



**ACREDITACIÓN
INSTITUCIONAL EN
ALTA CALIDAD**
Resolución 008607 de mayo 16 de 2022

**SER EN LIBERTAD DESDE NUESTRO LINAJE, HISTORIA Y RESISTENCIA
ANCESTRAL: EXPERIENCIAS DE SUBJETIVACIONES DISIDENTES EN
MUJERES ÉTNICO-RACIALIZADAS LESBIANAS Y NO BINARIAS.**

Trabajo de grado presentado para optar por el título de Magíster en Educación y Derechos Humanos

Autora:

Ana Carolina Herrera Galeano

Asesor:

Walter Alonso Bustamante Tejada, Magíster

Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAULA)

Escuela de Posgrados

Maestría en Educación y Derechos Humanos

Medellín, Antioquia, Colombia

2024

José Rodrigo Flórez Ruiz
Rector
Universidad Autónoma Latinoamericana

Hernán Darío Aguiar Garcés
Decano de Escuela de Posgrados

César Alejandro Osorio Moreno
Coordinador de Maestría en Educación y Derechos Humanos

Ochy Curiel Pichardo
Lenyn Johana Córdoba Palacios
Evaluadoras

El trabajo de grado fue sustentado el 03 de diciembre de 2024 y obtuvo una aprobación unánime de conformidad con el Acuerdo 195 del Consejo Académico de 2016, lo cual quedó en el consignado en el acta de evaluación de trabajos de grado # 01 de 2024.

Contenido

Introducción	6
Capítulo I. Antecedentes investigativos	10
1.1. Del para qué de esta investigación	10
1.2. Antecedentes de búsqueda conceptual.....	11
1.3. Planteamiento del contexto situacional.	24
1.4. Objetivos	25
Objetivo General:	25
Objetivos Específicos:.....	26
Capítulo II. Contexto conceptual sensibilizador	27
2.1. Interseccionalidad: sobre la simultaneidad o imbricación de opresiones.....	27
2.1.1. Raza	33
2.1.2. Etnia.....	34
2.1.3. Género.....	35
2.1.4. Sexo	36
2.1.5. Sexualidad	37
2.1.6. Clase	38
2.2. Críticas al uso neoliberal del concepto de interseccionalidad.	40
2.3. Sujeto y procesos de subjetivación disidente	42
Capítulo III. Diseño metodológico	47
3.1. Enfoque teórico.....	47
3.1.1. Feminismos	47
3.1.2. Decolonialidad.....	49
3.2. Enfoque epistemológico.....	54
3.3. Método.....	62
3.4. Diseño de prácticas de investigación	70
3.4.1 Corpoetnografía: una práctica experiencial para el autorreconocimiento	70
3.4.2. Estética de las Oprimidas: arte y metáfora que libera	72
3.4.3. Conversas sabrosas	74
3.5. Procedimiento de análisis de los datos.....	77
3.6. Consideraciones éticas	79
Capítulo IV. Hallazgos, Interpretaciones y Discusiones Teóricas	82
4.1. Hallazgos e interpretaciones	82

4.1.1. Apuntes sobre el ejercicio de corpoetnografía: una práctica experiencial para el autorreconocimiento	82
4.1.2. Apuntes sobre el ejercicio de estética de las oprimidas: arte y metáfora que libera.....	91
4.1.3. Apuntes sobre los ejercicios de conversas sabrosas individuales y colectivas según categorías o experiencias objeto de análisis.....	101
4.1.3.1. Experiencias étnico-raciales	103
4.1.3.2. Experiencias sexogenéricas.....	113
4.1.3.3. Experiencias de sexualidad	120
4.1.3.4. Experiencias de subjetivaciones disidentes.	126
4.1.4. Apuntes sobre la coproducción de podcasts radiales como narrativas comunicativas....	135
4.2. Discusiones teóricas	138
Capítulo V. Consideraciones finales y horizontes reflexivos.....	148
5.1. Reflexiones inconclusas a modo de aperturas al conocimiento situado	148
5.2. Reflexión sobre la relación entre Derechos Humanos y Educación.....	154
5.3. Debilidades durante el proceso	160
5.4. Fortalezas durante el proceso.....	160
Referencias bibliográficas	161

Agradecimientos

A la herencia afro, indígena y campesina que me transmitieron mi padre y mi madre.

A mi abuela Sara Canchano por habitarme.

A mi madre Gloria Alicia, por acompañarme incondicionalmente y transmitirme desde su propia historia la fortaleza, la resistencia y la importancia de formarme, de aprender, de estudiar.

A las mujeres negras, afros e indígenas que me anteceden y que han luchado por su libertad y mi libertad.

A las mujeres que atendieron el llamado malungo para crear este trabajo colectivo.

A todas las personas que me acompañaron, leyeron, escucharon y apapacharon en el proceso.

A la cimarronería y la lesbiandad que soy.

A la memoria, al dolor y a la rabia como medios de creación.

“Mis queridas hermanas, hay muchos peligros que confrontamos como mujeres de color. No podemos trascender los peligros, ni ascender sobre ellos. Tenemos que atravesarlos y esperar que no tengamos que repetir la acción.”

“La *lesbiana* de color no solo es invisible, ni siquiera existe. Nuestro lenguaje, también, es inaudible. Hablamos en lenguas como las repudiadas y locas.”

Gloria Anzaldúa

Introducción

El presente escrito se asienta sobre la base de elaboraciones y reflexiones compartidas y cocreadas a partir de un ejercicio de juntanza entre mujeres y disidencias habitantes de la ciudad de Medellín, Colombia, con un autorreconocimiento étnico-racial, sea desde la negritud, lo afro, lo afroindígena y lo indígena, sumada la orientación sexual lesbiana en la que cada una se reconoce, y las reflexiones, saberes y sentires compartidos, en torno a las experiencias que como mujeres y no binarias, racializadas y lésbicas, tenemos en cuanto al relacionarnos con un sistema mundo en el que aún nuestras existencias implican un batallar constante.

Esta juntanza se da bajo las premisas de un ejercicio de campo fundamentado en los principios metodológicos de una Investigación Acción Participativa Feminista, la epistemología feminista decolonial, y metodologías y epistemologías de los Pueblos Ancestrales afros e indígenas de Abya Yala; sumado el deseo de juntarnos a conversar, compartir, escuchar, crear y sentirnos en malungaje¹.

¹ Malungaje o malungo hace referencia a la camaradería, compañerismo y hermandad que se dio entre los africanos esclavizados de diversas tribus, en relación con el compartir la experiencia de esclavización. (Branche, 2009)

Ahora bien, teniendo presente las premisas de horizontalidad y participación de la IAPF, además de la ruptura con las formas tradicionales de la investigación social en la que, por lo general, se aboga por el objetivismo, la neutralidad valorativa y la separación de la subjetividad de quien investiga, quien propone el ejercicio reflexivo de campo en este caso se ubica en un contexto compartido con las sujetas participantes desde una práctica interreflexiva y de autoobservación. De ahí que, para una mayor claridad, daré a conocer a quien me lee mi lugar de enunciación con el fin de explicitar las razones por las cuales el tema elegido atraviesa mi ser, mis preguntas y mi corporalidad, mientras en el transcurso del cuerpo del escrito iré dando a conocer las voces de Tatiana Pantera Quinto, Olowaili Green, Paola Chima, Natalí Marín, Manuela Guerrero y Sore Yagarí con quienes se construye este trabajo.

El reconocimiento de mi cuerpo en mi historia demarca la trayectoria de mi ser ahora, de mis intereses, mis preguntas, mis búsquedas, mis intuiciones y mis luchas. Ha implicado ver en el espejo características tanto fenotípicas como sociales, culturales y emocionales que se reflejan en lo que digo y siento ser ahora. Mi nombre de nacimiento es Ana Carolina Herrera Galeano. Mi nombre elegido desde la tradición ancestral de la capoeira es Ébano.

Aunque en algún momento cuestioné el nombrarse bajo categorías identitarias, hoy en día reivindico algunas para mi ser en tanto significancia y lugar político y de la tierra, y sobre todo como medios para la juntanza y el accionar. Por tanto, me autorreconozco como una mujer de la diáspora africana y nativa de Abya Yala²; es decir, como afro-originaria, o

² Esta denominación es dada al continente americano, desde antes de la conquista y colonización por parte de los europeos, por el pueblo indígena Gunadule o Kuna, originario de la serranía del Darién, al norte de

afroabyayaense, o afroindígena. Una mujer negra que procura el reconocimiento y el respeto a sus raíces. Vengo de territorios relacionales que me entretelen, de las montañas antioqueñas que vieron nacer a mi madre y de la mar del caribe que abrigó a mi padre. Llevo en mí la sangre de mi abuela Chimila de la Ciénaga del Magdalena, y soy hija y nieta del destierro en el que permanece la Colombia herida.

Soy una mujer que desde niña ha buscado escabullirse de los patrones blancos heteronormativos que pretendían dictarme lo que debía ser, y aunque también me educaron en el régimen de la heterosexualidad obligatoria, he elegido construir mis relaciones amorosas y erótico-afectivas con mujeres, asumiéndome políticamente lesbiana, sexualmente disidente. Soy un ser que ha construido para sí un significado de lo que es ser mujer, que en el camino ha aprendido a cuestionar la “naturalidad” del binarismo de género blanco occidental, y que ahora también reivindica para sí el no binarismo como posibilidad de existencia.

Como socióloga y en el camino de reconocerse negra y lesbiana me encontré con los feminismos, especialmente ligada al feminismo decolonial y antirracista, el análisis interseccional, y la crítica que de éstos se desprende hacia el feminismo blanco hegemónico. Es por todo esto que, para el caso de esta reflexión, posiciono la experiencia propia y colectiva, como la base fundamental para la construcción y el tejido de

Colombia. Diferentes organizaciones, comunidades e instituciones indígenas y representantes de ellas de todo el continente, han adoptado su uso para referirse al territorio continental, en vez del uso del término “América”.

conocimientos desde metodologías y epistemologías cercanas a los saberes, voces y experiencias de mujeres y disidencias de color.

Por todo lo anterior, propongo entonces una práctica reflexiva con enfoque crítico y feminista, que perfile una mirada étnico-racial y decolonial sobre sus postulados y metodologías, y que parta del análisis de los contextos, las experiencias, las miradas, los lenguajes, los cuerpos, las percepciones, las emociones, los agenciamientos, y las (re)significaciones propias, desde un relacionamiento intersubjetivo horizontal como escenario de interacción mutua, reciprocidad y retroalimentación, bajo los intereses emancipatorios de mujeres y disidencias étnico-raciales y sus prácticas de resistencia. En este sentido, el lenguaje utilizado versa entre la primera persona del singular (yo), y la primera persona del plural (nosotras), en tanto se da mi lugar como investigadora principal y como participante activa de algunas de las actividades grupales propuestas, así como puedo enunciar una tercera persona del singular y del plural (ella-ellas), en tanto mi participación se ve limitada a la escucha y la observación activa en algunas de las actividades propuestas.

Sea válido señalar, finalmente, que la investigación documental como antecedente de búsqueda conceptual o el estado del arte, hallado en el primer capítulo de este consolidado investigativo, fue construida durante el periodo de pandemia y confinamiento por la covid-19, y que la publicación de la totalidad de este trabajo escrito se ha visto en cierta medida aplazada por efectos colectivos de la pandemia, y así, la prolongación del trabajo de campo con los tiempos y disposiciones de todas las que aquí participamos, por lo que los artículos referenciados que se encontrarán datan del año 2019 hacia atrás.

Capítulo I. Antecedentes investigativos

“De vez en cuando camino al revés, es mi modo de recordar.
Si caminara hacia adelante, te podría contar cómo es el olvido”

Lola Kiepja

1.1. Del para qué de esta investigación

El interés investigativo que motiva este proyecto parte fundamentalmente de mi propia experiencia de vida, de las historias que soy y me anteceden, de las preguntas que me han rondado alrededor de reconocermme como una mujer afroindígena lesbiana, de las violencias que he vivido por tener una corporalidad que disiente de lo hegemónico en cuanto al color de piel, la heterosexualidad, lo femenino -entre otras-, de las ganas de crear con otras y comprender-nos juntas, del propósito fundamental de enlazar la teoría de mujeres de color con la praxis cotidiana de nuestros seres, y poder evidenciar, describir, analizar y acercarme a comprensiones profundas que aporten al conocimiento situado en relación con las experiencias de mujeres y disidencias étnico-raciales lesbianas.

En este sentido, con este trabajo de indagación lo que se busca es generar un tejido de experiencias y conceptualizaciones de mujeres de color, negras, afrodescendientes, indígenas, afroindígenas, entre escritoras, académicas, maestras, activistas e investigadoras, y las mujeres participantes del proyecto, que desde sus cotidianidades y proyectos de vida construyen cada día sus seres y subjetividades en una ciudad de marcadas dinámicas coloniales como lo es Medellín.

Por tanto, el valor epistémico y práctico de este trabajo radica en dar continuidad a las elaboraciones teóricas, epistemológicas y prácticas, de mujeres y personas racializadas y disidentes sexogénicas, a quienes históricamente se ha silenciado y negado el lugar de la academia reservada desde el pensamiento moderno occidental para la construcción de conocimiento blanco y de preponderancia masculina.

1.2. Antecedentes de búsqueda conceptual

La búsqueda de antecedentes como aproximación investigativa documental, propende por la sistematización de referencias, reflexiones y elaboraciones conceptuales a partir de la búsqueda, selección, organización, y lectura analítica de documentación investigativa sobre conceptos como: *interseccionalidad, diversidad e identidad*; toda vez que se realiza un análisis comparativo de las conceptualizaciones sobre las temáticas señaladas a fin de conocer y delimitar el objeto de estudio de la presente investigación social en el marco de la Maestría en Educación y Derechos Humanos de la UNAULA - Medellín, en la línea de investigación en Feminismos, Género, Interseccionalidad y Sujetos Políticos.

Las categorías seleccionadas correspondían, en primera instancia, al interés inicial por comprender *cómo se configuran los procesos de construcción de las identidades, las subjetividades y las prácticas culturales hacia el empoderamiento de sujetos/as políticos/as en personas de diversidades étnicas, sexuales y de género*. Gracias a esta pesquisa categorial inicial y al proceso de construcción del marco teórico, la pregunta inicial anteriormente indicada se transforma y delimita hacia comprender *cómo se configuran los procesos de subjetivaciones a partir de las experiencias de mujeres afros, negras, afroindígenas e indígenas u originarias disidentes sexuales y de género*.

Por lo tanto, mi interés radica en comprender cómo acontecen los procesos de subjetivaciones en personas autorreconocidas mujeres y no binarias, racializadas y de un autorreconocimiento étnico-racial, y disidentes de los órdenes sexogenéricos y raciales dominantes, y cómo se dan los posicionamientos subjetivos y colectivos ante los lugares que ocupan en la matriz de dominación entendida desde el análisis interseccional. A partir de dicho reconocimiento, impulsar acciones colectivas que narren, develen y visibilicen el ejercicio de reconocimiento de las subjetivaciones propias y la apropiación y transformación sociocultural y subjetiva de las mismas.

Para este fin, la búsqueda de escritos investigativos relacionados se realizó a través de bases de datos de acceso libre y repositorios de bibliotecas, tales como: Scopus, Dialnet, Redalyc, SciELO, Science, EBSCO, Opac y Google Scholar. La búsqueda realizada por cada una de las categorías de interseccionalidad, diversidad e identidad, por separado, fue poco precisa en relación con el interés central, exceptuando la categoría de interseccionalidad que de forma amplia incluye la pregunta por las identidades y las diversidades. De esta primera pesquisa se hizo una preselección de veintinueve (29) artículos de la cual finalmente se retomaron para este estudio cinco (5), mientras algunos otros de un carácter más teórico se consideran útiles para una segunda fase de marco conceptual.

Por otra parte, otra búsqueda más precisa, relacionando las categorías: *identidad, diversidad e interseccionalidad*, en las mismas bases de datos, sólo arrojó resultados en Redalyc, Dialnet, Opac y Google Scholar; evidenciando que algunas de estas repetían sus artículos y que el Opac arrojó en su mayoría libros. De esta segunda búsqueda se preseleccionaron

ocho (8) artículos de los cuales se eligieron cinco (5), que daban cuenta de ser artículos investigativos. Finalmente, se seleccionaron dos (2) artículos en portugués y ocho (8) en español, para un total de diez (10) artículos elegidos en el desarrollo del Estado del Arte. Los países de producción fueron Colombia (3), Brasil (2), España (2), Argentina (1), Argentina y Paraguay (1), Costa Rica (1).

A continuación, se describen las referencias bibliográficas de los artículos seleccionados:

Cebrián, A. Rocu, P. (2019). Arte, cuerpo e identidad para una investigación acción participante con estudiantes afrodescendientes en Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación para inclusión social. 14, 113-129. España.
Weschenfelder, V. Fabris, E. (2019). Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional. Revista Estudos Feministas, vol. 27, núm. 3. Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina. Brasil.
Esguerra, C. Bello, J. (2014). Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica. Revista de Estudios Sociales, núm. 49, pp. 19-32. Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia.
Ávila, A. (2016). La filosofía intercultural y la identidad diversa y mestiza latinoamericana. Revista Virtual Universidad Católica del Norte, núm. 47, febrero-mayo, pp. 100-112 Fundación Universitaria Católica del Norte. Medellín, Colombia
Platero, R. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. Quaderns de Psicologia, Vol. 16, No 1, 55-72. España.

Colazo, C. E. (2017). Co-educación desde la perspectiva de la diversidad de género, étnico-racial, de clase, lengua y orientación sexual para América Latina. Contribución a la descolonización y despatriarcalización de la sociedad. Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas, 2 (1), 117-133. Argentina-Paraguay.

Urrea, F. Echeverry, D. (2015). Experiencia investigativa sobre raza, etnicidad, clases sociales, géneros y sexualidades en el suroccidente colombiano. Maguaré, Vol. 27, # 2 (jul-dic). pp. 239-268. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Colombia

Silva, L. Souzas, R. (2019). (Re)existência “Margarida” - mulher negra quilombola: identidade, religiosidade e o poder de cura na Chapada da Diamantina - BA. ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. Volume 4, número 7, Janeiro – Junho. Brasil.

Fournier, M. (2014). Feminismos e interseccionalidad: aportes para pensar los feminismos lésbicos centroamericanos. Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 11, núm. 2, juliodiciembre, pp. 67-87. Universidad de Costa Rica San Pedro de Montes de Oca. Costa Rica.

Busquier, L. (2018) ¿Interseccionalidad en América Latina y el Caribe? La experiencia de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, desde 1992 hasta la actualidad. Con X, ISSN-e 2469-033, #4. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

La mayoría de los estudios seleccionados y analizados están enfocados en un paradigma de pensamiento postestructuralista, que surge como discurso postmodernista en contrapartida al estructuralismo; cuestiona la dicotomía, el binarismo, las jerarquías, y “presta atención al

lenguaje, el poder, el deseo y la representación como categorías discursivas” (Rifa, 2003, p. 71); el lenguaje desde allí genera realidades, la realidad misma es considerada texto, y el “Yo” está constituido de discursos, conocimientos y contradicciones en un proceso constante de subjetivación.

Por otro lado, otra parte de los artículos seleccionados se enfocan en una perspectiva crítica social que, generando una ruptura radical con la visión positivista y trascendiendo la interpretación hermenéutica, se define desde un interés emancipatorio, caracterizándose por “subrayar dos verbos, “develar” las dependencias, en el sentido de quitar el velo que oculta las ataduras y por “romperlas”” (Vasco, 1990, p. 21); o al menos develar la intención de romperlas.

Siendo así que todos los artículos investigativos dan cuenta de un enfoque metodológico cualitativo de investigación social, como “un modo de encarar el mundo de la interioridad de los sujetos sociales y de las relaciones que establecen con los contextos y con otros actores sociales” (Galeano, 2003, p. 16); contemplando las múltiples formas de significación de lo subjetivo y de lo social en contextos específicos y desde diversas técnicas y estrategias para la recolección o levantamiento de la información, como: la cartografía, la etnología, la etnografía, la IAP, el análisis crítico del discurso, el análisis documental, el análisis de caso, la observación participante, la entrevista a profundidad, entre otros.

La categoría de *Interseccionalidad* es abordada desde diversas miradas que coinciden con un origen en el feminismo afro/negro de los Estados Unidos de la época de los 70’, desde

los desarrollos del Combahee River Collective, una organización de feministas afroamericanas, algunas lesbianas y empobrecidas, que ponen de manifiesto que la lucha contra el sexismo debía estar ligada a la lucha contra el racismo y la hegemonía de las clases opresoras. Más tarde Kimberlé Crenshaw (1989), acuñaría el concepto de interseccionalidad para referirse al entrecruce de opresiones vinculadas a los sistemas de opresión del racismo, el sexismo y el clasismo, fundamentalmente.

Asimismo, Lucía Busquier (2018), en su estado del arte sobre interseccionalidad en América Latina y el Caribe, recoge ampliamente los postulados de diversas autoras latinoamericanas, entre las cuales se encuentran algunas de las fundadoras de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD), que desde la década de los 90', aportan a dicha perspectiva desde las realidades de sus contextos y sus aportes desde los feminismos negro, de color, lésbico, periférico, decolonial y autónomo, principalmente, adhiriendo a la reflexión otras formas de discriminación a las cuales están sujetas las personas oprimidas.

Desde los planteamientos de Camila Esguerra y Jeisson Bello (2014), la interseccionalidad se asume como un enfoque y una perspectiva que permite analizar y transformar la matriz de dominación, entendida como una fusión en la que se concatenan los sistemas de opresión; señalan que no se trata de la jerarquización ni la sumatoria de categorías subsumidas al poder, sino de un entrelace que da cuenta de la inseparabilidad de las redes de posiciones sociales estructuradas bajo categorías como género, raza, clase, sexualidad, edad, capacidad, entre otras categorías de diferenciación.

A su vez, (Raquel) Lucas Platero (2014), propone que la interseccionalidad es una herramienta potente para que sectores y sujetos divergentes, abyectos y pertenecientes a los márgenes encuentren un lugar de análisis de sus realidades múltiples ligadas a los sistemas de opresión. Propone además que las categorías u organizadores sociales de las opresiones, lejos de ser naturales o biológicas, son construidas socialmente y están estrechamente interrelacionadas, dando cuenta, no sólo de lugares de exclusión social, sino también de lugares de privilegios, sean estos conscientes o no, y de relaciones fluctuantes entre sí.

Desde un enfoque *étnico-racial*, Viviane Weschenfelder y Elí Fabris (2019), afirman que la interseccionalidad ha aportado al movimiento afro o de negritudes desde el afrofeminismo principalmente, la pregunta por el lugar del género en el interior de su lucha, a la vez que aporta la pregunta, al interior de los feminismos hegemónicos, por el lugar de lo étnico-racial; de ahí que tornarse una mujer negra sea un proceso de subjetivación que empodere como forma de resistir y re-existir en sociedades predominantemente blancas y masculinas. A lo que Leonice Silva y Raquel Souzas (2019), añaden la reflexión por la importancia del reconocimiento de la memoria histórico-social de las comunidades negras (quilombolas) como espacio de re-existencia negra para la superación del racismo.

Del mismo modo, Fernando Urrea y Daniel Echeverry (2015), reconocen la interseccionalidad como un análisis crítico que permite develar un “modelo culturalista predominante” en el que la racialización, como dispositivo racista bajo un orden social pigmentocrático impuesto, subsume a las personas de colores de piel oscura a grupos históricamente subalternizados mientras devela una racialización implícita sobre los colores de piel claros históricamente privilegiados y dominantes. De este modo afirman que “las

clases sociales se clasifican y diferencian socialmente a partir de colores de piel” (Urrea y Echeverry, 2015, p. 245); a la vez que se da el reconocimiento de si la racialización recae sobre los cuerpos y a su vez estos representan formas de sexualidades, entendidas como construcciones socio-históricas del deseo y el placer en sociedades concretas, la sexualidad está permeada ideológicamente por la racialización.

Frente a esto, Ana Cebrián y Patricia Rocu (2019), proponen reflexivamente preguntas por: “¿qué implica tener un cuerpo racializado?, ¿cuál es la imagen de la afrodescendencia (y de los colores de piel oscura) en la cultura dominante?, ¿cómo los estereotipos negativos, activos en la cultura visual, generan imaginarios que desencadenan violencias cotidianas?” (Cebrián y Rocu, 2019, pp. 115-119); haciendo hincapié en sus reflexiones en la reproducción imaginaria de roles específicos para las poblaciones afro, los paralelos entre lo civilizado y no civilizado, y la hipersexualización de los cuerpos negros.

Ahora bien, adentrándonos en las *disidencias sexuales y de género* desde el enfoque interseccional, algunxs autorxs³ apartan la mirada de las posturas binarias, esencialistas y biologicistas, cuestionando el lugar hegemónico del ser mujer (Fournier, 2014; Platero, 2014), o de las categorías mujer/hombre – femenino/masculino, apelando a una relación fluida o ambivalente entre las construcciones identitarias de sexo/género y sexo biológico desde un enfoque constructivista queer, de categorías móviles y transitivas (Urrea y Echeverry, 2015).

³ El uso de la X para pronombres en este texto, se utiliza como forma indeterminada o variable en cuanto a la nominación genérica o sexual de quien o quienes se mencionan. Es una manera simbólica cada vez más utilizada en distintos medios para romper en la escritura con el binarismo sexogenérico.

En este sentido, Fernando Urrea y Daniel Echeverry en el mismo estudio, parafraseando a Butler, aseveran que “la diferencia sexual no es anterior ni a la raza ni a la clase en la constitución del sujeto” (Urrea y Echeverry, 2015, p. 248), por tanto, afirman, que la construcción de las identidades de género femenina o masculina y sus tránsitos, presentan un efecto de color de piel en sus formas de representarse y simbolizarse socialmente, y que la sexualidad de hecho se encuentra racializada y mediada por factores de clase social.

Para Marisol Fournier (2014), la interseccionalidad llega a interpelar a los feminismos hegemónicos y en especial al feminismo lésbico, no sólo en cuanto al lugar étnico-racial de mujeres afro u originarias en los movimientos de mujeres, o al lugar de la edad, la capacidad y la clase social, sino también en cuanto a la pregunta por cómo se construye el ser mujer, y qué alternativas se pueden vislumbrar en cuanto a la autodeterminación y la posibilidad de deconstruirse y construirse como tal, en cuerpos con fisionomías diversas y cambiantes, apelando a la pregunta por el lugar de las mujeres trans al interior de los movimientos de mujeres.

De igual modo, Lucas Platero (2014), pone en cuestión las definiciones herméticas de las categorías u ordenadores sociales al interior de la interseccionalidad, cuestionando la existencia de un sujeto hegemónico y evidenciando cómo de este modo se pueden presentar privilegios y relaciones de poder al interior de los mismos movimientos sociales. Además, enuncia que las sexualidades no normativas, no refieren únicamente a prácticas erótico-afectivas, sino también a posicionamientos políticos, críticos y radicales que deben tener voz propia como forma de agenciamiento y militancia.

Por consiguiente, aparece como tendencia en los artículos en el abordaje de la *interseccionalidad*, sea desde una mirada en la que prime uno u otro de los enfoques, ordenadores sociales o categorías de análisis, que se reconoce ampliamente la concatenación de los sistemas de opresión como el patriarcado, el racismo, el capitalismo, el edadismo, el capacitismo y otras categorías de subordinación, como estructuras dominantes, operativas y funcionales para la exclusión, la discriminación y la subalternización de agentes y movimientos sociales, compartiendo dispositivos de funcionamiento y constituyéndose mutuamente en dichos factores de diferenciación sin posibilidad material de separación, es decir, reafirmando su concatenación en las experiencias subjetivas y en las corporalidades.

Ahora, en relación con los *procesos de subjetivación y la construcción de identidades*, lxs autorxs en su mayoría coinciden con que ambas instancias son procesos de construcción inacabados y en constante fluctuación. Para Leonice Silva y Raquel Souza (2019), la identidad es construida y movilizada a partir de la relación con la alteridad, mientras la memoria ancestral juega allí un papel crucial para el reconocimiento de una “pertenencia” social y étnica (quilombola), que no se construye sólo a través de sí sino, sobre todo, a través de los complejos nexos con lxs otrxs. Se trata de historias que escriben sus sentidos al margen de las grandes estructuras de saber/poder, y en una interacción constante entre alteridades.

En esta misma línea, pensando el contexto latinoamericano, Alexander Ávila (2016), propone desde un pensamiento filosófico intercultural, la valoración y el reconocimiento

del mestizaje latinoamericano como una construcción de una identidad local e híbrida para la construcción de sentidos atendiendo a nuestros atributos culturales; y, como forma de superación del racismo que el eurocentrismo colonial ha impuesto al dislocar una identidad propiamente latinoamericana, no en un sentido de búsqueda fija de un rol, sino entendida como una construcción de sentidos relacionales de interacciones discursivas que organizan la vida social en nuestros contextos determinados.

Por otra parte, para Viviane Weschenfelder y Elí Fabris (2019), los procesos de subjetivación e identificación son formas de recomposición de fuerzas, prácticas y relaciones que se ejercen para transformar lo humano en diversas formas de sujeto. La constitución de subjetividades se da encontrando un lugar positivo de enunciación, y la identificación o identidad se entiende como un proceso nunca completado, sujeto al juego de la diferencia, afirmando que “el ser, como mostró Foucault, (es) una materialidad que no cesa de construirse y elaborarse.” (Weschenfelder y Fabris, 2019, p. 8).

Ahora bien, Fernando Urrea y Daniel Echeverry (2015), aludiendo a planteamientos de Butler, señalan que la identidad subjetiva no es un elemento dado ni acabado, sino que su constitución entra en una dinámica de producción infinita que desemboca en múltiples posibilidades de identidades. Para Lucas Platero (2014), “las identidades no son tan fijas y estables como pensamos”. (Platero, 2014, p. 58) Y para Marisol Fournier (2014), la identidad en un sentido político se presenta como una ruptura con las formas únicas de ser ya que ésta es fluida y móvil.

De este modo, desde los planteamientos contruidos por lxs autores, los procesos de subjetivación y la consecuente construcción de las identidades trascienden el estatismo y las finalidades fijas y estables, para centrar el interés y la atención en los procesos como medios de construcción y deconstrucción constante, de tránsito y movilidad permanente, que dan cuenta de características inacabadas y sin un fin último en tanto operan, además, relaciones fluctuantes entre alteridades.

Avanzando en el tema, en términos de posibles vacíos o críticas en el uso de un enfoque interseccional, principalmente autorxs como Lucas Platero (2014) y Camila Esguerra (2014), señalan cómo la institucionalización de la interseccionalidad ha conllevado a la instrumentalización de la misma como una forma de “incluir” a las poblaciones subalternizadas en políticas públicas y proyectos de intervención social estatal, justificados en prácticas multiculturales que más allá de reconocer de forma acrítica unas diversidades poblacionales, no buscan la transformación de las estructuras de opresión que los mismos Estados y sus instituciones agencian, reproduciendo incluso formas de violencia simbólica y material que sostienen la matriz de dominación y los sistemas de opresión.

Al mismo tiempo, en términos de vacíos en las investigaciones encontradas, parece una generalidad la ausencia aún de estudios que aborden a profundidad, además de las interrelaciones de las categorías comunes tratadas tradicionalmente desde la interseccionalidad, es decir, aquellas que se refieren a lo étnico-racial, el género, las sexualidades y la clase social, aquellas que se refieren a la edad, las capacidades, las creencias religiosas/espirituales, y otros posibles marcos de diferenciación que son objeto de opresiones, más allá de la simple enunciación de las mismas.

