a estos cuando tienen algún problema de salud.

Hay otro factor preponderante, es la medicina ancestral, nosotras utilizamos un médico es cuando ya estamos al final, porque son nuestros médicos y medicas tradicionales los que nos alivian, yo aquí en Medellín me he hecho quitar un yeso y me he hecho rezar por un compadre, esa medicina nos hace mucha falta. Para la gripa, el mal de ojo, el mal de los 7 días, la partera, el ombliguito, enterrar el ombligo en nuestro territorio para no olvidarlo nunca (Entrevista 6).

Lo anterior, evidencia que, a pesar de estar en el ámbito urbano, las formas de curarse y aliviarse siguen siendo a través de sus mayores y mayores. Que el dolor y el malestar tanto

físico, emocional y espiritual se trata a partir de sus propios conocimientos. Se hace muy significativo el uso y la vigencia de la medicina tradicional, porque por un lado significa la forma de curarse y abatir las dolencias. Y, por otro lado, devela la vigencia de lo ancestral para las mujeres afro como una forma de lucha ante la homogenización y negación de sus conocimientos y modos de vida.

Volver a los saberes y prácticas de las abuelas hacen parte de una búsqueda que he emprendido, quiero recordar el trabajo con las plantas, curarnos, las dolencias, los males, para todo hay una plantica. El yanten para cuidarnos el pelo con esto las abuelas hacia un shampoo, ellas adaptaban sus casas para cultivar sus plantas, hacían limpias con eucalipto y canela... (Entrevista 1).

### **1.11. La espiritualidad y la ancestralidad**

La resistencia es mantener los orígenes (Entrevista 3).

Arturo Escobar plantea el valor de lo ancestral como “el tejido relacional de la existencia comunal” (Escobar 2016). Es decir, que la ancestralidad es el vínculo poderoso con la historia, las raíces, la memoria y la esencia de los pueblos afros. Para las mujeres de la Red Kambirí el tejido de ese vínculo ancestral es una acción continua que les recuerda de dónde vienen y quienes fueron sus ancestras.

Con la partida de las abuelas surge una pregunta por la vida, por las raíces, y como una deuda con la familia, honrar la memoria y los saberes de las mujeres de la familia (Entrevista 1).

La ancestralidad se convierte en la fuerza contundente para resistir, re-existir y permanecer en medio de un sistema que ha querido aniquilar y olvidar sus historias, sus memorias y sus culturas.

A nosotras nos ha ayudado mucho la espiritualidad y la ancestralidad, siempre trabajamos ese tema con las mujeres cuando tratamos el tema de la violencia, aquí hay un problema porque la ciudad trabaja el tema de la violencia contra las mujeres, pero no hay un enfoque para trabajar con mujeres afros, porque lo hacen a nivel de ciudad, pero no piensan ¿Cómo trabajar con las mujeres el tema de la violencia con las mujeres afro? Uno dice entonces como es el trabajo con las mujeres afros, porque callamos mucho, porque creemos que eso hace parte de nosotras, porque somos temerosas porque creemos que estamos para servirle a los hombres, las mujeres afrodescendientes pensamos que estamos para servir, entonces nos da miedo hablar y denunciar (Entrevista 2).

La forma de mantener la fuerza y la esperanza a través de la espiritualidad y la ancestralidad, retomar tradiciones como el Ubuntu que alude a la construcción colectiva y la solidaridad, se presentan como un horizonte social y político para las mujeres.

A nosotros los pueblos afros nos mueve un asunto muy importante y es buscar los orígenes afros, esta es una estrategia de resistencia, por ejemplo, retomamos la filosofía Ubuntu (Entrevista 4).

Estas formas de resistencia son las que hacen que a pesar de todos estos años de esclavización sigamos estando acá. Estas son formas de resistencia a veces invisibles, a veces espirituales, por ejemplo, yo me despierto y en ese momento me conecto con mis ancestros les pido que me ayuden, que me protejan, que me rodean, es mantener siempre el altar para saber que ellos están presentes, es utilizar siempre el aceite de coco para untármelo en el ombligo y me da fuerza y salud. Es tener presente cada minuto de nuestras vidas que somos seres espirituales, y que de esa espiritualidad se tuvieron que agarrar nuestras ancestas que sufrieron tanto para poder sobrevivir (Entrevista 6)

Para las mujeres de la Red Kambirí la espiritualidad y la ancestralidad son la fuente de la fuerza que activa y aviva sus vidas. Constituyen un entramado donde se funden sus historias de lucha, de valor, de dignidad. Manifestándose entonces, su rebeldía ante las violencias racistas y hegemónicas que han deslegitimado sus espiritualidades, subjetividades, conocimientos. Por lo tanto, la espiritualidad y la ancestralidad afro constituyen una estrategia fundamental para enfrentar las violencias que han padecido las mujeres afro/negras a través de la historia.

