



Racialización y blanqueamiento. Sus afectaciones subjetivas en los cuerpos de las mujeres negras en Colombia

Autora

Francy Elena Lozano Franco

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

Asesor

Walter Alonso Bustamante Tejada, Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina.

Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAULA)

Escuela de posgrados

Maestría en Educación y Derechos Humanos

Medellín, Antioquia, Colombia

2022

Tabla de contenido

Introducción	2
Capítulo 1: Formulación de la investigación	6
Antecedentes investigativos.....	6
Descripción de factores.....	7
Resultados comunes del rastreo	13
Descripción del problema	24
Pregunta de investigación	26
Objetivos general y específicos	26
General.....	26
Específicos	26
Justificación	27
Capítulo 2: Feminismo negro e Interseccionalidad	27
Interseccionalidad	34
Feminismo negro Latinoamericano	38
Feminismo negro en Colombia.....	44
Capítulo 3: Marco Teórico.....	48
Raza.....	48
Racismo.....	52
Racialización.....	56
El blanqueamiento/blanquitud	63
Subjetividad/subjetivación.....	68

Resistencia	75
Capítulo 4: Camino metodológico	79
Epistemología feminista.....	82
Perspectiva del feminismo negro	85
Enfoque interseccional.....	86
Métodos, técnicas y procedimientos de análisis de la investigación	88
La entrevista biográfica.....	88
Etnografía virtual	89
Procedimiento de análisis	92
Instrumento de recolección de la información.....	93
Instrumento de análisis	95
Entrevista semiestructurada	95
Identificación	95
Datos de identificación para cada entrevista.....	95
Protocolo de la entrevista.....	96
Capítulo 5. Escuchas y resultados.....	97
Me gritaron ¡Negra!	99
¿Negra o Afrodescendiente?.....	117
¡Y como pesaba!	120
¡Negra! Negra soy.....	131
Capítulo 6. Lo aprendido	144
Sobre el camino investigativo.....	148
Referencias.....	152

*Gracias infinitas a las mujeres que sumaron sus voces en este trabajo investigativo y a todas aquellas comprometidas con la rebeldía ante la discriminación, el estereotipo, la invisibilidad, el sexismo y el racismo.
¡Negra!*

Introducción

El color de piel y otros elementos fenotípicos han formado parte de la construcción de “lo negro”, como categoría constituida por procesos históricos de colonización y esclavitud (González, 2013), que en modernidad han servido como argumentos para elaborar teorías sobre las supuestas distinciones e inferioridades tanto biológicas como culturales de las personas negras/afrodescendientes.

Atendiendo a esto, las clasificaciones sociales a partir de la raza y la cultura que son desplegadas sobre las personas negras y/o afrodescendientes, crean situaciones de subordinación donde los individuos, se encuentran atravesados por diferentes marcadores de distinción que reproducen discursos de racialización así como de estereotipación y estigmatización. La situación particular de las mujeres negras/afrodescendientes en América y en especial en Colombia, parte de la intersección entre la raza, la clase y el género como núcleo de la reproducción de los sistemas de dominación y los procesos de racialización. El término “interseccionalidad” acuñado en 1989 por la abogada estadounidense Kimberlé Crenshaw, en el marco de un caso jurídico, para enmarcar las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por un grupo de mujeres afrodescendientes trabajadoras en una compañía estadounidense (Viveros Vigoya, 2016); es un concepto que sirve para estudiar y evidenciar las perspectivas cruzadas, de racialización por ejemplo, que tienen lugar con respecto a las relaciones de poder, que vinculan a las personas –en este caso afrodescendientes- con prejuicios raciales.

Los lenguajes y dialécticas reproducidos por tales discursos, tiene lugar en los cuerpos de las mujeres negras/afrodescendientes que desde pensamientos eurocéntricos, son moldeados por ideas y percepciones que les son atribuidas y tienen origen en los procesos de esclavitud, generando estereotipos que las vinculan a ciertos comportamientos sociales,

culturales y las invisibilizan como actores dentro del sistema jerárquico que da estructura al Estado; pero que al mismo tiempo se sirve de ellas y de sus cuerpos para satisfacer ideas y necesidades arrojadas por los discursos de poder. La hipersexualidad, la predisposición al servicio, la “calentura” y la exotización son estereotipos que envuelven los cuerpos de estas mujeres, desde una ideología de lo “blanco”, en donde la imagen e identidad nacional, materializa en la apariencia una cierta movilidad social, que tiene que ver con la exigencia del “blanqueamiento”-entendido como las practicas estéticas, comportamentales y culturales tendientes a modificar el cuerpo, para determinar el cómo ocupan el espacio, desde hábitos reproducidos e institucionalizados-.

Es por lo anterior, que la presente investigación se interroga por las matrices de dominación y racialización que se imprimen sobre los cuerpos de mujeres negras, desde la exigencia de lo blanco y que determina en ellas afectaciones subjetivas que deben enfrentar, desde realidades que las construye como individuos, atravesados por la imposición y la homogenización, pero que a través de sus propios reconocimientos y resistencias las sitúa también como referentes para otras mujeres.

El presente trabajo de investigación, se ha realizado desde la perspectiva de los debates instaurados por el pensamiento feminista negro y la interseccionalidad, los cuales dan cuenta de la intersección entre la clase, la raza, el sexo y el género como categorías sociales, que reproducen sistemas de dominación y racialización, que generan experiencias comunes en cuanto a la relación entre ser una mujer negra/afrodescendiente y ser vista como tal. Se muestra a través de sus capítulos un mapeo que busca, comprender las experiencias vividas por mujeres que se autoidentifican como “negras”, desde discursos de racialización que reproducen en la sociedad y en sus propios cuerpos, ciertas exigencias de estándares estéticos, culturales y sociales. Se pretenderá entonces, indagar sobre, cómo han

atravesado sus cuerpos estos discursos de homogenización y blanquedad, para analizar sus propias búsquedas de identidad racial, a través de resistencias que ponen en tensión los estándares exigidos y que las convierte en referentes de identificación y búsqueda de raíces para otras mujeres, contribuyendo con el desafío de reconfigurar los estereotipos raciales y de género nacionales.

Esta mirada la haré como mujer que se autoidentifica como negra, mediante el triple rol de autora investigadora, autora en la vivencia e investigadora feminista; para desde la observación, el encuentro y el dialogo entender y desvelar lo que para nosotras significa transitar un cuerpo negro y exponer la situación particular y la subjetivación que vivimos nosotras las mujeres negras, desde los estereotipos que se nos imprimen, por cuenta de la percepción de los imaginarios hegemónicos del orden dominante y que determina la subjetivación e identidad, que nos construye como individuos atravesados por la homogenización de la blancura.

Confío en que este trabajo de investigación contribuirá, no solo a la producción de conocimiento académico negro y Afro colombiano, sino también a la motivación de emprender más estudios con enfoque feminista y además con enfoque feminista negro, en los que se posibiliten los espacios de reflexión desde los significados, de las experiencias que como mujeres “negras” hemos gestado a lo largo de la construcción de nuestras subjetividades y a través de nuestros cuerpos, en un mundo patriarcal y capitalista que nos invisibiliza y posiciona alejadas de la formación histórica de los modelos de Estados nación y su organización jerárquica.

En suma la ruta de este trabajo de investigación se traza por seis capítulos en los que en el primero se exponen los resultados de la búsqueda de material académico que guarda relación con las categorías analíticas propuestas en este trabajo; en el segundo capítulo se

expone los orígenes y bases conceptuales del pensamiento feminista negro clásico, latinoamericano y colombiano como compuerta que permite situar el punto de vista de esta investigación; el tercero presenta un marco de comprensión teórica, que desarrolla las categorías racialización, blanqueamiento y resistencia, como categorías que permiten entender de qué manera operan los discursos y prácticas de homogenización, de acuerdo con exigencias desde una primacía blanca; el cuarto describe el diseño metodológico y teórico del trabajo investigativo; el quinto capítulo recoge el análisis de las representaciones discursivas, los significados, hallazgos e interpretaciones desde las corporalidades de tres mujeres activistas en redes sociales y las narraciones subjetivas de cuatro mujeres que se autoidentifican como negras; y finalmente en el capítulo sexto se centran las discusiones, lo aprendido y las conclusiones del camino investigativo.

Capítulo 1: Formulación de la investigación

Antecedentes investigativos

Para la realización del presente trabajo investigativo y con la finalidad de compilar, sistematizar y analizar la producción de conocimiento respecto de los efectos subjetivos de la racialización y el blanqueamiento en los cuerpos de las mujeres negras/afrodescendientes en Colombia y partiendo de los debates instaurados desde el feminismo negro latinoamericano y especialmente en el desarrollo de investigaciones colombianas, se realizó una búsqueda de documentos académicos y bases de datos de resultados de investigación, en donde se utilizaron las categorías epistemológicas: 1).Racialización, 2).género, 3).raza y 4).estética, haciendo un énfasis en el año de publicación, ubicación, autor y elementos teóricos relacionados con el interés investigativo.

Después del rastreo y la búsqueda académica en bases de datos digitales de investigaciones indexadas, en total fueron encontrados diez documentos relacionados con el tema de investigación, entre artículos, ponencias académicas y resultados de investigación, que fueron desarrollados en un intervalo de tiempo entre los años 2008 y 2016, en su mayoría por mujeres. Estos textos son agrupados, con base en las características de cada documento, según las siguientes temáticas:

- A. Documentos académicos desarrollados en el ámbito nacional.
- B. Documentos académicos desarrollados en Latinoamérica.
- C. Categorías de investigación.

Tabla 1.

Relación de documentos e investigaciones consultadas.