No obstante, sólo una de las investigaciones, aquella de Leonice Silva y Raquel Souza (2019), sobre Dona Margalida, una mujer adulta mayor y curandera quilombola, hace referencia a la edad y la tradición espiritual de la señora desde un lugar de experiencia y sabiduría, pero sin profundizar el análisis en los intersticios de posibles opresiones que viviera, no sólo por ser una mujer sabedora de matriz espiritual africana, sino también en relación con su lugar como adulta mayor en su entorno y contexto propenso a la globalización.

Mientras que, en el caso de los estudios sobre lo étnico-racial, es notable la preponderancia de investigaciones desde la perspectiva interseccional sobre lo afro, en contraposición a la ausencia de investigaciones sobre y desde lo indígena u originario de Abya Yala, e incluso aquellas otras etnias como la gitana o Rom. Sólo el estudio de Fernando Urrea y Daniel Echeverry (2015), hace un aproximado desde entrevistas a mujeres originarias Nasa y Guambianas en el sur de Colombia, aportando en creces a la reflexión interseccional en este sentido, y enunciando la dificultad del reconocimiento de las disidencias sexuales y de género al interior de pueblos originarios, en especial, en cuanto a las trans femeninas indígenas.

Finalmente, como propuestas se resaltan las *perspectivas pedagógicas y de acción*, entre las cuales están la educación transcultural, como una propuesta de construcción con y desde diversidades culturales en interrelación (Cebrián y Rocu, 2019); la coeducación que se caracteriza por trazar un camino analítico y político para acabar con los estereotipos y desigualdades de género (Cebrián y Rocu, 2019) para una educación decolonial y

despatriarcalizada (Colazo, 2017); las pedagogías críticas, como formas contextuales de construir conocimientos desde las bases sociales para la transformación de las realidades de opresión (Platero, 2014); el agenciamiento, como un enfoque que busca dismantelar las políticas de representación identitaria para reintroducir lo político en las políticas que hacen uso de la interseccionalidad (Platero, 2014); la filosofía intercultural, como una forma de desfilosofar el pensamiento eurocéntrico y transformar las opresiones dadas desde la colonialidad eurocentrada (Ávila, 2016); y la diversidad de propuestas feministas y descoloniales que activamente buscan romper con las estructuras de dominación patriarcal, racista, sexista, colonial, heteronormativa, edadista y capacitista, y así encontrar lugares propios de enunciación.

1.3. Planteamiento del contexto situacional.

La presente indagación se realiza en vías a responder cómo se configuran los procesos de subjetivaciones disidentes en mujeres étnico-racializadas lesbianas y no binarias. Cabe resaltar que las mujeres participantes de este proyecto, si bien tenemos relación con otros lugares de origen como lo son el pacífico y el caribe colombiano, el nordeste, el noroeste y el Urabá antioqueño, todas habitamos la ciudad de Medellín, algunas nacimos en esta ciudad, por lo que se tiene presente este contexto actual de hábitat, como lugar significativo en la constitución de las relaciones intersubjetivas, además de las relaciones con los lugares de origen o de las familias a través de los relatos.

Ahora bien, teniendo presente el contexto social y cultural en el que se desarrolla la propuesta que corresponde al territorio del Valle de Aburrá, concretamente en la ciudad de Medellín, tenemos que ésta es una metrópolis fundamentalmente poblada por personas

blancas-mestizas en su mayoría, con unas tradiciones campesinas conservadoras arraigadas relacionadas con la cultura antioqueña, cultura que a su vez fue una de las que más tardó en aplicar legal y socialmente la abolición de la esclavitud. Por otra parte, al ser una metrópolis de las principales del país y dado el conflicto armado que hemos vivenciado en el país, Medellín se ha convertido durante décadas en refugio de personas desplazadas de diversos lugares quienes han compuesto la demografía de las periferias de la ciudad.

En este sentido, me interesa analizar y comprender cómo, en el proceso de configuración heterogénea, pluriétnica e intercultural de los barrios periféricos de la ciudad de Medellín, las mujeres afros, negras, afroindígenas, indígenas u originarias y de disidencias sexuales y de género, hemos experimentado procesos de subjetivaciones desde las dinámicas de readaptación, resignificación y reapropiación territorial, y qué implicaciones subjetivas, culturales y comunitarias ha tenido dicho relacionamiento en una metrópolis de marcados intereses neoliberales y de una mayoría poblacional blanco-mestiza de dinámicas significativamente tradicionales, conservadoras y en esencia excluyentes.

1.4. Objetivos

Objetivo General:

Comprender los procesos de subjetivaciones disidentes a partir de las experiencias de mujeres afros, negras, afroindígenas e indígenas u originarias disidentes sexuales y de género.

Objetivos Específicos:

- Describir desde una perspectiva de análisis interseccional cómo opera la imbricación de opresiones que incide en las experiencias de vida de las mujeres sujetas de investigación.
- Identificar a partir de sus relatos, cuáles son los efectos subjetivos e intersubjetivos de los sistemas de dominación racista, colonial y heteropatriarcal.
- Cocrear narrativas a partir de las experiencias de subjetivaciones disidentes y las prácticas de resistencia de las sujetas de la investigación.

Capítulo II. Contexto conceptual sensibilizador

“Un análisis de las relaciones de sexo/género debe contener las maneras cómo la raza se instaló en esta región que hoy se llama Latinoamérica y el Caribe y cómo ello ha producido un neocolonialismo, cuyas mayores afectadas son las mujeres, sobre todo las racializadas y pobres, pues ambas opresiones, racismo y sexismo han estado presentes en sus vidas y sus relaciones.”

Ochy Curiel.

El siguiente marco conceptual que propongo se concibe como un contexto de referentes categoriales sensibilizadores, pertinentes para el análisis y la comprensión de las relaciones de poder estructuradas sobre la base del sistema colonial moderno capitalista, racista y heteropatriarcal. Para ello, en un primer momento, haré un esbozo acerca de la categoría interseccionalidad, a través de la cual se describen los conceptos de raza, etnia, género, sexo, sexualidad y clase. Y en un segundo momento, haré un acercamiento conceptual sobre los procesos de subjetivación disidente, puntuando algunas características conceptuales sobre sujetxs y subjetividad.

2.1. Interseccionalidad: sobre la simultaneidad o imbricación de opresiones.

El concepto de interseccionalidad, referido a la imbricación de opresiones del racismo, el sexismo, el clasismo, el edadismo, el capacitismo, entre otras referencias categoriales de opresión o subordinación, es una perspectiva metodológica que posibilita la comprensión de la funcionalidad entrecruzada de sistemas como el racismo, el heteropatriarcado, el capitalismo, y la consecuente experiencia de dominación de gran parte de sectores poblacionales que no encajan en el ideal de sujeto impuesto por el sistema moderno/colonial eurocentrado.

Cada una de estas referencias experienciales ligadas a la raza, el sexo, la sexualidad, el género, la clase social, las capacidades físicas y/o cognitivas, la edad, la religiosidad, remiten a construcciones sociales, culturales y políticas, históricas y contextuadas, que desde la episteme de la racionalidad blanca eurocentrada se impusieron a los territorios y pueblos colonizados como verdades absolutas y universales, sobre la base de una idea binaria que privilegiaba una posición dominante sobre aquella a dominar. De este modo, el ideal europeo blanco, masculino, heterosexual, de clase alta, adulto, católico y racional, se instauró, principalmente en Abya Yala y África, como el modelo predominante de sujeto/ciudadano moderno, mientras el resto de posibilidades de vida padecieron la imposición del “mito colonial” como modelo único de sujeto a través de la conquista, el genocidio, la esclavización, la dominación sexual y la evangelización (Lugones, 2008).

Es Kimberlé Crenshaw quien, en 1989, acuña el concepto de interseccionalidad para referirse, precisamente, a la intersección o el entrecruce de avenidas identitarias de opresiones por raza y sexo, a partir del caso jurídico de Emma DeGraffenreid, una mujer afroamericana que adelantaba una demanda laboral por discriminación en contra de la empresa General Motors. El análisis de este caso, dadas las justificaciones del tribunal a favor de la empresa por no haber discriminación por raza, ya que hombres negros trabajaban en la empresa, ni por sexo, ya que mujeres blancas también trabajaban en la empresa, permitió a la autora y jurista observar que tanto la raza como el sexo (o el género), sin un análisis interseccional, eran insuficientes para entender las realidades vividas por las mujeres negras. (Crenshaw, 1989). Por lo que Kimberlé se ve en la necesidad de crear un concepto que pudiera explicar la experiencia del entrecruce de categorías como raza, sexo y

género (entre otras), “para confrontar el hecho de que muchos de nuestros problemas de justicia social como el racismo y el sexismo a menudo se solapan, creando múltiples niveles de injusticia social.” (Crenshaw, 2017, 4m59s)

De manera histórica podríamos decir que la experiencia de la imbricación o la simultaneidad de las opresiones de sexo y raza había sido puesta en palabras por primera vez por Sojourner Truth en 1851 en su discurso: ¿Acaso no soy una mujer? (Ain't I am a woman?), en la Convención por los Derechos de las Mujeres en Akron, Ohio. En este manifiesto, Sojourner cuestiona al feminismo clásico de la época acerca del lugar de las mujeres negras en las primeras luchas de las mujeres por la igualdad, evidenciando la invisibilización que se producía sobre éstas al universalizar el concepto de mujer desde una mirada blanca burguesa. (Sojourner, 2018)

Un siglo después, en 1977, la Combahee River Collective, con activistas afroamericanas y lesbianas como Barbara Smith, Ángela Davis, Audre Lorde, entre otras, pioneras del feminismo negro en Estados Unidos, escribirían un manifiesto en el que enunciarían la conciencia sobre la experiencia de la simultaneidad de opresiones raciales, sexuales y de clase, fundamentalmente; “A menudo nos parece difícil separar opresión racial, opresión de clase y opresión sexual porque en nuestras vidas la mayor parte del tiempo las experimentamos simultáneamente. Sabemos que existe tal cosa como la opresión racial-sexual que no es ni solamente racial ni sólo sexual.” (Combahee River Collective, 2020, párr. 11). De esta manera señalan la interrelación y la simultaneidad entre los sistemas de opresiones racial, sexual, heterosexual y de clase, desde su origen colonial moderno, proponiendo así mismo un análisis y una práctica de lucha integral.

De esta manera, si bien hay algunas diferencias en medio de las formas de denominación sea desde la interseccionalidad o la simultaneidad/imbricación de opresiones según cada autora, todos estos aportes se constituyen fundamentales para entrever la coalición inseparable de las estructuras de opresión, y sería el aporte de cada una de ellas, quienes, como mujeres de la diáspora africana, hallarían los caminos discursivos para enunciar las formas experienciales del entrecruce e imbricación de las opresiones del sistema colonial moderno.

En este sentido, para Carla Akotirene (2018), la interseccionalidad es un instrumento práctico teórico-metodológico que visibiliza la inseparabilidad del racismo, el capitalismo y el cisheteropatriarcado. Aludiendo a Kimberlé Crenshaw, enuncia la interseccionalidad como una forma de “sensibilidad analítica”⁴ (Akotirene, 2018, p. 118), que posibilita pensar la identidad y su relación con el poder, permitiendo ver la coalición característica de las estructuras de dominación de la matriz colonial moderna y así, evitar un desvío analítico hacia un sólo hecho de opresión. A través de esta propuesta analítica, Akotirene ve en el mar Atlántico, el “locus” que permite ver las opresiones cruzadas; asume al océano como un territorio de aguas que traduce la historia de la migración forzada de personas esclavizadas de África, momento histórico fundante del sistema moderno colonial eurocentrado, que reúne e impone la serie de opresiones que implantaron en el continente

⁴ Las traducciones en el texto del libro de Carla Akotirene son propias.

de Abya Yala para subyugar a los pueblos originarios y a los pueblos esclavizados de África occidental.

De este modo, Akotirene afirma que “es de la mujer negra el corazón del concepto de interseccionalidad” (Akotirene, 2018, p. 24), reconociendo que este hecho histórico fundante de la dominación colonial, impone las categorías modernas de género y raza, ligadas al surgimiento de una nueva clase social esclavizada, en las que las mujeres negras y mujeres de color⁵, siendo memoria pasada y presente de las afectaciones vividas por la imposición colonial europea, son proponentes y precursoras del análisis de las opresiones entrecruzadas tal cual se presentaban – y presentan - en nuestras propias experiencias de vida.

Esta perspectiva interseccional generó y sigue generando rupturas y cuestionamientos significativos en el interior de los movimientos feministas clásicos y liberales, y en sectores de los movimientos de negritudes e indígenas. En cada uno de estos, los referentes categoriales u ordenadores sociales de género y raza respectivamente, han estado concebidos por separado, conllevando a una exclusión de la experiencia de mujeres racializadas y empobrecidas, en tanto el feminismo hegemónico blanco se ha centrado en la opresión del género, unificando y universalizando el concepto de mujer en oposición al hombre, mientras, a su vez, sectores tradicionales de los movimientos afro e indígena han

⁵ Mujeres de color es un concepto que se propone por teóricas negras, chicanas y decoloniales en Estados Unidos, para referirse de forma amplia a las mujeres no-blancas como un movimiento solidario horizontal y una forma de coalición en contra de las opresiones múltiples. (Lugones, 2008)

estado centrados predominantemente en la discriminación racial sin tener presente la opresión sexual y de género.

De este modo, se han velado en el interior de cada uno de ellos opresiones como el racismo y el sexismo, ya que las categorías en su interior han sido entendidas como homogéneas privilegiándose la versión dominante como la norma. Así, como nos lo evidencia María Lugones, “en la intersección entre “mujer” y “negro” hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni “mujer” ni “negro” la incluyen” (Lugones, 2008, p. 82).

La infravaloración y la exclusión de las mujeres afro/negras y nativas de Abya Yala, producto del dominio colonial patriarcal, racista y heterosexista, ha conllevado a la inferiorización y la infantilización de las mujeres racializadas, en tanto han sido históricamente usufructuadas y empobrecidas por el patronazgo del hombre y la mujer blanca, así como utilizadas y violentadas por el sexismo de hombres en medio de sus comunidades ancestrales nativas y afrodiaspóricas. No se les ha reconocido expeditamente al interior de los movimientos mencionados la capacidad política ni la capacidad intelectual y mental para agenciar sus propias vidas y sus luchas colectivas, y es gracias a las construcciones y las militancias de las intelectuales y activistas afrodiaspóricas y originarias del sur global del mundo, que se han ido abriendo espacios académicos y políticos para el reconocimiento de su lugar de enunciación ante el sistema moderno colonial capitalista.

Ahora bien, con el fin de precisar algunos asuntos y con un único interés en términos de la posibilidad de abstracción analítica, sin dejar de lado la inseparabilidad empírica de los referentes categoriales que se intersectan en los cuerpos y en las experiencias de vida, me dispondré a abordar cada uno de los cuales se presenta de mayor interés para este trabajo investigativo, a saber: la raza, la etnia, el género, el sexo, la sexualidad y la clase.

2.1.1. Raza

La idea de raza es fundante de la dominación colonial. El racismo como derivación de ésta, tiene fundamento en la racionalidad europea con justificaciones tanto de la religión judeo-cristiana como de la ciencia eurocentrada. En principio, durante el siglo XV en pleno proceso de colonización, la iglesia católica, apostólica y romana con una idea monogenista asevera que toda persona humana es descendiente de Adán y Eva, por tanto, quienes predicaran otro origen eran considerados no-humanos y sin alma. Seguido de ello, la teología colonial asimiló a las personas africanas con Cam, hijo negado de Noé, argumentando que había nacido de piel oscura por maldición, y justificando desde allí que las personas africanas estaban por “decisión divina” condenadas a la servidumbre y la esclavitud. (Curiel, O. s.f.)

Tres siglos más tarde, con la aparición en la escena europea del iluminismo, la razón pasa al primer plano para dar explicación científica a los fenómenos anteriormente abordados por la idea de divinidad de la teología judeo-cristiana. De este modo, desde la ciencia moderna europea se crea la raciología, como forma de dar justificaciones racionales a la dominación racial basándose en la idea de que la humanidad podía ser dividida en razas a partir de genotipos y fenotipos. Científicos occidentales, desde prejuicios raciales fundamentados en

siglos de dominio blanco europeo, resaltan y manipulan el sentido de características biológicas y rasgos físicos, determinando preceptos culturales y étnicos con el fin de afirmar la idea de una raza superior y de unas razas inferiores. Es en este sentido que la idea de “raza”, más que una realidad científica y biológica verídica, es un constructo social, político y cultural que busca la permanencia de la raza blanca como ideal cultural dominante. (Curiel, O. s.f.)

2.1.2. Etnia

La acepción de etnia proviene principalmente de ciertos estudios sociales y culturales que luego de las guerras mundiales se cuestionan los prejuicios sociales del racismo en cuanto a la evidencia de lo que causó la idea de una raza superior; pero, además, como sinonimia de los pueblos colonizados y exotizados, y la creciente preocupación antropológica por su desaparición con el avance de la modernidad (Cavaleiro, J. s.f.). En este sentido, se propone el concepto de etnia como una forma de sustitución del concepto determinista biológico de raza, para referirse a una serie de características culturales, idiomáticas y territoriales de determinados grupos sociales.

Sin embargo, como señala Ochy Curiel, la sustitución tajante de raza por etnia genera una dicotomía entre lo concebido como naturaleza (raza) y lo cultural (etnia), tendiendo a minimizar el fenómeno del racismo que efectivamente siguen experimentando naciones, pueblos y personas bajo las justificaciones ideológicas anteriormente enunciadas en términos de la invención de la raza, y generándose ahora ciertos determinismos en cuanto a los rasgos y valores culturales que definirían a una etnia como tal, negándose, tal vez, la posibilidad de concebir la etnicidad como una construcción social variable.

Para los términos de esta investigación, utilizaré la conjunción étnico-racial para referirme tanto a las características y valores culturales que pueden acercarse a delimitar un origen, un pueblo o nación, como a las características fenotípicas que pueden definir a los cuerpos en términos del cómo la idea de raza ha marcado las subjetividades en su entorno social.

2.1.3. Género

Desde los estudios feministas, en el trasegar de su construcción histórica se ha reconocido al género como una construcción social, política y cultural, relacionada con el sexo, en la que ha primado una idea binaria a través de la cual se dicotomiza lo femenino y lo masculino, la mujer y el hombre. Bajo esta idea binaria se ha reconocido que el lugar de la mujer en la cultura occidental ha sido ese Otro tan renombrado por Beauvoir. Un Otro como sujeto a priori, que no alcanza a ser el Uno, la mismidad o ese ideal social del sujeto masculino dominante. Un Otro hecho objeto a través de la división sexual y social del trabajo. Un Otro, no obstante, con la posibilidad de construirse, deconstruirse y cuestionarse en su mismidad. (Curiel, O. s.f.)

Sin embargo, como María Lugones (2008) nos ilustra en su trabajo *Colonialidad y Género*, haciendo además referencia a los trabajos de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí y Paula Gunn Allen, el género no siempre ha sido concebido de forma binaria en las sociedades precoloniales. Tanto para las sociedades originarias de Abya Yala como para las sociedades africanas, la colonización europea fue la fundante de la binariedad que impuso la idea de un femenino/masculino, mujer/hombre – y otras -, con posiciones de dominada y dominante, que han implicado la subordinación de múltiples posibilidades a la dicotomía, y de lo

femenino en todos los aspectos de la vida social, en un paso de sociedades igualitarias-ginecráticas a sociedades jerárquicas-patriarcales. Por tanto, el género, como afirma Oyèrónké Oyěwùmí, es una herramienta occidental para la dominación en tanto su diferenciación no existía en las categorías sociales yoruba; “La ausencia de categorías específicas de género es un reflejo del grado en el que las diferencias sexuales no fueron la base de las categorías sociales en la tierra Yorùbá”. (Oyěwùmí, 2017 p. 261)

2.1.4. Sexo

Del mismo modo, el sexo, desde la racionalidad eurocentrada occidental, ha sido concebido de forma dicotómica, reconociendo únicamente dos sexos biológicos: macho y hembra. La sociedad en general presupone aún un paradigma sexual binario sin dejar posibilidad alguna a la ambigüedad, y a través del cual todos los seres humanos son clasificados sea como macho/hombre o como hembra/mujer, bajo unas características sexuales específicas. Esta concepción del sexo pretende anular de forma tajante las posibilidades intersexuales como variantes cromosómicas, gonadales, morfológicas, hormonales, entre otros factores que se presentan de forma espontánea en la naturaleza humana (Lugones, 2008). Las personas nacidas intersexuales se han visto conducidas durante siglos y por fuera de su voluntad, a tratamientos quirúrgicos y hormonales para hacerlas encajar en el sistema sexo-générico binario occidental (Bustamante, 2012).

María Lugones (2008) reafirma, del mismo modo que con el género y basándose en las mismas autoras referenciadas, que la concepción binaria del sistema sexo-género ha sido impuesta a las culturas originarias desde la colonización, quienes reconocían las variaciones

intersexuales sin asimilarlas a la clasificación sexual binaria y sin concebirlas como anomalía, como sí se hace desde la medicina occidental. Por tanto, si el dimorfismo sexual, es decir, la clasificación binaria de los sexos, es reconocido exclusivamente desde la cultura occidental eurocéntrica, se hace ilegítimo afirmar que éste sea un asunto biológico sustentable. Esta mirada crítica permite reconocer “los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado.” (Lugones, 2008, p. 85).

2.1.5. Sexualidad

Ligado a este marco conceptual en cuanto al género y al sexo, la sexualidad ha sido una herramienta más para la dominación de los cuerpos, el deseo y las culturas. La división binaria entre macho/hembra, hombre/mujer, femenino/masculino, y la primacía del determinismo biológico occidental, han impuesto un rol a la sexualidad como funcional al carácter reproductivo de la especie, colocando a la heterosexualidad como la norma, el ideal biológico, social y cultural, y relegando al resto de posibilidades a lo indeseado o incluso al canon de enfermedad. (Curiel, O. s.f.)

Lesbianas feministas como Monique Wittig (1992) y Adrienne Rich (1999), han hecho grandes aportes para lograr entrever que la sexualidad, más que corresponder a prácticas sexuales y del deseo, bajo la lógica del sistema de sexo-género colonial moderno, corresponde tanto a un régimen político como a una obligación heterosexual; una forma de imposición social y cultural basada en la división binaria de los sexos a través de la cual se asignan los roles de género derivados del ideal de la reproducción como una institución social. Así, la heterosexualidad es reproducida como norma a través de cada una de las

instituciones sociales: la iglesia, la familia, la escuela, el mercado, los Estados, etc., en función de “asegurar el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional de las mujeres”. (Curiel, s.f., p. 12)

Por otra parte, Mara Viveros (2009), con sus aportes sobre la sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad, ha contribuido en la comprensión de la interrelación entre estas experiencias analizando la estructuración del mestizaje en América Latina a partir de la asignación jerárquica de la raza como constructo sociocultural eurocéntrico y su relación con la sexualidad y el deseo. Es así como, para Viveros, “la idea de raza no sólo permite legitimar las desigualdades sociales sino también explicar los valores sexuales y las diversas formas de dominación y control socio-sexuales a las que están sometidas las mujeres en función de su pertenencia étnico-racial.” (Viveros, 2009, p. 72). Señalando además cómo desde el imaginario occidental ciertos preceptos racistas han definido el sexo, la sexualidad y el deseo de personas racializadas, y que estos imaginarios se siguen reproduciendo en diversos escenarios y a través de distintos discursos.

2.1.6. Clase

La clase es entendida, en primera instancia, desde la propuesta marxista del término en el sentido de la división social del trabajo a través de la cual se generó la clase social obrera o esclavizada, en oposición a la clase social alta o de la élite blanca, poseedora tradicional de los medios de producción. Con base en esto, hablamos de clase social oprimida, en el sentido de las personas, pueblos y naciones que han sido usurpadas a través de la historia de su poder de producción social, cultural, intelectual, político y económico.

En otro sentido, desde una perspectiva feminista fundamentalmente blanca burguesa y hegemónica, como la propuesta por Betty Friedan en 1963 en su texto *La Mística de la Femenidad* (2009), se pone de manifiesto la preocupación de algunas mujeres de clase alta sobre la forma de división sexual del trabajo a través de la cual se imponen los roles de género, creando una nueva clase social “mujeres”, sobre la que se predica que las funciones del trabajo reproductivo o el trabajo doméstico de cuidado del hogar y de las crías es responsabilidad fundamental de éstas como “amas de casa”, mientras que el trabajo social y productivo relacionado con los bienes y productos del mercado laboral, está principalmente de la mano de los hombres.

Sin embargo, esta acepción generalizada de clase social “mujeres”, niega en su seno las experiencias de racismo, sexismo e incluso clasismo que generan diferenciaciones importantes entre éstas, por lo que la autora bell hooks señala que “sólo a través del análisis del racismo y de su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones de clase” (hooks, 2004, pp. 35-36), al tiempo que revela que no hay señales suficientes que indiquen que las experiencias de sexismo generen un vínculo común entre todas las mujeres. Por otra parte, aunado a este entendimiento, las autoras del manifiesto de la Combahee River Collective de 1977, señalan que:

Hemos llegado al punto de la necesidad de desarrollar un entendimiento de las relaciones de clase que tenga en cuenta la posición de clase específica de las mujeres Negras que son generalmente marginales en la fuerza de trabajo [...].

Necesitamos articular la situación real de clase de las personas que no son simplemente trabajadorxs sin raza y sin sexo, sino para lxs cuales la opresión racial

y sexual son determinantes significativas en sus vidas laborales/económicas.

(Combahee River Collective, 2020, párr. 13)

2.2. Críticas al uso neoliberal del concepto de interseccionalidad.

La lógica liberal blanca del sistema moderno colonial capitalista, que privilegia el desarrollo económico, el individualismo, la propiedad privada y el libre mercado extractivista, y que se sustenta sobre los sistemas de opresión racista, heteropatriarcal y capitalista para su funcionamiento, ha venido realizando un ejercicio de cooptación del término interseccionalidad para institucionalizarlo, y desde allí, sustentar la idea de multiculturalidad profesada en las Constituciones de los Estados modernos de América Latina, que a través del establecimiento de políticas públicas, sostienen y perpetúan el reconocimiento de las identidades y subjetividades disidentes al orden colonial, como la alteridad al sujeto hegemónico blanco masculino heterosexual de clase alta, y como “La Diferencia” generalmente a “normalizar” o “incluir”.

Este ejercicio de cooptación e institucionalización del concepto interseccionalidad por parte de la lógica liberal de los Estados, ha producido una especie de vaciamiento político y mercantilización del mismo en la generalidad de espacios institucionalizados al servicio de políticas públicas, al concebir las identidades y subjetividades disidentes al orden colonial como diversidades multiculturales desligadas de los sistemas de opresión, tomadas por separado, y abordadas desde una lógica de inclusión al orden moderno colonial.

Este vaciamiento político, según Ochy Curiel (2020), establece que dichas identidades son “La Diferencia” al orden, biologizándola y naturalizándola al desconocer su origen histórico, y sin reconocer el hecho político de que las identidades construidas sobre conceptos como negrx/afro, indígena, lesbiana, mujer, trans, y demás, son efectos del ejercicio de diferenciación construido y justificado por el mismo sistema colonial. Es decir, desde una perspectiva decolonial, tal diferencia o alteridad es resultado de la intención política de diferenciación aleccionada desde la lógica de los sistemas de opresión. Por tanto, la identidad negra o indígena es una derivación de la diferenciación racial que causó el sistema racista colonial, así como la identidad mujer o trans, es una diferenciación que causó el sistema sexo-genérico patriarcal, tal como la identidad lesbiana, gay o bisexual es una diferenciación efecto del sistema heteronormativo, al tiempo que el empobrecimiento de comunidades, pueblos y personas es un efecto de la diferenciación de clase ejercida por el sistema capitalista.

Bajo esta lógica neoliberal multicultural, se busca reconocer e “incluir”, principalmente a través de políticas públicas u otras formas de institucionalización, a las personas y pueblos “diferentes” y diversos, seccionando sus identidades culturales, creando una política para cada una, controlando sus luchas, naturalizando su diferenciación, y alejándolas del análisis de su origen en la dominación y la opresión ejercidas desde la imbricación de los sistemas de opresión colonial moderna. Dichas políticas generan ciertas dadas que terminan apaciguando y cooptando las luchas por el derrumbe de los sistemas de opresión.

De ahí que la reivindicación de la perspectiva interseccional pierda sentido político al ubicarse desde discursos de la diferencia, la diversidad, la multiculturalidad o desde las

políticas de identidad, perspectivas funcionales a los Estados modernos y al sistema colonial capitalista y patriarcal, y no desde el análisis profundo del funcionamiento entrecruzado de los sistemas de opresión, del cómo operan a un nivel estructural y subjetivo, y sobre el cómo se ven reflejados en opresiones sobre los cuerpos, las vidas y la tierra, más allá de la enunciación o la sumatoria de identidades.

Es claro para Ochy Curiel (2020), desde una perspectiva decolonial, que desde las políticas de los Estados-naciones nunca va a desaparecer el sistema moderno colonial capitalista el cual sustentan y reproducen a través del despojo, la lógica de deshumanización y el extractivismo libre mercantil; y es claro, además, que las identidades políticas son sólo formas de generar coaliciones estratégicas, siendo funcionales como medios más no como fines establecedores de la diferenciación. El análisis crítico de la imbricación de las opresiones desde el análisis interseccional y la decolonialidad, debe conducir a la formación de posturas con sentido crítico y compromiso político que procuren el derribo sistemático de todos los sistemas de opresión de todas las formas posibles.

2.3. Sujeto y procesos de subjetivación disidente

Partimos del hecho de que lxs sujetxs y las subjetividades derivadas del establecimiento de categorías identitarias como indígena, negra, afro, lesbiana, gay, trans, mujer, se han visto abocadas al estatuto de diferenciación creado a partir de la concepción dominante de sujeto moderno del pensamiento eurocentrado, que impuso la prevalencia de lo masculino, lo blanco y lo heterosexual, entre otras, y que se ha establecido en la historia colonial desde la universalización de sus características y rasgos, posicionándose como sujeto ideal, como lo Uno, y configurando a partir de allí lo Otro como objeto o alteridad.

El surgimiento de ese sujeto moderno occidental, unívoco, estático y predeterminado, tiene como base fundante una lógica binaria a través de la cual, en su constitución como unidad, crea al otro como objeto externo, polar y diferenciado, susceptible de ser medido, clasificado y dominado, a través del ejercicio de objetivación que realiza al producirlo y definirlo como otredad diferencial, y al implantar su propia univocidad como ideal universal.

En efecto, las subordinaciones han producido sistemas de diferencias artificiales, estáticas, estables, predeterminadas, que han llevado a la construcción de estereotipos de identidad, que se asignan a las/os individuos, de acuerdo a determinadas características, regularmente físicas, que comparte con un grupo determinado. (Espinosa, 2007, p. 28)

En este sentido, la configuración de sujeto bajo la lógica de pensamiento binario del sistema moderno-colonial, ha presupuesto una definición a priori que legitima la existencia, la humanidad y el dominio de uno, mientras deslegitima la existencia y la libertad de lo considerado otro o no-humano, imprimiendo sobre los sujetos dominados las definiciones previas que precisan los sistemas de poder para su permanencia y para el control de las identidades diferenciadas que ellos mismos crean. De ahí que, “para los grupos subordinados y excluidos, la identidad no es nunca una identidad autodefinida, tanto, como la idea que tiene el poder de lo que somos.” (Espinosa, 2007, p. 29).