## **2. El sentido político y cultural de las luchas y re-existencias de las Mujeres de la Red Kambirí en Medellín**

*Esas son las resistencias que nos tienen aún aquí y si logramos que las nuevas generaciones aprendan de a poquito tenemos esperanza de mantenernos en el tiempo (Entrevista 6).*

Se hace necesario reconocer que la mujer históricamente ha desempeñado un papel fundamental en la preservación de la vida, la cultura y los territorios, las mujeres confrontan y subvierten el poder, las violencias y sus atrocidades, “fueron las mujeres quienes más tenazmente defendieron el antiguo modo de existencia y quienes y de forma más vehemente se opusieron a la nueva estructura de poder, probablemente debido a que eran las más afectadas” (Federici 2004, 360).

En el presente apartado se pretende describir el sentido político de las luchas y re-existencias que han configurado las mujeres afro/negras de la Red Kambirí en Medellín para enfrentar las violencias que han tenido que padecer históricamente por su condición de mujeres racializada y empobrecidas. En este sentido, el concepto de re-existencia se hace transversal para comprender la lucha, creatividad, coraje, amor y rebeldía, características de las mujeres de la red Kambirí desde las cuales cotidianamente van dándole un giro a las adversidades y van construyendo su vida desde la Dignidad.

El concepto de re-existencia planteado por Adolfo Albán alude a la reelaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad. La re-existencia es el proceso mediante el cual los sectores sociales subalternizados y oprimidos “fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad, y una forma de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados” (2013).

En este sentido, las estrategias, acciones y manifestaciones que se han descrito anteriormente son la expresión del potencial intelectual y creativo que ha emergido dentro de la red Kambirí en la ciudad de Medellín, los cuales han logrado, “dignificar su dimensión integral de humanidad y vida, a través de diferentes rutas y búsquedas, rebasando de hecho los límites de la negación y el borramiento de su agencia, desplegados por el aparato colonial tanto en la cotidianidad como en forma estructural” (Arboleda 2011, 12).

Como lo menciona Rosalba Aída Hernández “nunca consideramos el contexto cultural como un elemento a tener en cuenta en nuestra lucha contra la violencia” (Hernández 2008, 84). Hernández hace un importante llamado que fue escuchado en este trabajo, que trata de develar la importancia de la cultura para enfrentar la violencia y por ende el sentido político que tiene la cultura. En el camino de cuestionar la homogenización cultural que ha pretendido la modernidad y sus lógicas colonizadoras y violentas, las prácticas y expresiones culturales diversas han confrontado este poder hegemónico y desde diferentes frentes han logrado hacer “fisuras” a este sistema, de manera que la cultura desde esta óptica tiene todo un sentido político para la lucha contra la violencia y los procesos de re-existencia que aluden a la dignificación de la vida.

Yo creo que nosotros llevamos como una energía, un ritmo en el cuerpo. Nosotras estamos llenas de mar, de territorio, la cultura es vibración, es color, es esfuerzo, es berraquera, es constancia y es una lucha. Para mí significa eso, más que la marcación fenotípica, la cultura es lo que nos mueve y nos permite seguir creyendo y trabajar por lo que queremos (Entrevista 2).

Reconocer la historia de las mujeres afro de la Red Kambirí facilita comprender que ellas son el legado de la lucha y la creatividad. Son hijas y nietas de mujeres que enfrentaron las expresiones más adversas de las violencias y la deshumanización. En consecuencia, ellas son el fruto de la fuerza vital de sus antecesoras, para ellas recordar estos asuntos es la posibilidad de dignificar y honrar sus raíces y su ser afro.

Yo desconocí mucho tiempo que yo efectivamente he logrado ser lo que soy gracias a las decisiones que han tomado las mujeres de mi familia. La primera feminista que ha hecho un montón de cosas por mí, fue mi madre (Entrevista 1).

Tu encuentras que una mujer afrodescendiente es valiente, es fuerte, es guerrera, saca adelante su familia, sale adelante sola, es que nos tocó así, esa es la historia, fueron las mujeres afrodescendientes las que ayudaron a liberar a los hombres en las grandes haciendas a través de las trenzas, de sus peinados, que conducían a la fuga, eran demasiado poderosas, demasiado brillantes (Entrevista 3).

Todas esas prácticas que, desde lo cotidiano, la empatía por la humanidad, las pautas de crianza, fueron las que posibilitaron que las abuelas sacaran adelante un montón de hijos, en las condiciones más adversas, viviendo en la selva, en las minas... (Entrevista 1).