Titulo	Autor	País	Año de publicación
--------	-------	------	--------------------

La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación.	Mara Viveros Vogoya	Colombia	2016
Representaciones de la otredad: experiencia femenina e identidad en ¡Negras somos!.	M'bare, & N'gom	Colombia	2015
¿No es la misma de siempre esta mujer? Género, raza y poesía cubana de los ochenta en la obra poética de Soleida Ríos.	Lícide Alemán	Cuba	2015
Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales.	Yeison Arcadio Meneses Copete	Colombia	2014
Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá.	Klára Hellebrandová	Colombia	2014
Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali.	Vanessa Ortiz Piedrahita	Colombia	2013
Una aproximación a la construcción de la alteridad “negra” y a los debates instaurados por las afrodescendientes en el feminismo latinoamericano.	María Virginia González	Latinoamérica	2013
El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural Ser negro en Bogotá.	Klára Hellebrandová	Colombia	2013
El ‘éxito negro’ y la ‘belleza negra’ en las páginas sociales	Franklin Gil Hernández	Colombia	2010
La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual.	Mara Viveros Vogoya	Colombia	2008

Descripción de factores

Los textos A se caracterizan por ser artículos académicos producto de investigaciones en el ámbito nacional, cuyo objetivo común es analizar desde las perspectivas de personas que se auto-identifican como pertenecientes a una clasificación

étnico-racial afrodescendiente, las perspectivas y prácticas propias e identitarias de ellas mismas, como grupo o de manera individual, con respecto a la percepción de la corporalidad y la estética que les son propias.

El artículo *“Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias afrodescendientes de Cali”* (Ortiz, 2013), se caracteriza por ser una investigación enfocada en un grupo de mujeres jóvenes entre 17 y 23 años de edad, matriculadas en programas académicos de pregrado en una universidad privada de la ciudad de Cali y los artículos, *“Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá”* (Hellebrandová, 2014) y *“El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural Ser negro en Bogotá”* (Hellebrandová, 2013), centraron su atención en analizar las relaciones entre ser un hombre y una mujer negro/a y ser visto como tal, enfocadas principalmente en las vivencias de hombres y mujeres jóvenes de la ciudad de Bogotá. Las investigaciones se valieron de observaciones, entrevistas y narraciones de los participantes, teniendo en común que fueron realizadas a personas de caracterización socioeconómica media - alta y que además han desarrollado su vida, en dos de las ciudades más grandes del país; adherido a estos, el artículo *“Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales”* (Meneses, 2014), utiliza el análisis crítico del discurso, para examinar desde las representaciones sociales sobre afrodescendencia, el lugar que los mismos ocupan en la urbe, apoyado en el argumento que, los hombres y mujeres afro son vistos como “objetos de una aventura cultural”, desde las percepciones, comportamientos y prácticas sociales que envuelven y racializan sus cuerpos.

Por su parte el artículo *“El ‘éxito negro’ y la ‘belleza negra’ en las páginas sociales”* (Gil, 2010), presenta varias reflexiones sobre las representaciones mediáticas de

las personas negra/s afrodescendiente/s, de clase media y alta en las páginas sociales, valiéndose de la recolección de fuentes bibliográficas y seguimiento de medios impresos, para determinar las relaciones entre el ascenso de las personas negras/afrodescendientes en la movilidad social y el concepto de “belleza negra”.

Finalmente el artículo “*Representaciones de la otredad: experiencia femenina e identidad en ¡Negras somos!*” (M’bare, 2015), propone examinar desde la literatura colombiana producida por mujeres afrodescendientes, específicamente apoyado en el texto: *¡Negras somos! Antología de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la Región Pacífica* (2008), la importancia del “discurso lírico” en la construcción de espacios de exteriorización colectiva e individual y de afirmación de identidad, frente a la experiencia de ser una mujer negra/afrodescendiente en Colombia atravesada por las dinámicas de intersección entre la raza, el género, la clase y la ciudadanía.

Entre los artículos que corresponden a esta clasificación, vale la pena resaltar, que si bien están enfocados en analizar el desarrollo de la vida, las percepciones y las prácticas de las personas que se auto-identifican como afrodescendientes, la mayoría de estos análisis tienen lugar en contextos citadinos y de denominación socioeconómica que permite el acceso a ciertos privilegios como: educación superior, ascenso social, aparecer en los medios de comunicación o en las revistas de farándula. Además, solo dos de los artículos encontrados centran su estudio, en la visualización de las mujeres afrodescendientes como sujetos independientes de reflexión (separándolas de las reflexiones conjuntas con los varones negros/afrodescendientes), dando a entender con esto que la afrodescendencia es concebida en el ámbito nacional, como clasificación que vincula a hombres y mujeres por igual, portadores de cuerpos que envuelven las mismas intersecciones desde la racialización.

Aunque es importante subrayar, que en los artículos de Ortiz (2013) y Hellebrandová (2014), se resalta la importancia de comprender los procesos de racialización con un significativo factor de género, pues es en gran medida, son los cuerpos de las mujeres negras/afrodescendientes los que están atravesados por la intersección entre el género y la raza que las pone en situaciones de vulnerabilidad particular, con relación a los varones.

A su vez los textos **B**, se caracterizan por ser artículos académicos producto de investigaciones en el ámbito latinoamericano, cuyo objetivo es analizar desde los discursos feministas la importancia y necesidad de comprender la intersección entre la raza, el género y la clase que produce experiencias comunes pero diversas con relación a ser mujer. Los textos centran su atención en los debates propuestos por las mujeres negras/afrodescendientes en el feminismo latinoamericano, en los usos y alcances teóricos y metodológicos del concepto interseccionalidad, que es utilizado para evidenciar, los distintos marcadores de opresión, que se ejercen sobre la/s mujer/es y especialmente sobre la/s mujer/es afrodescendiente/s, ignorada/s en el proceso de construcción del Estado-Nación y por el mismo movimiento feminista, que invisibilizó su realidad social, cultural, política y económica por mucho tiempo (González, 2013).

Es importante resaltar que dos de los artículos, encauzan su estudio en la realidad de las mujeres negras/afrodescendientes cubanas, desde el análisis teórico y desde la óptica de ser una mujer negra dentro de la estructura de Estado.

Los artículos *“Una aproximación a la construcción de la alteridad “negra” y a los debates instaurados por las afrodescendientes en el feminismo latinoamericano”* (González, 2013) y *“La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”* (Viveros, 2016), cuestionan la “universalidad” de la categoría de mujer que, desde los

comienzos teóricos del feminismo concibe a todas las mujeres como grupo. Ambos artículos coinciden en reconocer la importancia de la construcción de la categoría “interseccionalidad” para atender las violencias, discriminaciones, opresiones generales y buscar dar soluciones jurídicas concretas a estas vulneraciones, así particularmente desde el pensamiento feminista latinoamericano, las mujeres negras/afrodescendientes incorporaron las categorías de raza y clase –además de la categoría de género-, argumentando que no solo son víctimas del sexismo sino también de otras opresiones generadas por el racismo y el clasismo; por ejemplo Viveros (2016), hace referencia a la importancia de recoger dentro de las teorías y reflexiones de interseccionalidad, la articulación de opresiones y los efectos de las estructuras de desigualdad social en las vidas individuales, así como evidenciar los fenómenos que están implicados en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades en los sistemas de poder.

También es importante resaltar, que en ambos artículos, las autoras sitúan las opresiones cruzadas entre la raza, el género y la clase en formaciones históricas derivadas de la esclavitud, en las que desde la jerarquización de los sistemas de dominación, las mujeres negras/afrodescendientes difícilmente fueron aceptadas como mujeres en los términos del sistema esclavista, siendo por ejemplo, víctimas de un racismo institucionalizado que las representaba como “buenas para la cama”, con una exaltada sexualidad, agresividad/irracionalidad y que propició violencias sexuales justificadas en tales representaciones.

Con relación a esto, en la ponencia *de* Viveros (2008), la autora examina las relaciones entre la sexualidad, la raza y el género y como han sido tratadas de manera teórica en diversos estudios latinoamericanos, enfocándose entre otras, en “la sexualidad en contextos racializados”, en los que llama la atención analizar el nexo entre la sexualidad y

las personas situadas como de “raza negra”. En el documento la autora plantea, las recurrentes vinculaciones de personas afrodescendientes -particularmente a los hombres- a una marcada disposición sexual, que otra vez se puede rastrear desde los regímenes esclavistas y que se consolidan con la difusión y renovación de distintos escenarios sociales, mensajes publicitarios, actividades deportivas y artísticas. Menciona la autora: “pareciera ser que para el imaginario occidental el sexo se ha convertido en uno de los rasgos que definen el ser negro” (p. 181).

A lo mismo, el artículo “*¿No es la misma de siempre esta mujer? Género, raza y poesía cubana de los ochenta en la obra poética de Soleida Ríos*” (Alemán, 2015), plantea desde las construcciones discursivas realizadas por la escritora y poeta cubana afrodescendiente Soleida Ríos, en la década de los ochenta, en el tercer cuaderno del poemario “Entre mundo y juguete” (Ríos, 1987) y bajo el discurso político dominante de la revolución, la relevancia de redefinir las categorías género y raza, a partir de la percepción de la poeta de sí misma como una mujer negra. Encuentra la autora desde la perspectiva literaria de la poeta, que la mujer negra cubana es convertida -dentro del modelo revolucionario oficial- en un símbolo de convergencia entre la raza y el género, en cuyo cuerpo convergen las denominaciones asociadas a la significación del rol sexual que desempeña. La autora utiliza la categoría: “el cuerpo cultural de la mujer negra cubana” para referir el marcado estereotipo sexual que comprende el imaginario nacional.