Las personas y pueblos ligados a este tipo de definiciones como alteridades de lo preestablecido como ideal dominante, hemos realizado un ejercicio de apropiación que ha conllevado a la autoafirmación y resignificación de éstas a un nivel individual y al interior de movimientos sociales. Como ejemplo de ello, están los movimientos de negritudes, los movimientos indígenas, los movimientos de mujeres o feministas, los movimientos ligados a las disidencias sexuales o LGBTI; movimientos y subjetividades que han hecho una apropiación en positivo de dichas identidades asignadas a través de las cuales han sido históricamente objeto de exclusión, discriminación y genocidio.

Sea válido decir, que la existencia de elementos comunes en cuanto a las experiencias de opresiones, más que referir a alguna “naturaleza” prefijada como ha querido determinar el sistema moderno-colonial, da cuenta de historias compartidas que generan cohesiones estratégicas para la constitución y el desarrollo de estos movimientos en defensa de los derechos humanos y la construcción de utopías liberadoras, así como para la asunción de subjetividades disidentes y críticas ante el orden opresor aún vigente.

No obstante, el concepto de identidad en sí mismo, como sustantivo definitorio, como política de identidad, como categoría y referente fijo, estable y preestablecido, sigue siendo útil para los entes de poder a la hora de controlar y cooptar procesos, propuestas, movimientos e individualidades, definiendo como antaño a lo otro o la alteridad desde los ideales de su mismidad, sea para regular, normalizar o encasillar según sus parámetros establecidos. En ese sentido, Yuderkys Espinosa, nos propone una pregunta afirmativa, en vías a pensar “(¿) qué ha sido la identidad, sino el sistema de regulación y control de las subjetividades, de manera que las y los individuos respondan a los patrones de poder

preestablecidos?” (Espinosa, 2007, p. 27). Esto, al poderse afirmar, por ejemplo, que la política racial binaria que privilegia lo blanco, es la beneficiaria directa de la exclusión de otrxs que genera el concepto de raza.

Del mismo modo, Mirta Giaccaglia et al (2008), definen la identidad como un régimen que se da a partir de la necesidad de cohesión de las poblaciones “deshechas” por la colonia, y que además hereda el imaginario de superioridad y de interior homogéneo que preserva “la concepción colonial del otro como peligroso o portador del mal, por lo que se deberá permanentemente conjurar su fantasma” (Giaccaglia et al., 2008, p. 132); de ahí que se nieguen sistemáticamente los relatos y los procesos de subjetivación emergentes y disidentes del orden colonial vigente.

Por otra parte, la autora brasileña Djamila Ribeiro (2020), apelando a una ruptura con el privilegio epistémico blanco, afirma que “un proyecto de descolonización epistemológica necesariamente precisaría pensar en la importancia epistémica de la identidad” (Djamila, 2020, p. 38), en el sentido en que la localización de los sujetos revela experiencias diferentes y que los lugares de enunciación son fundamentales para el conocimiento.

Djamila se encuentra en oposición directa a aquellos discursos que pretenden señalar a las personas y movimientos que se afirman desde luchas identitarias (afro, indígenas, de mujeres, LGBTI) como esencialistas, sectarios, o en contra de la lucha de clases, o de políticas reduccionistas, en tanto afirma que la identidad social como lugar de enunciación es fundamental no sólo para develar cómo el proyecto de colonización las ha creado, sino también para develar cómo algunas han sido históricamente silenciadas y oprimidas, mientras otras han sido fortalecidas y privilegiadas.

Por tanto, las identidades son construcciones que no deben entenderse como definitivas, o como fines en sí mismas, ni como la imagen desfigurada de lo que los entes dominantes han pretendido que sean, sino como resignificación, como productos históricos en constante cambio, como serpientes que mudan la piel opresora y se reconstruyen en la transformación, como medios y posibilidades en permanente creación, como estrategias políticas de cohesión, como reivindicaciones de una epistemología desde las periferias, como procesos de subjetivación disidente, tanto individual como colectiva, a través de los cuales lxs sujetxs se configuran en un juego social particular “que se produce en el punto de intersección entre significado y experiencia” (Espinosa, 2007, p. 29).

Pensar lxs sujetxs y las subjetividades disidentes como procesos de construcción, derivados de aquella intersección entre el significado y la experiencia, posibilita que concibamos sujetos en permanente interacción consigo mismos y con su entorno social y natural, y que a partir de sus experiencias puedan significar un mundo para sí y constituirse como tales en un devenir complejo y permanente. Implica poder generar puntos de fuga ante un sistema que define, clasifica y coarta, para encontrarse con los momentos de significación de la experiencia, del habitar las posibilidades de existencia en un mundo vinculante, y del generar desde allí los saberes y conocimientos contextuados que nos constituyen a través de la interacción social e intersubjetiva. Implica entender las subjetivaciones disidentes como invenciones creativas del ser en un mar de elecciones constantes.

Capítulo III. Diseño metodológico.

“Si el poder como dominación está organizado y opera vía opresiones que se intersectan, entonces la resistencia debe mostrar una complejidad comparable.”

Patricia Hill Collins

3.1. Enfoque teórico

3.1.1. Feminismos

Cuando hablamos de feminismo -o de feminismos- es importante reconocer que como concepto fue creado y utilizado desde el pensamiento de la modernidad y la ilustración occidental del siglo XIX en Europa y Estados Unidos, cuando el movimiento de mujeres blancas sufragistas se encontraba luchando por la igualdad en términos jurídicos y laborales, y en general por la justicia social y política para éstas, en relación con la posición de desigualdad estructural en la que se encontraban frente a los hombres.

Esta forma de movimiento da lugar a la apropiación y utilización del concepto para lo que es común y hegemónicamente nombrado como la primera ola del feminismo, el feminismo de la igualdad o el feminismo liberal. Más adelante, también en Europa, algunas feministas entran a cuestionar la idea de la búsqueda de igualdad entre hombres y mujeres, y señalan que la supremacía masculina no se debe invisibilizar, por lo que prescriben que más que desigualdad, hay unas condiciones históricas y materiales de diferencia que se deben reconocer como tal y transformar en torno a un paradigma político que ordene la sociedad; y que el patriarcado como sistema de dominación universal se superaría a través de la

definición y revalorización de las mujeres como sujetos políticos, lo que se constituirá en términos hegemónicos en la segunda ola del feminismo, el feminismo de la diferencia. (Montanaro, 2016; Curiel, 2020).

Ahora bien, estas concepciones de feminismo responden a un contexto específico y una genealogía occidental que como tal surge de las mujeres blancas europeas con privilegios de clase, y del pensamiento lineal moderno ilustrado europeo que se autoproclama como la cúspide del conocimiento, dejando de lado otras formas de luchas sociales de las mujeres en otros contextos, culturas e historias, y universalizando el concepto de mujer de forma racista, biologicista y esencialista en correlación con sus privilegios raciales y de clase, así como el del patriarcado y las formas en que éste debía ser confrontado y derribado.

Así es pues, que mientras se subraya como origen de las luchas de las mujeres en Europa a Olympe de Gouge con la declaración de los derechos de las mujeres, o a las sufragistas blancas con la reclamación de los derechos laborales y la participación política, en este territorio de Abya Yala eran invisibilizadas las luchas de las mujeres negras e indígenas esclavizadas y subordinadas que buscaban incansablemente su liberación y la de sus pueblos; mujeres como la Cacica Gaitana del pueblo Nasa en lo que ahora es el Cauca en Colombia, o Bartolina Sisa del pueblo Aymara de Bolivia, o Harriet Tubman, mujer negra esclavizada en Estados Unidos, eran todas éstas mujeres que lideraron organizaciones militares para su liberación. O la misma Sojourner Truth, quien, en medio de una convención de feministas blancas en Estados Unidos en 1851, pronuncia su célebre discurso “Ain't I a woman?” traducido como “¿Acaso no soy una mujer?”, en el que

cuestiona la universalización del concepto de mujer por parte de las mujeres feministas blancas.

Del mismo modo, en la década de los 70' en el norte global, mujeres subalternizadas y descendientes de esclavizadas, reunidas en la Combahee River Collective, proclaman el manifiesto de su organización en el que cuestionan la centralidad del feminismo en el género y el sexo desde una mirada blanca hegemónica, mientras señalan que no deben ser éstos los únicos factores de lucha de liberación para mujeres racializadas, empobrecidas y de sexualidades no normativas, y que los sistemas de opresiones de género, sexual, racial y de clase operan de forma concatenada, por lo que la lucha frente a estos también se debe dar de forma integral. (Combahee River Collective, 2020)

De esta manera, si bien el concepto de feminismo como tal surge en medio de la modernidad ilustrada europea, su centralismo hegemónico, y su concepción del tiempo lineal, éste como teoría y movimiento de liberación no debe reducirse en su historicidad ni en su concepción a las luchas de las mujeres blancas burguesas, cuando desde otras localidades del mundo mujeres racializadas, de clases sociales bajas, de sexualidades y géneros no normativas, de religiones y espiritualidades no hegemónicas, han luchado históricamente por la reivindicación y la emancipación de sus seres, historias y pueblos.

3.1.2. Decolonialidad

Cuando hacemos referencia a la decolonialidad como concepto, hablamos de una perspectiva epistemológica nacida en América del Sur a finales de la década de los 90' del siglo anterior, a partir de las investigaciones fundamentalmente de Anibal Quijano y el

Grupo Modernidad/Colonialidad, entre otros, sobre la colonialidad del poder como consecuencia ideológica del colonialismo, que basa su estructura de dominación en la diferenciación fenotípica entre los habitantes del continente invadido con las de los colonizadores europeos, a partir de la cual estos últimos crean el concepto de raza como construcción sociocultural y mental de diferenciación, que más adelante se difundirá por el resto del mundo desde la racionalidad eurocéntrica dominante como un asunto supuestamente biológico, y que se constituirá, por tanto, en la forma de dominación social e intersubjetiva más efectiva de la historia de la humanidad. (Quijano, 2014).

La colonialidad entonces se constituye como una prolongación de los principios del poder implantado desde el colonialismo como forma de imperialismo, que controla fundamentalmente las lógicas del trabajo, el sexo, la autoridad, el conocimiento y las relaciones intersubjetivas (Maldonado-Torres, 2008; Lugones, 2008). El colonialismo sobre lo que fue nombrado América es el que da nacimiento a la modernidad europea, en la que la racionalidad científica de la mano de la teología judeo-cristiana, juzga a partir de rasgos fenotípicos a las poblaciones del continente invadido y a las africanas llevadas a éste, de modo que puedan y deban ser colonizadas, evangelizadas y utilizadas como referentes de subalternización para la dominación, lo que instaura a Europa como referente de desarrollo y progreso, y desemboca en el éxito de su idea de modernidad colonial y la prolongación de ésta hasta nuestros días.

Por tanto, la perspectiva de decolonialidad, teniendo presente la continuidad de la ideología colonial más allá del proceso de colonialismo y de descolonización, se erige en este continente invadido y saqueado como una apuesta teórica y práctica que genera críticas

fundamentadas, y que busca subvertir el orden de dominación europeo sobre el continente, para resaltar y rescatar los conocimientos, historias y culturas propias, sus concepciones de vida y sus epistemologías por fuera del eurocentrismo.

Ahora, como venía diciendo, la teoría de la decolonialidad se fundamenta en principio en el concepto de colonialidad del poder propuesto por Anibal Quijano a principios de los años 90', a través del cual el autor devela la relación entre la instauración de la idea de raza para la dominación, y las jerarquías de distribución del trabajo en cuanto a la servidumbre de indígenas y la esclavización de negrxs africanxs (Quijano, 2014). Luego, a partir de esta conceptualización, otros autores y autoras revelarían otras formas en que se presenta la colonialidad en cuanto a otras zonas donde la dominación y el poder de la modernidad y el pensamiento eurocéntrico han tenido efecto. Nos referimos esencialmente a la colonialidad del saber (Lander, 2000), la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2003), la colonialidad del género (Lugones, 2008), la colonialidad de la naturaleza (Albán y Rosero, 2016), y la colonialidad de la religión y la espiritualidad (Barrantes, 2020; Aguirre, 2021).

Consecuentemente, cada una de estas formas en las que se presenta la colonialidad hacen referencia a aspectos en los que esta ideología ha hecho efecto y ha dejado mella en el borramiento de sus características, sobre la base de la colonialidad del poder dirimida a partir de la diferenciación racial. Es así como, la colonialidad del saber remite a todo proceso de reproducción del régimen del pensamiento eurocéntrico, que ha buscado borrar las epistemologías, saberes, conocimientos de pueblos ancestrales, africanos, campesinos, entre otros, como una forma de racismo epistémico y de imposición de su autoproclamada superioridad racional.

La colonialidad del ser, por su parte, se desprende como una consecuencia de la colonialidad del poder y del saber, y nos habla de la imposibilidad de existir auténticamente dada la imposición de las formas de existencia y de sujeto ideal a partir de la “experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, 2003 p. 130), siendo el lenguaje el lugar donde se inscribe el ser y su identidad. En este texto referenciado, Nelson Maldonado hace mención a Frantz Fanon en su concepción de sujeto racializado a partir de su encuentro con el otro blanco colonizador, en tanto hace alusión a la experiencia existencial y psicológica traumática del sujeto producido por la colonialidad del ser. En este sentido, una vía de análisis de este tipo nos lleva a buscar comprender la experiencia vivida, la historia, el lenguaje y la existencia.

Por otra parte, la colonialidad del género o el sistema moderno/colonial del género, es un concepto elaborado por María Lugones (2008), quien hace una crítica a la idea de género y sexo en las elaboraciones de la colonialidad del poder de Quijano, revelando que éste no relaciona de forma crítica las nociones de la raza en intersección con el género, o de la generización en medio de la racialización, asumiendo como dada la noción hegemónica del género cuando lo relaciona al dimorfismo sexual, la heterosexualidad y la distribución patriarcal del poder mundial, dejándole como un concepto meramente biológico asociado a su concepción occidental. Lugones entonces revela cómo el género en las sociedades no-occidentales no puede ser concebido desde el dimorfismo sexual ni la heterosexualidad, ni debe estar desligado de la imposición de raza, al ser también un concepto occidental impuesto desde su concepción hegemónica y que de esta manera anula la experiencia de las mujeres negras o de color, en tanto que el concepto de mujer, sin asociarlo de forma

interseccional al de raza, conserva por sí mismo el lado dominante de su noción, es decir, en referencia a la sujeta blanca burguesa heterosexual.

Por lo que sigue, el concepto de colonialidad de la naturaleza hace alusión al pensamiento antropocéntrico de dominio sobre la tierra y todo lo que la compone, en el que predomina la idea civilizatoria moderna occidental eurocéntrica de desarrollo y progreso, que la ha concebido como un ente a explotar, expropiar y manipular con fines netamente económicos y para el enriquecimiento sobre todo del “primer mundo”, cambiando desde la industrialización las formas autóctonas y orgánicas de la siembra, y llevando a la tierra y a la humanidad en ella a una de las mayores crisis ambientales de la historia.

Y, finalmente, la referencia a la colonialidad de la religión y la espiritualidad, hace mención fundamentalmente al dominio en las creencias ontológicas, de origen de la vida, tanto espirituales como de manifestaciones religiosas de los pueblos colonizados, que fueron socavadas, silenciadas o se vieron abocadas al sincretismo con el catolicismo como religión judeo-cristiana por la imposición teológica del modelo religioso europeo, a través del cual, además, se justificó todo el proceso de colonización sobre pueblos considerados por la superioridad blanca como sin-alma.

Reconocer las zonas en las que la colonialidad como ideología de dominación ha incidido permite, desde la perspectiva decolonial, evidenciar el poder de influencia que ha tenido el pensamiento occidental, y generar críticas y propuestas que posibiliten ir decantando la racionalidad eurocéntrica de los saberes, los seres, las culturas y los pueblos de los lugares colonizados del mundo globalizado.

3.2. Enfoque epistemológico

Las elaboraciones desde la teoría y la epistemología feminista, especialmente desde el feminismo decolonial, son la ruta para la construcción de los conocimientos de mi interés investigativo. Desde la epistemología feminista decolonial es fundamental la crítica deconstructiva de los sistemas de opresión de género, raza, clase y sexualidad, teniendo como punto de partida el colonialismo instaurado por el sistema mundo moderno eurocéntrico y su permanencia en el tiempo a través de la colonialidad, el capitalismo y las políticas neoliberales que reproducen la matriz de dominación sobre los lugares y seres subalternizados del mundo.

El feminismo entendido como ciencia, como construcción de conocimientos acerca de las relaciones sociales y la humanidad, propone un giro epistemológico reconociendo la historia de dominación androcéntrica, blanca y de clase en los fundamentos de la ciencia moderna; giro que reubica “a las mujeres, trasladándolas de la periferia al centro de la investigación científica” (Castañeda, 2016, p. 88), dando valor epistemológico a sus experiencias, y cuyo método es precisamente, poner en el centro la vida de las mujeres.

En este sentido, según Sandra Harding, el punto de vista feminista “empieza por la vida de las mujeres para identificar en qué condiciones, dentro de las relaciones naturales y/o sociales se necesita investigación, y qué es lo que puede ser útil (para las mujeres) que se interrogue de esas situaciones.” (Harding, 1998, como se citó en Castañeda, 2016, p. 93)

Es así como, desde el punto de vista de la epistemología feminista decolonial, busco reconocer los distintos lugares del ser mujeres y disidencias sexogenéricas, trascendiendo miradas esencialistas referidas a un entendimiento unívoco del género, cuestionando la naturalización de la diferencia sexual y de la raza, y reconociendo las posibilidades de ser mujeres desde las diferenciaciones de clase, sexualidad, género, raza, etnia, edad, capacidad, espiritualidad, etc. En este sentido, la perspectiva decolonial plantea que el “sujeto cognoscente es concreto e histórico, contando con un referente de constitución primario que es el cuerpo y el conjunto de experiencias que se desprenden de él” (Castañeda, 2016, p. 84).

Asimismo, la perspectiva decolonial de la investigación feminista, ligada a la decolonialidad del saber, además de proponer la ruptura con el pensamiento colonial androcéntrico, clasista y racista, plantea que sea a partir de los cuerpos y contextos de mujeres y disidencias sexogenéricas racializadas desde donde surjan los conocimientos a través de los cuales produzcamos epistemología feminista. A la vez que se amplía la mirada de los escenarios científicos, académicos y sociales, una vez que se reconoce que las mujeres y disidencias tenemos un punto de vista epistemológico “privilegiado” acerca de las situaciones que nos oprimen, y que, desde esta posición de saber, tenemos la posibilidad de conocer epistemológicamente nuestro lugar como oprimidas, así como las características de los sistemas de opresión.

Es, en este sentido, que el feminismo decolonial surge como una propuesta crítica frente al lugar hegemónico del feminismo occidental, que en su idea de liberación de la mujer, universaliza el concepto mismo, reduciendo las posibilidades de asumir tal lucha para

mujeres occidentales, blancas, de clases privilegiadas y heterosexuales, dejándonos por fuera al resto de mujeres no occidentales, racializadas, colonizadas, empobrecidas y de sexualidades no hegemónicas, al punto de borrarlos incluso de la posibilidad de nombrarnos como tales al desconocer las diversas luchas y epistemes generadas desde otras latitudes y cuerpos.

Como teoría, el feminismo decolonial busca la conjunción entre la perspectiva interseccional o de imbricación de opresiones propuesta y sistematizada inicialmente por pensadoras y activistas del feminismo negro norteamericano, y las perspectivas decoloniales y poscoloniales, tanto de pensadorxs latinoamericanxs, como de otras latitudes del mundo que vivieron el yugo de la colonización y viven aún el yugo de la colonialidad, como ideología dominante que impone las supremacías de raza, de clase y de género occidentales. María Lugones es pionera de la propuesta al relacionar elaboraciones teóricas del Grupo Modernidad/Colonialidad, con el análisis interseccional para construir la propuesta conceptual de sistema moderno-colonial de género o colonialidad del género⁶, que da cuenta de la asignación genérica racializada, es decir, la generización de la raza impuesta por el racismo y el patriarcado coloniales sobre los pueblos subordinados durante la colonización europea.

⁶ “La colonialidad del género se constituye por, y es constitutiva de, la colonialidad del poder, el saber, el ser, la naturaleza y el lenguaje. Una manera de expresar esto es que la colonialidad del saber, por ejemplo, es generizada y que uno no ha entendido la colonialidad del saber sin entender su ser generizado”. (Lugones, 2011, p. 109)

Las perspectivas de pensamiento decolonial toman fuerza en Abya Yala luego de la década de los 70', tras pasar varios periodos de descolonización⁷ a nivel mundial, por medio de los cuales toman fuerza las posturas críticas de intelectuales y activistas, y los estudios poscoloniales, decoloniales, culturales, fronterizos y subalternos, que posicionan a diversos sujetxs de una forma central ante la producción de conocimientos desde sus contextos en el rescate de sus orígenes más allá de la colonización, cuestionando los lugares de saber-poder, entendiendo que América es resultado de la invasión y que es central como producción moderna en tanto es el referente periférico de Europa para su constitución como centro de la modernidad (Curiel, 2009).

El feminismo occidental hegemónico, que prioritariamente parte de las teorizaciones de mujeres europeas y norteamericanas, de mujeres de las potencias mundiales, de mujeres de privilegios de clase y de raza y, con generalidad, de sexualidad, es el feminismo que más se ha difundido, por ser el feminismo más publicado y por lo que implica la globalización del capital cultural de las potencias del mundo para el resto de países y laderas continentales. Este feminismo es el que llega a nutrir el pensamiento de las mujeres latinoamericanas, de modo que “es lógico que el feminismo latinoamericano haya sido heredero de la carga etnocentrista que le es propia” (Montanaro, 2016, p. 85), lo que incide en una producción predominante de una mirada y unos objetivos políticos específicos para mujeres de determinadas características de clase, raza y sexualidad del continente latinoamericano (Yuderkys, 2009).

⁷ Descolonización entendida como las formas de independencia de las colonias española, portuguesa, británica, y francesa, principalmente, y la conformación de las Repúblicas de Estados-Nación de los pueblos sometidos por dichas colonias.

En este contexto, el feminismo decolonial de Abya Yala es una forma de apertura crítica y contextualizada que “propone [...] un fuerte énfasis en una intersubjetividad historizada, encarnada, entablando una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social” (Lugones, 2011, p. 105). Si bien el feminismo clásico liberal, ha aportado en la formación de las feministas pioneras del feminismo decolonial, éstas se apartan del mismo al encontrar su centralidad genérica y su tono clasista y burgués, para construir una nueva propuesta feminista, crítica y contrahegemónica, situada histórica y geopolíticamente.

Si bien hubo una serie de periodos de descolonización, específicamente en Latinoamérica entre los años 1783 y 1900 (Curiel, 2009), no significó esto para el territorio ancestral Abya Yala la culminación de los efectos de la colonialidad producida por la conquista española y portuguesa. Las ideas heredadas e incorporadas en las élites criollas representantes de los Estados Naciones americanos tuvieron una continuidad a través de políticas y pactos internacionales que continuaban privilegiando un tipo ideal de sujeto civilizado, mientras continuaba la explotación, el despojo, la discriminación y el genocidio sobre pueblos y personas al margen de aquel ideal.

Los cambios generados a nivel mundial por las denominadas guerras mundiales, el asombro ante el racismo nazi, la consecución de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y las consecuentes Convenciones mundiales para la protección y garantía de los mismos, generaron procesos de democratización liberal de los Estados Naciones latinoamericanos, que a través de políticas públicas, agentes económicos globales y oenegés, buscaron incluir

en las agendas internacionales, las realidades, contextos y personas históricamente subalternizadas, racializadas y engenerizadas, invisibilizando sus prácticas y discursos políticos, culturales y ancestrales, reconfigurando las relaciones dominantes entre un centro hegemónico y unas periferias subordinadas a discursos universalizantes.

Esto es lo que Breny Mendoza nombra colonialismo de la democracia, como una forma en que se explicita la continuidad colonial, ya que “en ningún momento se restablece el poder popular o se da una emancipación de la lógica de la dominación militar a nivel interno ni la dominación imperial externa, sino que tan sólo es revestida con un nuevo lenguaje e institucionalidad” (Mendoza, como se citó en Montanaro, 2016, p. 86).

Estas políticas democráticas neoliberales, también afectaron al feminismo local al cooptar algunos procesos organizativos autónomos hacia la institucionalización y la dependencia ideológica y económica de la cooperación internacional, que a través de las conferencias mundiales de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y las estrategias del Banco Mundial, la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y otras, definieron las prioridades del movimiento, “todo lo cual ha tenido altos costos para el feminismo al perderse buena parte de sus postulados políticos más éticos y revolucionarios.” (Curiel, 2009, p. 5).

Las pioneras del feminismo decolonial de Abya Yala dan una respuesta radical en la defensa de su autonomía reafirmando “como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistencias y luchas y teorizaciones” (Curiel, 2009, p. 3). Se asumen en la decolonialidad de género, de raza, de clase, de sexualidad, como apuesta

política emancipadora, que relocalice la propia historia en la construcción de pensamientos y acciones autónomas a la universalización propia del pensamiento occidental, fortaleciendo el pensamiento propio y comunal de acuerdo a las experiencias concretas de mujeres afrodescendientes, indígenas, campesinas, lesbianas y empobrecidas, creando una especie de “cimarronaje” intelectual y político que resiste y propone desde formas propias, históricas e intersubjetivas de ser y actuar en su mundo y ante el mundo global (Curiel, 2009).

La descolonización feminista, asume una posición ética, política y estética que parte de los imaginarios, los símbolos, los lenguajes, los cuerpos, las sexualidades y las formas de ser y actuar en el mundo de mujeres y disidencias subalternizadas de Abya Yala. El feminismo decolonial parte de la premisa de que sólo es posible trascender el pensamiento y la dominación colonial partiendo del pensamiento originario, de la subalternidad como comunalidad⁸, de las producciones propias, desde una intersubjetividad encarnada, y, por tanto, desde un nuevo terreno epistemológico y político que abra las posibilidades críticas y emancipatorias hacia una vida realmente por fuera de la colonialidad.

Bien señala Aura Cumes (2020), que el afán civilizatorio colonial occidental no logra del todo su cometido. Su retórica colonizadora queda vacía de práctica, ya que los pueblos originarios han resistido y siguen replicando sus formas de vida. La sociedad occidental

⁸ “Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como las fuerzas imperiales se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y deseamos ser.” (Martínez, como se citó en Esquivel, 2013, párr. 1)

crítica de forma permanente los saberes originarios de Abya Yala y de África a la vez que genera extractivismo de los mismos para fundar su ciencia, reconociendo que “el saber científico (occidental) es reciente y se posa sobre otros saberes” (Cumes, 2020, 1h25m10s); no obstante, los saberes propios resisten, re-existen y sobreviven al poder colonial sin que éste haya logrado anularlos del todo.

En este sentido, para Cumes (2020), transitar de la sobrevivencia a la que han sido sometidos los pueblos de Abya Yala a la reafirmación de la vida misma, implica tomar distancia del “corazón de lo colonial (que) es el racismo, que inventó la clase social y que se juntó con la dominación sexista” (Cumes, 2020, 56m46s); implica retornar a nuestros orígenes, trazando desde allí horizontes para la reconstrucción profunda de los saberes propios, de las ciencias de los pueblos ancestrales; implica entender cómo “Europa le roba el lugar a las mujeres para elevarlo a la categoría de ciencia” (Cumes, 2020, 26m40s); implica “reivindicar todos los saberes que no pasan por la letra” (Cumes, 2020, 1h08m30s); implica la pregunta por el sentido de la investigación en nuestras comunidades más allá del dilema de los métodos, un sentido que trascienda el extractivismo epistémico.

De todo ello se nutre el feminismo decolonial para construirse como una herramienta teórica, ética y política que atraviesa el pensamiento, la memoria y la acción intersubjetiva, comunal, ancestral. Es un feminismo “excéntrico, del afuera (colonial), desde la frontera, comunitario, desde los márgenes como espacios posibles de construcción política [...] autogestionada y autónoma” (Curiel, 2009, p. 5), que parte del reconocimiento de un origen más allá de la modernidad y más allá del establecimiento de América como entidad colonial. Es un feminismo “en las raíces y a partir de ellas, y desde la diferencia colonial y

a partir de ella, con un fuerte énfasis en la base, en una intersubjetividad historizada, encarnada (que reconoce que) no hay descolonialidad sin descolonialidad del género” (Lugones, 2011, p. 109), a la vez que construye “una nueva sujeta de una nueva geopolítica feminista de saber y amar” (Lugones, 2011, p. 117).

3.3. Método

La investigación feminista se posiciona desde un lugar de ruptura con las formas tradicionales, hegemónicas y convencionales de hacer ciencia desde la investigación, reconociendo el carácter androcéntrico y etnocéntrico del género en los estudios científicos en general, pero especialmente en aquellos que se refieren al campo social. Desde esta perspectiva de conocimiento, el contexto, la historicidad, la experiencia, el cuerpo, la intersubjetividad y la emocionalidad, cobran un valor esencial a la hora de producir conocimientos desde, por y para las mujeres, las disidencias sexogenéricas, y su emancipación.

La metodología feminista parte de unos postulados epistemológicos y teóricos que ponen en el centro las experiencias de subordinación históricas que en diversos contextos han minimizado las miradas, las experiencias y las producciones intelectuales de las mujeres y disidencias sexogenéricas, así como realza las luchas, resistencias, valores, conocimientos, emociones, intuiciones y experiencias vitales de éstas, desde las multiplicidades sociales, culturales, económicas y étnicas que nos constituyen.

De este modo, la experiencia aparece como portadora de valores epistémicos y se posiciona como el referente central que guía la construcción de conocimientos desde la metodología

de investigación feminista, “dada su inesencialidad y su inevitable referente en la subjetividad” (Castañeda, 2008, p. 50). También implica un carácter polimorfo y situado, que le otorga sentidos en singular desde las experiencias de subjetivación, y en plural como escenario social de instauración del género, la etnicidad, la clase social, y demás realidades vividas de diferenciación en relación con un espacio y tiempo determinados.

En relación con el carácter étnico-racial de la investigación feminista que propongo, retomo postulados y reflexiones que problematizan la investigación social en general, con sus matices androcéntricas y etnocéntricas propias de la investigación convencional desarrollada sobre comunidades ancestrales y originarias. En estas prevalece la mirada externa colonial occidental blanca, definiendo desde sus valores y epistemes, y creando generalizaciones sobre comunidades enteras y diversas a partir de métodos académicos que sobreponen imaginarios y preceptos desde una mirada blanca y masculina, como factores generalizantes en la descripción de realidades culturales, contextuales, ancestrales, cognitivas y lingüísticas complejas.

En este sentido, los aportes de autoras como Linda Tuhiwai Smith (2016), investigadora indígena de Nueva Zelanda, en su libro, *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*, son centrales para reconocer cómo el lugar de la investigación social convencional desde la academia occidental ha incidido notoriamente en la colonización de pueblos ancestrales originarios, y en especial, en la subordinación de mujeres pertenecientes a estos pueblos.