También reconozco que mis privilegios son fruto de las luchas y reivindicaciones de las mujeres de mi familia y de las mujeres negras en general, porque no es gratis que yo pudiera estudiar, por ejemplo. Estas mujeres se la jugaban, con lo que tenían a la mano, hacia lo que fuera para que los hijos pudieran estudiar, por ejemplo, pero eso implicaba separarse de sus hijos, pero lo hacían por sus hijos, reconocer todos estos aportes es maravilloso (Entrevista 1).

Para las mujeres de la Red Kambirí el encuentro y el tejido social se convierte en una estrategia fundamental para superar las adversidades. Ellas expresan que la forma de subvertir las violencias es precisamente desde el amor, el respeto, la horizontalidad. Por lo tanto, proponen como salida a esta historia de violencias el encuentro, no solamente entre ellas como mujeres negras/afros, sino el encuentro solidario de la humanidad en general. Esto da cuenta de la conciencia social y política de estas mujeres y sus propuestas pertinentes para enfrentar las crisis sociales. De este modo, las mujeres de la Red Kambirí son un referente de paz y reconciliación, constituyen un acumulado significativo de aportes y de salidas que

posibilitan la vida colectiva. No obstante, ellas han sido acalladas y negadas por esta sociedad.

Mis luchas las hago de una manera muy amorosa, de una manera muy fraterna, esto es una característica de nosotras las mujeres, yo quiero generar un encuentro, generar conversaciones, para saber cómo nos reconocemos. En todo escenario donde voy llevo el tema de las afrodescendientes, porque precisamente de eso se trata la lucha, de insistir, persistir y nunca desistir, porque lo hicieron mis ancestras ¿Cómo yo no lo voy a hacer? (Entrevista 3).

En cuanto a la participación política en espacios que históricamente han sido negados para las mujeres, especialmente para las mujeres afro/negras, ellas manifiestan que no necesitan seguir siendo representadas por otras personas, que ellas tienen todos los conocimientos y habilidades para “hablar por ellas mismas” para levantar sus voces y expresar sus necesidades, intereses y sueños en esta sociedad.

Que la mujer negra reconozca su rol, porque nosotras hemos estado invisibilizadas, excluidas, discriminadas, pero nosotras exigimos estar en otros espacios, y nos hemos preparado, hemos hecho camino, lo hemos transitado, hemos abierto brechas (Entrevista 5).

Nosotras como mujeres negras no queremos parecernos a ninguna otra mujer, queremos ser mujeres auténticas, autónomas, que nadie hable por nosotras, porque nosotras tenemos voz, tenemos espíritu que nos mueve, es una fuerza impresionante, tenemos un legado de lucha que corre por nuestras venas, muchas mujeres negras no han sentido este legado, pero está en nuestro ADN y es el que nos permite estar siempre sonrientes frente a unas realidades que son desastrosas (Entrevista 5).

La Red Kambirí desde su trabajo constante y el esfuerzo de sus integrantes se convierte en el salvavidas de las mujeres que han padecido los efectos más espantosos de las múltiples violencias que aquejan a esta sociedad, particularmente a ellas, mujeres racializadas y empobrecidas, negadas, oprimidas y olvidadas.

Las mujeres afros, llegan acá con tantas dificultades, necesidades, con tanto sufrimiento y tuvieron que migrar acá, y les arrancaron muchas cosas de su vida: la cultura, la familia, su tierra, su mar. Entonces en la Red vamos trabajando y las mujeres que llegan ni siquiera hablaban y ahora después de un tiempo vemos que una es poeta, que otra baila, que se expresa, las mujeres crecen en la Red. Las mujeres son alegres, es como si las hubiéramos rescatado algo que perdieron, vuelven a construirse en esta ciudad (Entrevista 2).

La toma de conciencia sobre la historia de lucha y resistencia del pueblo afro ha significado uno de los alcances políticos más significativos del trabajo realizado por la Red Kambirí en Medellín. Lo anterior se hace importante porque genera un pensamiento crítico

y emancipador ante el sistema y sus formas de deshumanización, de modo que se dan giros epistémicos y se afronta la vida desde propuestas y alternativas que dignifican la vida de las mujeres.

Tengo que decir que la pregunta por lo étnico no estuvo presente en mi vida, es algo que me empecé a preguntar hace poco. A partir de la formación en estos escenarios una va tomando conciencia. (Entrevista 1).

Ahora que hago conciencia de mi lugar me doy cuenta que se han generado esas falsas sensaciones de bienestar y de privilegio que no son tal. Por ejemplo, las personas piensan que privilegio es ser la primera afrodescendientes en... donde hace rato mil mestizos ya fueron ¡eso no es un privilegio! Eso es una clara demostración de que hay un racismo estructural. Porque lo que para un mestizo es algo regular, para la población afrodescendiente es algo extraordinario. Por eso digo que es un falso privilegio, y te lo otorgan para tranquilizarte y que no sigas tu lucha. Pero, por el contrario, la lucha tiene que seguir, irse transformando. Entonces yo no me puedo dejar engañar, y creer que tengo un privilegio porque soy la única afro "en", esto es una clara necesidad de seguir en la lucha, porque debe "estar" todos y todas las afrodescendientes (Entrevista 3).