Entre los artículos de esta clasificación, se puede observar la importancia de las incorporaciones conceptuales desde los nuevos feminismos, para alumbrar la marcada intersección entre raza, género y clase que cruza los cuerpos de la/s mujer/es negra/s afrodescendiente/s en América Latina, además la anotación de estereotipos y

estigmatizaciones con respecto a la sexualización, como percepción cultural y estética que confluyen con respecto a las personas afrodescendientes.

Finalmente desde la clasificación **C**, se evidencia que las categorías epistemológicas comunes entre los artículos consultados, corresponde a:

1), La raza, 2) el género, 3).la clase social, 4).racialización e 5).interseccionalidad.

Resultados comunes del rastreo

Del análisis de los artículos se puede obtener los siguientes aportes para la comprensión de las categorías:

En cuanto a la **interseccionalidad entre género y raza** María Virginia González (2013) y Klára Hellebrandová (2014), definen la interseccionalidad como la expresión de un complejo sistema de estructuras de opresión múltiples y simultaneas, que al interactuar con otros sistemas de opresión existentes en la estructura de Estado, generan situaciones de subordinación, que en el caso de la mujer negra/afrodescendiente se debe entender a partir de la discriminación y diferenciación como marcadores de exclusión y explotación, que la configuran como inferior a lo masculino y a lo negro e incluso la desconoce como mujer. La manifestación de las múltiples opresiones en las que confluyen la raza, la clase, el género y la sexualidad, hace parte de la historia de esclavitud y colonización de las mujeres negras/afrodescendientes y debe entenderse desde la correspondencia entre el sistema capitalista, patriarcal y racista que crea situaciones de exclusión y explotación, como variables interdependientes que constituyen lo que Patricia Hill Collins (2012) llama “matriz de dominación” y que hacen referencia a la organización total del poder en una sociedad.

A su vez Hellebrandová (2014) explica que el termino **racialización** puede pensarse como procesos políticos y sociales de construcción de relaciones de dominación, a través de

los cuales se jerarquizan grupos humanos por medio de señalamientos que parten de diferencias fenotípicas y culturales. En Colombia la racialización puede identificarse en la prevalencia o dominación de los valores blancos impuestos tras los procesos de colonización europea que se imprimen en los ámbitos culturales, políticos, científicos, sociales y cognitivos y que dan cuenta de una cierta ideología “mestiza” que privilegia lo “blanco” como principio de estructuración y organización social, en donde se desarrollan jerarquías entre diferentes grupos étnico-raciales. La racialización entonces, es materializada en estereotipos raciales, que pesan sobre las personas afrodescendientes con un carácter profundamente corporal, ya que es desde estos cuerpos negros de donde presuntamente emergen las actitudes y los comportamientos socialmente asociados con las personas de “raza negra”.

Así mismo, Hellebrandová (2013) interpreta los procesos de racialización en el contexto colombiano actual, en lo que ella denomina la “era multicultural”, la cual comienza con la producción legislativa de la Constitución de 1991 y de políticas públicas en donde se pretendió entre otras cosas, abandonar el racismo y la estigmatización, dando reconocimiento y visualizando a las personas afrodescendientes del país como integrantes de grupos sociales multiculturales, minoritarios y de especial protección estatal. Para la autora el término multiculturalismo adopta un carácter “eticista”, el cual apoyado en el propósito de reducir las desigualdades y la discriminación de los diferentes grupos a través de políticas públicas sociales, introduce para el caso colombiano un constante desafío que se debate entre el conflicto armado, políticas neoliberales del mismo Estado y por las prácticas sociales y políticas que transforman constantemente el país; de esta manera la etnicidad propia del multiculturalismo colombiano no reta los fundamentos racializados del

poder ni de las relaciones sociales, pues a través de la misma existe una variedad de mecanismos que buscan defender el lugar de privilegio de lo blanco-mestizo.

Continuando con esto Ortiz (2013) menciona que, las clasificaciones sociales a partir de la raza presentes en el carácter etnicista de lo multicultural, han generado en las personas objeto de la racialización –sobre todo en el caso de las personas negras/afrodescendientes– problemas relacionados con la autopercepción, agenciando así prácticas de autodiscriminación. En este sentido, los sentimientos de imperfección, tanto física como social, pueden afectar las significaciones o sentidos que una persona elabora sobre su propia corporalidad. Estas experiencias están mediadas por el contexto histórico y cultural, y se les da un sentido propio y particular.

De esta manera, los estereotipos que enmarcan frecuentemente a la población afrodescendiente en Colombia, tienen como objetivo la reproducción de las diferencias sociales que han sido naturalizadas hasta por los mismos sujetos, que son encasillados frecuentemente en actividades, por ejemplo vinculadas al folclor, la música y el deporte, que si bien son positivas y dan cuenta de ciertas habilidades y conciencia cultural, no generan el mismo prestigio social dentro del país que por ejemplo las habilidades académicas.

Además de esto Meneses (2014) expone que los medios de comunicación, tales como la televisión, las revistas y la prensa, ejercen una fuerte influencia en la reproducción de estos estereotipos raciales. Para el caso de la mujer negra/afrodescendiente, por ejemplo, hay una marcada exotización y erotización del cuerpo; ella puede ser la amante, pero no la esposa, lista para la cama, buena para el sexo, etc., pero no cabe un lugar de mujer pensante, culta y que pueda ser la compañera en relaciones duraderas.

Así mismo respecto de la **clase social** Ortiz (2013) resalta el papel de los medios de comunicación audiovisuales, como nuevas formas de identificación grupal y de representación de la realidad social, desde su capacidad para incidir en la cotidianidad a través de la proyección de imágenes y la información difundida; frente a la aparición de personas afrodescendientes/negras en estos medios y la representatividad que las mismas tiene en la comunidad, la autora comenta, que si bien hay personas negras/afrodescendientes en el espacio televisivo, especialmente mujeres que hacen parte de la industria del modelaje, desde un punto de vista estético, estas mujeres -si bien son altas y atractivas- corresponden con cuerpos y formas que asimilan el tipo de estética hegemónica, entendiéndose este, como el modelo de belleza valorado en el mundo mediático, solo cuando es posible identificar en el cuerpo algunos atributos asignados socialmente a los “blancos”, como por ejemplo, el cabello más liso, la piel más clara, ojos claros, etc. Pues es a partir del modelo estético blanco, desde donde se definen todos los otros modelos aceptados por la sociedad, presentes en los medios de comunicación.

Aunado a esto Gil (2010) considera el modelo estético imperante como marcador del lugar ocupado dentro de la clase social y reproducido por los medios de comunicación; sugiere también que la pertenencia y ascenso social a la clase media y alta no es “natural de lo negro”, es más bien, una suerte propiciada por la fortuna, la casualidad o producto de un esfuerzo y sacrificios inusuales. De tal suerte que el concepto sexualizado de “belleza negra”, parece centrarse en la idea de la blanquitud como capital cultural incorporado, que refuerza la existencia de la “raza” y muestra la capacidad del capitalismo para aprovechar la valoración de las diferencias propuesta por el multiculturalismo.

La movilidad social está asociada a procesos de blanqueamiento y si los atributos de clase también se materializan en la apariencia, se puede incluir un elemento que entra en

juego y que tiene que ver tanto con el blanqueamiento como con la apariencia y es “la belleza negra”.

El autor comenta que la clase social se encarna en cuerpos concretos y los cuerpos no son neutros, son marcados: por edad, por sexo, por color de piel, por género. Aquellos signos visibles que permiten identificar “quién se es en el orden económico-social”, incluyen no sólo aspectos externos como cierto tipo de accesorios, ropa de determinadas marcas, autos, casas, frecuentar ciertos lugares, ir a teatro o a la ópera, sino también un tipo de cuerpo: que se mueve de determinada manera, que tiene ciertos modales, que tiene tal color de piel.

En consonancia con lo anterior, Hellebrandová (2014) comenta que **la blanquitud** es definida como la repetición de hábitos institucionalizados, que reproducen procesos continuos e inacabados que dirigen los cuerpos en direcciones específicas y determinan la manera de como ocupan el espacio, generalmente priorizando lo blanco como bello y lo negro o lo diferente como lo no bello. Así **La blanquedad** (como también es nominada) es heredada y reproducida según lo menciona Meneses (2014), como un lugar de postración y dominación que guarda una estrecha relación con el sistema social, político, económico, cultural y estético de la belleza, pues imprime ciertas características que exigen el canon de lo bello y excluyen a los cuerpos fuera de él, en este caso, los cuerpos de las mujeres negras/afrodescendientes.

Esta suerte de dominación desestabiliza la construcción identitaria e inscribe a las mujeres que la resisten en un universo de desencanto consigo misma. En este orden de ideas, las mujeres recurren a múltiples estrategias para “lograr un lugar” en el marco de la sociedad occidental, la cual establece cánones universales y el ideal del ser mujer, que configura formas de atentar contra los signos de diferenciación presentes en sus cuerpos: la

instalación de extensiones, el alisado del cabello, aclarar la piel con productos químicos, constituye una búsqueda que expresa la condición de dominada por el efecto racista del patriarcado.

Desde tales ideales hegemónicos explica Ortiz (2013), se erige “la blancura” como un objeto de deseo, tanto en el sexo opuesto como en nuestros propios cuerpos. De ahí que sea posible entrever comúnmente en los cuerpos de mujeres negras/afrodescendientes del país, la reproducción de los estándares hegemónicos e hibridaciones entre el modelo estético blanco y negro en la alteración de los cuerpos a través de por ejemplo cirugías estéticas, en las cuales se trata de borrar los marcadores raciales - el cabello crespo, la nariz chata, los labios grandes y el color de piel- que han sido los recursos para identificar, diferenciar y enmarcar a la población afrodescendiente. La idea es utilizar recursos médicos y tecnológicos para transformar, mejorar o arreglar aquellas partes del cuerpo consideradas poco atractivas, que en todo caso no se trata tan sólo de la intervención del cuerpo como entidad biológica, sino de la intervención del propio yo, es decir, de la propia subjetividad.