La autora en mención problematiza cómo la investigación social ha servido de puente entre

occidente y todo lo considerado Otro, a través de “códigos subyacentes del imperialismo y el colonialismo” (Tuhiwai, 2016, p. 28) para recoger, clasificar, explicar y representar conocimientos sobre los pueblos y las mujeres, y generar conclusiones desde la óptica colonial y patriarcal, que son luego llevados de nuevo a pueblos y mujeres como ejercicio de dominación sobre sus autopercepciones.

Por ende, una investigación con enfoque crítico y feminista, que profile una mirada étnico-racial y decolonial sobre sus postulados y metodologías procurará en cambio partir de los contextos, las experiencias, las miradas, los lenguajes, los cuerpos, las percepciones, las emociones, y las significaciones propias, en un relacionamiento intersubjetivo horizontal, en el que quien investiga se ubica en un contexto compartido con las sujetas de investigación como escenario de interacción mutua, reciprocidad y retroalimentación, bajo los intereses emancipatorios de mujeres y disidencias originarias y sus prácticas de resistencia.

Por su parte, Ochy Curiel (2014), feminista decolonial, antirracista y antipatriarcal de Abya Yala, reconoce los aportes y propone reflexiones críticas en torno a la metodología feminista clásica propuesta por autoras como Sandra Harding y Donna Haraway, en las que denota el carácter unívoco, universal y binario del género al que se remiten, al igual que invita a reconocer el punto de vista y el lugar de enunciación de quien investiga desde una toma de consciencia y postura crítica ante las experiencias de opresión. (Curiel, 2014, p. 53). Curiel, resalta la mirada de la autora clásica afroamericana Patricia Hill Collins, al referir un punto de vista feminista que tiene presente dos elementos centrales en su metodología: “En primer lugar, las *experiencias político-económicas*, lo que provee un

conjunto de experiencias distintas y una perspectiva diferente sobre la realidad material que viven las afroamericanas; en segundo lugar, *una conciencia feminista negra sobre la realidad material*” (Curiel, 2014, pp. 53-54). Conciencia feminista que ha de entenderse aquí desde su sentido étnico-racial amplio y que se genera a partir de la vivencia de las realidades de opresión racial.

Desde el feminismo decolonial, la experiencia y la consciencia de esa experiencia están atravesadas por las realidades vivenciadas en lo que Patricia Hill Collins nombra la Matriz de Dominación, entendida como herramienta epistemológica y metodológica para el análisis de la imbricación de opresiones que incide en un modo de funcionamiento específico de las prácticas de dominación y de poder, y que hace referencia a comprender cómo interactúan y se entrelazan desde sus orígenes el racismo, el clasismo, el colonialismo, y el heteropatriarcado, a través de tres indicadores o dominios de poder centrales; a saber: *los elementos estructurales*, como leyes y políticas institucionales expresados en aspectos disciplinarios, de vigilancia y en jerarquías burocráticas; *elementos hegemónicos* como las ideologías presentes en discursos sociales; y, a través de *aspectos interpersonales* en las prácticas discriminatorias vividas en las experiencias cotidianas. Según Hill Collins (Collins, como se citó en Ripio, 2019), el dominio estructural organiza la opresión mientras el disciplinario la gestiona, el hegemónico la justifica, y el interpersonal influencia la experiencia vivida y la conciencia individual resultante.

La Matriz de Dominación propuesta por Patricia Hill Collins enfatiza el carácter relacional de los distintos modos de dominación, permitiéndonos comprender la dominación en su nivel macro, como estructura social de disciplinamiento y vigilancia, y en un nivel micro de

relaciones intersubjetivas contextualizadas marcadas por factores como la raza, la clase y el género, que a su vez inciden, como experiencia corporal consciente, en la estructura social. La propuesta de análisis matricial de Collins tiene lugar como paradigma constructivista en el que, a partir del análisis fenomenológico de la experiencia de la dominación y la consciencia de ésta, se logra la producción de instrumentos creativos desde las subjetividades y las colectividades para la resistencia, entendiendo que la reestructuración del sentido de la realidad es posible sólo a través de sujetos actuando y reflexionando. (Ripio, 2019)

Por lo tanto, una metodología feminista decolonial construye los procedimientos para la resolución de un problema o situación de investigación de una forma situada en el contexto y en las experiencias de las mujeres y disidencias sexogénicas de forma flexible, sensible, creativa y horizontal, bajo una pluralidad de métodos en construcción que, por un lado, reinterpretan y resignifican los métodos de la investigación tradicional, a la vez que innovan a través de mecanismos emergentes en la interacción con las sujetas que participan activamente en la investigación.

Ahora bien, el constructo metodológico que guía la presente investigación parte de un mestizaje metodológico orientado y transversalizado por una perspectiva de Investigación Acción Participativa Feminista (IAPF), a través de la cual se irrumpe de entrada con la perspectiva tradicional de la investigación social, teniendo presente que los sujetos cognoscentes, es decir, quienes construyen el conocimiento son quienes agencian y protagonizan las experiencias de vida en el mundo de lo social y lo intersubjetivo. Así, el vínculo social, y la creación colectiva y dialógica de conocimientos a partir de éste, toman

un lugar protagónico en la interpretación y la comprensión de las situaciones a indagar y problematizar.

El carácter participativo de la IAPF, coloca el acento tanto en el punto de vista, como en el contexto histórico, social, político, económico y cultural de lxs sujetxs con quienes se construye el conocimiento, posibilitando que sean sus propias voces, miradas, interpretaciones y formas de significar el mundo las que resalten el conocimiento situado que se desea generar. De esta forma, la investigación como proceso colectivo constituye sujetxs históricxs que, a partir de la comprensión profunda de sus realidades vivenciales, apuesten por acciones transformadoras descolonizadoras. La IAPF implica, por tanto, “generar un espacio de relaciones dialógicas y liberadoras para la acción política transformadora”. (Pajares, 2020, p. 301). Partiendo de las características de la IAPF, en relación con las búsquedas transformadoras de una metodología feminista decolonial, logramos entrever cómo “sólo un diálogo integrador entre los fundamentos participativos y los feministas extraerá el máximo potencial explicativo y transformador de una investigación social” (Pajares, 2020, p. 297).

Descolonizar las metodologías, es decir, ubicarse por fuera del cientificismo andro y etnocéntrico, implica generar otras formas de relación y de reflexión política y ética con la lente puesta en el propósito transformador y liberador. Las perspectivas que se posicionan desde este lugar de frontera se encuentran aún en búsquedas y construcciones que, por coherente fortuna, no cuentan con recetario alguno, lo que implica una mirada crítica y en revisión permanente de cada paso y decisión tomada teniendo como perspectiva los principios constitutivos feministas decoloniales. Algunas de las claves metodológicas

propuestas apuntan hacia una ética que refute los supuestos que localizan la producción de conocimientos únicamente en la academia; que contextualice e historicice las diversas formas de luchas de las mujeres y disidencias sexogénicas racializadas; y que socialice “el poder epistémico en la construcción del conocimiento *con* quienes generan saberes, teorías y prácticas a partir de su realidad vivida” (Medina, 2019, p. 114), lo que implica apostar por la co-elaboración de la agenda de investigación.

Construir otras formas metodológicas bajo la carencia de fórmulas transformadoras, implica dar un lugar relevante a la conversación y a la escucha consciente de las otras con quienes se construye como productoras activas de conocimientos con capacidades de agencia; el testimonio, el relato y el compartir de saberes y experiencias se convierten en el corazón de la investigación, lo que implica recoger de la forma más íntegra posible las voces, ideas y propuestas de las personas con quienes se trabaja. Del mismo modo, la identificación atenta de las diferencias y puntos de entrecruce a partir de las interacciones entre las variables principales, la identificación de los tipos de silencios, vacíos y evasiones de la investigación, así como la identificación de puentes entre las experiencias de las mujeres y disidencias sexogénicas racializadas, y los postulados genealógicos del feminismo decolonial, posibilitan la rigurosidad deseada para un proceso investigativo en el marco de las ciencias sociales (Medina, 2019).

Por otra parte, las prácticas o técnicas de investigación las planteo desde el rescate de filosofías propias de pueblos ancestrales pertenecientes al territorio nombrado colonialmente como Colombia. La misma práctica busca ser asumida como un tejido de saberes a partir del pensamiento ancestral originario en el que los hilos, los nudos y los

huecos o entramados, propios del lenguaje del tejido, se conjugan y representan respectivamente a lxs sujetxs, los puntos de encuentro y de relacionamiento intersubjetivo, y los temas, construcciones, deconstrucciones, emocionalidades y un sinnúmero de factores emergentes en la interacción humana.

En este mismo sentido, los escenarios de diálogo y construcción colectiva se circunscriben al pensamiento ancestral afro en el que se sentipienza la conversa sabrosa desde la filosofía del Vivir Sabroso propia de las comunidades afro del pacífico colombiano, entendida como un “marco conceptual cotidiano de las comunidades del pensamiento oral, (...) un modelo de organización espiritual, social, económica, política y cultural de armonía con el entorno, con la naturaleza y con las personas” (Mena y Meneses, 2019, p. 50). De ahí que la conversa sabrosa enmarca los escenarios de diálogo desde la empatía, la armonía, la solidaridad, el compartir de experiencias, el entendimiento entre pares, la escucha activa, y la posibilidad de sanarnos juntas en la catarsis desde las experiencias vividas y los contextos sociales y subjetivos.

Desde estas dos perspectivas filosóficas propias de nuestros territorios ancestrales, busco materializar a través de las prácticas investigativas, el (re)conocimiento propio y mutuo, interrelacional e intersubjetivo, y la sensibilización sobre nuestras experiencias de opresiones y de resistencias como mujeres y disidencias sexogenéricas negras e indígenas lesbianas en territorios en los que pervive la colonialidad en sus múltiples formas, para generar procesos de sanación colectiva, de potencialidad de nuestras capacidades de transformación, de narración, de liberación y de resistencia.

3.4. Diseño de prácticas de investigación

Las prácticas de investigación corresponden al uso de técnicas participativas para la generación de los conocimientos situados que se desean generar con el fin de lograr los objetivos investigativos propuestos. Cabe señalar que, en la presentación previa del proyecto a las participantes, Paola Chima contribuyó, no sólo a la proposición final de los objetivos, sino que también propuso actividades a desarrollar, entre estas, el ejercicio de cartografía corporal que se presentará a continuación, adecuado por mí como investigadora principal.

3.4.1 Corpoetnografía: una práctica experiencial para el autorreconocimiento

Cuando refiero la corpoetnografía pretendo hacer una conjunción apelando a un mestizaje metodológico entre la cartografía corporal y la etnografía. Ambas metodologías de las ciencias sociales con sus matices y amplitudes conceptuales. La cartografía social es una metodología utilizada en la investigación social cualitativa que permite el mapeo y la codificación, según categorías de investigación, de múltiples realidades socioculturales, territoriales, económicas, políticas, históricas, entre otras, ligadas a un espacio-tiempo específico. Es, además, una herramienta dialógica que permite la participación activa de comunidades en el trazado y la lectura de sus propias realidades.

En el caso de la cartografía corporal, concebimos el cuerpo como un territorio mapeable, trazable y dotado de múltiples signos, significantes y significados a (re)leer y (re)descubrir. Pensar el cuerpo como un territorio implica, además, reconocer su lugar más allá de la biología para instalarlo en el mundo de sentidos y significados históricos, sociales y

culturales que le permean, siendo un espacio de memorias y olvidos, de marcaciones y cicatrices, de poderes y resiliencias, de historias de procedencias, y de luchas y resistencias que le convierten en un documento vivo cargado de simbolismos.

La etnografía por su parte nos invita a la observación inmersa, activa y atenta de los matices étnico-raciales y culturales de una población determinada. Entre sus métodos se encuentran fundamentalmente la observación participante, la escucha de grupos poblacionales y la escritura de trabajo de campo (Peralta, 2009). Para el caso de esta investigación, me interesa la mirada étnica que propone la etnografía desde sus orígenes, que, si bien con el tiempo se ha ampliado a grupos poblacionales diversos, el prefijo etno del griego *ethnos* remite a raza, pueblo o nación. Por lo cual, me interesa hacer énfasis en el carácter étnico-racial de las mujeres que realizamos el ejercicio de mapeo de nuestros cuerpos, en tanto las observaciones e interpretaciones nos remiten a elementos culturales y de racialización que dan cuenta de lugares y pueblos de origen, así como de diversas migraciones, y de las percepciones y entramados culturales, hegemónicos y contrahegemónicos que se logran entrever y describir a través del ejercicio de corpoetnografía.

En este sentido, para este taller, inicialmente propuse que cada una de las participantes llevara al espacio de encuentro un objeto cualquiera que le representara con el fin de conocernos más y conversar sobre algo propio representativo. En segunda instancia, propuse una meditación guiada a modo de sensibilización y apertura al ejercicio de corpoetnografía. En último lugar, la actividad central del taller propuesto consistió en que cada una realizara una silueta corporal simbolizando el propio cuerpo y que en esta señalara

dos asuntos o convenciones esenciales, a saber: a. qué no nos gusta (o gustaba) de nuestro cuerpo y, b. qué sí nos gusta de nuestro cuerpo.

Entre los propósitos de esta indagación se encuentran el reconocer qué aspectos culturales, ideológicos y estructurales de dominación han marcado la autopercepción de forma negativa y posibilitar el ejercicio de concienciación sobre las formas en que hemos resignificado nuestra relación con nuestros cuerpos y nosotras mismas, valorando las maneras en que percibimos hoy en día nuestros rasgos fenotípicos y culturales.

3.4.2. Estética de las Oprimidas: arte y metáfora que libera

La estética de las oprimidas es una de las siete técnicas que conforman el Teatro de las Oprimidas, una propuesta dialógica, política y popular de concebir un teatro con miras a la superación de diversas situaciones de opresión, desde la conjunción de distintas formas de arte y en el que se insta a través de una estética viva a manifestarse en oposición a los lenguajes que reproducen los mecanismos de dominación. La perspectiva de la estética de las oprimidas se basa en principio en el reconocimiento crítico de las estéticas de los sistemas opresores en cuanto a las *imágenes*, *palabras* y *sonidos* que producen y reproducen las ideologías dominantes que les sustentan, fundamentalmente desde los medios de comunicación masiva (Santos, s.f.).

Según Bárbara Santos, “la estética es una relación entre sujeto y objeto a través de medios sensibles” (Santos, s.f., p. 2). Lo que devela esta perspectiva artística es que la estética del opresor demarca formas simbólicas y sensibles que predeterminan muchas de las veces los comportamientos de una población determinada, por ejemplo, en cuanto al consumo de

bienes y materiales del mercado global dominante. Por lo tanto, si los discursos e imágenes de las estéticas dominantes privilegian asuntos de clase, de raza o de género, por ejemplo, éstos se verán reflejados en pensamientos y comportamientos sociales que por mucho alcanzan a “naturalizarse” o mecanizarse. Por ende, lo que propone la estética de las oprimidas es utilizar los mismos canales de comunicación, es decir, *las imágenes, los sonidos y las palabras*, para la resignificación de los lenguajes dominantes que permitan la reinterpretación y la reapropiación de una realidad más acorde y cercana a poblaciones históricamente oprimidas.

La invitación de la técnica de estética de las oprimidas es que lxs sujetxs pasen de ser meros consumidores o receptores de los lenguajes de la dominación, a ser productores de metáforas con estéticas vivas y creativas que les permitan reinterpretar sus realidades y ponerlas de manifiesto a través de narraciones, cuentos, fábulas, poemas, canciones, puestas en escena, dibujos, ilustraciones, fotografías, entre otras. La estética de las oprimidas es, por tanto, un conjunto de actividades artísticas y creativas a través de las cuales se busca desarticular los lenguajes de la opresión y crear nuevas narrativas con una representación plástica y política que permita la resignificación de la experiencia opresiva, el reconocimiento del potencial expresivo y artístico de cada ser, y la reflexión para la transformación tanto subjetiva como colectiva.

El ejercicio de taller que propuse desde esta técnica, teniendo presente las potencialidades creativas que le sustentan, consistió en el desarrollo de una actividad que se compone de varios momentos de creación desde la escritura en cuento o narración en prosa, la poesía y el dibujo o la ilustración. El objetivo fue transformar en una espiral de creación simbólica

alguna experiencia de opresión que hayamos vivido cada una de nosotras, contada en tercera persona con el fin de generar un distanciamiento subjetivo para la narración, aspecto importante en términos de la desidentificación con respecto a la situación vivida.

3.4.3. Conversas sabrosas

La acepción de conversa sabrosa está ligada con la episteme del pueblo afrocolombiano al referir el Vivir Sabroso como una modalidad de existencia en la que se busca la armonía y el equilibrio con todos los elementos existentes. Esta concepción es recreada desde el acervo cotidiano de las comunidades del pacífico colombiano como forma integral de concebir una vida en armonía. Concepto que, además, fue sistematizado por la antropóloga Natalia Quiceno en su tesis doctoral de 2016.

Vivir Sabroso es entonces un principio filosófico de las comunidades afrocolombianas, ligado a su ancestralidad afrodescendiente desde concepciones africanas como el Ubuntu y el Muntu (Mena y Meneses, 2019), referidas cada una de ellas a la vida en comunidad, al “soy porque somos”, a la coexistencia de todos los seres en la tierra, y a la generación de sistemas de reproducción de la vida. Vivir Sabroso implica que no haya vida sin sabrosura, relacionada ésta con la alegría a partir de la posibilidad de satisfacer el deseo de una vida digna, integral, autónoma, sostenible y comunitaria, y además al sostén de la memoria y la resistencia milenaria.

La filosofía del derecho a Vivir Sabroso parte del principio ontológico de la alteridad. El objetivo fundamental es encontrar el balance entre polos opuestos que dinamizan la coexistencia a partir de la proximidad y la distancia, la calentura y la frialdad, y la

movilidad y estabilidad (Moriones, 2019). Esto se explica a partir del relacionamiento histórico de comunidades ancestrales, desde la colonia hasta hoy, con un otro social sea colonialismo, racismo o capitalismo ecocida.

En este sentido, las comunidades afrodescendientes en Colombia sostienen el Vivir Sabroso como una forma de organización social interétnica, espiritual, política, ambiental, económica, cultural, nosótrica y de resistencia, buscando el equilibrio y la armonía que les permita sostenerse de forma integral en el tiempo desde los territorios y en relación con la tierra como dadora de vida.

De allí que refiera la conversa sabrosa como práctica investigativa en un sentido amplio a partir de lo que nos posibilita su profundidad conceptual y la generación de espacios de conversación donde la sabrosura transversalice la creación. Me refiero entonces a espacios seguros de diálogo íntimo, en los que principios como el respeto, la tranquilidad, la escucha activa, la flexibilidad y el compartir mutuo permitan tejer la palabra y los silencios, sin restricciones y sin linealidades, dejando que el corazonar y el sentipensar fluyan en consonancia con lo que se desea decir o callar.

Las conversas sabrosas en esta investigación se dieron en dos vías principales: conversas sabrosas de forma individual, tipo entrevistas semiestructuradas; y, conversas sabrosas colectivas o grupales, tipo grupo focal. Las primeras estuvieron guiadas por preguntas abiertas y flexibles en torno a la etnicidad, el género, la orientación sexual, las violencias percibidas, las prácticas de resistencia, las formas organizativas, las formas de relacionamiento intercultural e intersubjetivo, los territorios, entre otras.

Por su parte, las conversas sabrosas colectivas como sentir metodológico, fueron transversales a cada encuentro en su sentido filosófico de apertura dialógica, por lo que en cada taller aplicado fueron la guía en el compartir de las experiencias y aprendizajes. Por otra parte, se realizaron tres encuentros tipo taller focalizados especialmente en esta metodología con el objetivo de coproducir una serie de podcast como resultado y producto narrativo de la investigación.

Así, en el primero de estos encuentros la conversa estuvo motivada a partir de la narración espontánea y la lectura y comentarios sobre referentes literarios, poéticos y artísticos plásticos de mujeres y personas no binarias como Ashanti Dinah Orozco, Karina Vergara Sánchez, Audre Lorde, Celerina Patricia Sánchez, Yolanda Arroyo Pizarro, Gloria Anzaldúa, Ani Ganzala Lorde, Houria Bouteldja, y The Combahee River Collective.

En el segundo encuentro nos reunimos alrededor de preguntas acerca del origen y la experiencia de vivir. Preguntas como: ¿Cuál es nuestro origen? ¿Cómo se sentía cuando estábamos en el vientre de la madre? ¿Cómo a partir del agua se formó la sangre, el corazón, la vida? ¿Qué memorias se despiertan al imaginarnos en el útero materno? ¿Dónde están nuestros ombligos y placentas? ¿Cómo es ser recibida por una partera? ¿Cómo revivimos la memoria ancestral? Mientras conversábamos nos dispusimos a dibujar esa imagen primigenia del vientre como receptor de vida. También en este encuentro nos dimos la oportunidad de sentir desde el vientre el resonar del instrumento de origen africano llamado Berimbau que, según la leyenda Bantú, las mujeres convirtieron lo que era un arco de guerra en el primer instrumento de su comunidad.

Un tercer y último encuentro de conversa sabrosa estuvo guiado por preguntas espontáneas y curiosas en relación con gustos, temores, arrepentimientos, recuerdos felices, el olor y sabor del lugar de origen, las cicatrices, las pasiones, los lugares favoritos, los menjurjes para sanar heridas, el amar mujeres, entre otras. Como resultado de estos tres encuentros de conversa sabrosa colectiva, se produjo una serie de podcast de dos episodios como creación colectiva narrativa que se detalla en las páginas siguientes.

3.5. Procedimiento de análisis de los datos

Los datos recogidos durante la investigación se obtuvieron fundamentalmente de grabaciones posteriormente transcritas de las conversas sabrosas individuales y colectivas, los talleres y momentos de encuentro en general. Estas transcripciones pasaron por un proceso de codificación o de generación de conceptos según las categorías de investigación emergentes en el contexto conceptual sensibilizador, así como en los objetivos formulados para el análisis de los datos, desde la relación entre las unidades analizables de los fenómenos observables y los conceptos que sostienen el andamiaje teórico de la investigación.

De este modo, el proceso manual de codificación lo hice a través de la demarcación, subrayado y señalización con colores de frases o párrafos transcritos de las voces de las participantes que fueron relevantes según las categorías de análisis, y con comentarios al margen que describían lo que allí se detallaba, y la categoría o categorías con las que se relacionaba cada fragmento de dato. Algunas de las categorías o experiencias de análisis adquieren un carácter emergente durante el trabajo de campo, y, por tanto, su

conceptualización se amplía en el transcurso del análisis de los Hallazgos del Capítulo IV de este trabajo, especialmente en el apartado de Discusiones Teóricas. Éstas corresponden a: étnico-racial con subcategorías como racismo, racialización, endorracismo, blanqueamiento, colorismo, texturismo y faccionismo; sexo-género con subcategorías como mujer y no binarie; sexualidad con subcategorías como lesbofobia y heterosexismo; y subjetivaciones disidentes con las subcategorías de prácticas de resistencia y ancestralidad.

Es así como, la generación de conceptos o la codificación a partir de las narraciones de las participantes pasó por la organización, recuperación e identificación de los segmentos más significativos correspondientes a lo que se buscaba dilucidar desde los objetivos de la investigación en relación con las categorías o experiencias resultado del proceso inductivo en la realización del contexto conceptual sensibilizador. Esto es lo que Coffey y Atkinson (2003), nombran como pensar con los datos, en el sentido en que “la codificación puede concebirse como una manera de relacionar nuestros datos con nuestras ideas acerca de ellos.” (Coffey y Atkinson, 2003, p. 32).

Por ende, la identificación de temas claves y pertinentes en las narraciones de las participantes y en las mías, permite la conceptualización de los datos a través del uso de códigos, de la mano de las categorías de investigación con el fin de generar vínculos conceptuales, interpretativos y heurísticos que permitan una comprensión profunda. El procedimiento de análisis entonces se establece al generar relacionamientos rigurosos entre los datos, los códigos de los datos, los conceptos emergentes y las categorías, experiencias y conceptos propios del contexto conceptual de la investigación, con el fin de dotar de significado la información recogida y de elaborar deducciones hermenéuticas que

posibiliten la generación de nuevas conceptualizaciones, y así, el enriquecimiento intelectual propio de un ejercicio de investigación cualitativa para la ampliación de teorías y conocimientos desde las experiencias subjetivas y sociales.

Por otra parte, este ejercicio de análisis se nutre de la perspectiva de análisis matricial propuesta por Patricia Hill Collins y dilucidada anteriormente en este capítulo en el acápite sobre el método, en la que Collins señala que el entendimiento profundo de los sistemas de dominación pasa por reconocer aspectos de: elementos estructurales, como leyes y políticas institucionales; elementos hegemónicos, en ideologías presentes en discursos sociales; y aspectos interpersonales en las experiencias cotidianas de opresión. De esta manera, los datos resultados del proceso de ejercicio de campo, luego de ser leídos, organizados, seleccionados y codificados, pasaron al proceso de análisis e interpretación relacionando los conceptos que fundamentan el contexto conceptual, los objetivos de la investigación, y de forma transversal, la propuesta de análisis matricial de la autora en mención.

3.6. Consideraciones éticas

El presente ejercicio de investigación, al tomar como punto de partida una epistemología feminista decolonial y una metodología desde la investigación acción participativa feminista, tiene como consideraciones éticas, en primer lugar, que hablo y escribo desde un posicionamiento subjetivo en intrínseca relación con lo investigado y las sujetas participantes, en tanto en mi lugar de enunciación me posiciono como una persona afroindígena o negra y disidente sexual o lesbiana, lo que implica hablar desde un “adentro” epistemológico que me da cierto lugar de comprensión experiencial privilegiada al encontrarme atravesada en mi corporalidad, subjetividad e historia por prácticas de

dominación que me han hecho experimentar racismo, lesbofobia y heterosexismo, entre otras, pero también por prácticas de resistencia que incluyen la organización social el malungaje cotidiano y la generación de conocimientos decoloniales desde la academia occidental.

En este sentido, recordamos las palabras de Linda Tuhiwai (2016), expuestas en el acápite del método de este proyecto, al enunciar cómo las investigaciones sobre pueblos racializados, al ser en su mayoría ejecutadas por personas blancas y externas a comunidades, lo que han logrado es reproducir lógicas de dominación y de colonización sobre pueblos y personas racializadas, al asumir además a lxs sujetxs de investigación como “la cuota” de inclusión en sus trabajos.

En segundo lugar, desde las posibilidades éticas que abre una metodología con perspectiva desde la IAP feminista, este proyecto de investigación ha sido co-elaborado en constante retroalimentación por las sujetas participantes en tanto desde el inicio del planteamiento de la idea el proyecto fue socializado e intervenido por ellas tanto en la formulación de objetivos, como en propuestas de acciones y talleres, la coproducción y socialización pública de narrativas comunicativas, la proposición conceptual de categorías emergentes en el trabajo de campo, hasta en la validación de resultados y hallazgos a presentar a la academia.

Otro aspecto a señalar está relacionado con el cuidado que se tiene con la información que se comparte de cada una, en tanto en las conversas surgen asuntos de un carácter íntimo y catártico que las compañeras no desean que sea compartido públicamente. Y, finalmente, la

capacidad de incluir en los hallazgos de la manera más amplia y fiel posible, las voces, miradas, vivencias y sentires de todas, en cuanto a los intereses compartidos de dar a conocer de forma crítica y reflexiva las realidades que experimentamos las mujeres y disidencias sexogenéricas y étnico-racializadas.

Capítulo IV. Hallazgos, Interpretaciones y Discusiones Teóricas

“Nos damos cuenta de que las únicas personas a las que les importamos lo suficiente como para trabajar consistentemente para nuestra liberación somos nosotras. Nuestra política crece desde un amor saludable hacia nosotras mismas, nuestras hermanas y nuestra comunidad que nos permite continuar nuestra lucha y nuestro trabajo.”

Combahee River Collective

“Dada la omnipotencia de una política supremacista blanca, cuyo objetivo consiste en impedir la formación de una subjetividad negra radical, no podemos menospreciar las políticas de identidad”.

bell hooks

4.1. Hallazgos e interpretaciones

En las siguientes páginas de este capítulo encontraremos, en primera instancia, apuntes descriptivos sobre las prácticas de investigación aplicadas y cocreadas, en las que se comparten narrativas de las mujeres participantes y se adelantan interpretaciones y análisis de los hallazgos, hasta las discusiones teóricas en las que dichas interpretaciones se profundizarán en correlación con los objetivos planteados, el contexto conceptual sensibilizador y el enfoque metodológico propuesto.

4.1.1. Apuntes sobre el ejercicio de corpoetnografía: una práctica experiencial para el autorreconocimiento

Para iniciar, luego del encuadre explicativo sobre la actividad, nos dispusimos de forma circular alrededor de una mandala en la que se evoca la circularidad de la vida y los elementos que ella contiene. En el centro de la mandala cada una inició colocando algún objeto de valor propio y contándonos al resto sobre su significancia a modo de presentación inicial. Así, Olowaili Green dispuso unos Winis, que son collares y manillas hechos de

chaquiras, y cacaos, ambos elementos que significan la protección tradicional de su pueblo Gunadule. Paola Chima dispuso su turbante queriendo dar significancia a la tradición afrodiaspórica de amarres en el cabello. Pantera Quinto dispuso una peinilla típica para cabellos afros y varias plantas sanadoras, invocando igualmente la importancia para sí de las disposiciones culturales en torno al cabello afro, así como la sabiduría ancestral en torno a las plantas medicinales; mientras yo, Ébano, dispuse una piedra negra traída del pacífico colombiano que utilizo a modo de dobrão, utensilio con el que se toca el instrumento berimbau propio de la capoeira, arte ancestral afrobrasileño.



Encuentro-Taller Corpoetnografía. Lugar: Organización Indígena de Antioquia. Fecha: septiembre 2021

Antecedido por una meditación guiada a modo de sensibilización, iniciamos recostadas en posición fetal procurando recordar y recrear, como dibujando en la mente, nuestro paso por la vida desde el útero de la madre hasta el presente, resaltando etapas como la gestación, la infancia, la adolescencia y la juventud. El ejercicio de dibujo de la corpoetnografía lo realizamos cada una en papelógrafos amplios, con materiales como colores, marcadores,

vinilos y papeles de colores. Las consignas o convenciones para la indagación giraron en torno a dos preguntas sencillas. La primera de ellas en cuanto a *qué no nos gusta o gustaba de nuestro cuerpo* y la segunda en cuanto a *qué sí nos gusta de nuestro cuerpo*. La idea entonces a partir del dibujo corporal de cada una es, en el mismo, señalar aspectos de estas dos experiencias para una posterior socialización. El propósito de esta indagación fue, por un lado, reconocer qué aspectos culturales y estructurales de dominación han marcado nuestra autopercepción de forma negativa y, por otro lado, ver y posibilitar en qué formas hemos resignificado nuestra relación con nuestros cuerpos y nosotras mismas.

Olowaili es una mujer indígena Gunadule, nacida en su territorio ancestral en el Urabá antioqueño y llevada luego a la ciudad por sus padres. Es comunicadora y productora audiovisual, líder y activista por los derechos de las mujeres y diversidades sexogenéricas indígenas. En la socialización de su trabajo corpoetnográfico, nos dice:

Yo vivo en Medellín desde los 7 años, estudié en un colegio privado donde la mayoría de mis compañeros eran super blancos, ojiazules, y yo era la única diferente de mi salón... Siempre tuve un poco de pena por el color de mi piel, porque era la diferente, hoy en día no sucede esto, hoy en día me gusta mucho. (O. Green, comunicación personal, 15 de junio de 2021)

Señala entonces su color de piel como el primer enunciado de diferenciación y de “vergüenza” en relación con sus compañeros y compañeras de estudio, sobre quienes refiere su blanquitud como oposición dominante frente a lo que asume para ella como la diferencia por su piel indígena. Sea válido señalar, además, que la institución educativa a la

que se refiere como “privada” es generalmente un lugar en el que prima la presencia de personas de clase media-alta, develando la relación existente entre una clase social alta blanqueada y el racismo al ser considerada “la diferente”. Finalmente, en el ejercicio de hacer memoria da cuenta de un posicionamiento subjetivo desde el presente que le permite disentir del discurso racista que le producía anteriormente rechazo sobre su color de piel y ubicarse en otro lugar discursivo.