Las mujeres de la Red Kambirí también expresan que un logro importante de sus luchas ha sido la visibilización de sus presencias, de sus aportes, de las necesidades y problemas que tienen en esta ciudad. Lo anterior demuestra todo un proceso de apropiación territorial, de reacomodación y reconfiguración de este espacio, proceso que implica el despliegue de estrategias simbólicas y materiales para desafiar a una ciudad que ha pretendido excluirlas.

Yo creo que esta ciudad se ha abierto un poco, ya nos ve, ¿porque yo digo que ya nos ve? porque antes se hacían los que no nos veían, es diferente cuando me ves y sabes que existo, pero es diferente cuando me reconoces como igual a las demás y que tengo también espacio y oportunidad, esa es otra lucha. Pero cuando los otros nos ven y saben que existimos, nosotras podemos hacer procesos de incidencia con nuestra palabra y con lo que somos. Y nosotras NO tememos que pedir permiso, es que este también es mi territorio, ¡aquí nos hacemos y nos quedamos! (Entrevista 2).

Yo pienso que hoy en día se ha roto el silencio. Sobre todo, en los escenarios públicos, antes era un asunto íntimo, pero se ha ido nombrando públicamente el racismo y las estructuras racializadas (Entrevista 4).

Cabe resaltar que los logros y alcances políticos y culturales de las mujeres de la Red Kambirí han requerido de un esfuerzo constante, de un trabajo riguroso y exhaustivo que determina la cotidianidad de estas mujeres. Las mujeres a partir de sus procesos políticos y culturales son conscientes que la lucha debe ser inquebrantable, que no se puede bajar la guardia. La lucha cotidiana de las mujeres afros en Medellín es un acto político, porque

visibilizar y mantener la cultura, generar y proteger la colectividad son actos transgresores ante la hegemonía y homogenización.

Las estrategias de encuentro y de diálogo son estrategias políticas, a mí nadie me mando hacer este trabajo, pero yo tengo una apuesta, entonces trabajamos el triple para mantener los colectivos, los conversatorios, las cátedras. Le dicen a uno: e “pero eso no es político” y yo respondo: “yo hago política todos los días desde que me levanto” (Entrevista 4).

Las mujeres afrodescendientes tenemos que seguir luchando, yo tengo que dar la lucha desde mi lugar que es la academia, porque yo tengo que seguir siendo abridora de caminos, porque yo no puedo ser inferior a mis ancestras, porque lo contrario me daría vergüenza, es que cuando uno hace conciencia ya no tiene retorno, o sea, ¡ya te toca! (Entrevista 3).

A medida que vamos logrando reconocimiento como Red yo siento que el grado de responsabilidad y de trabajo tiene que aumentar, que tenemos que seguir hablando, que no podemos dejar que el miedo y la violencia nos limite, en este contexto hay que ser prudente pero no nos podemos quedar calladas (Entrevista 5).

Yo hago un trabajo diario con mis hijos, una vez una profesora le dijo a mi hija usted es negra pero tan linda, usted no parece negra, ella se ofendió mucho y expresa que es afrodescendiente con mucho orgullo (Entrevista 4).

Reconocer y valorar las luchas, reivindicaciones y estrategias para proteger la vida y la cultura afro a lo largo de la historia son asuntos determinantes para dignificar la vida de los pueblos afrodescendientes y de sus mujeres. No obstante, en la actualidad, después de siglos de resistencia se siguen manifestando las expresiones violentas del racismo, el clasismo y el sexismo con los cuales han sido tratadas y representadas las mujeres afro/negras. Lo anterior, presenta un reto para las mujeres de la Red Kambirí, porque ante las constantes amenazas de abatimiento y degradación de sus modos de vida sustentar y custodiar sus identidades y culturas configura el sentido político de sus luchas.

Hemos avanzado en autorreconocimiento e identidad porque la ceguera era tan tremenda, porque usted cómo se va identificar con algo que la sociedad dice que es malo, pero cuando nos damos cuenta de lo bella que es nuestra cultura nos buscamos entre nosotros. Se ha avanzado en caminos de dignidad (Entrevista 4).

Porque la mujer desde todos los espacios donde se mueve se convierte en un agente político, desde la casa, desde el preparar los alimentos, desde cuidado del hogar, de los hijos, ella empieza a pensar que es importante lo que hace (Entrevista 5).

las mujeres empiezan a ser autónomas, a expresar su pensamiento, a entender que ninguna estructura puede esclavizar tus ideas, que tus ideas te incitan a buscar la libertad y el bienestar de la comunidad (Entrevista 5).