Al mismo tiempo lo mencionado lleva a preguntarse ¿de qué se habla cuando se refiere a belleza negra?, Gil (2010) considera que **la belleza negra** tiene una amplia connotación racial como expresión del blanqueamiento, es decir como el resultado de la abolición de elementos “negros” y la aproximación al canon blanco. No está fuera del orden racial hegemónico, sino que lo confirma, pues cuando se considera que una persona negra es bella podría ser equivalente a decir que tiene algo de “blanco” o que se acerca a lo “blanco”; no es una forma de representar un tipo de “belleza propio” ni de generar orgullo de algo que podamos llamar “el cuerpo negro”; la belleza negra ha sido usada como una estrategia de contra-representación y como visibilización de sectores medios y de elites

negras, buscando un reforzamiento identitario del sentido: *black is beautiful*¹, que difícilmente se presenta sin vinculación con los estereotipos raciales referidos a la sexualidad.

Para apoyar esta tesis, el autor analiza los reinados de belleza como espacios donde se ritualiza el orden racial y se definen las coordenadas de la autenticidad de la belleza local (racial). Las cuestiones raciales en los reinados de belleza, muestra que lo racial no es un accidente en la definición del canon y que existen eventos conmemorativos en la vida nacional que tienden a perpetuar la idea de “raza” no sólo como algo dado, sino también como algo que sustenta la nación. En ese sentido, no es sólo un asunto banal lo que está en juego en esos certámenes de belleza, ya que también está en juego la imagen de la nación y la indicación de lo que es bello, cuestión que necesariamente remitirá a atributos raciales y de clase encarnados en este caso, en el cuerpo de una mujer.

Por ejemplo, “Barbie negra” fue uno de las formas como fue llamada Vanessa Alexandra Mendoza, refiriéndose al tipo de belleza que encarnaba una mujer “mulata” quien fuera la ganadora del Reinado Nacional de la belleza del año 2007. Estos comentarios que aparecieron en los principales medios de comunicación y revistas del país, dan muestra de las apreciaciones que se dieron a partir de esta elección y su descripción mediática como una “mujer negra con rasgos de blanca”, “una negra fina”, “una muñeca”: la Barbie negra. Refiere el autor, que a pesar de que se eludió todo el tiempo la cuestión del color de piel de

¹ Es un movimiento cultural que se inició en los Estados Unidos en la década de 1960 por los afroamericanos. Más tarde se extendió más allá de los Estados Unidos, principalmente en los escritos del Movimiento de la Conciencia Negra de Steve Biko en Sudáfrica. “El negro es bello” tiene sus raíces en el movimiento Négritude de los años treinta. Negritude argumentó la importancia de una identidad racial panafricana entre los afrodescendientes de todo el mundo. Su objetivo es disipar la idea racista de que los rasgos naturales de los negros, como el color de la piel, los rasgos faciales y el cabello, son inherentemente feos. Este movimiento comenzó en un esfuerzo por contrarrestar la noción racista en la cultura estadounidense de que las características típicas de los negros eran menos atractivas o deseables que las de los blancos. (tomado de: <https://theamaranta.com/energia/movimiento-black-is-beautiful/>)

la reina, no deja de ser paradójico que el color de piel es una característica inscrita en el cuerpo, en un concurso que evalúa la belleza física. Añade también que, a pesar de la visión de los medios de comunicación, -que sobreestimaron el logro de la corona comparándolo incluso con la abolición de la esclavitud- la elección de Vanessa Alexandra Mendoza no sólo no revierte el orden racial, sino que lo confirma. Teniendo presente que, los reinados de belleza, se convierten en espacios donde el orden racial reafirma las coordenadas y exigencias del canon de lo bello.

Por su parte Ortiz (2013) encuentra común el término de “belleza natural” y “exótica”, como una forma de referirse de manera general a la estética de las mujeres negras/afrodescendientes, considerando el reconocimiento de la belleza negra como una tendencia global que valora la heterogeneidad racial y reivindica la belleza negra en el contexto transnacional. En esta tendencia se reconocen sus signos raciales—color de piel y rasgos fenotípicos—como igualmente bellos con relación a los signos de lo “blanco”. Según sus entrevistadas, la belleza negra no es homologable a las otras bellezas étnicas—raciales debido a sus particularidades, pero tampoco se encuentra en un estatus subalterno, pues el reconocimiento en los medios de comunicación le otorga legitimidad social. Sin embargo, señala la autora que la belleza negra es una belleza racializada y sexualizada, ya que los estereotipos sobre la disponibilidad sexual de las mujeres negras creados desde la colonia, aún persisten en la actualidad y por ende, se exponen también en el campo de la estética corporal.

Dicho lo anterior frente a la **Sexualización** Viveros (2008) comenta que los imaginarios y estereotipos sexuales, tienen una impronta colonial, que afectan a las y los negros/afrodescendientes, en el ejercicio de la sexualidad, en la posibilidad de construir afectos interraciales y en la forma como son percibidos como individuos autónomos, desde

determinados factores sociales e individuales por caracteres fenotípicos. Por ejemplo, refiere la autora, según investigaciones realizadas en regiones colombianas tradicionalmente habitadas por negros/afrodescendientes, que los estereotipos que convergen sobre los varones negros, los asocian principalmente como seres dionisiacos, interesados fundamentalmente en el goce de los sentidos a través del baile y el placer sexual y aquellos que concurren sobre la mujer la identifican como dispuesta para el sexo, caliente, buena para la cama, agresiva y salvaje. En este sentido la raza y el color operan como elementos que encubren desde estereotipos los aspectos reales referentes a las experiencias sexuales y afectivas.

Siguiendo estas ideas Alemán (2015) resalta la objetivación sexual que se proyecta sobre el “cuerpo cultural” (un cuerpo femenino negro/afrodescendiente dentro del Estado-nación cubano) cuya significación depende del rol sexual que desempeñe. La autora percibe desde el poema de Soleida Rios cómo la hablante del mismo, expresa ser más solicitada como objeto de placer que como sujeto de pasión:

*“Los que reclaman sobre todo / mi ajustador bajo la blusa / aquí me ven —sin él—
con estos / pies / no muy calzados”* (Rios S. , 1987, p. 16-17)

Género y raza convergen en la mujer representada en el poema, interiorizando el estereotipo de mujer sexualizada que adquiere significado aparentemente a medida que ella cumple con el estereotipo sexual de su raza.

Así también en “Augurio”:

*.....así un día llegarás
con tu cuerpo que parece cansado
y volverás a izarme
como si fuera un papalote negro
un paño vivo, ondeando sola*

*en la distancia que va entre tú
y el viento.* (Rios S. , 1987, p. 53)

Percibe la autora, la identificación de la hablante con un papalote, asociado con la figura de títere, objeto manipulado a antojo, que no tiene posibilidad de decidir por sí mismo. La escritora fija su bienestar dependiendo del deseo de otro (él), situación que refuerza el estereotipo sexual por la identidad racial de la mujer, que se identifica en la escritura, con un papalote de un color específico.

También menciona la autora, que en el contexto en que Rios escribe su poemario es la música popular cubana la que igualmente ejemplifica la interiorización del estereotipo sexual, siendo las letras de las canciones bailables y los videos televisivos duplicadores de la fascinación por el cuerpo de la mujer negra, siendo ellas mismas las que cooperan alimentando con sus insinuaciones “performancedeseo y disponibilidad sexual”.

Continuando, el poema: “Esta noche” de la colombiana Sobeida Delgado Mina (M’bare, 2015) presenta, según los autores, a una mujer aparentemente “ideológica” desde una postura transgresiva que “des-legitima” los discursos históricamente impuestos sobre las mujeres afrocolombianas. Pero más allá de esa apreciación, desde el punto de vista de la sexualización, se podría extraer de estas palabras, a una mujer inscrita en la disponibilidad sexual, alimentada del imaginario de la complacencia que le ha asignado el sujeto amado.

*Quiero navegar en el mar
De tu cuerpo desnudo,
Para posarme
En la punta
De tu montaña,
Beber el néctar
De tu esencia varonil
Y sumirme*

En lo más profundo

De tu orgasmo.

En definitiva los escritos analizados revelan un sujeto femenino negro inmerso en los discursos sexualizados que le imponen respecto de las categorías identitarias de raza y género ciertos estereotipos por satisfacer el imaginario nacional, al tiempo que la mujer negra/afrodescendiente, asume su estereotipo racial de disponibilidad sexual como “natural”.

Finalmente frente a la **Exotización** Meneses (2014), menciona que la misma está marcada por la estética del cuerpo, experimentada a través del color de la piel, que se presenta como por fuera del orden racial hegemónico y que impulsa marcadas expresiones de violencia sobre las mujeres negras/afrodescendientes, a partir de la exotización y erotización de las imágenes y discursos que reproducen percepciones tales como: “la amante”, “buena para el sexo”, “mujer caliente”, “sirvientas”, “fuerte”, “el cuerpo caliente”, “la generalización de los labios y nalgas prominentes”, etc. Estas imágenes se superponen a los discursos que vinculen a las mujeres afrodescendientes con las ciencias, la política y la intelectualidad. Es más, según el autor se tergiversa su imagen, se le descarta como representación de la belleza y como sujeta política histórica e intelectual y por consiguiente se construye una desechabilización sobre ellas.