Por otra parte, sigue relatando:

Crecí en el mundo occidental donde nunca encajé en el estándar de belleza europeo, donde ser nalgona era lo ideal, tener buenos senos y grandes era lo ideal. Nosotras las mujeres indígenas somos cero nalgonas, entonces digamos que crecer acá y ver que a los hombres les gustaba era verle las nalgas a las mujeres, yo me sentía como rechazada, o algo así, como que no sentía que era bella para las personas acá, o sea wagas, personas no indígenas, pero obviamente eso con el tiempo lo superé, hoy en día a mí no me importa que no tenga nalga, porque son estándares de belleza que no son propios sino que son de afuera, y por ejemplo cuando yo voy a mi comunidad pues a mí me dicen que soy hermosa, que soy muy linda, entonces llenarme de las palabras de lo propio es lo que me hizo reforzar realmente. (O. Green, comunicación personal, 15 de junio de 2021)

En estas palabras, Olowaili describe los efectos subjetivos que como mujer indígena ha vivenciado en relación con las imposiciones generizadas de belleza blanca-occidental.

Además, resalta el cómo a sujetas designadas y construidas como mujeres se nos impone un

ideal de belleza a gusto y al servicio de la mirada masculina, reforzándose la heterosexualidad como norma social y cultural. Concluye afirmando un posicionamiento subjetivo que desde el presente le permite disentir de un estándar de belleza que nombra de “afuera”, mientras reivindica y reafirma su belleza desde “lo propio” en estrecha relación con su comunidad étnica.

Paola Chima es una mujer afroindígena nacida en Medellín, de padre afrodescendiente del Chocó en el pacífico colombiano y de madre indígena Zenú de Córdoba, en el caribe colombiano. Es trabajadora social y desde allí centra su trabajo en organizaciones comunitarias y feministas. Al respecto de las consignas de su corpoetnografía, señala lo siguiente:

Primero lo que no me gustaba de mí en mi adolescencia era mi color de piel y mi pelo, tampoco me gustaba mi nariz, mejor dicho casi todo... Cuando alguien me dice, ‘ay, tú para ser negrita eres muy bonita’, cada que me dicen esa palabra como hacer pedagogía, como ve esta frase es racista porque quieres decir que la población afro no es bella pero yo soy bella por ciertas características. Y amarme, aprender a quererme porque antes no, yo antes no veía belleza en lo afro, y bueno, poco a poco fui viéndolo y queriéndome y amándome. Ya también a mis compañeras, entonces también es parte de ese proceso. (P. Chima, comunicación personal, 15 de junio de 2021)

Desde esta narrativa, Paola se refiere a su pasado en la adolescencia como un momento de desafección en relación con las experiencias corporales del ser racializada, como el color de

piel oscura, el cabello afro y la nariz chata. Igualmente, en su línea narrativa da cuenta de ocasiones en las que un otro social la racializa, minimiza y confiere sobre ella, como excepción, un tipo de belleza que aparentemente se contradice con la estética afro, lo que para ella denota racismo y ante lo que se propone un agenciamiento desde la pedagogía antirracista. Asimismo, da cuenta de un posicionamiento subjetivo desde el presente que le permite resignificar su pasado, tomar distancia de señalamientos racistas que le causaban baja autoestima y reafirmar su belleza y amor propio como mujer afroindígena.

En su relato, continúa diciendo:

Yo antes me alisaba el cabello, trataba de que se pareciera lo más posible a los estándares de belleza, y digamos que el proceso en la universidad me hizo comprender que era parte de mi identidad, y aprendí a quererlo, a amarlo, y en todo ese proceso fue creciendo y fue naciendo, y de hecho por eso me lo plasmé en la piel, mi cabello naciendo. También he aprendido a reivindicar mi color de piel.
(P. Chima, comunicación personal, 15 de junio de 2021)

Igualmente, en la reconstrucción de su pasado, resalta el cómo el alisarse el cabello denotaba un gesto de asunción para sí de un estándar de belleza generalmente blanqueado y en radical disonancia con su cabello natural afro. Resalta el proceso universitario y las agencias políticas que este escenario le han permitido para asumir un proceso identitario en el que la valoración de sus características étnico-raciales ha sido fundante de transformaciones que le otorgan seguridad y amor propio.

Tatiana Quinto, quien se autodenomina Pantera, es una mujer afrodescendiente a quien también le gusta nombrarse desde el no binarismo. Es migrante y artesana autogestiva, tiene un emprendimiento con su arte de bisuterías que nombra *ashépantera*. Nace en Medellín mientras su familia tiene origen del Chocó, en el pacífico colombiano. Al respecto de su trabajo de corpoetnografía, relata lo siguiente:

Las cosas que no me gustan, y como que a veces, como que parece, ¿yo por qué me apeno de mí misma?, y bueno... La nariz siempre fue, incluso en mi familia era como ¡ay, qué nariz tan chata!, y mi hermana me molestaba mucho, entonces siempre me decían 'hágase así, aplástela para que no sea tan chata'. La boca, también me molestaban mucho en el colegio porque era muy grande y en la casa también. Mis hermanas tienen unos labios más delgados y yo con unos labios más gruesos, entonces también era la molestia y una sentirse mal, ay, ¿por qué mi cara es así? y esto y lo otro... Por la nariz y por la boca me molestaban mucho en el colegio y de hecho me tenían sobrenombre, me decían trofeo, por bocona y fea. (T. Quinto, comunicación personal, 15 de junio de 2021)

En una narrativa en la que simula un diálogo con ella misma y con otrxs, Pantera se cuestiona el por qué sentir pena de sí misma, al tiempo que rememora cómo en la familia y la escuela fue señalada y discriminada por sus rasgos étnico-raciales, al punto de cuestionarse la razón de su racialización. La familia, como institución social, reprodujo un discurso racista dominante sobre el cuerpo y las facciones de una de sus integrantes, instando incluso a su modificación. Asimismo, la escuela actúa como escenario social de

reproducción de la dominación y la diferenciación a través de narrativas discriminatorias racistas y misóginas.

También nos dice:

Y bueno, la historia de mi cabello, yo también siento que estamos en reconciliación. Que mi mamá desde chiquita me tusó muchas veces, entonces claro, el pelo malo, se aburría de peinarme y todo entonces me tusaba; y ya la otra era que me ponía trenzas, entonces las trenzas, a mí me gustan mucho y yo siento que estéticamente, también cambia mucho la corporalidad de las mujeres negras, claro, como que una se ve más femenina o como que más pasable también porque te puedes hacer trenzas largas y como, ay mi cabello, y todo esto... Mi resistencia, que hace tiempo he venido siendo consciente, es amarme como soy, es no ocultar mis raíces, o sea, no ocultar mi cabello, quererlo, aprenderlo a manejar, es como hacerse parte, es quererse, valorarse, y confrontar también ese sistema porque no lo voy a aceptar, o sea, yo me niego a ser así para ser aceptada. (T. Quinto, comunicación personal, 15 de junio de 2021)

En este fragmento, Pantera hace mención de su cabello afro desde el presente como en un proceso de mutua “reconciliación”, asociado con el pasado como recuerdo de la acción de la madre de cortarlo o trenzarlo para evitar así “aburrirse”. Nos recuerda a través de su narrativa la expresión “pelo malo”, utilizada frecuentemente desde el racismo cotidiano para referirse a los cabellos afro. Además de ello, señala el hecho de que las trenzas y la posibilidad de tener un cabello largo pueden ser sinónimos de “feminizar” a las mujeres

negras y hacerlas más “pasables”, sobre quienes se ha instalado en el imaginario social una especie de ausencia de feminidad. Finalmente asume para sí un posicionamiento subjetivo que disiente de las formulaciones racistas y misóginas para reivindicar su existencia desde la resistencia a las imposiciones propias del discurso colonial, y sostener el amor propio desde la valoración de su cuerpo, su cabello y sus raíces.

Mi participación en el ejercicio de corpoetnografía fue igualmente activa. Al respecto de los asuntos provocados por el ejercicio corpoetnográfico, resalté lo siguiente:

Cuando yo nací, mi hermano mayor quería un hermanito hombre, entonces empezó a masculinizarme mucho, y mis juegos eran jugar fútbol, boxear, trepar árboles y cosas que usualmente no hacían las niñas; siempre jugué con niños, siempre estuve con niños, entonces cuando ya a los 12, 13 años empezaron a salir mis senos, empezó a formarse más la cadera, yo me ponía ropa ancha, anchísima, yo no quería que se me vieran los senos, mi cuerpo de mujer, pues, nunca me ponía vestidos, faldas, pura camiseta ancha y pantalón jean, y por este tipo de cosas me decían mucho marimacha o machorra... Para mí encontrarme con mi feminidad ha sido como un proceso de sanación, de sanación en tanto también ha sido una construcción propia, qué soy yo y cuál es la mujer que quiero ser para mí, más allá de los estereotipos que se imponen, estar más tranquila con mi cuerpo.

En el ejercicio de recordar mi pasado a través de la reconstrucción gráfica de mi cuerpo, doy cuenta de la generización vivenciada al ser socializada por un miembro de mi familia desde patrones culturales tradicionales masculinos, relacionados por ejemplo con los juegos

que usualmente realizaban sujetos socializados como niños; lo que me produjo cierta contradicción interna que se presentó desde el ocultamiento cuando mi cuerpo en su fisionomía comenzó a desarrollarse biológicamente como hembra/mujer. Vemos entonces cómo en la asignación y construcción generizada, el discurso social de la familia y el contexto inmediato tienen un peso importante. Así como se evidencia, en mi narrativa, el hecho de discriminación heterosexista al ser una sujeta biológicamente niña, pero adoptar una performatividad de género masculinizada. En últimas, hago referencia a cómo la constitución de mi ser mujer desde mis propias concepciones y valoraciones, lejos de referencias heteronormativas, ha sido un proceso sanador y de redescubrimiento de mí misma en búsqueda de liberación.

4.1.2. Apuntes sobre el ejercicio de estética de las oprimidas: arte y metáfora que libera

Ambiente el escenario con un círculo en el centro compuesto por flores, tierra, velas, piedras, semillas, romero entre otros elementos, como forma de evocar la circularidad de la tierra e invitar a concentrar la energía en el espacio y armonizar el momento de compartir.

Dispuestas en círculo y luego del encuadre de la actividad, la dinámica consistió en que cada una pensara en una situación de opresión vivida desde las experiencias étnico-raciales, de género y/o de sexualidad no normativa. Luego, escribir esa situación en una narración a modo de cuento o prosa con un personaje creado, con el fin de desidentificarnos y tomar una distancia subjetiva de la opresión. Una vez escrita la historia, ésta se rotó de forma anónima a otra compañera que escribió a partir de ese cuento, un poema. Y luego el poema de la historia, también se rotó a otra compañera para la realización de una ilustración a

color sobre la base de la escritura poética. Al final socializamos conjuntamente cada narración, poesía e ilustración, además de las sensaciones que tuvimos al realizarlo.

A continuación, daré a conocer de forma resumida las narraciones en cuento o prosa, y las poesías y las ilustraciones de forma completa.

El primer cuento que citaré trata sobre Lupe, una mujer lesbiana y negra, inteligente, hermosa y de una personalidad muy agradable. Lupe se encontraba en un parque de la ciudad departiendo con sus amigas y, de un momento a otro, una de las amigas que se encontraba allí dice que a ella le hubiera gustado nacer negra, que admira los dientes blancos, la piel morena que no se quema con el sol y los “culazos”. Lupe rompe un momento de silencio incómodo y les dice que a todo el mundo le gustaría ser negro de alma, pero no de piel, porque nadie desearía ponerse en la piel racializada y dejar sus privilegios. Y antes de partir, un poco decepcionada, Lupe les dice: “¡ustedes pueden ser lesbianas y feministas, pero les falta mucho de antirracismo!”.

El poema y el dibujo a partir de esta narración son los siguientes:

Negra de alma y de piel

¿Y qué es ser negra?

¿Y qué es ser negra y lesbiana?

Pregunta la blanca y dice:

¡Yo quisiera ser negra!

Me encantan sus dientes

Y su piel que no se quema con el sol

¡Y qué decir de esos culazos!

Yo quiero ser negra, dice la blanca

Sin siquiera saber qué es ser negra

Negra de alma y de piel.

Un alma antirracista

Una mujer forjada de experiencia y de color le responde:

Que las blancas sólo buscan ser negras a conveniencia

Que la experiencia racializada

No se imita desde el privilegio ciego

Que ser negra de alma y de piel

Va más allá de unos dientes, un culo y un color de piel.⁹



Ilustración realizada por Paola Chima

⁹ Poema escrito por Ébano

El siguiente relato nos habla de Susana, una mujer joven que un día iba tarde para su clase de `problemas sociales contemporáneos`, por lo que decidió pararse afuera de su casa a esperar un taxi. Estando allí de pie, llega otra mujer que, al parecer, esperaba otro taxi también. Un señor en un automóvil se detiene al frente de Susana al ver que esta le estaba llamando, sin embargo, al detenerse, de forma arrogante lo que dice es: “¡yo no llevo a negros!”. Susana queda impávida. El mismo señor avanza y se detiene más adelante donde se encontraba la otra mujer esperando también un taxi. Cuando este se detiene la mujer le dice: “¡yo no me monto con taxistas racistas!”.

Ahora, el poema y el dibujo creados a partir de esta narración son los siguientes:

Susana, mujer empoderada, mística y curiosa,
No se deja minimizar por el color de su piel,
Su etnia es fuerte y poderosa, ella lo sabe, lo ha heredado,
Y por más que le digan cosas en las calles,
Ella se va en un viaje ancestral cargado de información y ashé
Vuelve con todo su ímpetu,
Prepara sus palabras que son como flechas ardientes
Para inmovilizar a aquellos que le quieren hacer daño.¹⁰

¹⁰ Poema escrito por Pantera



Ilustración hecha por Ébano

El próximo cuento trata de Ina, una mujer de una imaginación increíble, fantástica. Ina se encontraba en la cima de una montaña esperando a su amada. Mientras ella llegaba, Ina observaba las nubes y en cada una de ellas encontraba formas mágicas. Empezaron a aparecer animales de todo tipo, ríos, árboles y paisajes infinitos, al tiempo en que Ina recreaba en su mente todas las peripecias que ha pasado por vivir libremente su amor. Una de las que recuerda, es una vez en que estaba besándose con la mujer que ama, y de fondo escucharon una voz que les dijo: “¡se van ir para el infierno por pecadoras!”. Recordando, Ina soltó una carcajada. En ese momento llega su amada y le pregunta la razón de su risa, a lo que Ina le responde que no es nada relevante, que la ama y que la estaba esperando con anhelo para darle un beso.

A continuación, el poema y la ilustración de este escrito:

Acostada en el pasto a plena luz del día,
Mirando las nubes y encontrándose en ellas,

Ina va recreando imaginariamente los avatares en la aventura de su amor.

Ríos, montañas y bosques van apareciendo en el cielo,

Un caballo aguerrido y perspicaz la invita a montar,

Y desafiando falsas autoridades eclesiásticas y malos presagios,

Va en decidida búsqueda de la diosa que inspira los más cálidos latidos en su corazón.

Mientras las imágenes comienzan a desvanecerse y tornarse en la próxima hazaña,

Aparece a su lado, bella y esbelta de deseo, la mujer de sus sueños.

Sin saberlo, pero presintiendo la ilusión,

Un profundo suspiro es la manifestación en carne del beso anhelado,

Como el canto del ruiseñor en la quieta noche,

Como abeja posándose sobre la más tierna flor.¹¹



Ilustración hecha por Pantera

¹¹ Poema escrito por Olowaili

Y, por último, el cuento de Kasilda, una mujer de piel color ébano, ébano como el tronco fuerte del árbol, fuerte como el árbol. Kasilda es la única mujer negra de su familia. Un día decide ir a acompañar a su madre a su casa antigua donde habita uno de sus hermanos, a quien reconoce como un violentador, recordando décadas de maltrato hacia las mujeres de su familia. Ese día ese hombre frustrado dirigía improperios en contra de su madre.

Kasilda, cansada de soportar silencios, trata de dar un alto a los insultos por lo que la reacción del violentador sería dirigirse a golpes sobre ella. Mientras Kasilda se intenta defender, su propia madre busca detenerla y le grita: ¡soltálo, negra malparida!, mientras el violentador grita airoso que la golpea por machorra.

A continuación, el poema y el dibujo creados a partir de esta narración:

Fuerte como el ébano

Kasilda, mujer negra

Eres sabiduría, fuerza

Pasión y amor.

Kasilda, mujer negra

Eres la memoria de nuestras ancestras,

Que recuerdan con dolor el maltrato

al que fueron sometidas por hombres

Que dicen amarnos.

Kasilda, mujer negra

Eres la fuente de fuerza de tu familia.

Llegará el día en que reconozcan

Tu grandeza y tu valentía
Frente a esos hombres y mujeres
Que se atrevieron a golpear tu alma.¹²



Ilustración hecha por Olowaili Green

De esta forma, logramos construir un tejido en colectivo bajo tres modalidades artísticas, la narración escrita, la poesía y la ilustración. Un collage de creaciones como herramienta potente para la transformación simbólica y significativa de la experiencia y el recuerdo de la opresión, nutrida de otras miradas, subjetivaciones y posicionamientos que revalorizan la experiencia de resistencia y resignificación.

Ahora bien, a continuación, daré a conocer algunas de las reflexiones surgidas en la socialización final que pueden dar cuenta de las sensaciones, emociones, reflexiones, aprendizajes y conclusiones suscitadas a partir del ejercicio de creación artística y transformación simbólica de realidades de opresión.

¹² Poema escrito por Paola Chima

Paola Chima, en el siguiente relato, se refiere a la historia de Susana, y a la transformación de esa historia o narración en un poema que menciona el poder de las palabras como flechas ardientes, y al dibujo del poema simbolizando un arco invertido que protege de las flechas recibidas.

Yo creo que nosotras al final siempre esquivamos las flechas, cierto, todo el tiempo cuando nos lanzan y se van. Esta semana alguien me decía que esquivé una bala de manera metafórica y me hizo recordar eso, y también constantemente estamos esquivando esas flechas... La verdad me gustó mucho la transformación, es muy simbólica, también un llamado a la resistencia, como que estamos constantemente en la calle, lo cotidiano, y lo que ustedes mencionaban, cómo nos protegemos, nos cuidamos, nos lanzan, pero igual estamos ahí resistiendo.

En el siguiente relato, Paola Chima se refiere al dibujo que creó a partir de la historia de Lupe. Relato en el que se pregunta cómo ser una mujer negra libre, cómo dibujar esa libertad por fuera de estereotipos racistas y misóginos:

El dibujo me hace pensar qué es tener la piel negra, es poder estar uno libre, estar en un espacio cualquiera sin que los otros vengan y te digan comentarios estereotipados o hipersexualizados... Que te digan todo el tiempo, uy, que culote, o que rico una negra, pues... Entonces es eso, estar en libertad... Yo no sé cómo uno dibuja la libertad, ¿uno cómo pone la libertad en un dibujo?... Ella está en un

espacio y es ella, con su pelo, con su piel, mostrando sus piernas, y que nadie le diga nada...

Tatiana Pantera, por su parte, va concluyendo en relación con la sanación que se propicia a partir del ejercicio colectivo:

Gracias a ustedes por abrirnos el espacio y por esta experiencia porque creo que también es muy importante para sanar y cuando una la hace en colectivo es como que hay muchas cosas en común... Y me parece super importante que salgan esas emociones atascadas y más cuando son de rabia, de indignación, todos sus sinónimos...

Del mismo modo, algunas conclusiones finales de Paola Chima, son:

Hacer esto es realmente una manera de hacer catarsis colectivamente porque igual somos espejos, cierto, también comprendemos, podemos tener experiencias similares, también como aprender eso de la otra, como aprender o sanar colectivamente, ampliar nuestras miradas con los temas que nos duelen o que nos atraviesan... Eso, sentipensarte, compartir, creo que es muy importante, y estos espacios deberíamos hacerlos, no sólo por este proceso sino hacerlo de manera más, pues como por nosotras, construir un espacio para nosotras, también como que están las otras que necesitan estos espacios, que es necesario realmente para compartir nuestros sentimientos, nuestros malestares, nuestras vivencias, también una red de apoyo...

Finalmente, lo que se evidencia a partir de los relatos es la experiencia vivida que, según las palabras de algunas de las participantes, implicó además un momento de catarsis y de cierta sanación en colectivo a partir de la transformación simbólica de algunas historias personales de opresión en diversas formas de arte. Una forma de sublimación de las experiencias de racismo, misoginia, lesbofobia y las memorias de dolor e indignación que conllevan, en una resignificación lingüística y pictórica que permite una reinterpretación y una reapropiación del recuerdo dejando otro tipo de huella imborrable en la creación artística colectiva.

4.1.3. Apuntes sobre los ejercicios de conversas sabrosas individuales y colectivas según categorías o experiencias objeto de análisis.

Los siguientes acápite darán cuenta de algunos de los hallazgos e interpretaciones dilucidados a partir de las conversas sabrosas que se realizaron con las participantes del proyecto de forma individual a modo de entrevistas semiestructuradas, y de forma colectiva a modo de grupos focales.



Primera Conversa Sabrosa Colectiva. Lugar: Salón social Sevilla. Fecha: julio 2023

Las categorías o experiencias de análisis corresponden a: étnico-racial con subcategorías como racismo, racialización, endorracismo, blanqueamiento, colorismo, texturismo y faccionismo; sexo-género con subcategorías como mujer y no binarie; sexualidad con subcategorías como lesbiana, lesbofobia y heterosexismo; y subjetivaciones disidentes con las subcategorías de prácticas de resistencia y ancestralidad. Es importante señalar que muchos de estos conceptos emergieron durante el trabajo de campo, algunos fueron propuestos desde conceptualizaciones y análisis de algunas de las participantes, y que como tal se ampliarán en su definición en las discusiones teóricas de este capítulo.

Ahora, si bien hay un ordenamiento y cierta forma de clasificación de las experiencias por categorías, se hace válido reconocer y enunciar que estas separaciones categoriales suceden más por fines de la abstracción y el análisis en términos teóricos, que porque realmente sea posible separar estas experiencias de los cuerpos y las vivencias de cada una de nosotras.

Por ende, se presentan fragmentos que ayudan a la comprensión y el análisis, y que sin embargo nos deben dar cuenta de un todo entretelado e inseparable.

4.1.3.1. Experiencias étnico-raciales

Por experiencias étnico-raciales entendemos todas aquellas vivencias que se dan a partir de la pertenencia étnica, racial y/o fenotípica a algún grupo, pueblo o nación; en especial nos referimos a grupos poblacionales que históricamente han sido racializados y subordinados en oposición a una raza blanca dominante. Para el caso de este ejercicio, y en el contexto territorial de Abya Yala desde el cual escribimos, nos referimos específicamente a población negra, afrodescendiente, indígena, originaria y afroindígena, recogidas en la categoría decolonial de personas de color.

Por ende, los discursos y análisis que encontraremos a continuación dan cuenta de esas diversas experiencias que denotan, de forma sintética, un entramado complejo de prácticas y discursos racistas, endorracistas y de racialización que vivimos las personas de color de forma frecuente, así como algunas de las formas de apropiación simbólica y cultural de dicha pertenencia étnica y racial.

Empezaremos por reconocer las palabras de Manuela Guerrero:

Para mí ser afro o negra es un orgullo, una felicidad, porque la verdad me encanta mi color, me encanta mi cabello, me encanta mi etnia, mi raza, me encanta todo de mí, pero ser negra significa desafíos, donde tienes que enfrentarte a situaciones que sólo por ser negra o tener el pelo duro, como le llaman, tiene siempre esa falencia,

esa falla, de que te traten mal, de que haya racismo, de que hayan atropellos sobre ti... Pero ser negra también significa resistencia, significa tener todo aquello bonito que dejaron nuestros ancestros que fue una raza, que fue una cultura, que fue un color, y también es esa oportunidad, esa fuerza que me da la vida de ser una guerrera y confrontar todo aquello que me vulnera... Es ser partícipe de toda esta diversidad, porque somos una diversidad que se mantiene en un mismo territorio, en el mismo barco, pero todo este racismo y todo este patriarcado se ha encargado de dividirnos... La religión también ha sido como esta parte inconsciente que también nos ha logrado dividir... Y sí, existen colores, pero los colores no significan que seamos diferentes porque somos una diversidad.

Manuela nos cuenta desde un sentir profundo y reivindicativo el orgullo y la felicidad que es para ella ser negra o afrodescendiente. Resalta con encanto su color, su cabello, su cultura, las herencias de sus ancestros y entre estas, la resistencia y la fuerza para confrontar todo lo que la vulnera, porque además reconoce que habitamos en una sociedad en la que vive desafíos y situaciones que la atropellan sólo por el hecho de portar su color de piel o un “pelo duro”, expresión que apunta a discriminaciones por texturismo. Y, señala el patriarcado, el racismo y la religión como factores o sistemas de dominación que han logrado dividirnos como la humanidad diversa que somos en medio de un mismo territorio compartido.

Leeremos ahora algunas de las reflexiones de Tatiana Pantera Quinto:

Descubrí que yo era negra en el colegio porque empecé a ver gente diferente y que a veces me rechazaban por mi color. Entonces desde ahí me enteré, ah, soy negra, cierto... Pero estaba en ese entorno donde todos en mi casa eran gente negra, con diferentes tonalidades, pero todos éramos negros, todes y todas, y bueno, entonces como que ahí empecé a descubrir eso... Y a mí no me gusta que me llamen negra, ni morena, ni mulata. Yo soy como, a mí, dime Pantera, o sea, no me llame ni por cariño, no, a mí dime Pantera. No me gusta porque siempre en la calle y en el colegio, primero que todo en el colegio como que, ay, la negra, la negra cochina, ay mirá, la negra tiene las palmas blancas o esa nariz, o ese es pelo de bombríl, o sea, un montón de cosas entonces como que uy, no... Y en la calle también está ese acoso y esa hipersexualidad hacia las mujeres negras, como ‘uy, que morena más rica’, o ‘negra mamacita’, o que vayas caminando y te digan, ‘hey negra, o hey morena’.

En estas palabras, Pantera da cuenta de cómo su reconocimiento como mujer negra en su infancia pasa por la racialización de la mirada externa que la “rechaza”, señalando en ella una diferenciación con respecto al resto por su color de piel y sus rasgos afrodescendientes. Del mismo modo, hace el paralelo con el hecho de que todxs en su casa son negros y de distintas tonalidades, lo que reafirma en ella su sensación de diferenciación con respecto a sus compañerxs de clase, la mayoría blanco-mestizos, en donde se descubre negra al ser fuertemente discriminada con comentarios racistas. Por esta experiencia, señala, no le gusta que la nombren negra, dada la carga simbólica de esta palabra en cuanto al racismo y la discriminación vivida, además de la hipersexualización en el acoso callejero al ser exaltada desde su color de piel de forma heterosexista e incómoda para ella.

Por otra parte, las palabras de Olowaili Green con respecto a su autorreconocimiento étnico-racial:

Para mí ser indígena, yo lo comprendí cuando yo ya era mayor de edad, cuando yo estaba en la universidad, yo primero estudié licenciatura en lenguas extranjeras, yo me salí, yo estudié hasta 5to semestre, me salí porque yo no me sentía ni feliz, ni contenta, ni atraída, ni absolutamente... Y ahí fue que llegó lo audiovisual, yo siento que lo audiovisual me ayudó mucho en mi ser como Olowaili, en mi ser como indígena, en mi ser como mujer y en mi ser como mujer indígena lesbiana. Siento que lo audiovisual fue eso, como esa gran puerta a mi ser, realmente, a esa conexión conmigo misma, porque yo en el colegio no me sentía orgullosa, yo sabía que yo era indígena pero no me sentía orgullosa... Yo llego a la universidad a lo audiovisual y claro, lo de contar historias, crearlas, pensarlas, investigarlas, eso me hizo conectarme mucho más con mi pueblo, porque yo estaba creciendo en ciudad, yo iba mucho a comunidad, yo sabía que era indígena pero muy normal.

Aquí, Olowaili da cuenta del comprender más su ser indígena en su paso por la carrera universitaria de comunicación audiovisual, en tanto comienza de forma más consciente a reconocer el valor simbólico y cultural de ser indígena y de su comunidad, al emprender trabajos de creación y de investigación para la reproducción de las historias autóctonas de su pueblo que la conectaron más con éste y su origen. Señala además el cómo no sentía orgullo antes dada su desconexión con su pueblo al estar creciendo en la ciudad y su cambio de posicionamiento a través de la creación audiovisual que le permite sentirse

reconectada con su pueblo y en general comprender más su ser como mujer indígena lesbiana.

Sumado a esto, Olowaili nos comparte la siguiente experiencia en relación con la apropiación que hace de su idioma nativo en la ciudad:

Yo siento que una de las maneras que tengo de resistencia acá junto con mis padres y hermanos es que a cualquier parte que salimos nosotros tratamos de hablar siempre en Dulegaya, en el idioma, porque la gente se molesta, la gente de una reacciona, te mira y a mí... Y es provocador, a veces lo hacemos por provocar, mi papá y yo lo hacemos mucho, y él empieza a hablarme en el idioma y la gente nos mira, se queda como pensando y simplemente con el hecho que te digan como 'ay debes estar insultándome', eso ya es un... eso pasa mucho, eso pasa diario, como '¿qué me dijiste?', '¿me insultaste?', 'quién sabe qué me estarás diciendo' ... Una desconfianza de lo propio, imagínate, porque escuchan a un francés, a un estadounidense hablando inglés o francés, pues la gente se queda fascinada, 'ay que lindo, que bacano como hablan', que qué bacano aprender alemán o aprender inglés, pero uno habla en un idioma tradicional de acá de Colombia y no, no te valoran... O estás insultando o por qué hablamos así delante de ellos, nos estamos burlando, un montón de cosas, entonces digamos que eso es de lo cotidiano que yo puedo decir que siento que acá en la sociedad es una manera de discriminar.

Estas palabras de Olowaili nos permiten ver por un lado una forma de apropiación de su ser indígena y de resistencia en cuanto al sostén de su idioma nativo en un contexto citadino de

mayorías blanco-mestizas; y, por otro lado, las discriminaciones que esto suscita en personas en contextos cotidianos al escuchar un idioma nativo desde los preceptos racistas que sostienen la idea de una cultura dominante sobre otra. Olowaili nos ilustra cómo de forma usual, las personas de preceptos racistas al escuchar una lengua nativa sienten inseguridad y desconfianza, contrario a si lo que escucharan fuera una lengua colonial. Una forma de fragilidad blanca-mestiza que lo que refleja es el rechazo y temor ante aspectos culturales originarios y nativos, y la subordinación ante formas culturales coloniales dominantes.