Las acciones y los conocimientos de las mujeres de la Red Kambirí evidencian una respuesta contrahegemónica, en palabras de Patricio Guerrero este es un proceso de “insurgencia simbólica que se expresa en la lucha (...) resultante de un acumulado social e histórico de larga duración, que ha ido de la resistencia a la insurgencia” (2002, 89). Aquí radica el significado de su trabajo colectivo, de la revitalización de la memoria, de la recreación de sus herencias y legados ancestrales y espirituales, de la alegría, el compartir, la fiesta, la música, la comida y todas las formas que se pudieron identificar como estrategia para confrontar la violencia, el racismo y configurar sus “Luchas de la vida”.



## Conclusiones

Las mujeres afrocolombianas de la Red Kambirí han realizado un proceso de apropiación del territorio en la ciudad de Medellín, legitimando su presencia y visibilizándose como parte constitutiva de esta ciudad, la cual las ha negado históricamente. Estas mujeres desestabilizan las estructuras hegemónicas de la ciudad e insertan desde sus luchas “otras formas de ser y estar en el mundo” demostrando que aquí están, han estado y seguirán estando, buscando la manera de abrirse espacio, aquí, en la Medellín blanca, capitalista, colonizada, moderna y patriarcal. Lo anterior, es un aporte para desmontar los imaginarios y representaciones sociales que las caracterizan como ajenas, foráneas y extrañas a la ciudad. Denotaciones peyorativas que generan la falta de reconocimiento de las afrodescendientes como parte constitutiva de esta ciudad y de cómo sus aportes epistémicos y culturales han contribuido a la construcción de este territorio llamado Medellín, ciudad que no está pensada para la diversidad cultural que la habita, y, mucho menos para abrirse a la interculturalidad

La territorialidad configurada en Medellín por las mujeres Kambirí emerge de un proceso de lucha y resistencia que ellas configuran desde diferentes espacios organizativos y desde los ámbitos públicos y privados, desde la consolidación de alianzas, juntanzas y redes. Desde la presencia y las formas de vida de estas mujeres se va gestando en las entrañas de esta ciudad un proyecto intercultural que “agrieta” el canon de ciudad blanca- moderna como se ha querido representar Medellín.

Una de las propuestas políticas de los feminismos decoloniales se orienta a la construcción de alianzas y tejidos entre los distintos grupos sociales y de mujeres que padecen los efectos del sistema capitalista-blanco-patriarcal-moderno. En este sentido, la red de mujeres Kambirí hace un significativo trabajo en la ciudad de Medellín porque sus luchas han estado constituidas por la apertura al diálogo, al compartir, al establecimiento de alianzas con otros sectores y organizaciones que experimentan los efectos del racismo y la violencia, y así han ido construyendo y ganando espacios, se han visibilizado, han transmitido sus conocimientos, sus prácticas, su cultura; desde su resistencia le han enseñado y compartido a esta ciudad, proponiendo proyectos interculturales y decoloniales en Medellín.

El análisis sobre las experiencias de las mujeres Kambirí en Medellín posibilitó profundizar sobre otras capas que han sido ocultas, poco visibles y no denunciadas en los movimientos feministas de la ciudad, los estudios académicos e institucionales y las luchas sociales. Reflexionar sobre la experiencia de vida que han tenido las mujeres de la Red Kambirí en Medellín, demuestra que en esta ciudad operan múltiples opresiones y violencias hacia las mujeres afrodescendientes: la jerarquización socio-económica, la objetivación y sexualización de sus cuerpos, el racismo, la estereotipación y discriminación, el desarraigo, el destierro, el blanqueamiento, entre otras. Violencias que significan la continuidad de las estrategias del sistema de poder colonial-patriarcal, es decir, su pervivencia y legitimación en la actualidad. Los testimonios de las Kambirí desenmascaran las violencias que devienen de la racialización y el proceso colonial que históricamente las ha afectado.

Esta invisibilización y ocultamiento de las violencias múltiples de las mujeres afrodescendientes se presenta como un reto para los movimientos de mujeres y las luchas feministas, porque evidencian el vacío y la ausencia dentro del movimiento feminista, los estudios académicos y debate político en Medellín de la problematización del racismo y el clasismo y su correlación. Puesto que dentro de las luchas feministas se han antepuesto otros criterios como el “género” y se les ha dado menor relevancia a los efectos de las condiciones raciales y de clase dentro del mismo movimiento.