Así por ejemplo Gil (2010) analiza una imagen de publicidad en donde aparece una modelo negra envuelta en papel de aluminio como un “Chocolate gigante: dulce, sexy y sensual”. Para él, la imagen de la mujer (muy común en los medios de comunicación) es percibida por el espectador como una prolongación del producto para comer, reforzando la idea sobre la disponibilidad sexual de las mujeres negras/afrodescendientes para los hombres blancos. El juego de la imagen de “una mujer como chocolate”, está

supremamente cargado de sentidos raciales y de género. La idea de proponer a una mujer como un delicioso platillo para comer, la sitúa como el móvil disponible para satisfacer deseos heterosexuales masculinos, en la pasividad de poder “ser comida”.

El mismo autor menciona que ébano y chocolate resultan ser las palabras más usuales en los medios impresos colombianos, para describir la belleza de las personas negras/afrodescendientes y particularmente de las mujeres. El carácter exotizante de estos adjetivos puede referirse a: un eufemismo paternalista para evitar el uso del color de la piel o de categorías raciales; la reducción de las personas negras a su cuerpo; el chocolate, como algo para ser comido, refuerza la representación de la pasividad y del exotismo atribuido a las personas negras; por último el uso de esos productos en las representaciones sobre lo “negro”, agregando el del plátano y el del tabaco, tiene su origen en la propaganda colonial europea sobre los productos venidos de las colonias como mercancía exótica.

Descripción del problema

A través de la historia las diferencias físicas más que todo, han influido en la diferenciación y caracterización de las comunidades que presentan divergencias con respecto a la sociedad “blanca” imperante y a sus marcadores hegemónicos de cultura, pensamiento y estética. Estos marcadores de diferenciación confluyen en determinados sujetos y crean en ellos estereotipos que sirven de encasillamiento, como estrategia de homogenización a partir de características físicas –color de piel, formas corporales, aspectos faciales- o formas de identificación social –religiosa, política, cultural- para clasificar y controlar a poblaciones minoritarias (Ortiz, 2013).

Es posible establecer que los etiquetajes, estereotipos y representaciones actuales respecto de las personas negras/afrodescendientes, guardan relación con una matriz original de dominación racista, que adquiere hoy en día formas plurales de jerarquía social, en las

que en el caso de las mujeres negras/afrodescendientes, presentan un importante marcador de género, donde se advierten representaciones sexualizadas y racializadas de las formas de los cuerpos y que aceptadas y reconocidas desde lo exótico, terminan reproduciendo las representaciones racistas y sexistas del pasado. Esta visión “exotizante” sobre las mujeres negras, se constituye entonces en una nueva forma de reducirlas a objeto e invisibilizarlas como sujetos sociales. Al tiempo que la “blanquitud” como capital cultural incorporado, las orienta al “blanqueamiento”, como una condición ineludible para ocupar un lugar en la sociedad, encontrando ocupación en el cuerpo, en cuyo espacio las categorías identitarias raza y género luchan entre sí por satisfacer el imaginario nacional (Gil, 2010).

En vista de esto los debates instaurados por el feminismo negro nacional y latinoamericano, proponen recurrir a la identidad como una estrategia política, que permite aunar el grupo social, autoafirmarse ante la dominación política, económica y cultural blanca, y sobrevivir ante la discriminación sufrida históricamente (González, 2013). De este modo, se transforma en una instancia de reafirmación subjetiva, porque comienzan a considerar positivo lo que antes era negativo.

Dicho lo anterior resulta importante para el desarrollo del problema investigativo, establecer la relación entre la racialización y el blanqueamiento, como categorías que articulan desde una matriz de dominación racista y sexista, formas de jerarquía social que dan prevalencia a valores blancos, mestizos y masculinos, impuestos en ámbitos educativos, culturales, científicos, políticos, económicos, como principio de estructuración y organización social, reproduciendo desde hábitos institucionalizados, procesos continuos que pesan sobre los cuerpos de mujeres negras/afrodescendientes, determinando la manera como ocupan el espacio y se ubican en las relaciones de poder, a partir de exigencias de

cánones nacionales, que se centran en la idea de “blanquitud” y “blanqueamiento” y que excluye a los cuerpos fuera de él.

Para abordar esta problemática es imperante abarcar también, la subjetividad/subjetivación en relación con la autoidentificación, como parte del proceso que experimentan sobre sus cuerpos racializados las mujeres negras, respecto de las categorías identitarias de raza y de género que luchan entre sí por satisfacer el imaginario de nacional de mujer; y que a partir de su reconocimiento y visualización deconstruyen imaginarios, resisten y ponen en tensión los discursos de homogenización y contribuyen en sus propias búsquedas de identidad racial.

De esta manera, la racialización, el blanqueamiento, la subjetivación y la resistencia son tomadas como categorías analíticas para el desarrollo de esta investigación, dado que se desprenden del análisis respecto de la matriz de dominación, que se imprime y tiene lugar en imaginarios y estereotipos colectivos que atraviesan los cuerpos de mujeres negras/afrodescendientes, para conducir las a cumplir con exigencias hegemónicas.

Pregunta de investigación

¿Cuáles son los efectos de la racialización y el blanqueamiento en la subjetividad de mujeres negras que las lleva a vivenciar procesos de resistencia en Colombia?

Objetivos general y específicos

General

Comprender los efectos de la racialización y el blanqueamiento en la subjetividad de mujeres negras que vivencian procesos de resistencia en Colombia

Específicos

- Identificar cómo se han producido la racialización y el blanqueamiento a partir de las narrativas de cuatro mujeres negras colombianas.
- Desvelar los efectos de racialización y blanqueamiento en la subjetividad de cuatro mujeres negras colombianas.
- Reivindicar los procesos de resistencia, potencias y opacidades que vivencian mujeres negras frente a los procesos de racialización y blanqueamiento que se les imponen.

Justificación

El presente trabajo se justifica en la necesidad de la autora de dar respuesta a una pregunta de identificación latente en el cuerpo y búsqueda de raíces, partiendo de las experiencias y los significados de transitar un cuerpo de mujer que porta melanina, en una sociedad patriarcal, mestiza y capitalista como la colombiana. Como autora, investigadora y actora en la vivencia, me interesa explorar los efectos que tienen en la vida de las mujeres negras y/o afrodescendientes la racialización y el blanqueamiento, para desvelar las dolencias que nos atraviesan y subyacen como efectos de la imposición del racismo y dar voz a las historias que se portan en el cuerpo, historias que sin importar la edad, la distancia geográfica, la profesión, la orientación sexual o cualquier otra identificación social, delatan encuentros comunes entre subjetividades que resisten a la discriminación, al estereotipo, a la imposición de la blancura.

Capítulo 2: Feminismo negro e Interseccionalidad

“Estoy tras los caminos de mi identidad, buscando las huellas de mis ancestros. El carimba me habla de África y después perdí el rastro cuando las olas despeinadas fueron tocadas en los mares por la mano azul del viento”

“Orishas” Mary Grueso Romero (Mbare, 2015)

El pensamiento feminista negro surgió entre las tensiones y luchas del abolicionismo y sufragismo femenino estadounidenses, como respuesta crítica a los universales y hegemónicos discursos del feminismo blanco, que desconocía las diferentes opresiones que desde el patriarcado se articulan respecto de las mujeres negras. De esta manera, centró su atención, en desvelar las relaciones existentes entre la raza, sexo y género como categorías sociales que atraviesan de manera conjunta a las mujeres negras. Como corriente de pensamiento teórico y movilización social, pretendía poner en evidencia la exclusión padecida por las mujeres negras, incluso dentro de los postulados teóricos feministas, desde la negación de la categoría universal de mujer, para reclamar, deconstruir y reconstruirse desde otras categorías. Al respecto, Ochy Curiel menciona que:

... Al feminismo le traspasaba el carácter liberal, burgués y universalista que las pioneras combatieron en tiempos de las Luces y de la Revolución Francesa cuando se trataba de las desigualdades con los hombres. Una universalidad que no consideraba los contextos históricos, ni las experiencias individuales y colectivas de muchas mujeres que si bien eran víctimas del sexismo, eran también atacadas por los efectos de otros sistemas de dominación como el racismo, el clasismo, el heterosexismo... (2007, p. 3).

Hay un momento que se puede distinguir como fundacional, para el análisis de las opresiones frente a las vivencia de las mujeres negras estadounidenses, es el discurso “And aint’ t I a woman (¿A caso no soy una mujer?) realizado por la ex-esclava Sojourner Truth, en la convención de mujeres celebrada en Akron, Ohio en 1852; en el que con un carácter contra-hegemónico y desde la sencillez del relato de una mujer no ilustrada -frente a la racionalidad de los textos fundadores del feminismo blanco-, recoge en su discurso la lucha de muchas otras mujeres ex-esclavas, para exponer, lo que un siglo después se nombraría

como la intersección raza/género, que desde el sistema hegemónico sitúa a las mujeres negras, como no-mujeres; categoría donde se niega a la mujer negra, en tanto no encaja en los condicionamientos del género, impuestos por el sistema patriarcal y reproducidos desde la implantación del régimen esclavista; en donde según Ángela Davis “...el papel como trabajadoras ensombreció cualquier otro aspecto de la vida de las mujeres negras esclavas...” (1981/2005, p. 13). Según Davis:

...El sistema esclavista definía a las personas negras como bienes muebles, en tanto que las mujeres no menos que los hombres, eran considerados unidades de fuerza de trabajo económicamente rentable (...) La mujer esclava era ante todo, una trabajadora a jornada completa para su propietario y, solo incidentalmente, esposa, madre y ama de casa... (Ibid, p. 14)

A la luz de los imaginarios de feminidad, que enfatizaban el papel de las mujeres como educadoras, cuidadoras, madres, amas de casa gentiles y serviciales para sus maridos, la realidad de la mujer negra estaba muy alejada de tales imaginarios. Plantea Davis que, “Del mismo modo que los muchachos eran enviados a los campos al hacerse mayores, las chicas eran destinadas a trabajar la tierra, a recoger el algodón, a cortar caña y a recolectar tabaco...” (1981/2005, p. 14). Además de ser víctimas de abusos sexuales y formas brutales de maltrato, en tanto que...