Ahora, algunas palabras de Paola Chima en relación con su autorreconocimiento étnico-racial:

Como mujer afroindígena, si voy a hablar de mi origen siempre las palabras de resistencia, resiliencia, el cimarronaje, están ahí. Los pueblos indígenas y afro siempre han estado en constantes luchas para ser más visibilizados, para que se les puedan realmente respetar los derechos que por mucho tiempo han sido ultrajados, negados y robados.... Entonces ser afroindígena significa llevar una carga histórica, es la mezcla de dos pueblos, de dos territorios, de dos comunidades que han sido marginadas históricamente... Sé que yo con mis procesos, con lo que hago puedo, de cierta manera, reconocerlo y aportar en lo que hago... Yo me acerqué primero a ella, ella me llevó a Afroudea, empecé a conocer a las personas, a escuchar sus diálogos, a entenderme porque yo al haber nacido en un lugar tan blanco mestizo, yo tenía prácticas endorracistas, más que todo por nacer en un lugar con población sobre todo blanco mestiza, y con ella empecé como a

enterarme de eso, y con los compañeros... Y ella fue la que me llevó al colectivo Wiwas, ya pues cuando conocí a las hermanas, a las muchachas, eso fue ya un cambio total, sus pensamientos, todo lo que hablamos, las escuelas, las lecturas, y como que también darne ese choque conmigo misma, y empecé a reconocirme, a dejarme el cabello natural.

En su autorreconocimiento, Paola, al enunciarse como afroindígena, resalta algunas palabras que en su linaje han sido fundamentales en el ejercicio de búsqueda de libertad de pueblos ancestralmente oprimidos. Además, da valor a su ascendencia afrodescendiente y Zenú, en lo que para ella significa el llevar consigo, en su corporalidad, la historia de dos pueblos que han sido abatidos, y que han resistido y persistido en el tiempo con dignidad. Del mismo modo, se apropia de su ancestralidad a través de acciones conjuntas que aporten al reconocimiento de comunidades históricamente marginadas. En este sentido, da cuenta de cómo este proceso político de autorreconocimiento ha pasado por reflejarse en otras y otros a través de colectividades étnicas que le han permitido entenderse y cuestionarse, en tanto el habitar una ciudad prioritariamente blanco-mestiza como lo es Medellín, incidió en ella al llevar prácticas que nombra endorracistas y que, de la mano del intercambio con otras personas racializadas, logra hacerse consciente hasta cambiar dichas prácticas y valorarse en su ser originario.

Ahora bien, ante la pregunta a Paola por si en algún momento se ha visto vulnerada en derechos por su pertenencia étnica, su respuesta fue la siguiente:

Sí, y me refiero a derechos laborales, a veces qué pasa, es que ha pasado varias veces, yo soy una persona que busca trabajo y cuando voy a entrevistas de trabajo, pues, como que me miraban, me hacían preguntas del trabajo, pero ya luego llegaban a cosas más personales como que, y tú te recoges el cabello, o tú... Cosas así, cierto, como que... O a veces ya yo llegaba preparada, entonces yo ya sabía que me tenía que recoger el cabello, pero yo llegaba y me miraban, pues porque yo no mando foto en las hojas de vida, y llegaba y me miraban, entonces ya como que yo sentía la expresión, lo noto en los ojos cuando, o sea, no me lo dices, pero lo noto en tus ojos, como que hay una impresión por mi color... Entonces sí hay ahí una limitación, y es muy triste.

De este modo, Paola nos revela una situación cotidiana de racismo que experimentamos personas racializadas en medio de sociedades material y simbólicamente blanqueadas, en un contexto laboral en el que se nos juzga el aspecto físico y las características fenotípicas y culturales en medio de entrevistas donde se perfilan los cargos según parámetros del discurso mercantil dominante, y en el que se privilegian los cuerpos que en mayor medida correspondan a las estéticas blancas occidentales. Por ende, la limitación por discriminación a la que se ve expuesta cuando busca trabajo es reflejo en ella de esa sensación de tristeza, así como de cierta forma de resignación cuando sabe que debe llegar “preparada” con su cabello recogido, viviendo discriminación por texturismo, para poder lograr acceder, de alguna manera, al derecho al trabajo.

En el siguiente relato encontramos las palabras de Sore Yagarí, compartidas en el círculo de presentaciones:

Mi nombre es Sore, bueno, mi nombre es Soreidy, pero me gusta que me digan Sore, es una manera más cariñosa a la que se pueden referir a mí... Eh bueno, soy mujer indígena, vengo de un territorio cerca de acá que es el resguardo de Karmata Rúa en el municipio de Jardín. También me reconozco como Kipara, la Kipara en mi territorio es una fruta sagrada, es un tinte natural que viene de un árbol con el que nos pintamos todo el cuerpo y el rostro, y es algo para la protección espiritual, es algo cultural que lo hemos venido haciendo siempre, desde toda la historia, y me gusta trabajar con la kipara porque me siento muy identificada y siento que mis ancestros me acompañan cuando estoy pintada, y es la forma como doy valor a mi ser êberâ chamí y a todo lo que me heredaron mis ancestros. En este momento vivo en Medellín, en la ciudad, y soy una mujer autodidacta, soy ilustradora digital y he aprendido muchas cosas por mi cuenta investigando.

Aquí, Sore nos cuenta sobre su lugar de origen, el resguardo de Karmata Rúa, un territorio de pertenencia colectiva del pueblo Êberâ Chamí de Antioquia. Nos cuenta además de otra nominación que apropia para sí y es Kipara, siendo esta una fruta sagrada y ancestral para su pueblo de la que se extrae una tinta que se usa para la protección espiritual, y de la que denota que ha perdurado en su comunidad desde el origen y en el tiempo, con lo que da valor a su ser indígena y a las herencias de sus ancestros.

Por otra parte, Natalí Marín, nos cuenta lo siguiente sobre su proceso de autorreconocimiento étnico-racial:

Vengo de un pueblo al nordeste antioqueño que se llama Yalí, es una palabra indígena, y bueno, digamos que para mí todo esto es muy nuevo porque, aunque desde niña me dijeron negra, me llamaban negra, nunca lo había apropiado con mis palabras, hasta que conocí a Caro y también empecé pues a indagar mucho más a fondo sobre esa historia que está oculta, que fue blanqueada también. En mi pueblo habitan muchas personas marrones y negras, y fueron ellos y ellas quienes fundaron el pueblo también, sin embargo, parece como algo invisible, no se nombra... Allá habitaron primordialmente tahamíes, entonces también hay como una ascendencia indígena y afro y mestiza en mí que estoy como en este momento indagando y preguntándome y nombrando, también porque siempre recibí la racialización desde afuera... Sí, en mi casa me decían negra, negrita de manera cariñosa y nunca lo sentí como algo extraño, ni fuera de lugar, reconociendo también esos rasgos que tengo y de muy niña siento que los, que yo misma los amé... Mi experiencia ha sido muy distinta a la de ustedes sin embargo no puedo negar que hay una ancestralidad allí que ha sido negada y que también nos han arrebatado por estar en un territorio pues profundamente racista y profundamente... Eh sí, como, anhelando esos ideales de la blanquitud... En mi familia hay personas de muchos colores y de toda mi familia siento que yo soy la única que tiene esta pregunta.

En este relato, compartido en un espacio de conversa sabrosa grupal, Natalí nos cuenta de su lugar de origen, Yalí, habitado ancestralmente por el pueblo Tahamí y al que en la época colonial llevaron cantidad de esclavizadxs a trabajar principalmente en minería. Refiere que

pese a que siempre fue racializada por otros cuando la llamaban negra o “negrita”, nunca había apropiado para sí su lugar étnico-racial hasta cierto momento en el que, además, empieza a nombrarse, a reconocer por sí misma sus rasgos, y a indagar más sobre su historia y su linaje ancestral. Da cuenta entonces de que en ella hay una ascendencia indígena, afro y mestiza que ha venido reconociendo pese a la invisibilización que padece su linaje en su propio pueblo, aunque éste siga siendo habitado por personas de color. También hace referencia al blanqueamiento que ha padecido la historia de su pueblo dado a que hay una ancestralidad que ha sido negada y arrebatada por el racismo arraigado en este territorio antioqueño en el que se ha enseñado la búsqueda de la blanquitud como ideal.

Finalmente, cabe señalar de sus palabras la diferenciación impuesta a la que se refiere en cuanto al proceso de reconocimiento étnico-racial en comparación a las compañeras presentes quienes, o tienen su pertenencia indígena más próxima por venir directamente de resguardos reconocidos, o por la cantidad mayor de melanina de las compañeras afrodescendientes. Esto podemos entenderlo desde el blanqueamiento al que han sido sometidos los pueblos ancestrales y las diferenciaciones creadas sobre los matices, tanto en el color de las pieles que se explican a través del colorismo, o en los rasgos fenotípicos explicados a través del faccionismo.

4.1.3.2. Experiencias sexogenéricas

Por experiencias sexogenéricas entendemos todas aquellas vivencias que están atravesadas por el hecho de portar un cuerpo al que al nacer se le asigna un sexo y un género preestablecidos como categorías de una construcción sociocultural blanca dominante, más que por ser hechos meramente biológicos. En los siguientes párrafos encontraremos

diversos posicionamientos, reflexiones y referentes en cuanto a rupturas frente a aquello impuesto y preestablecido.

En las siguientes líneas, Pantera nos contará sobre

Pasa algo y eso que, obvio, con mis parejas siempre hemos vivido lesbofobia, como, 'ay ustedes cómo hacen', y eso... Pero yo he sentido lesbofobia hacia mis compañeras, como que yo entro en la categoría de ser mujer, como que últimamente he estado muy... Como que la categoría mujer también es un contexto fuerte porque es como el género asignado. Igual cuando yo también me visto así más tomboy también en la calle me dicen, '¿es niño o niña?', y es como, ¿qué?, no, yo no soy ni niño ni niña... Lo que te iba a decir es que sí, soy lesbiana y quiero salirme de esto de lo binario, entonces soy lesbiana no binaria... Lo que para mí significa romper esa dualidad de ser esto o lo otro. Igual ha sido difícil porque es como, bueno, también me gustan ciertas cosas de la feminidad, me gusta maquillarme, bueno, no me gusta ponerme tacones, siento que también invierto mucho tiempo por eso llego tarde a casi todo lado, como en consentirme, que igual a los ojos de otras personas una puede ser o super heterosexual o super femenina, pero es como que no es lo que deseo y sin necesidad de sentirme en este canon de belleza que imponen.

En la postura de Pantera, el interés de “salirse” de lo binario, o romper con esa dualidad del género asignado, tal cual ella lo nombra, se da a partir de las experiencias de lesbofobia que ha vivido con sus parejas, de las que dice recaen sobre todo en las otras por representar una

performática del género masculina o “tomboy”, mientras ella, dice, entra más en la categoría de mujer al ser percibida socialmente desde los estereotipos asignados a este género. Lo que para ella es reflejo de un “contexto fuerte” atravesado no sólo por asignaciones de estereotipos sino también por discriminaciones lesbofóbicas. Al tiempo que cuando ella decide portar características performáticas más masculinas también es objeto de señalamientos e interrogaciones que la interpelan a decidir a cuál género binario pertenece, y es en este sentido, que decide no figurar socialmente desde los cánones impuestos y nombrarse como lesbiana no binaria.

En este caso, Paola nos habla de su experiencia en estas líneas:

Lo que me pasaba cuando yo estaba en el cole, pues que yo muchas veces quería ser hombre, creo que mucha parte de mi niñez, adolescencia, lo sentía, y creo que también lo expresaba en mi manera de sentir y la manera en cómo me relacionaba con las personas, pues no sé, y no sé en qué momento eso cambió... Para mí eso fue, no sé, era extraño porque yo cuando dormía, yo soñaba que yo era hombre y que yo me acostaba con las compañeritas que me gustaban, para poderlo hacer tenía que ser hombre, pues como que ya mientras fui cambiando, fui cambiando esa idea, que no era como ese deseo de ser hombre sino como que era la forma como me podía acercar a ellas.

En este relato, Paola se refiere al cómo en medio de la imposición de un régimen heterosexual y al descubrimiento de su ser lesbiana, aparecía en ella en su infancia y adolescencia el deseo de ser hombre bajo la idea de que esta era la forma en la que podría

acceder a su deseo de estar sexualmente con mujeres, lo que evidencia de manera explícita algunos de los efectos del régimen heterosexual en las mentalidades y corporalidades lésbicas en tanto es la normativa que se impone culturalmente y que ha pretendido regular toda forma de relación sexual. Del mismo modo, Paola evidencia un cambio de posicionamiento en tanto comprende que no es este un requisito realmente válido ni necesario para vivir el amor entre mujeres.

Por otra parte, sobre su autorreconocimiento sexogenérico, nos cuenta:

Yo me identifico como una mujer cis, cierto, yo no... Aunque también el término me genera, o sea, el término de mujer cis, o sea como que... Pues, simplemente nombrarme como mujer cis hace como una diferenciación con las otras mujeres, porque a la final todas somos mujeres... Pero eso también viene como desde cómo te ven las otras, los otros, es que no sé, eso se me hace complejo porque también es cómo me identifican los otros... Porque cómo yo me siento, pues yo me siento... Ah, cuando a mí me quieren decir elle, pues yo feliz, no tengo ningún problema, pero si me preguntas, yo por la manera como siento que me identifican, yo lo llevo más a eso, porque no es la manera como yo me nombre porque a mí eso no es que me cause mucho.

Aquí, si bien Paola se reconoce como una mujer cis¹³, es en sumo interesante el cómo dubita y cuestiona al mismo tiempo esta nominación categórica en tanto dice, genera una

¹³ La expresión mujer cisgénero o cissexual, abreviada en mujer cis, hace referencia a una persona para quien coinciden la identidad de género y el sexo asignados al nacer.

diferenciación en cuanto a otras mujeres al indicar que al fin todas somos mujeres, haciendo referencia al ir más allá de la nominación cis o trans. Del mismo modo, señala que para ella la categorización de mujer está intrínsecamente ligada al cómo la perciben las demás personas, por lo que reafirma que tanto el género como el sexo son categorías socialmente asignadas. Por último, refiere una intención de género fluido al decir que si la nombran como elle, nominación que da apertura al no binarismo, ella sería feliz y no tendría inconveniente.

Ahora, Manuela Guerrero nos relata sobre su experiencia sexogenérica relacionada con su asunción lésbica:

Ser lesbiana ha sido como un desafío y un reto muy grande para mi sociedad o para mi comunidad, el que me aprecia, el que medio me aprecia me ve como una mujer, pero en mi sociedad yo no soy una mujer, o sea, yo en el pueblo donde vivo no soy una mujer, y lo raro es que ni siquiera para los niños... Todo el mundo me dice 'mi compae', como si uno siendo lesbiana cambiara de sexo, ese es el error que tiene la gente... Yo digo, pero como tú me dices si siendo lesbiana yo no me he cambiado mi vulva por un pene, entonces ha sido... Al principio pelié mucho, o sea, siempre... Yo tengo un animal y es un león, o sea, yo tengo un león dentro y me tocó como defenderme de una sociedad muy machista porque yo vengo de una sociedad donde hay mucho machismo, pero marcado, o sea, tú lo vives cuando vive uno en esa sociedad, o sea, de pronto en una ciudad sí hay machismo, pero no como en un pueblo chiquito donde tú vives el infierno directamente.

En estas palabras, Manuela nos da cuenta de cómo en su pueblo costero, las personas de su comunidad la asemejan con un hombre por el hecho de ser lesbiana, lo que para ella significa cierto desconcierto al no comprender por qué asimilan su orientación sexual con un cambio de sexo o de género, o la asignación directa al género masculino, siendo para ella evidente el hecho de que su elección sexoafectiva no implica que haya cambiado su sexo, es decir, su vulva por un pene. Refiere además cómo esta situación ha sido un desafío constante que le ha implicado defenderse en medio de una sociedad de un machismo acentuado.

Al mismo tiempo, relata:

Yo era un niña muy triste, no me dejaban jugar, y me gustaba siempre era el fútbol, y no es que sea un hombre, es solo que en mí hay un hombre y una mujer, porque yo en mí tengo un hombre y una mujer, cuando digo hombre porque yo fui sacando ese masculino de mí cuando me tocó defenderme de mi sociedad, o sea, tanto de la familia como de la sociedad, porque es maluco tú tener que defenderte de la sociedad pero también de la familia.

Asimismo, en esta narración Manuela asume para sí una forma conjunta de los géneros hombre y mujer, y una masculinidad y una feminidad en ella, ya que, asumiéndose mujer, dice que tuvo que sacar su masculino para defenderse de la sociedad y la familia que le juzgaban por su orientación sexual y la performatividad de su género, por cuanto se deduce de su narración que para la sociedad de su pueblo aún el fútbol es una práctica asociada con lo masculino. Desde este relato, Manuela empieza a mostrarnos lo que para algunas

sociedades ancestrales son las personas dos espíritus, asunto que ampliaremos a continuación.

Olowaili Green, nos cuenta acerca de una de las historias de su pueblo Gunadule:

Empecé a investigar mucho lo de ser gay, lo de ser diverso, y claro llegué a la historia de que llegó un tercer ser al pueblo que es Wigudun, que así realmente se les dice a los gays, Wigudun, que es como ese ser de dos espíritus, entonces claro, yo empecé a ver que la historia ha sido tan fuerte con los pueblos indígenas y es que han ocultado un montón de cosas de nosotros, porque realmente en los pueblos indígenas ser gay, ser lesbiana, era normal, se ve en la historia de que estar hombre con hombre era normal, era hasta placentero, hasta hacían orgías, pero que hoy en día eso no se acepte es cuestión de la interferencia cultural de occidente, y yo lograr ver esa historia de Wigudun, y entender que eso existe, o sea, como que esto no es malo para el pueblo y es empezar como a que las autoridades vuelvan al origen realmente y ver de esas historias que es normal, es también una de las luchas que yo estoy tratando de hacer, pero ha sido complicado, y es muy difícil y yo sé que esta lucha y este camino es lento y largo con las autoridades.

En este relato, Olowaili nos habla de Wigudun, un ser que en las historias de origen de su pueblo representa a un tercer ser, un tercer “género”, un ser compuesto por energía masculina y femenina que evidentemente no se corresponde con la asignación del dimorfismo sexual blanco occidental, macho o hembra, ni con la asignación de género binario blanco occidental, hombre o mujer, ni con la heteronormatividad sexual. Es un ser

que Olowaili nombra dos espíritus, haciendo alusión además a las visiones de otros pueblos nativos de Abya Yala sobre un tercer ser que representa a ese tercer género. Nos cuenta entonces que este encuentro se da a partir de sus indagaciones en las historias de su pueblo desde las preguntas profundas que rondan su ser lesbiana. Ratifica, además, a través de este relato, que la incidencia de occidente sobre los pueblos indígenas ha sido tan fuerte que esta historia, como muchas, han sido ocultadas, invisibilizadas, vetadas o incluso borradas a través de todo lo que ha implicado la colonización y la imposición de otra cultura, al punto que parte de su lucha es lograr que las autoridades de su pueblo puedan reconocer de nuevo su origen en cuanto a Wigudun y las personas de su comunidad que representan a este tercer ser.

4.1.3.3. Experiencias de sexualidad

En experiencias de sexualidad encontraremos narrativas sobre las vivencias en torno a la orientación sexual que implican tanto los procesos de autorreconocimiento y asunción, así como las vicisitudes y violencias estructurales que dicho proceso ha implicado.

Para comenzar, las palabras de Olowaili:

Yo me enteré que a mí me gustaban las mujeres a los doce años. Fue un choque también para mí, yo pensé que eso era malo, yo lloré un montón y traté de ocultarlo hasta que no pude más y ya, decidí contarle a mis padres. Me enamoré de una amiga, éramos muy amigas, jugábamos escondidijo, imagínate, jugábamos escondidijo, montábamos cicla, y yo sentía que había algo con ella y era correspondido, o sea, fue bonita esa primera experiencia con una chica porque sí

fue correspondido. Y digamos que esa mujer, no sé, los primeros amores siempre quedan en los recuerdos y como muy bonito recordar eso, pero sí, yo siento que me enamoré de ella y ahí fue que empecé como a tener esas discusiones internas de decir, por qué me gusta ella si es mujer, y a uno le tienen que gustar los hombres, y sí, yo lloré mucho, yo lloré mucho y yo decía por qué, por qué, por qué... Claro lo traté de ocultar, tuve varios noviecitos y... Pero no, no, no, no me sentía yo... No tuvimos relaciones sexuales, no, besos sí, por montones, sí eso fue primero la atracción, después ya empezaron los besos y sí tuvimos como una relación, pues es que éramos muy niñas, yo tenía como 12 años y ella tenía como 11, imagínate, y una vez la mamá nos vio, la mamá de ella nos vio una vez dándonos un beso y ahí fue como que todo se rompió, ella ya se alejó y yo con ella no volví a tener relación ni nada, no nos volvimos a hablar.

Así pues, Olowaili nos cuenta cómo su descubrimiento como lesbiana inicia a una edad del despertar sexual en la que empezó a sentir atracción por una amiga, asunto que sintió como un “choque”, y como algo “malo”, por la imposición heteronormativa en la que se le enseña desde niña que sus relaciones como mujer debían ser con hombres. Por esta imposición ella se interroga constantemente en un debate interno entre su sentir lésbico y la norma social incorporada que le decía que ella debía enamorarse de un hombre. No obstante, ella vive algo que recuerda como un bello amor correspondido hasta que ambas son descubiertas por una persona adulta que actúa en representación del régimen heterosexual y les reprime su deseo y las aleja.

Por otra parte, Paola nos cuenta su historia

Yo creo que lo primero fue cuando empecé a identificar mi orientación. Yo desde niña siempre he sentido atracción por las mujeres, siempre, pues nunca hubo en toda mi vida donde tuve un momento heterosexual sino que básicamente siempre... Trataba de no tener relaciones pero era por el mismo hecho de no estar pues con hombres, porque no me sentía cómoda... Yo la lesbofobia la he sentido más que todo por parte de mi familia, pues, un ejemplo, mi hermana puede llevar a sus parejas a la casa pero yo no, porque obviamente mi mamá se va a sentir mal, va a hacer sentir mal a la otra persona. Cuando entré a la universidad sí como que pude ya salir del closet así definitivamente, después de tantas cosas, estar con tantas mujeres, cambió mucho la manera en cómo yo me percibía como mujer lesbiana, porque yo era de las que no, de las que vivía eso como que: uy no, pero por qué me pasa eso, por qué me gusta eso, o lo hacía a escondidas como muy asolapada... De hecho en mi vida nunca he tenido una relación heterosexual, pues, nunca he tenido una pareja hombre... En el colegio, llegué a tener un novio pero era porque ya sentía mucha presión, y era muy extraño, porque me llevaba hasta la puerta de la casa y yo como que ya... Fue mi única experiencia.

De esta manera, en las palabras de Paola podemos ver cómo la identificación de su orientación sexual en la infancia está definida a partir de la atracción que sentía por las mujeres. Sin embargo, era un descubrimiento que la confrontaba al punto de preguntarse por qué sentía esa atracción o incluso ocultarse para vivirlo, además de enunciar que la lesbofobia la sentía sobre todo de parte de su familia. También nos cuenta sobre la presión social que sentía por su orientación que la llevó a tener un novio sin manifestar deseo

alguno. Todo esto es reflejo de las presiones sociales que ejerce la mirada del régimen heteronormativo que frena, juzga, culpabiliza a las disidencias sexuales de tal manera que genera remordimientos y ocultamientos que evidentemente indisponen el ser de las lesbianas. Tanto que salir del closet es una expresión usual para describir la libertad en el nombrarse y experimentar la sexualidad como place, asunto que Paola logra vivir en su paso por la universidad.

A continuación, Natalí nos comparte su proceso de autorreconocimiento lésbico:

Yo una vez iba en un bus, yo había tenido un novio, había tenido muchos novios pero rápidamente me cansaba de ellos, me aburrían, me desesperaban, y había empezado a tomar unas pastillas para planificar, era como mi tercer día y me estaba sintiendo muy mal. Por esa época yo estaba leyendo mujeres, mujeres que habían explorado su sexualidad, bastante, como Simone de Beauvoir, Alejandra Pizarnik, Margarite Duras, Margarite Yourcenar, entonces yo me estaba sintiendo muy mal por el efecto de esas pastillas anticonceptivas y todo, todo el universo me estaba diciendo que yo necesitaba amar mujeres, y bueno, en ese momento yo estaba pasando esa situación con Tatiana que estaba muy mal, y yo estaba sintiendo mucho amor hacia ella, ella no me gustaba, pero yo sentía ese amor y yo pensaba, yo nunca he sentido esto hacia un hombre, el amor que sentía por ella, yo no creía que fuera posible sentir eso por un hombre, entonces dije, por qué no, por qué no, puedo intentar, intentar a ver, explorar qué pasa con las mujeres y entonces descargué esa aplicación llamada Tinder y empecé a salir con muchachas y me gustaba... Y la primera vez que yo besé una mujer me temblaba todo, yo no había

sentido eso antes, y así fue que me fui haciendo lesbiana y fui dejando ese mal vicio de salir con hombres... Y ya cada vez más segura de que me gusta construir con mujeres... Y ahí sólo conté lo bonito, porque no fue fácil salir y decir, soy lesbiana, sobre todo por mi mamá.

El relato que nos comparte Natalí, da cuenta de un proceso de autorreconocimiento que pasa del ser heterosexual y haber vivido relaciones con hombres, a un momento de reflexión en el que se descubre cansada de algunas implicaciones y dinámicas de la vida heterosexual para las mujeres. Así como el hacerse consciente de la importancia del amor mismo que le suscitan sus relaciones de amistad con mujeres, amor que no había sentido ni creía posible sentir por ningún hombre, y de lo que se le comienza a revelar a partir de la lectura de escritos de mujeres que admiraba. Todo ello, sumado al malestar físico y emocional por las pastillas de planificar, la lleva a preguntarse por el cómo sería permitirse vivir una experiencia de amor lésbico, por lo que se decide a conocer lesbianas a través de una aplicación de citas y así estar cada vez más segura de su gusto por construir relaciones lésbicas. Al final de su relato señala que, si bien la historia refleja una revelación bella, no fue fácil asumirla sobre todo ante su propia madre.

En las siguientes líneas, Pantera nos cuenta de su experiencia:

Empecé a conocer a Clara y a Marta y fue como una entrada al feminismo negro, y bueno, ahí fue donde comencé mi etapa lésbica, aunque de chiquita me besaba con mi prima, jugábamos a la mamá y al papá con mis amigas, una era el papá la otra la mamá, y como todo eso, pero dentro de lo heteronormativo, tú eres heterosexual,

te tienen que gustar los hombres y no hay más opciones... Creo que estar con otras lesbianas para mí fue como que, guau, otro mundo nuevo, cierto, como otro placer y otras formas de amar y de compartir, he podido conocer más mi placer, no sé, como erotizarme con otras zonas, como que es también tocar la otra, como que es un espejo, pues ha sido muy bacano así como en lo erótico y sexual.

En estas líneas Pantera nos cuenta que su entrada al feminismo negro fue al mismo tiempo la entrada a sus experiencias lésbicas. Aunque también recuerda que desde niña tenía experiencias lésbicas con su prima en medio de juegos en los que representaban la familia heterosexual tradicional desde las voces que imponían esta forma como única opción aparente. Además, nos cuenta como el estar con mujeres lesbianas fue para ella un mundo nuevo en el reconocer otras formas de amar y de placer en espejo.

Ahora, la experiencia que nos comparte Sore en uno de los círculos de conversa sabrosa grupal:

Vengo de una familia líder del resguardo de Karmata Rúa. Soy una mujer lesbiana y mi proceso de identificarme años atrás fue muy duro, en ese tiempo yo no me reconocía, era muy sola, claro, cuando mi familia se enteró de eso no lo tomó muy bien, yo digo que fue lo peor que pudo haberme pasado en ese momento porque fueron muy homofóbicos. Mi familia a pesar de que es indígena es religiosa, entonces me hicieron sentir súper mal, yo casi me suicido, y yo no sé, hasta ahora no entiendo cómo fue que llegué hasta acá, pues que he logrado levantarme... Pero

con el tiempo ellos han aprendido pues que el ser diverso no es algo malo, les he venido enseñando también.

Sore, como mujer indígena éberâ chamí lesbiana, nos narra lo difícil que fue para ella contarle a su familia de su orientación sexual. Familia que, siendo indígena y líder de un resguardo reconocido de Antioquia, es cristiana por efectos de la colonización y que juzgó de manera severa la decisión de Sore de ser lesbiana y hacérselos saber. No obstante, reitera su fortaleza y su capacidad de resiliencia al punto en que ha logrado un cambio en su familia y la aceptación de su ser en libertad, por el hecho además de que en Karmata Rúa se ha ido gestando un movimiento interesante de reivindicación de las personas disidentes sexogenéricas cuando tuvieron una gobernadora de Cabildo trans.

4.1.3.4. Experiencias de subjetivaciones disidentes.

En experiencias de subjetivaciones disidentes encontraremos todas aquellas formas en las que el proceso de subjetivarse, es decir, de constituirse como sujetas en sociedad, pasa por posicionamientos que disienten, difieren, divergen, resisten, subvierten y no se ajustan a los cánones establecidos de la sociedad dominante, y que encuentran en sus prácticas cotidianas formas de resistencia y liberación, y en la ancestralidad y en las memorias, formas de arraigo a sus orígenes y a sus seres en libertad, traspasando las barreras de las imposiciones coloniales.

En este sentido, Paola Chima, al respecto de su proceso de subjetivación como mujer disidente, nos cuenta:

A mí me pasó mucho que, tipo en mi niñez y en mi adolescencia, yo toda mi vida he jugado fútbol, y a mí me pasaba que todo el mundo me decía marimacha, hasta mis hermanos me decían marimacha, de hecho... no sé, pues como que, siempre me molestaban pero yo siempre seguía jugando, como que, sí me ponía a pensar si debía ser más femenina, si no debía jugar, con quién debía juntarme, si me juntaba más con niños o con niñas, pues yo siempre me preguntaba eso, pero bueno, yo seguía jugando, yo seguí jugando hasta que me gradúe y de malas.

Aquí, en estas palabras, Paola nos cuenta cómo por su corporalidad disidente al orden y las estéticas establecidas sobre lo femenino para las mujeres en la sociedad patriarcal, para este caso específicamente en cuanto a los juegos y deportes, era nombrada como marimacha¹⁴ por “todo el mundo”, incluso por sus hermanos, como forma despectiva de referirse a su gusto por el fútbol, un deporte tradicionalmente asignado a los hombres, asunto que ha venido transformándose socialmente de a poco. En este sentido, Paola señala sentirse cuestionada y llegar a cuestionarse a ella misma por la construcción de su feminidad; no obstante, en su proceso de reafirmarse y constituirse en su subjetividad desde sus gustos y pasiones, señala en su relato que pese a los insultos y recriminaciones de todos modos jugaba, y que siempre jugó más allá de los cuestionamientos que pretendían regular y definir su ser al servicio de cánones patriarcales preestablecidos.

¹⁴ Marimacha es una denominación usual utilizada de forma despectiva para referirse a las mujeres que se salen de los cánones establecidos patriarcalmente de lo que es la feminidad y el ser mujer. Es una palabra además que en la contemporaneidad algunas mujeres lesbianas han apropiado para sí, resignificando el sentido de insulto para asumirse positivamente como tales en tanto su performatividad de género se masculiniza.