Es decir, detrás de las luchas de “género” se han ocultado y eclipsado otras violencias que encarnan las mujeres diversas que no están dentro del canon de “mujer” hegemónico (blanca-burguesa) lo que limita y obstaculiza la comprensión de la racialización y el empobrecimiento y sus efectos particulares. Las Kambirí a través de su experiencia de vida dejan entrever que para ellas el género, la raza y la clase son “consustanciales” una de otra, se constituyen en una “fusión”, una “urdimbre” que no es posible separar.

En este estudio se pudo comprender que en Medellín la posición de clase incide significativamente en las violencias raciales, a mayor estatus socioeconómico, menor grado de racismo. Así mismo, se reconoce que quienes están más cercanas a los estándares de mujer blanca, es decir, han asimilado de mayor manera un proceso y proyecto de “blanqueamiento” (epistémico y físico) son menos discriminadas. Lo que deja percibir que los discursos de la inclusión y de reconocimiento de la diversidad que se difunden en la ciudad, no son más que

eso, discursos, porque en lo profundo lo que se pretende es generar entre las mujeres afrodescendientes un proceso de blanquimiento que las aproxime a los modelos de mujer que esta sociedad impone.

Desde las experiencias concretas de las mujeres Kambirí en Medellín, van brotando desde lo profundo, desde lo oculto, narrativas que denuncian las violencias particulares que afectan a las mujeres afrodescendientes específicamente en esta ciudad. De esta manera, se puede comprender que la experiencia colonial-patriarcal y sus formas de manifestación (violencias de género, de clase y racial) se experimentan de manera particular en relación al contexto geográfico, histórico, cultural, económico y político que experimenta cada mujer. Las Kambirí en Medellín revelan sus sentidos, sentires y reflexiones sobre su vida en la ciudad, atestiguando a través de sus historias la subsistencia del racismo, clasismo y sexismo y las formas como operan y se propagan en este espacio geográfico en el cual se imbrican múltiples formas de violencia.

En este sentido, se denuncia, se “alza la voz”, para avanzar en el camino que las lleve a la dignificación y superación de las condiciones de vulneración y opresión que históricamente han enfrentado en esta Medellín que se niega a verlas, reconocerlas, comprenderlas, valorarlas y acogerlas, pero que, sin embargo, ellas, las Kambirí, las mujeres, las afros, las negras, han estado siempre aquí y seguirán estando.

Por otro lado, cuando se analiza la otra cara de la moneda, la cara que refleja las estrategias, la creatividad, el potencial y la fuerza de las mujeres Kambirí, se logran identificar una serie bastante amplia de acciones, prácticas y expresiones culturales que les han permitido permanecer, custodiar, recrear, mantener y transmitir su identidad y sus formas de vida. Estas estrategias creativas que germinan desde la cultura propia de las mujeres afrodescendientes posibilitan la configuración de múltiples territorialidades en Medellín, la consolidación de redes, grupos y comunidad en la ciudad para juntarse y de manera colectiva enfrentar las dificultades y recrear su cultura.

Los saberes y conocimientos ancestrales de las mujeres Kambirí son la fuente constitutiva de sus luchas, resistencias y re-existencias. Estas mujeres encarnan su ancestralidad afro, de manera que son la evidencia viva de una lucha histórica. Lucha en la que los pueblos afro han tenido que enfrentar y confrontar diferentes estrategias de dominación, subalternización y colonización que se van transformando con el tiempo, pero

que en el trasfondo son la expresión del poder que sigue tratando de arrasar y usurpar las manifestaciones de la diversidad.

Las practicas y expresiones culturales que recrean las mujeres Kambirí configuran un entramado de lucha política para confrontar la “hidra” de poder que representa el sistema capitalista-patriarcal-moderno-colonial. Ellas desde lo cotidiano, lo colectivo y lo ancestral van construyendo rutas, puentes, caminos de fuga para subvertir las lógicas de poder dominantes. De este modo, las Kambirí y su proceso se convierte en un proyecto político de lucha contrahegemónico. La hermandad, la juntanza, la comida, los cantos, la medicina, la espiritualidad, entre otros, se configuran en espacios de lucha política y cultural para contrarrestar las violencias experimentadas en la ciudad. Estas estrategias van tejiendo con los hilos de su cultura una red de cuidado, apoyo, sanación, fortaleza y alegría, que permite a las mujeres Kambirí tener una trinchera de lucha y resistencia contra las violencias que las afectan.

Con relación a mi proceso en este estudio, siempre estuvo presente la reflexión frente al lugar que ocupo como investigadora, por lo tanto, hubo una constante reflexión ética para no caer en la instrumentalidad de los conocimientos, testimonios, de la apertura y confianza que obtuve de las mujeres de la Red Kambirí que participaron de la investigación.