...La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino... (Davis, 1981/2005, p. 15).

En tanto que difícilmente “mujeres”, las esclavas negras eran esencialmente vulnerables a toda forma de coerción de los propietarios esclavos, lo que facilitaba la explotación económica despiadada de su trabajo y de sus cuerpos.

El sistema esclavista entonces, situó en tanto que trabajadoras, no madres / si paridoras, instrumentos para garantizar la fuerza de trabajo, a las mujeres negras, las mismas que no podían ser tratadas como el “sexo débil”, ni como “amas de casa”, ni encajar en la exaltación ideológica de la maternidad; pues tanto ellas como los hombres negros y los niños eran igualmente los sostenes de la clase esclavista; según Davis, “consideradas como animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número y las tasas de productividad” (1981/2005, p.16).

Es por esto que, Sojourner Truth al negarse desde la categoría universal de “mujer” en su discurso, reivindica su propia identidad, como lo plantea Mercedes Jabardo, “...descodificando la categoría de mujer, ofreciendo para las mujeres negras nuevas imágenes en las que reconocerse y articular un discurso que las identificara y que al tiempo las diferenciara de los discursos feministas hegemónicos...” (2008, p. 45).

Posteriormente, la discriminación racista sustituyó las dialécticas de la esclavitud, como moderno criterio de desigualdad, establecidas en prácticas de segregación racial - especialmente en el sur de Estados Unidos- y la obstaculización del sufragio frente para los negros. El sistema jurídico segregacionista y la vigencia de la ley Lynch gestaron los textos de las primeras académicas negras, que expusieron las distancias entre las mujeres negras y blancas, en una sociedad dividida entre amos y esclavos en las que el género, la raza, la sexualidad, la religión y la condición de ciudadano constituyen formas desiguales de relaciones sociales (Jabardo, 2012).

Según bell hooks, textos como *La Mística de la feminidad* de Betty Friedan, que fueron figuras esenciales en la formación del pensamiento feminista contemporáneo blanco, ignoraron la existencia de las necesidades de mujeres no blancas², pobres, sin hombre, sin hijos para describir la situación de un grupo de mujeres blancas selecto, casadas, de clase media o alta y con educación universitaria, amas de casa aburridas. Hizo de su situación y la de mujeres blancas como ella, un sinónimo de todas las mujeres estadounidenses, apartando por completo la atención del clasismo y el racismo, problemas específicos que la mayoría de mujeres no blancas padecen (hooks, 2004). Fue así, como el rechazo histórico del feminismo a abordar el análisis de las jerarquías raciales fracturó el vínculo entre raza y clase, desconociendo que “...la estructura de clase en la sociedad estadounidense se ha formado a partir de la política racial de la supremacía blanca (...) solo a través del análisis del racismo y su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones de poder y opresión...” (hooks, 2004, p. 35).

Aunado a esto, como momento de cristalización teórica, en la década de los setenta y ochenta los movimientos de mujeres negras estadounidense articularon las definiciones opresoras de feminidad, sexualidad y racismo legados de la esclavitud y desconocidos por el pensamiento feminista blanco; pretendiendo visibilizar las experiencias de las mujeres no blancas, frente a las múltiples opresiones, buscando así, una transformación social desde las experiencias históricas de las mujeres de color frente a la raza, la clase y el género, que según Patricia Hill Collins (2012) son variables interdependientes y que constituyen lo que

² Mujeres no blancas / Mujeres de color, es un término muy frecuente en los textos de las teóricas del feminismo negro, utilizado para referirse a un sujeto femenino, que por cuestiones raciales y fenotípicas, culturales, migratorias, de desplazamiento y/o diáspora, es visto y situado dentro del Estado Nación como inferior y por lo tanto se enfrenta a diferentes situaciones de opresión, violencia y discriminación.

ella llama una “matriz de dominación”, que hace referencia a la organización total del poder en una sociedad. Según esto:

...Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras -aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad- y las teorías que interpretan esas experiencias (...) el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras (Hill, 1989 p 289 citada por Curiel, 2007, p. 5).

Para Patricia Hill Collins, el feminismo negro, surge de la práctica de la experiencia vivida por mujeres negras, que se organizan y visibilizan en movimientos sociales abiertamente dedicados al empoderamiento de ellas mismas. Así que su propósito es:

...Resistir la opresión, tanto a sus prácticas como a las ideas que la justifican. Como teoría crítica social, el pensamiento feminista negro tiene como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en un contexto de injusticia social sostenido por opresiones interseccionales. En tanto que estas no pueden estar totalmente empoderadas a menos que las propias opresiones interseccionales sean eliminadas, el pensamiento feminista negro apoya principios generales de justicia social que trascienden las necesidades particulares de este grupo... (Hill, 2012, p. 101).

Para la autora, la lucha contra la violencia que impregna las estructuras sociales y posiciona en vulnerabilidad, es un hilo común que une a las mujeres negras a pesar de las diferencias creadas por la época histórica, la edad, la clase, la orientación sexual, el color de la piel o la etnicidad y las representaciones de los medios de comunicación. Citando a Katie Cannon:

...la interrelación de la supremacía blanca y la superioridad masculina han caracterizado la realidad de la mujer negra como una situación de lucha, una lucha por sobrevivir en dos mundos contradictorios simultáneamente, uno blanco privilegiado y opresivo, el otro negro, explotado y oprimido. (citada por Hill, 2012, p. 107).

A su vez, y partiendo de estas ideas, también en la época de los setenta, a causa de la explotación generalizada del trabajo poscolonial en la metrópolis británica, la migración y diáspora de mujeres africanas, asiáticas y del Caribe, se gestó en Europa la formación de clubes de mujeres negras (Jabardo, 2012), con el propósito de:

...analizar, comprender y trabajar tanto con lo común como con la heterogeneidad de la experiencia (...) cuestionando el papel del colonialismo y el imperialismo y de los procesos políticos, económicos e ideológicos contemporáneos, en el mantenimiento de divisiones sociales particulares en el seno de estos grupos. Exigía que las mujeres negras se sensibilizaran con las especificidades culturales de cada una sin dejar de construir estrategias políticas comunes para hacer frente a las prácticas patriarcales, al racismo y a la desigualdad de clase... (Brah, 2004, p. 108).

Además, el feminismo negro británico, sitúa su análisis en la categoría “negro”, y cómo es construida la “diferencia”, como tema central de los discursos sobre nación,

nacionalismo, racismo e identidad étnica (Brah, 2011); de esta manera, lo negro en el feminismo negro británico:

...implicaba una multiplicidad de la experiencia a la par que articulaba una posición de sujeto feminista particular. Más aún, al poner en un primer plano una amplia gama de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en toda su amplitud, creatividad y complejidad... (Brah, 2011, p. 127)

La diferencia es entonces tomada, como una forma cambiante de pluralidad de racismos, para intentar entender el lugar que ocupan dentro de la raza y la nación, las formas binarias de pensamiento y exploración de grupos de distinta racialización, que están posicionados de forma diferencial unos de otros. Siendo importante para examinar la relación entre las migraciones, las relaciones sociales, la subjetividad y la identidad (Brah, 2011).

Atendiendo lo dicho hasta aquí, se pueden considerar como bases conceptuales del pensamiento feminista negro: un sentimiento colectivo que reclama, confronta, cuestiona y critica los imaginarios de “mujer” como categoría universal, para...

Deconstruir el aparato conceptual del grupo dominante, desafiar las nociones de feminidad basadas en las experiencias de mujeres blancas de clase media, interiorizar las imágenes mayoritarias y llegar a creerse los estereotipos sobre sí mismas, es en cuestión el punto de vista de la perspectiva del pensamiento feminista negro (Hill, 2012, p. 109).

Interseccionalidad

Los distintos sistemas de dominación que afectan las vidas y cuerpos de las mujeres negras, se entrecruzan como tecnologías de poder, desde lo que Patricia Hill Collins (2012) llama “matriz de dominación” como analogía para asociar el lugar del que emana y se sitúan diferentes opresiones en sistemas sociales. Esta matriz implica comprender “...como interactúa el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo e integra cuatro características: Elementos estructurales, como leyes y políticas institucionales; aspectos disciplinarios, como jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia; elementos hegemónicos o ideas e ideologías; y aspectos interpersonales, prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana...” (Curiel, 2014, p. 54).

Esa es una primera mirada, que Hill Collins introduce en el pensamiento feminista negro, para analizar la intersección de vectores de opresión y de privilegio -como la raza, la edad, el sexo, la nacionalidad- creando variaciones, tanto en las formas en las que se presentan, como en la intensidad en las que las personas los experimentan. Esos vectores interseccionan en la vida de todo el mundo y el modo en que lo hacen, influye notablemente en el grado en que consolida el punto de vista común ya sea de opresión o de privilegio. Para el pensamiento feminista negro es importante señalar la composición heterogénea de este punto de vista grupal de opresión respecto de las mujeres negras.

El concepto de Hill Collins, se vincula con el modelo interseccional elaborado por Kimberlé Williams Crenshaw en 1989 (Viveros, 2016), a partir de una discusión sobre la violencia producida, contra las mujeres de color en los Estados Unidos.

...Crenshaw define la interseccionalidad como la expresión de un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas; en este sentido, entiende que “la subordinación interseccional es, a menudo, la consecuencia de un factor de discriminación que, al interactuar con otros mecanismos de opresión ya existentes

crean, en conjunto, una nueva dimensión de desempoderamiento” (Muñoz citada por González, 2013, p. 8).