Por su parte, Pantera nos relata:

Mi resistencia, que hace tiempo he venido siendo consciente, es amarme como soy, es no ocultar mis raíces, o sea, no ocultar mi cabello, quererlo, aprenderlo a manejar, es como hacerse parte, es como quererse, valorarse, y confrontar también ese sistema de que no, es que tú no vas a venir a imponerme esto porque no lo voy a aceptar, o sea, yo me niego a ser así para ser aceptada... También dejar de decir palabras que son racistas, que nos inculcaron, porque en verdad nos inculcaron, como no decirlas y mirar también otros saberes, los saberes que nunca se nos han contado.

En esta narración Pantera manifiesta que su forma de resistir en su proceso de subjetivación consiste en amarse a sí misma, valorarse tal cual es desde sus raíces y corporalidad afro. Es confrontar de este modo un sistema que intrínsecamente le pide moldearse a los cánones de blanqueamiento impuestos a través de ideologías coloniales para ser más aceptada socialmente en el marco de una sociedad prioritariamente blanco-mestiza. Del mismo modo, señala que construirse subjetivamente disidente al orden colonial, es hacerse consciente del racismo implantado y a veces incorporado en el que se ha inculcado a personas racializadas a subvalorar sus raíces.

Asimismo, Sore, en las siguientes líneas narrativas, nos cuenta de sí:

Una vez yo leí algo donde decía que la belleza no es colonial, pues que nos llegaron a vender una belleza muy falsa, entonces desde ahí yo... No sé, yo me amo más,

como que me siento muy linda y entre varias cosas me gusta mucho mi cabello, largo y negro porque mi abuela nos corta mucho el pelo, en la casa a todas y ella nos lo cuida, y es también algo energético y espiritual, ella nos dice que no podemos dejar tocarnos el cabello de cualquiera porque también es algo energético y nos puede afectar.

Así pues, Sore revela en sus palabras un cambio de percepción subjetiva sobre su belleza desde que descubre que hay unas imposiciones coloniales que son fundamentalmente blancas occidentales sobre las autopercepciones de las personas no blancas, para su caso, como mujer indígena. De ahí que reconozca que dichas imposiciones son falsas y comience a valorarse y amarse más tal cual es. Apunta que su cabello es una de las cosas que más le gustan de sí y algunos aprendizajes de su abuela en cuanto al cuidado energético y espiritual, en tanto el cabello, dice, no debe ser tocado por personas externas ya que en su sentido energético puede traer afectaciones a nivel personal.

Sumado a esto, nos comparte las siguientes palabras:

A pesar de las dificultades, somos mujeres y hemos resistido, nos han lastimado pero aún así somos muy resilientes, somos muy luchadoras, muy guerreras, y a pesar de la historia y de todo lo que nos han hecho existimos en este espacio, tiempo, territorio, y nos estamos apoyando y eso es algo bonito que hay que resaltar entre nosotras mismas como hermanas, que en estos tiempos difíciles estamos nosotras para acompañarnos y abrazarnos.

De este modo, en estas líneas, Sore resalta que, a pesar de las dificultades pasadas en la historia como mujeres lesbianas racializadas, hemos resistido siendo resilientes, luchadoras y guerreras, por lo que seguimos existiendo en el tiempo con la fuerza de otras como hermanas.

Natalí, en su proceso de reconocimiento de la ancestralidad en su historia de vida, nos cuenta lo siguiente:

Mi nacimiento fue a través de una partera, ella se llamaba Aurora, que justamente significa amanecer, nacimiento, origen, es bien lindo pues como la relación que tiene con su oficio de dar origen... En ese momento mi familia no estaba pasando por una buena situación económica, entonces mi mamá insistió en que llamaran a Aurora. Aurora era una mujer delgada, pequeña, morena, que yo después, o sea, ya desde muy niña empecé a reconocer y siempre la veía con admiración, con gratitud... Y hace poquito me preguntaron qué había pasado con la placenta, yo nunca me había hecho esa pregunta, ni le había preguntado eso a mi mamá... Yo esperaba de todas maneras, cuando me preguntaron eso, yo esperaba, uy ojalá, ojalá que la hayan enterrado y no la hayan botado a la basura, y así fue, Aurora la sembró, sembró la placenta en el solar de la casa de mis abuelos cerca del árbol de aguacates, y pues es también muy importante para mí saber eso porque siempre he tenido una conexión muy fuerte con esa tierra, con esa casa... Cada detalle de ese día, de esa mañana, de esa noche, fue muy importante para hacerme quien soy y ya con el paso de los años como reconocer toda la ancestralidad que hay detrás de ese nacimiento, y pues agradecer y sentirme muy honrada porque fue como un

nacimiento muy especial, y con mucha gratitud también hacia Aurora por mantener esa tradición en el pueblo durante tantos años, ella trajo al mundo a muchas personas del pueblo y creo que es pues muy importante la presencia de esa mujer... Antes de que se muriera la visité, estaba ya muy viejita, estaba muy enferma y quería verla... Yo había escrito algo, siempre escribo algo cuando estoy cerca de cumplir años acerca de eso, como acerca de la vida, acerca de existir, entonces ese texto le llegó a ella y uno de sus hijos me mandó una foto de ella, una foto que mantengo en mi billetera... Sé que mi ancestralidad está en la tierra, ahora me pertenece y es uno de mis lugares de enunciación, me encuentro con mis raíces gracias a las manos de Aurora que sembraron la placenta en el solar de mi abuela.

En esta narración, Natalí relata la historia de su nacimiento y la ancestralidad que cobija su llegada al mundo a través de la partería, una práctica ancestral y milenaria que persiste entre los pueblos afros, indígenas y campesinos, y que se encuentra en profunda conexión con los saberes medicinales ancestrales de la mano fundamental de las mujeres. En su relato encontramos la pregunta por la placenta, placenta que como símbolo de conexión con la tierra fue sembrada desde la sabiduría milenaria en el solar de su abuela. Lo que le permite a Natalí una profunda conexión, no sólo con su lugar de origen y la historia que este guarda, sino también con la ancestralidad ligada al hecho de que las células madre del portal de su nacimiento se encuentren en simbiosis íntima con el gran útero dador de vida, la Tierra.

En las siguientes líneas, Olowaili nos cuenta sobre la historia de su nombre y proceso de subjetivación a partir de este:

Olowaili significa madre de las estrellas y yo siento que Olowaili es una mujer que... En la historia del pueblo Guna, hay una historia que se llama Olowaili y sus 8 hermanos, y Olowaili fue la única mujer y fue la que pudo conciliar entre esos hombres porque empezaron rivalidades, un montón de cosas. Olowaili fue la que hizo esa unión entre ellos y pudo salvar la tierra de las maldades que traían los otros seres, entonces digamos que ese significado del nombre hace que yo también tenga como, o que yo logré tener como algunas de las metas que tengo en esta vida u objetivos, porque claro uno nace y no sabe a qué viene a este mundo, uno empieza a saberlo mientras te estás formando, mientras vas creciendo, mientras conoces a otras personas, intercambias, compartes... Y el ser mujer indígena siento que es eso, todo lo que he dicho de seguir tratando de estar conectada con la tierra

En esta narrativa, Olowaili nos da a conocer la historia de su nombre, que significa madre de las estrellas, y que tiene, desde la visión ancestral de su pueblo, un sentido que une, enlaza, comunica, y así ayuda a mediar conflictos y a la protección de la tierra. Este significado, nos dice Olowaili, cobra sentido para ella en algunas de las metas que tiene para su vida, además, cuando su decisión vocacional ha sido ser comunicadora audiovisual y así generar puentes de conocimiento sobre las historias de su pueblo, en especial de las mujeres. Es una forma de subjetivación que parte de un fuerte sentido ancestral, ligada con la ley de origen de su pueblo y con la conexión umbilical a sus cosmogonías, que ella apropia con convicción y respeto, y le permiten trazar un sentido a su existencia.

Ahora, en estas palabras, Olowaili nos comenta desde un sentido colectivo lo que significa su proceso de subjetivación en tanto mujer gunadule.

Nosotros los indígenas tenemos unos conocimientos milenarios, ancestrales, muy espirituales que la gente de occidente, la gente de ciudad hace rato se desconectó con la madre tierra pero que uno todavía lo puede sentir, lo puede tener, simplemente con el hecho de yo querer coger una fruta, un fruto de cualquier árbol y que mis abuelos me hayan enseñado que yo a ese árbol le tengo que pedir permiso para arrancar ese fruto, es un acto de respeto a la naturaleza. En cambio acá eso no se ve, acá nadie le pide permiso a nada, no se valora a la madre tierra que es la que nos da todo, y eso me causa un poquito de tristeza porque a veces a uno lo van consumiendo esas dinámicas de ciudad pero yo trato de no porque una manera de yo estar conectada con mi tierra, con mi territorio, con mi comunidad, con los conocimientos es desde las plantas medicinales, es con el cacao, el cacao es un fruto sagrado de mi pueblo, las plantas medicinales cuando hacemos remedios caseros o cuando simplemente voy y tomo yagé, aunque no sea de mi cultura es algo que a mí me hace conectar con la tierra o con esos espíritus que no logramos ver... Entonces eso hace que yo no me enloquezca yo creo porque la ciudad te absorbe, la ciudad sí te enloquece creo, te desconecta totalmente, te aleja de tu ser... Desde las plantas eso es lo que ha hecho que yo todavía siga como en pie.

Nos comenta entonces sobre todo el sentido espiritual que tiene la relación del ser indígena en conexión con la madre tierra, la naturaleza, desde la concepción ancestral de que todo ser animado o inerte tiene vida y espíritu, y es sujeto de respeto y cuidado. Así, en sus

enseñanzas se demarcan diferenciaciones importantes en cuanto a las concepciones occidentales de relacionamiento con la tierra en permanente usufructo. Señala pues, que en la ciudad se vive una fuerte desconexión con la madre tierra que en ocasiones siente son dinámicas que intentan permearla pero que logra evadir a través de su conexión con su territorio y el uso de plantas ancestrales como el cacao, el yagé, entre otros remedios, que le permiten conectar con la tierra y los espíritus y seguir en pie.

En lo que sigue, Manuela nos relata acerca de su relación con la madre tierra:

Para mí el tambor es como el llamado a la madre tierra, el tambor es como esa protección, ese llamado, esa sabiduría, y como que la tierra te dice, adelante, cierto, entonces, yo desde que tengo el tambor he estado muy agarrada de la madre tierra, entonces es como esa protección, ese mantra que yo tengo de proteger porque yo soy mucho de hablar con la naturaleza, yo a veces no hablo con la gente sino que yo me pongo frente a un árbol y yo siento que me escucha, y cuando toco sus raíces como que me pasara energía, me diera vitalidad, me diera esa fuerza que necesito, porque cuando tuve tantos problemas, lo que primero dije fue bueno, no tengo una persona, no tengo una familia a quien contarle pero tengo un árbol, ese árbol me escucha, entonces, me pasaba algo tan bonito que yo siempre quiero energía, siempre quiero ir a la naturaleza, me conecto, siento toda esa... Incluso en ocasiones me da miedo porque es tan fuerte... No me da miedo a lo mal sino que es tan fuerte la energía que te produce, y siempre cuando toco, por ejemplo hoy toco tambor, regalo un concierto, regalo un show, llego a la naturaleza y es como toma, es como tu agradecimiento, es como tu luz, es como tu potencia, entonces la

naturaleza es como mi mejor amiga, mi complemento para la vida de seguridad, es como protección y sabiduría.

Aquí, Manuela nos describe su relación estrecha con el tambor y con la naturaleza, la madre tierra. Para ella, siendo tamborera, el tambor es el llamado a la madre tierra, es su protección, su forma de encontrarse con la sabiduría de la naturaleza, es su mantra personal. Nos habla además de su forma de comunicarse con la naturaleza en los momentos en que necesita reconocer la potencia y la fuerza que la tierra puede brindarnos. Momentos en los que se sienta a conversar con un árbol y su espíritu, y logra desahogarse, encontrar calma y recargarse de energía al tocar sus raíces, una energía que describe inconmensurable y bondadosa.

4.1.4. Apuntes sobre la coproducción de podcasts radiales como narrativas comunicativas.



Flyer de difusión de la serie de dos podcasts alojada en Spotify¹⁵

Entre los resultados del proyecto de investigación, y respondiendo al tercer objetivo específico planteado sobre la cocreación de narrativas a partir de las experiencias de subjetivación disidente en las mujeres participantes, se produjeron dos podcasts radiales ganadores de un estímulo económico como fomento a la lectura, la escritura y la oralidad con la institucionalidad de la ciudad. Esta serie de podcast se encuentra alojada en Spotify y fue difundida desde esta red en espacios públicos de forma presencial, tales como: el espacio cultural afro Ubuntu Conversa Sabrosa, el 10 de noviembre de 2023, y en el Festival de Narrativas de Mujeres: Alguien Dice Tu Nombre, el 17 de noviembre del mismo año.

Del mismo modo, la difusión se dio a través de redes personales y colectivas de WhatsApp, Instagram, Facebook, entre otras. Los podcasts narran las experiencias de vida,

¹⁵https://open.spotify.com/show/3VQ3eGWf8GJaFimFMNAm8b?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAaMGfG9aC09nCEcdpxpewC6inlBBne3EmTVyBYz6EkOKwVpZ_EATNRXEFk_aem_ZmFrZWR1bW15MTZieXRlcw

concepciones del origen, autopercepciones, preguntas, reflexiones, discriminaciones vividas y posicionamientos políticos ante las realidades sociales de opresión, en medio de los diálogos suscitados a partir de los ejercicios de creación colectiva y las conversas sabrosas a modo de talleres de grupo focal.

En el primero de los podcasts, de veintitrés minutos de duración, cada una de las mujeres narra su forma de habitar el mundo. Nos cuentan sobre sus lugares de origen, las formas en que asumen su etnicidad y las formas en que han sido racializadas y discriminadas; sus posicionamientos ante la sexualidad, sus experiencias en cuanto al asumirse lesbianas en medio de sus comunidades ancestrales, sus pasiones, lenguajes y búsquedas, entre otros. Asimismo, en medio de este podcast, despliego concepciones acerca de la metodología ancestral de la conversa sabrosa, las teorías del feminismo decolonial acerca del binarismo sexogénico, las luchas históricas de mujeres negras lesbianas que dan origen a la perspectiva interseccional, así como una serie de lecturas de poemas de autoras de color narrados en las voces de las participantes y en la mía, todo ello sobre el fondo musical del tambor en manos de Manuela, una de las participantes, gestora del proyecto Tocando y Sanando, además de un fondo de sonidos de animales de la selva.

El segundo de los podcasts, de diez minutos de duración, toca temas sobre el origen, la siembra de la placenta, el cordón umbilical y la partería, ya que varias de las participantes fueron recibidas al nacer por parteras. Narran allí sus experiencias en torno a esta práctica ancestral, así como una reiterada preocupación por la pérdida de estas prácticas en medio de algunas de sus comunidades. Hablamos de la orisha Yemayá, la colonización, la pérdida de vidas en el mar y en la mar como madre; pasando a resaltar algunos elementos como

sabores y olores de los lugares de origen, resaltándose las formas de alimentación tradicional de sus pueblos nativos, así como algunas de las problemáticas que les aquejan. Y pasando finalmente a narrar experiencias cotidianas como lesbianas, así como a la lectura de poesía lésbica y queer, todo con sonidos de fondo del mar y del instrumento ancestral afrobrasileño, el berimbau.



Primera socialización de la serie de podcasts. Lugar: Ubuntu Fecha: noviembre de 2023.

4.2. Discusiones teóricas

En el siguiente acápite seguiré ampliando las reflexiones a partir de un ejercicio de análisis e interpretación en el que profundizaré la correlación teórica entre los resultados y hallazgos obtenidos a partir de las narrativas compartidas en el trabajo de campo realizado con las participantes del proyecto, y los referentes teóricos y metodológicos que han nutrido el contexto conceptual de esta investigación. En primera instancia, se hace relevante recordar los objetivos específicos propuestos para este trabajo de indagación, así como el referente epistemológico y metodológico que permitirá desplegar todo el ejercicio de análisis interseccional.

Por ende, tenemos que, en cuanto al primer objetivo específico, el propósito es conocer desde una perspectiva de análisis interseccional cómo opera la imbricación de opresiones que incide en las experiencias de vida de las mujeres sujetas de investigación. Y un segundo objetivo remite a identificar a partir de los relatos, cuáles son los efectos subjetivos e intersubjetivos de los sistemas de dominación racista, colonial y heteropatriarcal.

Mientras que, por otro lado, el referente conceptual que me permite enlazar el interés interpretativo con los resultados obtenidos hace referencia a la Matriz de Dominación propuesta por la autora afrocaribeña Patricia Hill Collins, en la que la estructura de análisis remite a: elementos estructurales o institucionales de vigilancia, elementos hegemónicos o ideológicos, y aspectos interpersonales e intersubjetivos.

En este sentido, en términos de dilucidar cómo operan los sistemas de dominación sobre las subjetividades y corporalidades disidentes del orden colonial, empezaré por describir, a partir de lo obtenido en los hallazgos, los aspectos estructurales e institucionales, ligados a elementos hegemónicos e ideológicos, que influyen y demarcan de forma imbricada los sistemas de dominación. Tenemos entonces que, en los relatos de las mujeres participantes y en los míos, instituciones como la familia, la escuela, la religión, el mercado, y en ocasiones las comunidades mismas, son centrales en la instalación de discursos y prácticas de dominación racista y heterosexista colonial.

En cuanto a la familia, como institución primaria de socialización, logramos reconocer que en su forma tradicional es una de las principales reproductoras de los principios culturales de una sociedad con mayor incidencia en los primeros años de vida de lxs sujetxs. Por

tanto, referimos encontrar dificultades para expresar nuestras orientaciones sexogenéricas disidentes con libertad, llegando a encontrarnos con vivencias de diversas formas de violencias que simbolizan la represión, la culpa, el ocultamiento, el juzgamiento, la vigilancia, el desprecio y el control, en la medida en que ideológicamente reproducen los discursos de la sociedad dominante centrada aun fuertemente en dinámicas hegemónicas de imposición del régimen heterosexual como norma en la construcción de las relaciones sexoafectivas y de pareja.

Ahora bien, la escuela siendo otra de las instituciones fundamentales en la formación y socialización de lxs sujetxs, en su forma tradicional y oficial está intrínsecamente ligada a políticas sociales, económicas y culturales del mundo globalizado que fungen un rol esencial en la reproducción de todos los sistemas de dominación, entre los que la clase social, la raza, la heterosexualidad y el género binario, entre otros, son objetivos centrales en su constitución y formación ideológica. De ahí que muchas de las experiencias de clasismo, racismo y heterosexismo que vivimos se den en este escenario de socialización. Por otro lado, siendo paralelamente un lugar de encuentro entre pares, posibilita que se den espacios que permiten la exploración y la fuga ante lo impuesto.

De la misma manera, la religión impuesta a los pueblos ancestrales de Abya Yala remite a todo un sistema de creencias blanco-judeocristiano que en el centro de su ideología ha reproducido ideas racistas, clasistas y heterosexistas, entre otras, sustentadas en el dominio de una única divinidad por demás tergiversada y manipulada en su representación. La religión por tanto influencia a otras instituciones como la familia y la escuela para la reproducción de su ideología. Relatos como el de Sore al expresar su orientación sexual

ante su familia, nos ponen de manifiesto los riesgos a los que estamos sometidas las personas disidentes sexogenéricas, al punto en que las violencias infligidas sobre ella por su familia indígena cristiana casi la llevan a no encontrar salida más que el suicidio. Incluso podemos decir que hoy en día hay casos manifiestos donde las iglesias siguen practicando las mal llamadas terapias de conversión para personas disidentes sexuales y de género.

Del mismo modo, en las sociedades globalizadas, la lógica mercantil neoliberal hoy en día cumple una función fundamental como institución ideológica social, política y económica que controla en gran medida las decisiones de los estados naciones. Esta forma ideológica dominante básicamente concibe que toda forma de vida es susceptible de ser objetivada y cosificada, y se difunde primordialmente a través de discursos mediáticos y publicitarios que divulgan de forma efectiva la idea de un sujeto ideal y hegemónico, que es esencialmente aquel que reúne características dominantes tales como la blanquitud, la heterosexualidad, la binariedad del sexo-género occidentalmente preestablecida, la delgadez, los ideales de la clase alta, entre otras.

Por tanto, esta forma ideológica de dominación aparece en los relatos de las mujeres participantes y en los míos, en toda aquella expresión de rechazo, discriminación, exclusión y menosprecio de colores de pieles, facciones, performatividades del género, formas corporales, culturales e identitarias. Y es gracias a procesos de subjetivaciones disidentes ante aquellos órdenes e ideologías, que hemos logrado concienciarnos, y en gran medida y en el tiempo, resistir, trascenderlas y desestimarlas, hasta valorar y reivindicar lo propio, lo más orgánico y autóctono.

En suma, podemos decir que la imbricación de las opresiones opera sobre los cuerpos y experiencias de las mujeres y disidencias sexogenéricas racializadas a partir de prácticas, discursos hegemónicos e ideologías que se difunden a través de cada una de las instituciones que componen la estructura social, y que se encargan, de este modo, de implantar el ideal de sujeto colonial de forma concatenada en sus características. Ideologías que funcionan como eslabones de un mismo engranaje sistémico racista y heteropatriarcal, y cuyo propósito es dar continuidad al proyecto de colonialidad incidiendo en la mentalidad, en las experiencias de vida y en los cuerpos de todos aquellos seres que nos ubicamos por fuera de dicho ideal impuesto.

Por otra parte, el segundo objetivo específico planteado interroga al respecto de los efectos subjetivos e intersubjetivos expuestos en nuestras narraciones en cuanto a las experiencias de opresión frente a las dinámicas del sistema colonial, racista y heteropatriarcal. Es entonces, en este sentido, que se elucidarán algunos de los rasgos de la dominación, enunciados en el acápite de hallazgos como posibles subcategorías derivadas de las experiencias étnico-raciales, sexogenéricas, sexuales y de subjetivaciones disidentes. Entre estos se encuentran el racismo, la racialización, el endorracismo, el blanqueamiento, el colorismo, el texturismo, el faccionismo, la lesbofobia, el no binarismo sexogenérico y las prácticas de resistencia.

Por consiguiente, para definir el racismo, se hace válido recordar que la raza es una construcción sociocultural e ideológica blanca europea creada con el fin de poder someter unas corporalidades, pueblos y culturas a su dominio. Es entonces, en este sentido, que se desprende el racismo como una ideología de discriminación, distinción, exclusión y

preferencia étnica basada en motivos de color y linaje (OIM, 2020). De ahí que el racismo sea uno de los efectos más contundentes, a nivel subjetivo e intersubjetivo, de la dominación colonial que se evidencia en nuestras experiencias a través de la racialización, como forma de designación racial externa fundamentalmente hacia lo no-blanco, y a partir de allí, de situaciones diversas de discriminación y exclusión.

De esta manera, del racismo como ideología colonial dominante se desprenden algunos de los efectos que seguiremos enunciando a continuación. Es, así pues, que Esther Pineda (2017), define el endorracismo como un racismo desde adentro; “el desprecio externo por estar vinculado a una raza considerada inferior que ejercerá una presión tal, capaz de introducir en el propio individuo el desprecio al que está expuesto, es decir, un autodesprecio instigado” (Pineda, 2017, p. 55). A su vez, Alejandra Mosquera enuncia que: “El endorracismo es acoger como propia la cultura de su opresor, reproduciendo la dominación y legitimando el poder de un grupo dominante” (Mosquera, 2021, p. 6).

Tenemos entonces que el endorracismo ha de ser entendido como consecuencia y efecto de la herida colonial dejada por el racismo; como fenómeno social de influencia individual y/o colectiva a través del cual el sujeto que es racializado por otro que se considera dominante en la jerarquía racial, incorpora en sí mismo la visión dominante y recurre al autodesprecio, al desprecio de sus congéneres o a la subvaloración de las características de su linaje. El concepto de endorracismo es utilizado por Paola al referirse a prácticas que tenía antes de acercarse a conocimientos y procesos políticos antirracistas.

Ahora, el blanqueamiento es un concepto que hace referencia a una búsqueda social o personal de acercarse lo más posible a los ideales de la blanquitud, que a su vez remite a

todos aquellos privilegios sociales, culturales, económicos y políticos con los que cuentan las personas de tez blanca o clara en el caso de las personas blanco-mestizas (Sánchez, 2023). Es, por ende, un modelo ideológico y cultural presente en las sociedades que buscan alcanzar a desarrollar los ideales de sujeto impuestos por la colonialidad. En relación con este concepto, tenemos el referente que nos comparte Natalí Marín en cuanto a su pueblo Yalí, un lugar forjado por personas afrodescendientes e indígenas Tahamíes que ha vivido procesos de blanqueamiento donde, pese a que aún le habitan personas de color, estas son poco reconocidas e invisibilizadas, sumado el ocultamiento de su historia étnica y racial.

El concepto de colorismo es acuñado por la afroamericana Alice Walker en la década de los ochenta del siglo pasado, y hace referencia a una forma de estratificación y clasificación de las personas racializadas o de color según el grado de melanina de sus pieles. Refiere entonces al hecho social de que las personas negras de piel más clara, al acercarse en apariencia a los ideales de la blanquitud, tienen cierto lugar de privilegio limitado en cuanto a la vivencia del racismo, mientras que las personas de colores de piel más oscura o de mayor melanina, están sujetas a un mayor grado de vivencia del racismo por el color acentuado de sus pieles (Olisa, 2017).

Por tanto, el colorismo es un efecto mismo del racismo y del blanqueamiento, en concordancia con lo que se ha explicado en los párrafos anteriores. Aun así, cabe resaltar que, desde una perspectiva antirracista, si bien es necesario que cada persona racializada sea consciente de los privilegios sociales limitados que puede cargar en diferencia a otras personas, sea por su color, o su clase social, o su territorialidad, entre otras, la diferenciación colorista acentúa el sistema racista que nos afecta a todas las personas negras

y de color, por lo que así seamos unas más claras u otras más oscuras, todxs somos racializadxs o de alguna pertenencia étnico-racial, y sujetxs de derecho a una vida libre de racismo y discriminación, y a reconocer nuestros linajes y nuestra historia ancestral.

Ahora bien, en cuanto al texturismo y el faccionismo, ambas están intrínsecamente relacionadas con el racismo y los ideales del blanqueamiento, y hacen referencia a la clasificación y prejuicios vividos según si el cabello es más liso, rizado o encrespado, por el lado del texturismo; y en cuanto al faccionismo se hace referencia a la clasificación y prejuicios vividos en tanto las facciones físicas, usualmente del rostro, sean o más cercanas a la blanquitud colonial o a los rasgos más afros o indígenas (Afrocolectiva, 2023). En cuanto a estas formas de discriminación, tenemos en los relatos el caso de Paola Chima ante las situaciones vividas al asistir a entrevistas de trabajo y de Pantera al ser incitada por su familia a moldear su nariz.

Otro de los efectos vivenciados por las sujetas de la investigación y por mí, en cuanto a las imposiciones coloniales y como consecuencia directa del régimen heteronormativo, hace referencia a la lesbofobia, que podemos entender como la aversión que sienten algunas personas por las expresiones de amor entre mujeres, así como por características, estéticas y performatividades del género asumidas por algunas lesbianas y asociadas al lesbianismo. La experiencia ante la lesbofobia entonces, como forma de discriminación, es manifestada en las narrativas de las participantes y en las más de múltiples maneras, y a través de diversas formas de violencia ejercidas principalmente por la familia.

En lo que respecta al no-binarismo, se ha de reconocer como una posición subjetiva y a la vez social que busca, por un lado, romper con el binarismo sexogenérico blanco occidental que ha sido impuesto como biológico -siendo una construcción sociocultural- a las culturas y pueblos colonizados; y por otro lado, como una forma de recuperar y volver al origen de pueblos ancestrales afros e indígenas, en la medida en que dichas diferenciaciones de género y sexo fueron impuestas a través del lenguaje y la cultura para la generación de separación y dominio entre los sexos, y la imposición de la supremacía del masculino (Ver contexto conceptual sensibilizador). De ahí que, el no-binarismo sea un efecto subjetivo e intersubjetivo de la colonialidad, en tanto posicionamiento consciente y forma de resistencia a las imposiciones sexuales y generizadas binarias. Este fenómeno social se observa en los discursos de las participantes y en el mío, en tanto hay un lugar de enunciación subjetivo como no binaria, o en tanto se reconoce que puede habitar la idea de los dos géneros sobre un mismo cuerpo, o en tanto Olowaili nos comparte la historia de Wigudun, aquel ser originario que representa un tercer “género” o un ser dos espíritus.

En lo relativo a las prácticas de resistencia, las consideramos como efectos del colonialismo y la colonialidad, como sistema e ideología dominantes que han obligado a poblaciones enteras a defenderse, luchar y encarar múltiples formas de opresión a través de diversas acciones para la protección de la vida, los territorios y las comunidades. Del mismo modo, a un nivel personal y subjetivo, las mujeres y disidencias sexogenéricas que nutrimos este proyecto hemos desarrollado cotidianamente prácticas y discursos a través de los cuales confrontamos cada una de las manifestaciones de dominio, opresión y exclusión. Entre estas podemos relacionar la reivindicación de nuestros seres, cuerpos, culturas e historia, la recuperación de formas de espiritualidad y ancestralidad, la libertad en las formas de ser y

amar, la construcción de amor propio, la reconstrucción de tejidos sociales, las manifestaciones artísticas y pedagógicas, la apropiación de las herencias de nuestros linajes, el autorreconocimiento étnico-racial, las apuestas por dignificar nuestras vidas, los agenciamientos individuales y colectivos en búsqueda de transformaciones, entre otros.

Así pues que, de esta manera, encontramos cómo los efectos y consecuencias sociales y subjetivas de la colonialidad presentan diversos matices, entre prolongaciones y extensiones de las formas de dominio y opresión, y las manifestaciones de resistencias permanentes de pueblos, naciones y subjetividades oprimidas, que asistimos a la contención, confrontación y búsqueda de transformaciones desde ejercicios colectivos y subjetivos de concienciación; la conceptualización de los matices de las formas de dominación racial, heterosexista y patriarcal; hasta la asunción de subjetivaciones y colectividades disidentes que buscamos insistentemente contravenir y subvertir aquellos órdenes impuestos hasta que la dignidad se haga costumbre y la libertad sea un principio de convivencia y respeto social.

Capítulo V. Consideraciones finales y horizontes reflexivos

“Sería preciso entonces, desestabilizar y trascender la autorización discursiva blanca, masculina cisgénero y heteronormativa, y debatir cómo fueron construidas las identidades en esos contextos.”

Djamila Ribeiro

5.1. Reflexiones inconclusas a modo de aperturas al conocimiento situado

Este trabajo investigativo ha sido motivado y ha estado trazado con el objetivo de comprender los procesos de subjetivaciones disidentes a partir de las experiencias de mujeres afros, negras, afroindígenas e indígenas u originarias disidentes sexuales y de género. Es importante recordar, en primera instancia, que esta indagación cobra sentido en la medida en que en mi memoria ancestral y corporal, habitan las memorias de pueblos como el afro y el indígena del caribe colombiano, y que al asumirme como lesbiana disidente del orden heterosexual y genérico occidental binario, descubro, a través de esta maestría, de la línea de investigación, de las lecturas en medio del proceso de indagación, y de las historias de pueblos ancestrales, que el binarismo sexogenérico ha sido efectivamente una imposición colonial que no existía como tal en nuestras sociedades antes del proceso de colonización, lo que me impulsa insistentemente a nombrar, visibilizar, y procurar rescatar y reivindicar esas memorias que han sido heridas por la colonialidad.