La historia oral como enfoque metodológico me permitió reconocer que la apertura al diálogo va surgiendo en la medida en que se establecen lazos de confianza y solidaridad. En este sentido, con las Kambirí he configurado una relación de años atrás desde diferentes proyectos académicos y sociales, esta situación abrió puertas entre nosotras para conversar de esos asuntos que como mujeres nos afectan en la ciudad, nombrando también las particularidades que cada una experimenta.

Al escuchar y comprender los sentires y percepciones sobre las violencias y exclusiones que se viven en Medellín, se va generando en mí lo que se ha denominado “una proximidad metodológica”, una “implicación ética y política” que tiene como horizonte la cooperación, colaboración entre distintos frentes, lugares y trincheras. Es decir, que para mí se ha iniciado un largo camino. Los compartires, el diálogo, los aprendizajes, las reflexiones y el trabajo conjunto con las mujeres Kambirí continuaran...

Esta investigación deja la puerta abierta para seguir profundizando en los asuntos tratados, pues más que respuestas, se encuentran desafíos, problematizaciones y necesidades. En este sentido, se manifiestan los siguientes retos:

- Develar el racismo estructural que configura a la sociedad Medellínense, espacio social blanqueado y racista. Por lo tanto, es urgente remover y analizar las estructuras sociales y culturales que han dominado en esta sociedad para entender las formas violentas como han sido representadas y tratadas las mujeres afrodescendientes a lo largo de la historia.
- Reconocer que las violencias de género, racistas y clasistas en muchas ocasiones se expresan de manera sutil. Por lo tanto, se hace necesario prestar atención de manera minuciosa a las formas de discriminación y violencia que son imperceptibles en la sociedad.
- Deconstruir y reconstruir las representaciones sociales estereotipadas que han determinado el lugar de las mujeres afro en esta sociedad. Comprendiendo que el racismo se expresa a través de estrategias violentas como la estereotipación y la discriminación.
- Problematizar las historias hegemónicas que han ubicado a las mujeres afro/negras en un lugar subordinado y de desventaja. Se requiere, entonces, del reconocimiento y comprensión de las otras historias, las historias negadas e invisibilizadas que han pervivido en la memoria y la oralidad de los pueblos subalternos.



## Lista de referencias

- Albán, Adolfo. 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencias*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe y Editorial Oriente.
- . 2016. «Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia.» *NÓMADAS*: 27- 41.
- Alcaldía de Medellín y Con-Vivamos, Corporación. 2010. «Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal en Medellín 2010.» Medellín.
- Arboleda, Santiago. 2011. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tesis doctoral, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- . 2019. «Prólogo .» En *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*, de Luis Ernesto Valencia Angulo, 11-25. Cali – Colombia: Editorial Universidad Icesi.
- Báez, Cristian. *Revista Harvard University*. 2018. <https://revista.drclas.harvard.edu/book/entramos-negros-y-salimos-afrodescendientes-y-aparecimos-los-afrochilenos-0> (último acceso: 8 de enero de 2020).
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cabnal, Lorena. 2010. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala.» *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*: 10-25.
- CNMH, Centro Nacional de Memoria Histórica. 2017. *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: CNMH.
- Curiel, Ochy. 2007. «Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres".» *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, Vol. III Catálogos*: Buenos Aires.

- . 2008. «Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes.» En *Raza, etnicidad y sexualidades : ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, de Fernando Urrea Giraldo, Mara Viveros Vigoya Peter Wade, 568. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género.
- . 2015. «La descolonización desde una propuesta feminista crítica.» *ACSUR-Las Segovias*: 11-25.
- . «Universidad del Rosario .» s.f. <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf> (último acceso: 13 de enero de 2020).

De la Torre, Jenny Córdoba. 2016. *Empoderamiento y participación política de las mujeres afrodescendientes de Colombia, en los últimos 20 años*. Tesis Doctoral, Madrid: UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA.

Escobar, Arturo. *Cronicon.net*. 17 de enero de 2016. <https://cronicon.net/paginas/Documentos/Arturo-Escobar.pdf> (último acceso: 3 de Septiembre de 2019).

Espinosa-Miñoso, Yuderkys. 2014. «Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica.» *El Cotidiano*, núm. 184: 7-12.

- . 2019. «Superando el análisis fragmentado de la dominación. una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad.» En *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, de Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, 273-296. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso, Cooperativa Editorial Retos.

Espinoza, Yuderkys, Diana Gómez, y Karina Ochoa. 2014. *Tejiendo de otro modo: feminismos, epistemologías y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayan: Universidad del Cauca.