Crenshaw propone hablar de “experiencias interseccionales”, como aquellas que viven las mujeres negras, que no son recogidas como grupo, cuando los ejes de representación de las relaciones de poder, se estructuran o bien en términos “sexuales” o bien en términos “raciales” (Gelabert, 2017).

...usé el concepto de interseccionalidad para señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras (...) Mi objetivo era ilustrar cómo muchas de las experiencias a las que se enfrentan las mujeres negras no están delimitadas por los márgenes tradicionales de la discriminación racial o de género, tal y cómo se comprenden actualmente, y que la intersección del racismo y del sexismo en las vidas de las mujeres negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género (...) exploro las diversas formas en las que la raza y el género se cruzan y dan lugar a aspectos estructurales y políticos propios de la violencia contra las mujeres de color... (Crenshaw, 2012, p. 89).

De esta manera, la interseccionalidad, no pretende ser una teoría identitaria o totalizadora, para añadir a las mujeres como grupo, de los negros discriminados, ni de las negras, como subgrupo de las mujeres discriminadas; es más bien, considerada por Crenshaw, un nuevo marco teórico capaz de recoger y visualizar, las experiencias discriminatorias, para convertirlas en reivindicaciones traducidas en políticas públicas de igualdad (Gelabert, 2017)...

...Así la interseccionalidad se refiere al mismo tiempo a una teoría y a una realidad. Un marco teórico que sea capaz de captar las “experiencias” de subordinación y discriminación que vive un colectivo subordinado aminorado como el de las mujeres negras. Dicho marco teórico tiene que concebir conjuntamente los ejes de poder o de subordinación que representan tanto la raza/etnia como el “sexo”. Los ejes de subordinación social no generan experiencias de subordinación que deban entenderse una por añadidura de la otra, sino que la intersección es “constitutiva”; genera experiencias singulares y concretas de subordinación... (Gelabert, 2017, p. 232).

Por tanto, la teoría de la discriminación interseccional acentúa su análisis en las posiciones de poder dentro de la estructura social, teniendo como objetivo teórico: por un lado exponer las estructuras de poder que generan diferentes módulos de opresión y por otro, un enfoque social y político que aspira a articular reivindicaciones y formular propuestas de políticas públicas de igualdad o de antidiscriminación (Gelabert, 2017, p. 233). De ahí que Crenshaw, distingue dos formas de interseccionalidad: la primera, “estructural”, con relación a la experiencia interseccional de quienes sufren opresiones interseccionales, es decir...

...las formas en las que la posición de las mujeres de color en la intersección de raza y género hace que la violencia doméstica, la violación, y la recuperación sean cualitativamente distintas de aquellas que sufren las mujeres blancas... (Crenshaw, 2012, p. 90)

La segunda, “interseccionalidad política”, comprende al marco teórico que subyace de las políticas públicas de igualdad, que visibiliza o no las experiencias interseccionales, para “...analizar si bien, las políticas feministas y antirracistas han funcionado

conjuntamente para relegar la cuestión de la violencia contra las mujeres de color...”
(Crenshaw, 2012, p. 90 y 96).

En los desarrollos actuales de la teoría, se incluyen además otros ejes de poder generadores de discriminación interseccional, como: la sexualidad, la religión, la edad, las capacidades funcionales, el estatus de ciudadanía etc (Gelabert, 2017). De manera que, no puede entenderse como la sumatoria de vectores sociales de opresión, respecto de un sujeto, si no como la confluencia de intersecciones, que lo instalan en una posición especial de opresión, violencia y discriminación; haciendo urgente un análisis especializado respecto de su situación, y la necesidad de creación de políticas públicas especiales, de visibilización y superación efectiva de la opresión interseccional.

Feminismo negro Latinoamericano

De acuerdo con lo planteado por Gabriela Ortuño González (2019), la producción intelectual feminista en América Latina al igual que en Norte América, estuvo protagonizada en el siglo XX, por generaciones de feministas en entornos blancos y urbanos que gestaron exigencias de derechos civiles, como el derecho al voto y a la participación política, el derecho a decidir sobre sus cuerpos, la libertad reproductiva y el ejercicio de su sexualidad; sin embargo las feministas negras latinoamericanas y caribeñas fueron menos visibles a pesar de haber sido parte de los movimientos sufragistas, de las revoluciones nacionales o de los movimientos de liberación colonial.

De la misma manera que ocurrió en los movimientos feministas blancos estadounidenses, las vivencias históricas de las mujeres negras -con raíces en contextos de colonización y esclavitud, producto de la conquista y del comercio triangular europeo-, fueron totalmente desconocidas por los grupos y discursos feministas. Un sesgo clasista y

también sexista fue reflejado a lo largo de la historia del feminismo Latinoamericano, que debido a las desiguales posiciones sociales y económicas, actuó de manera diferente para aquellas mujeres indigeno-descendientes y afrodescendientes racializadas y subordinadas. De esta manera fueron estos sectores precarizados, quienes tuvieron que encargarse de develar el racismo existente en el feminismo, instalado en bases clasistas y elitistas, que se desentendía de los postulados teóricos, las acciones políticas y los múltiples niveles de opresión que traspasaban colectivamente a la mayoría de mujeres (Curiel, 2007).

En primera medida, según lo comenta Ortuño (2019), el mar Caribe en el continente ha sido un punto estratégico de producción de pensamiento negro, tal es el caso que, “La Negritud”³ y el “Panfricanismo”⁴ a finales del siglo XIX y mitad del siglo XX, construyeron los comienzos del pensamiento teórico negro y el posterior feminismo negro del continente. Desarrollados a través de la migración y las formas de pensamiento de resistencia, de quienes comparten condiciones de opresión derivadas de la colonia y la

³ La palabra Negritud se oye por primera vez en 1933 en un discurso pronunciado por Aimé Césaire, y años más tarde, teniendo como antecedente la publicación de *L'Étudiant Noir* en 1931, comienza formalmente el movimiento literario de la Negritud.

La Negritud, según sus creadores (Aimé Césaire y Léopold Sedar Senghor) puede definirse como los valores culturales de la civilización negro-africana. Es ante todo la reacción a las humillaciones que sufrían los intelectuales de piel negra y sus compatriotas en París, es la protesta contra la política imperialista de asimilación y aniquilamiento de la cultura africana. Es el patrimonio cultural, los valores, y sobre todo, el espíritu de la civilización negro-africana.

En específico, para Césaire, la Negritud “es la exigencia del negro, exigencia de justicia, de dignidad y de humanidad”. Para Senghor, la Negritud es rebelión contra el blanco, rechazo a la asimilación, una afirmación del ser del negro. Es un hecho, una cultura. Es la suma de los valores económicos, políticos, intelectuales, morales, artísticos y sociales, no sólo de los pueblos de África negra, sino de las minorías en América, Asia y Oceanía.

-Villarelo Reza, Rosa María, *Negritud y colonialismo cultural en África*, México, UNAM, 1975

⁴ El panfricanismo es un movimiento político, social, cultural y filosófico que busca la unión de todos los países africanos y las diásporas, especialmente de América, pero también de Europa, bajo una misma identidad. El movimiento hunde sus raíces a finales del siglo XIX, cuando algunos pensadores, en oposición a la colonización europea, defienden el derecho a la libertad y la necesidad de mantenerse unidos para lograr este objetivo.

- Contreras Granguillhome, Jesús, *El Panfricanismo. Evolución y perspectivas*, México, UNAM, 1971
Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2016/03/13/africa_no_es_un_pais/1457852400_145785.html.

conquista; los primeros momentos del pensamiento político negro estuvieron protagonizados en manera mayoritaria por varones, sin embargo escritoras negras jamaicanas, como por ejemplo, Una Marson y Amy Jacques-Garvey, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, desarrollaron actitudes políticas importantes, al retratar y analizar la situación de generización, sexualización y racialización que padecía una mujer negra, en una ciudad predominantemente blanca. Enunciaron críticas a los privilegios de la población blanca en Jamaica, denunciaron la explotación de la población negra, en especial de las mujeres e insistieron, en la implementación de una educación que incluyera historia y elementos de sus raíces ancestrales. Además, Amy Jacques-Garvey especialmente insistió, en la reivindicación de la belleza de las mujeres de origen afro, representadas de forma prejuiciosa por parte del mundo blanco...

...De la misma forma, Marson se concentrará en ideas feministas de liberación desde un devenir de mujer negra, esa construcción corporal y subjetiva que los colonizadores utilizaron para producir y reproducir sujetos femeninos subalternos, colonizados, violentados... (Ortuño, 2019, p. 244).

Acorde con esto, es posible rastrear en diversas pensadoras feministas norteamericanas, de los años setenta y ochenta, estas ideas, que reivindican a la mujer negra, desvirtuando sobre ellas el mito de la femineidad, construido desde la primacía blanca. Se puede decir, que una importante visión afrocéntrica, estuvo siempre presente en el pensamiento político feminista negro, desde el Caribe y posteriormente en toda América, pugnando por el rescate de la cultura africana, la religiosidad, la estética, la identidad negra de lideresas y ancestras que históricamente se resistieron a la opresión...

...el panafricanismo permitía articular la idealización de libertad, de territorio propio, capacidad de decisión política, libertad espiritual. Para las mujeres,

supondría una liberación de los estándares construidos por el amo blanco y las paradojas en las que se construyeron los cuerpos de las mujeres negras: entre una hipersexualización y la idea de que no eran bellas... (Ortuño, 2019, p. 244-245).