Del mismo modo, asumiéndome como parte de un todo significativo, de colectividades que han luchado históricamente en sus cotidianidades, este trabajo es un tejido con otras con quienes compartimos experiencias que están atravesadas por la racialización, la sexuación y la generización asignadas desde los sistemas de dominación aún imperantes, y en quienes

también habitan memorias de violencias y de resistencias ancestrales que son la razón de ser de este trabajo investigativo.

Si bien mi lugar de enunciación es central para comprender las motivaciones que impulsan este proceso de indagación, y que en esa medida mi participación se dio más que como una investigadora distante y objetiva, como una par horizontal sensible y activa en talleres y conversas, este trabajo es fundamentalmente protagonizado por las voces y experiencias de vida de Paola, Pantera, Olowaili, Sore, Natalí y Manuela.

Por tanto, para comprender los procesos de subjetivaciones disidentes en las mujeres y disidencias sexogenéricas racializadas participantes del proyecto, el camino trazado pasó por la indagación sobre trabajos previos según las categorías de interés, el constructo teórico como contexto conceptual alrededor de la interseccionalidad y los procesos de subjetivaciones disidentes, la construcción de referentes epistemológicos y metodológicos desde el feminismo decolonial y la IAP feminista, hasta el planteamiento de las prácticas de investigación desde métodos cualitativos entre los cuales se hace alusión a filosofías ancestrales, para llegar a la realización de los encuentros de taller y espacios de conversa sabrosa con las compañeras participantes, de los cuales se describen hallazgos e interpretaciones teóricas que finalmente entrelazan todo un entramado de significaciones.

Así pues, en el ejercicio de comprender los procesos de subjetivaciones disidentes, la escucha activa de las experiencias ante las situaciones de opresiones, de las prácticas cotidianas de resistencia, de las formas que cada una ha encontrado para afrontar y resignificar los discursos de discriminaciones y exclusiones, pasa por todo este proceso de

autorreconocimiento, de encontrarse en historias comunes, de hallarse simbólica y materialmente en teorías desarrolladas por mujeres racializadas lesbianas -entre otras-, y del ejercicio personal y colectivo de recordar, de traer al presente el recuerdo, de pasar una vez más por la consciencia y el cuerpo, y así, procurar un mayor entendimiento de lo vivido y de las posibilidades siempre abiertas de transformar sucesos dolorosos en acciones potenciales que resignifiquen las re-existencias.

De esta forma, pudimos ver en los relatos de Pantera, Paola, Olowaili, Natalí, Manuela, Sore y también en los míos, las formas en las que los lenguajes de la dominación se han inscrito en nuestras pieles, cuerpos, experiencias y cotidianidades, las formas en que los hemos significado, resignificado y resituado, las formas de resistencia, y las apuestas de transformación y de asunción política para la liberación que cada una agencia desde su subjetividad y cotidianidad, a la vez que nos juntamos en colectividades para escucharnos, resistir, hacer catarsis, sanar, autorreconocernos, intersubjetivarnos, subvertir el orden colonial, crear y recrear, resistir y re-existir.

Por todo lo anterior, evidenciamos que en este proceso de indagación, el ejercicio de reconstruir memorias de la mano de postulados e interpretaciones teóricas es fundamental para comprender la historia colectiva y personal, desde posicionamientos subjetivos e identitarios disidentes de la imposición de sujeto colonial, es decir, aquellos que se instalan por fuera del ideal blanco, masculino y heterosexual, donde la memoria aparece ligada a un “espacio de reproducción y transformación de las relaciones de dominación presentes en la sociedad que se expresan a través del recuerdo” (Montenegro, 2021, 0m52s); en suma, como un campo de tensiones y paradojas que versan entre la asunción de identidades

impuestas y prefijadas que el sistema moderno colonial crea y legitima, y la resignificación y transformación de las mismas como estrategias políticas tanto para la supervivencia como para su posible disolución.

De ahí que la memoria colectiva se constituya como una memoria situada que se construye desde el presente a través de posicionamientos subjetivos contextualizados, a la vez que el ejercicio propio de rememoración incide en la constitución de dichas subjetividades disidentes en el reconocimiento de las diferenciaciones que se nos imponen socialmente y las agencias que esto conlleva. Por ende, el cuerpo, la experiencia, la cotidianidad, las relaciones intersubjetivas, y las formas del recordar y significar la experiencia, remiten a procesos no lineales, discontinuos y nunca acabados, quizá en espirales, donde la simultaneidad y la fragmentación, la asunción y la confrontación, la revaloración y la resignificación, la identificación y la contravención, la legitimación y la transformación, son constantes en los procesos de subjetivaciones constituidos a partir de las prácticas del recordar y del posicionarse política y críticamente ante los discursos de subordinación.

Por tal motivo, la experiencia, la subjetivación y la identidad como mujeres negras, indígenas, afroindígenas y lesbianas, si bien corresponden a denominaciones generizadas, sexuadas y racializadas producidas en alteridad a partir de un otro dominante, aparecen necesarias y vitales aún, desde el reconocimiento y la visibilización, para la transformación y la contravención de las lógicas de la dominación.

Lo anterior, posiblemente nos pone ante cierta mirada externa en aparente contradicción cuando desde feminismos postidentitarios se trata de acabar con las concepciones

deterministas biológicas y esencialistas del género, la raza y la sexualidad, entre otras. No obstante a ello, reafirmamos su importancia para la desestabilización del orden dominante que las crea y utiliza, en tanto subjetivaciones políticas que necesitan revertir desde el corazón de lo colonial las significaciones de la ideología dominante, conscientes de no reproducir prácticas esencialistas y sectarias que terminen legitimando la opresión al interior de nosotras y nuestras comunidades, desde la comprensión profunda de que nuestras subjetivaciones disidentes, personales y colectivas, son procesos indefinidos, inesenciales e inacabados, que no remiten a determinismos biologicistas y que se encuentran en constante reconocimiento y transformación, sin pretensiones de constituir verdades absolutas ni hegemónicas.

Como feminista negra, decolonial y antirracista identifico que debemos estar siempre atentas y críticas ante los discursos de la episteme blanca y del feminismo blanco hegemónico y postidentitario, en sus críticas basadas en las rupturas radicales con el esencialismo, al señalar nuestra postura estratégica identitaria desde la lectura biologicista y pretender así deslegitimar nuestra postura étnico-racial de nuestros análisis (Véase a Ribeiro, D. 2020). Nuestro reconocimiento político étnico-racial es fundamental para develar y romper con la opresión colonial racista. Reivindicamos entonces como estrategias políticas la identidad y la subjetividad negra, afro, indígena, originaria y lesbiana, entre otras, para desequilibrar, quebrantar y resignificar la ideología colonial que las crea, aún recrea y legitima desigualdades a través de sus instituciones sociales.

De manera que reconocemos como fundamental la construcción de la memoria, desde las prácticas del recordar, reconocer y resignificar, que “tiene el potencial de tensionar y

contribuir a transformar el orden normativo y opresor” (Piper y Troncoso, 2015, p. 69) con el fin de hallar estrategias para la emancipación. Por todo ello, en los procesos de subjetivaciones disidentes como mujeres étnico-racializadas lesbianas, partimos de la comprensión de nuestro pasado y del origen de nuestros pueblos desde la mirada de la Sankofa o la Ley de Origen, filosofías de nuestros pueblos ancestrales que remiten al ir hacia adelante mirando hacia atrás, y el partir del origen y la espiral de la vida para la construcción de un presente que camina hacia el Buen Vivir y el Vivir Sabroso, en una dirección que no es lineal, o quizá sin dirección alguna más que retornar en espiral al útero de la Tierra, asumiéndonos como memorias encarnadas de la sabiduría y el conocimiento ancestral.

De esta manera, desde los saberes que nos preceden y nos habitan, reconocemos que la colonialidad como ideología se ha instalado en nuestras culturas y sociedades, imponiendo dinámicas que van en contravía a preceptos y memorias ancestrales en las que las diferenciaciones por raza, género, sexo y sexualidad no eran referentes de discriminación ni de estatus social, ni de subordinación de la otredad. Por lo que nuestra lucha histórica, que se reactualiza en el presente, es subvertir aquellos órdenes de dominación y superar las memorias que deja la herida colonial, con el fin de recuperar y reivindicar los saberes originarios de nuestras culturas ancestrales, y caminar un presente que se proyecte hacia un futuro por fuera del colonialismo racial y heteropatriarcal, y por fuera de la colonialidad del género binario y el dimorfismo sexual blanco occidental.

5.2. Reflexión sobre la relación entre Derechos Humanos y Educación.

Las bases históricas de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se localizan en una época y territorio determinados: el medioevo de la cultura occidental católica, el renacimiento y la ilustración europea; sumado el contexto de posguerras “mundiales” en el que se cuestionan los límites en la transgresión de lo considerado humano. A partir de este transcurrir histórico se configura una forma de pensamiento y de objetivización sobre lo que se estimaba fundamental para el relacionamiento social, a través de la consecución de acuerdos que desembocaron en la declaración universal, legitimada actualmente por los Estados pertenecientes a las Naciones Unidas y declarada como un ideal común en cuanto a derechos para los pueblos del mundo entero.

El periodo de la modernidad europea, que da nacimiento a la concepción occidental de los derechos humanos, es fundamentalmente motivado por la racionalidad de la ilustración y las búsquedas de libertad, de igualdad y de fraternidad. Ideas que generaron cambios en las estructuras y sistemas políticos y sociales europeos pasando del poder aristócrata de un soberano monarca a la república de los Estados Nación; es así como se descentraliza el poder de explicación divino del cristianismo, hacia la concepción causal de la racionalidad y la ilustración. La razón se sobrepone y la instauración de un pensamiento científico secular toma lugar en la explicación del mundo de las cosas, dejando a la divinidad en el ámbito exclusivo de la fe cristiana. Se pasó entonces a establecer la razón ilustrada como el eje central del conocimiento humano.

Sin embargo, la ciencia moderna occidental sin alejarse de la herencia medieval en cuanto a la definición del sujeto central y único de la razón, del derecho natural, del derecho positivo, del conocimiento y de la potestad cristiana, encontró las justificaciones desde la razón instrumental para seguir validando al sujeto moderno poseedor de derechos y libertades: el hombre blanco europeo heterosexual y racional de clase alta. Luego entonces, de forma explícita y con determinaciones biologicistas se (des)califica al resto de humanidad que sale del prototipo estipulado, y que no contó ni ha contado hasta ahora con un respeto igualitario de los derechos humanos pese a su pretensión universal. (Pérez, 2017).

Por ende, localizar y contextualizar la declaración moderna de los derechos humanos permite entrever que estos no deben universalizarse, ni totalizarse, ni ser comprendidos ajenos a su contexto y a los procesos históricos que le configuran, sino ser entendidos como procesos culturales ligados a una praxis histórica determinada (Rosillo y Machado, 2020). Reafirmamos entonces como, pese a la pretensión universal de derechos fundamentales como la libertad, la igualdad y la dignidad humana, evidenciamos desde las laderas periféricas del mundo, desde los sectores subalternizados y racializados, que la concepción en la declaración de los derechos humanos es fruto de su historia y su geografía, y que sistemas históricos de opresión nacidos del sistema-mundo eurocéntrico como el patriarcado, el racismo, el clasismo y el colonialismo son modelos de exclusión y discriminación determinantes en la violación permanente de los derechos y de la dignidad humana.

Ahora bien, tenemos que el siglo anterior fue el siglo de las promesas de progreso. Los Estados sociales de derecho latinoamericanos copian del sistema mundo occidental la idea de la ilustración como valor supremo de las nuevas sociedades postindustriales. Por tanto, la educación como institución social se perfila como una “palanca de progreso y un bien en sí mismo, [...] como un signo de modernidad y de racionalidad de la acción social” (Torres, 2001, p. 24). La promesa de la educación ilustrada en expansión aseguraba una masa de ciudadanos obedientes, productivos, tolerantes y competitivos en un mercado que les prometía un futuro de satisfacciones a “capricho consumidor [que] se ha convertido en la base de lo que creemos que es nuestro desarrollo económico” (Meirieu, 2020, p. 73), y social.

Por tanto, la educación como institución al servicio de la racionalidad ilustrada y el mercado global, es una de las herramientas primordiales y privilegiadas para la transmisión de esa cultura europea dominante anteriormente enunciada. Así, la política de inclusión neoliberal de la educación y los derechos humanos, reflejada en discursos despolitizados y deshistorizados de la multiculturalidad -entre otros-, privatizan y excluyen en tanto son pensados desde el discurso de esa cultura y pensamiento eurocéntrico que no busca la transformación de la estructura colonial, patriarcal, racista y heterosexista, ni siquiera desde las bases de la declaración universal de los derechos humanos, sino en la reproducción y legitimación de la misma estructura de dominación de todas las formas posibles.

De este modo, la promesa de una educación liberadora se torna neoliberal respondiendo, más que al ideal de formar sujetos libres y conscientes de sí y de la otredad, como una máquina “de la aniquilación, no sólo de la espontaneidad y la creatividad, si no de la

capacidad de un pensamiento crítico” (Colluzi, 2009, p. 3). En consecuencia, la educación formal, aquella institucionalizada y administrada por los entes estatales, responde desde sus programas y currículos a este ideal, no liberador ni humanizante, sino neoliberal al servicio de las lógicas del mercado. En este ideal neoliberal del mercado se desdibujan las condiciones subjetivas, particulares y de contexto, cuando hay unos marcadores internacionales que imperan en la formulación de programas educativos y la competencia por su cumplimiento.

Por lo demás, mientras que el interés de los Estados nacionales se centra en una educación formal para el progreso económico mercantil y globalizado bajo las lógicas de la ciencia moderna ilustrada occidental, desde otras esferas de la vida se reclama una educación al servicio de las necesidades reales de cada pueblo y cultura, proclamando una calidad que no se reduzca a producir individuos para el sostén del status quo, sino una que parta de los contextos, necesidades e intereses particulares en medio de poblaciones plurales y diversas que la requieren para su propia emancipación.

En esa misma vía, las construcciones contemporáneas sobre los derechos humanos buscan potenciar las reflexiones y las acciones conjuntas para encontrar los caminos posibles que paulatinamente decanten la tradición hegemónica de la racionalidad eurocentrada que funda los derechos humanos, y así permitir a través del diálogo y la educación intercultural, que otras epistemologías les redefinan y contextualicen hacia la real valoración, protección y respeto de toda vida humana y de todo ser vivo.

La propuesta decolonial de diálogo intercultural sobre los derechos humanos se ha vislumbrado como una “construcción con posibilidades de erigir nuevas formas de relaciones, subjetividades y estructuras políticas y sociales” (Pérez, s.f., p. 2), que permita que formas de vida históricamente excluidas puedan encontrar las fisuras en el discurso hegemónico de los derechos humanos y la educación bancaria o mercantil, a través de las cuales toman lugar discursos “otros” sobre la vida. Epistemologías propias de los pueblos subalternizados, cosmovisiones y espiritualidades relegadas y violentadas, y la pluralidad y diversidad de seres en expansión, en igualdad de condiciones, concibiendo a Europa, no como el centro de la razón universal, sino como una localidad más entre otras (Pérez, M. s.f.).

Del mismo modo, algunos sectores de la sociedad civil que promueven formas de educación no formal e informal no mercantilizada se vislumbran como posibilidades en las que cada discurso, cada pueblo, cada organización, cada sujeto, pueda dar voz, contenido y forma a sus concepciones de mundo, y en diálogo intercultural, buscar la superación de los sistemas de opresión colonial. Tal cual señala el educador popular, Carlos Aldana (2009):

En América Latina existen variadas, hermosas y profundas experiencias que nos demuestran que la educación está en todas partes: está en las calles, en los campos, en los sindicatos, está con los jóvenes, en distintas organizaciones de base de la sociedad civil”. (Colluzi, 2009, p. 4).

Y es también desde allí, desde estos escenarios de educación no formal, que buscamos la transformación de la educación y de los derechos humanos que los Estados sociales de

derecho ofrecen a la sociedad civil, sin estar supeditadas al servicio del mercado y de entes políticos poderosos.

Ahora, ¿qué aportes pueden hacer las perspectivas no formales de la educación, es decir, aquellas de un carácter crítico social, que no se encuentran supeditadas a los mandamientos del mercado, para trascender y transformar la educación mercantilizada y la concepción eurocéntrica de los derechos humanos?

Como ejemplo, las múltiples apuestas de organizaciones sociales de base que históricamente han luchado por la defensa de la vida, los territorios, los derechos humanos y las pedagogías populares, son caminos que se trazan en comunalidad e interculturalidad, desde sus propias filosofías de vida y epistemologías, para contrarrestar los discursos dominantes de los derechos humanos y de la educación hegemónica.

Del mismo modo, se encuentran las comunidades y pueblos étnicos, tanto originarios de Abya Yala como de la afrodiáspora, quienes tienen concepciones de la vida y de las relaciones humanas que sobrepasan el monoteísmo católico y la visión monocultural de la racionalidad secular dominante; validando para sí desde sus ancestralidades y cosmovisiones, en sus pedagogías y concepciones del Buen Vivir y el Vivir Sabroso como principios de relacionamiento, el bienestar colectivo sobre el individual, el uso de bienes comunes sobre la propiedad privada, la multi e interculturalidad en diálogo creativo, compartiendo incluso un mestizaje de tradiciones en sus formas de arte y cultura, y concibiendo la Tierra como la Madre dadora de vida y de conocimientos, y como un ser vivo sujeto de derechos, más que como un simple ente a explotar y expropiar.

Todo ello, como formas colectivas autónomas de reivindicar la vida en todas las esferas sociales y políticas, y a través de los movimientos sociales, considerando que sólo desde el lugar que ha sido oprimido es que se puede potenciar la acción consciente hacia el cambio necesario, descolonizando el discurso de los derechos humanos, apropiándose de una educación humanista, subvirtiendo el orden jerárquico impuesto, trastocando las zonas privilegiadas del ser y el poder, y transformando radicalmente las realidades de exclusión y de opresión para lograr escenarios de vida donde todas las vidas sean dignas de ser vividas.

5.3. Debilidades durante el proceso

Como posibles debilidades puedo decir que el desarrollo de la investigación desde el tiempo de confinamiento por la pandemia, generó diversas situaciones personales y colectivas que dilataron el proceso. Del mismo modo, la falta de coordinación en los tiempos por las ocupaciones diarias de cada mujer involucrada se reflejó en cancelaciones de encuentros, aplazamientos y algunas ausencias que se pudieron suplir a través de las conversas individuales y colectivas.

5.4. Fortalezas durante el proceso

Como fortalezas se pueden destacar la pasión y el compromiso compartidos en la creación de este trabajo investigativo; la juntanza y el malungaje como formas de creación colectiva, de encuentro entre pares, de vernos al espejo en luchas y sueños compartidos; la continuidad del trabajo más allá de la academia, incidiendo en otros espacios de ciudad a través de la crítica feminista decolonial, la narrativa comunicativa de podcast y la creación de una colectiva de mujeres afrodiaspóricas disidentes sexogenéricas llamada *Colectiva*

Sankara, con la que continuamos en el compartir de experiencias, el aprendizaje mutuo y la escritura de proyectos.

Otra de las fortalezas del proceso fue el afianzamiento de conocimientos a través de la realización de la Especialización en Memorias Colectivas, Derechos Humanos y Resistencias con CLACSO y FLACSO, paralelo al desarrollo de trabajo de campo de esta investigación, y de donde surgió la tesis de posgrado llamada: “Experiencias de Mujeres Étnicas Lésbicas: Memoria Decolonial, Resistencias y Subjetivaciones Disidentes” en el año 2023.

Referencias bibliográficas

- Afrocolectiva [@afrocolectiva]. (16 de noviembre de 2023). *Colorismo, texturismo, faccionismo. ¿Te han discriminado por tu color de piel, tipo de cabello o rasgos?* [Fotografía]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CzuF9UWx700/>
- Akotirene, C. (2018). Interseccionalidade. Feminismos Plurais Coordenação Djamila Ribeiro. Pólen Livros. São Paulo. Brasil.
- Ávila, A. (2016). La filosofía intercultural y la identidad diversa y mestiza latinoamericana. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, núm. 47, febrero-mayo, pp. 100-112. Fundación Universitaria Católica del Norte. Medellín, Colombia.
- Bustamante, W. (2012). Historias de hermafroditas e intersexuales, cuerpos múltiples y sujetos de derecho. *Género al Desnudo. Memorias Segundo Encuentro Nacional de Investigadores en Género y Derecho*. Universidad Autónoma Latinoamericana. Pp. 43-80. Ediciones UNAULA. Medellín.
- Busquier, L. (2018) ¿Interseccionalidad en América Latina y el Caribe? La experiencia de

- la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, desde 1992 hasta la actualidad. *Con X*, ISSN-e 2469-033, #4. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
- Castañeda, M. (2008). Metodología de la investigación feminista. Fundación Guatemala. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Autónoma de México.
- Castañeda, M. (2016). Epistemología y metodología feminista. El campo teórico feminista. Aportes epistemológicos y metodológicos. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castañeda, M. [CEIICH UNAM]. (23 de agosto de 2018). *El feminismo como paradigma científico*. [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=jcdtpwodUyI&t=929s>
- Cavaleiro, J. (S.f.). *As teorias da etnicidade: entre as representações essencialistas da cultura e a desconstrução crítica dos conceitos*. Escola Superior de Comunicação Social – Instituto Politécnico de Lisboa CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia.
<https://repositorio.ipl.pt/bitstream/10400.21/10629/1/As%20teorias%20da%20eticidade%20-%20n18.pdf>
- Cebrián, A. Rocu, P. (2019). Arte, cuerpo e identidad para una investigación acción participante con estudiantes afrodescendientes en Arteterapia. *Papeles de arteterapia y educación para inclusión social*. 14, 113-129. España.
- Crenshaw, K. (1989). Desmarginalizar la intersección de raza y sexo. Una crítica desde el feminismo negro a la doctrina antidiscriminación, la teoría feminista y las políticas

- antirracistas. Figshare. <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.26142754.v1>.
- Crenshaw, K. [TED]. (7 de diciembre de 2016). *The urgency of intersectionality* | Kimberlé Crenshaw / TED. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=akOe5-UsQ2o&ab_channel=TED
- Coffey, A. Atkinson, P. (2003). Encontrar sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación. Colección Contus. Editorial Universidad de Antioquia.
- Colazo, C. E. (2017). Co-educación desde la perspectiva de la diversidad de género, étnico-racial, de clase, lengua y orientación sexual para América Latina. Contribución a la descolonización y despatriarcalización de la sociedad. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 2 (1), 117-133. Argentina-Paraguay.
- Colluzi, M. (2009). Entrevista a Carlos Aldana, pedagogo de Guatemala: La educación sola, por sí misma, no es fuente de desarrollo. ARGENPRESS.info.
- Combahee River Collective. (2 de junio de 2020). *Manifiesto de la Colectiva Combahee River*. Moléculas Malucas: archivos y memorias fuera del margen. <https://www.moleculasmalucas.com/post/manifiesto-de-la-colectiva-combahee-river>
- Cumes, A., Espinosa, Y. [Ximonic] (22 de noviembre de 2020). *Conversatorio: “Racismo Epistémico” ¿Quién narra nuestra historia? Con Yuderlys Espinosa y Aura Cumes*. [Video]. Facebook. <https://www.facebook.com/110757047287142/videos/3191991237694348>
- Curiel, O. (S.f). Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos. Repositorio Institucional UNAL. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/75237/ochycuriel.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo. Una perspectiva desde América Latina y el Caribe. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista.* Buenos Aires. Argentina.
- Curiel, O. (2014). *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial.* En: Mendia, I. Luxán, M. Legarreta, M. Guzmán, G. Zirion, I. Aspiazu, J. (Eds.) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista.* 45 – 60. Hegoa.
- Curiel, O. [Artemisas Organización] (7 de mayo de 2020). *Feminismos desde Abya Yala – Ochy Curiel.* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=jfWjTurPiug>
- Esguerra, C. Bello, J. (2014). *Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica.* *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49, pp. 19-32. Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia.
- Espinosa, Y. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina. En la frontera.* Buenos Aires. Lima. Perú.
- Espinosa, Y. (2009). *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos. Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional.* *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. Vol 14, # 33.* Pp. 37 – 54. Venezuela.
- Esquivel, A. (4 de abril de 2013). *La comunalidad como forma de vida y resistencia.* ECOPORTAL. <https://www.ecoportel.net/temas-especiales/pueblos-indigenas/la-comunalidad-como-forma-de-vida-y-resistencia/>
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad.* Ediciones cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid.
- Fournier, M. (2014). *Feminismos e interseccionalidad: aportes para pensar los feminismos*

- lésbicos centroamericanos. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, pp. 67-87. Universidad de Costa Rica San Pedro de Montes de Oca. Costa Rica.
- Galeano, M. (2003). Diseño de proyectos en la investigación cualitativa. Universidad Eafit. Medellín.
- Giaccarla, M. et al. (2009). Sujeto y modos de subjetivación. *Ciencia, Docencia y Tecnología*. Vol. XX, # 38, pp. 115 – 147. Universidad Nacional de Entre Ríos. Concepción del Uruguay. Argentina.
- hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños. Madrid.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. # 9, pp. 73 – 101. Bogotá. Colombia.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia*. Vol. 6. # 2. Julio-diciembre.
- Maldonado-Torres, N. (2003). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*. # 9. 61-72, julio-diciembre 2008. Bogotá.
- Medina, R. (2019). Otras formas de (des)aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad. Universidad del país Vasco.
- Meirieu, P. (2020). Pedagogía. El deber de resistir. Editorial UNAE. Ecuador.
- Mena, A. Meneses Y. (2019). *La filosofía de vivir sabroso*. Revista Universidad de Antioquia.

<https://www.researchgate.net/publication/338778394> *La filosofía del Vivir sabroso*

Montanaro, A. (2016). Herencias genealógicas del feminismo decolonial en América Latina: Hacia la construcción de un Tercer Feminismo. Máster universitario. Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”. Universidad Carlos III de Madrid. España.

Montenegro, M. [CLACSO TV]. (22 de abril de 2021). *Clase 10 Curso Internacional en Memorias Col.* [Video]. YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=6mzBuTJHdqQ&t=19s>

Moriones, G. (2019). *QUICENO TORO, Natalia. 2016. Vivir Sabroso: luchas y movimientos afrotrateños, en Bojaya, Chocó, Colombia: Universidad del Rosario. 247pp.* Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

Mosquera, A. (2021). Endorracismo: rompiendo las cadenas del colonialismo mental. Estudio de caso. Presentado como requisito para optar al título de politóloga. Facultad de Ciencias Políticas y Jurídicas. Universidad del Bosque. Bogotá.

OIM Colombia, (2020). *Racismo y discriminación: su origen y cómo se reproduce en la sociedad.* Comunicado Local. ONU Migración.

<https://colombia.iom.int/es/news/racismo-y-discriminacion-su-origen-y-como-se-reproduce-en-la-sociedad>

Olisa, M. (22 de agosto de 2017). *Colorismo. Conceptos del feminismo negro.*

Afrofeminas. <https://afrofeminas.com/2016/08/22/colorismo-conceptos-del-feminismo-negro/>

Oyèwùmí, O. (2017). La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Editorial en la frontera. Bogotá, Colombia.

- Pajares, L. (2020). Fundamentación feminista de la investigación participativa: conocimiento, género y participación, o del diálogo necesario para la transformación. *Revista Investigaciones Feministas 11 (2)*. Ediciones Complutense.
- Peralta, C. (2009). Etnografía y métodos etnográficos. *Análisis, Revista Colombiana de Humanidades*. # 24. Pp. 33 – 52. Universidad Santo Tomás. Bogotá.
- Pérez, C. (2017). La prehistoria de los derechos humanos. Derecho y cambio social. Universidad de Valladolid. España.
- Pérez, M. (s.f.). *El diálogo intercultural crítico como medio para descolonizar la racionalidad hegemónica de los derechos humanos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/65640/59749>..
- Pineda, E. (2017). Racismo, endorracismo y resistencia. Editorial el Perro y la Rana. Caracas.
- Platero, R. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quaderns de Psicologia, Vol. 16, No 1*, 55-72. España.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO. Buenos Aires.
- Ribeiro, D. (2020). Lugar de enunciación. Colección Feminismos Plurales #1. Ediciones Ambulantes.
- Rifa, M. (2003). Michel Foucault y el giro postestructuralista crítico feminista en la investigación educativa. *Revista Educación y Pedagogía Vol. 15, # 37*.
- Rich, A. (1999). Sexualidad, género y roles sexuales. Fondo de Cultura Económica. Argentina

- Ripio, V. (2019). Otro juego de herramientas: Matriz de dominación y resistencia simbólica. *Feminismo/s* 33. Dossier monográfico: Diálogos entre la democracia participativa y la interseccionalidad.
- Rosillo, A. Machado, L. (2020). *Derecho y Liberación: Pensamiento jurídico crítico desde la Filosofía de la Liberación*. Página Legal. Bogotá.
- Sánchez, A. (2023). ¿Cómo hablar de blancura, blanquitud y blanqueamiento en el contexto latinoamericano? *Tabula Rasa* 45, 25-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.02>
- Santos, B. (s.f.). *Estética do Oprimido*. Al Borde Curso de Formación Específica Teatro de l@s oprimid@s. Facultad de Ciencias Sociales UBA.
<https://programadecapacitacion.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/95/2019/02/Est%C3%A9tica-do-Oprimido-BARBARA-SANTOS.pdf>
- Silva, L. Souza, R. (2019). (Re)existência “Margarida” - mulher negra quilombola: identidade, religiosidade e o poder de cura na Chapada da Diamantina - BA. *ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*. Vol. 4, número 7, Janeiro – Junho. Brasil.
- Sojourner, T. (20 de septiembre de 2018). *El discurso fundador del feminismo negro: “¿Acaso no soy una mujer?” de Sojourner Truth*. Afribuku: cultura africana contemporánea. <https://www.afribuku.com/feminismo-negro-estados-unidos-sojourner-truth-acaso-esclavitud/>
- Torres, C. (2001). *Grandezas y miserias de la educación latinoamericana del siglo veinte. Paulo Freire y la agenda de educación latinoamericana del siglo XXI*. CLACSO. Buenos Aires.
- Troncoso, L. Piper, I. (2015). *Género y memoria: articulaciones críticas y feministas*.

Athenea digital - 15 (1), 65-90. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1231>.

Universidad de Chile.

Tuhiwai, L. (2016). A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas.

Lom ediciones. Colección Ciencias Sociales y Humanas. Santiago de Chile.

Urrea, F. Echeverry, D. (2015). Experiencia investigativa sobre raza, etnicidad, clases sociales, géneros y sexualidades en el suroccidente colombiano. *Maguaré*, Vol. 27, # 2 (jul-dic). pp. 239-268. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Colombia.

Vasco, C. (1990). Tres estilos de trabajo en las ciencias sociales: comentarios a propósito del artículo “conocimiento e interés” de Jürgen Habermas. Centro de Investigación y Educación Popular CINEP. Bogotá.

Viveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Rev. latinoam. estud. fam.* Vol 1. Pp. 63 – 81. Enero – Diciembre.

Weschenfelder, V. Fabris, E. (2019). Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional. *Revista Estudos Feministas*, vol. 27, # 3. Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina. Brasil.

Wittig, M. (1992). El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Editorial EGALES. Madrid.