- Galeano, Maria Eumelia. 2004 *Diseño de Proyectos en la Investigación Cualitativa*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Gargallo, Francesca. 2014 «Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico.» En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales del Abya Yala.*, de Diana Gómez, Karina Ochoa Yuderlys Espinosa, 371-382. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gómez, Esperanza, y otros. 2015. *Diálogo de Saberes e Interculturalidad. Indígenas, afrocolombianos y campesinado en la ciudad de Medellín*. Medellín: Pulso y Letra.
- Guerrero, Patricio. 2002. *La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: ABYA-YALA.
- Hall, Stuart. 2013. *Sin garantías*. Quito-Ecuador: Corporación Editorial Nacional.
- Hernández, Rosalva Aída. 2008. «Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo .» En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, , de Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández, 75-113. Madrid:: Ediciones Cátedras.
- Iglesias, Isabel.1990. *El género femenino y la discriminación a través del lenguaje* . Tenerife: GREDOS.
- Lamus Canavate, Doris. 2010. *De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010.
- . 2012. *El color negro de la (sin) razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- Lozano, Betty Ruth. 2016. *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”*. Tesis doctoral. sede Ecuador.: Universidad Andina Simón Bolívar.

- Lugones, María. 2005. «Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color.» *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 25: 61-76.
- . 2014 «Colonialidad y Género .» En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, de Diana Gómez, Karina Ochoa Yuderkys Espinosa, 57-73. Popayán: Universidad del Cauca.
- Maldonado, Nelson. 2007. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, 127-168. Bogotá: siglo del hombre editores.
- Maldonado, Nelson. 2007. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, 127-168. Bogotá, : siglo del hombre editores.
- Mignolo, Walter, y Pedro Pablo Gómez. 2012. *Estéticas Decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Morales, Maria Ediht. 2012 «Diagnostico condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín.» Medellín.
- Mosquera, Claudia, y Ruby Esther León. 2009. *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Palacio, Erika Cuz. 2017. *Invisibilidad política de las mujeres afrocolombianas en Medellín*. Trabajo de grado para optar al título de Magister en Gobierno y Políticas Públicas, Medellín: UNIVERSIDAD EAFIT.
- Portelli, Alessandro. 2016 .«Sobre la diferencia de la historia oral.» En *Historias orales. Narración, imaginación y diálogo*, de Alessandro Portelli, 17-35. Rosario: : Prohistoria ediciones / Universidad Nacional de la Plata.

- Quijano, Aníbal. 2007. «Colonialidad del poder y clasificación social.» En *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, 93-126. Bogotá: Siglo Hombre Editores.
- Quijano, Aníbal. 2014 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, de Aníbal Quijano, 778-832. Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, Eduardo. 2007. «Antropología y colonialidad .» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, 289-304. Bogotá,: siglo del hombre editores.
- . 2007. «Antropología y colonialidad.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, 289-304. Bogotá: siglo del hombre editores.
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1987. «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.» *Temas Sociales* : 1-10.
- . 1987. «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.» *Temas Sociales*: 1-10.
- Romaña, Anlly Yuliana Palacios, y Daniela Giraldo Hoyos. 2016. *Las reivindicaciones de la población afro ante los estereotipos raciales en la ciudad de medellín*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Romero, Carmen. 2005. «Poscolonialismo y teoría queer.» En *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas.*, de Favier Sáez, Paco Vidarte David Córdoba, 149-164. Madrid: Egales.
- Segato, Rita. 2010. «Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje.» *Crítica y Emancipación*: 11-44.

- . 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- . 2015. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Traverso, Enzo. 2007 «Historia y memoria. Notas sobre un debate.» En *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, de Marina Franco y Florencia Levín, 67-96. Buenos Aires: Paidós.
- Uribe, María Victoria. 2012 «“Prácticas de memoria, imaginarios de verdad: tres mujeres víctimas de la guerra en Colombia.» En *Historia cultural desde Colombia. Categorías analíticas y debates historiográficos*, de Max Hering Torres y Amada Carolina Pérez Benavides, 117-136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad de los Andes.
- Vargas, Patricia. 2016. *Historias de territorialidades en Colombia. Biocentrismo y antropocentrismo*. . Bogotá : Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Viveros , Mara. 2007. «Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio en Bogotá.» *Revista de Estudios Sociales*, 106-121.
- . 2008 «La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. .» *Memorias del primer encuentro latinoamericano y del caribe. La sexualidad frente a la sociedad*, 168-198.
- . 2016. «La interseccionalidad: una aproximación situada a ladominación.» *Debate Feminista*, 1–17.
- Wabgou, Maguemati, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, 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.
- Wade, Peter. 1997. *Gente Negra Nación Mestiza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores , 1997.
- Walsh, Catherine. 2002. «(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador.» En

*Interculturalidad y Política*, de Norma Fuller, 1-23. Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.

—. 2006 «Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo. .» *Academia de Latinidade* (Academia de Latinidade), 27- 43.

Zaragocín, Sofía. 2016 «Interseccionalidad constituida en el espacio.» *Boletina No. 5. Escuela de estudios de género Universidad Nacional de Colombia*, 40-49.