En contraste, según lo menciona Ochy Curiel, en la América Latina de los años setenta y ochenta, el papel fundamental de los movimientos feministas negros era posicionar la raza y el racismo como tensiones fundamentales en el movimiento feminista, por ser un gran ausente en los debates y pensamientos de la región. Las mujeres negras organizadas en colectivos y organizaciones, presentan tres cuestiones fundamentales:

...la necesidad de abordar el racismo en la propuesta feminista y el sexismo en la lucha antirracista (...) En otras palabras (...) ennegrecer el feminismo y feminizar la lucha antirracista (...) y por otro lado construir un sujeto político colectivo que incorporara perspectivas de ambos movimientos, pero que tuviera sus propias construcciones internas y puntos de vista de las afrodescendientes (Curiel, 2007. p. 14).

A su vez, las mujeres negras autodefinidas como feministas, y sus grupos de reflexión y actuación en Brasil, en la década de los setenta (Werneck, 2005), promovieron la teoría de la triada de opresiones “raza-clase-genero”, para articular la diferencia entre mujeres blancas brasileñas, que el discurso feminista dominante había ignorado (Viveros Vigoya, 2016).

Todas estas cuestiones, fueron recogidas en la declaración del Combahee River Collective (La Colectiva del Río Combahee, 1977), en donde se teorizaron los principales desafíos que enfrentan las mujeres negras. La declaración amplió el concepto de identidad política, planteando una ruptura con la continuidad biológica, entre ser, roles de género y política; dio desarrollo al principio primordial feminista, “lo personal es político”, para en

el caso del feminismo negro, incorporar la noción, “lo personal también es cultural” (Barriteau, 2011).

...El colectivo se anticipó también a las reflexiones sobre la construcción de los roles de Género y reconocía que como en el caso de las mujeres, la forma en que los hombres expresan su virilidad y su masculinidad tiene su origen en la socialización, y no son resultado de una virilidad esencial, inherente y biológica que torne inevitable determinadas conductas, desde una perspectiva fatalista y destructiva. En este proceso, el colectivo rechaza el determinismo biológico y allana el terreno para una interpretación más completa de las dimensiones ideológicas y materiales de las relaciones de género... (Barriteau, 2011, p. 16).

De la misma manera, la Colectiva, menciona la importancia de establecer una política de identidad, desde un enfoque propio de la opresión racial respecto de las mujeres negras, argumentando que la política de sexualidad bajo el sistema patriarcal, se adueña de las vidas de las mujeres negras latinoamericanas, tanto como la política de clase y raza. A esto exponen, la dificultad de separar la opresión racial de la clasista y de la sexual, dado que en la vida de una mujer negra son una experiencia simultánea (Collective, 1977). De ahí la emergencia de entender el movimiento, desde las subjetividades de mujeres negras, que reconoce la trascendencia de configurar una comunidad de pensamiento, un programa político y teórico centrados en la lucha contra una “simultaneidad de opresiones” o de “opresiones eslabonadas” (Gil, 2018); que desde sus propias vivencias y necesidades, aborde el análisis de los estereotipos peyorativos y tratamientos crueles reproducidos desde la esclavitud; y que bien, podrán ser entendidos alrededor de un enfoque interseccional, como el acuñado por Kimberlé Crenshaw.

Ahora bien, de lo anterior, y como lo menciona Viveros (2016), el concepto de interseccionalidad, desarrollado por Kimberlé Crenshaw, ha sido muy útil también en el desarrollo del pensamiento feminista negro latinoamericano, para analizar y conceptualizar las desigualdades sociorraciales, como fruto de distintos criterios de discriminación en los Estados Nación americanos, teniendo especial prevalencia en la raza y el racismo como categorías principales de opresiones interseccionales, que tradicionalmente han sido excluidos de análisis a profundidad, pues como lo plantea (Curiel, 2007):

...Se asume que la situación de marginación y exclusión socio-económica que viven las poblaciones afrodescendientes e indígenas se debe más por su situación de clase que por el racismo mismo, lo cual instauró el modelo de clasismo-más-que-racismo que sustenta la idea de que si se alcanza niveles socioeconómicos más altos y mejores, no se tendría barreras para la movilidad social y por tanto no serían víctimas de racismo... (p. 15).

El enfoque interseccional permite entonces, articular el racismo y el sexismo como categorías relevantes de opresión y precarización de las mujeres negras latinoamericanas; sin embargo demanda adaptaciones que cuenten con los contextos y las historias locales del continente, que considere a las mujeres negras como sujetos colectivos que han sido contruidos, a partir de las relaciones cruzadas de género, sexualidad, clase y raza, todo esto incorporado dentro de la experiencia colonial, las relaciones de poder y mestizaje; elementos que resultan ser diferentes a los análisis norteamericanos y europeos (Gil, 2018).

Finalmente, el feminismo negro latinoamericano y caribeño, puede ser interpretado, como un pensamiento, acción política y social, que se enfrenta a las construcciones racistas ideológicas heredadas desde procesos de esclavitud, colonización y conquista, en donde están presentes las experiencias de mujeres negras que comparten situaciones de opresión,

marginación y exclusión socio-económica; en donde se articulan como movimiento de lucha contra el racismo estructural y la explotación neoliberal...

Las cuestiones que preocupan a las feministas caribeñas (y latinoamericanas) están relacionadas con (...) la relación entre las políticas del Estado y las mujeres, las identidades políticas, fracturas y fisuras en el movimiento de mujeres (incluyendo las prácticas de exclusión), el desarrollo de la conciencia feminista y el diálogo con las masculinidades (Barriteau, 2011, p. 16).

Feminismo negro en Colombia

Antes de establecer un pensamiento feminista afrocolombiano⁵, las mujeres negras en Colombia se organizaron de manera conjunta, pero “invisible” al lado de los hombres, compañeros y esposos; en diversos procesos y luchas frente al reconocimiento, visibilización nacional y participación del territorio, como un espacio apropiado para la resistencia de la vida y la convivencia, sobre el que tienen derecho ancestral. Como comunidad, mujeres y hombres pugnaron por el reconocimiento de derechos de protección de la naturaleza, educación y superación del conflicto armado. Desde la constituyente que dio lugar a la Constitución Política de 1991, se hicieron visibles las voces de mujeres

⁵ La población afrocolombiana está compuesta por hombres y mujeres con una marcada ascendencia (lingüística, étnica y cultural) africana. Los y las afrocolombianos (as) son algunos de los descendientes de africanos y africanas- provenientes de diversas regiones y etnias de África- que llegaron al continente americano en calidad de esclavos.

Existe el imaginario social de que la población negra afrocolombiana llegó a los territorios de la actual Colombia como un grupo homogéneo y que aún lo es, y esta es una creencia equívoca. La población afrocolombiana incluye una gran diversidad cultural y regional, que a grandes rasgos incluye la población afro de los valles interandinos, de las costas atlántica y pacífica, las zonas de pie de monte caucano, y de la zona insular caribeña. Además de las comunidades afrocolombianas palenqueras (descendientes de los cimarrones que huyeron y constituyeron palenques, residencias anticoloniales, fortificadas y aisladas en las que se concentraron como esclavos libres); y raizales (descendientes del mestizaje entre indígenas, españoles, franceses, ingleses, holandeses y africanos, en las islas caribeñas de San Andrés, Santa Catalina y Providencia).

Ministerio de cultura; Republica de Colombia, 2010. Recuperado de: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/comunidades-negras-afrocolombianas-raizales-y-palenqueras/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20comunidades%20negras%20y%20afrocolombianas.pdf>

negras, en diversos procesos, como los concertados en la ley 70 de 1993, respecto del acceso a la educación de las comunidades afrocolombianas y la titulación colectiva de las tierras (Gil, 2018). Sin embargo, según Betty Ruth Lozano Lerma, la vivencia del patriarcado en sus comunidades y en las organizaciones, las fue llevando, a un discurso de defensa de sus derechos como mujeres, "...a prácticas que obligaban a los hombres a que las tomaran en cuenta, las escucharan y las respetaran..." (Lozano, 2014. p. 344). A lo mismo Juana Camacho Segura comenta que:

...La historia de las mujeres negras en Colombia está inscrita en un contexto simultáneo de poder patriarcal, dominación colonial, violencia y fragmentación; atravesada por la lucha continua por la supervivencia y la liberación; a su vez, marcada por los prejuicios existentes en las instituciones, las organizaciones negras y en la academia alrededor de los temas concernientes a la raza, la etnicidad, la mujer y el género, de ahí que su voz, sus palabras y en general su presencia estén tan ausentes de los textos escritos, de la vida pública y de las esferas del poder... (2004. p. 167).

La sujeción por la raza, la clase y el género han dado cara a través de la historia, del lugar que ocupan como mujeres y han dado pie a la construcción de demandas, respecto de espacios de formación de identidad y autonomía, que las mismas mujeres negras han ido tejiendo, a través de acciones colectivas y organizativas.

Así mismo, iniciativas más claramente vinculadas con un pensamiento feminista negro se hicieron notar, en forma de proyectos antisexistas y antirracistas; y en la formación de organizaciones de mujeres negras, alejadas de las organizaciones de afrocolombianos que compartían con los hombres. Desde diferentes partes del país y con el apoyo de aliadas internacionales, se crearon organizaciones, bajo la urgencia de discutir los

retos contemporáneos de las mujeres negras en Colombia. Por ejemplo, organizaciones como la “Red de Mujeres negras del Pacífico” que fue creada en el año 1992 y definida por Doris Lamus Canavate como “...un conjunto de grupos que se unen para apoyarse mutuamente en la búsqueda de soluciones a las situaciones que afectan a la comunidad negra en general y en particular a las mujeres, identificando en esta situación su triple discriminación como mujeres, negras y pobres...” (2012, p. 72). Además que, estas iniciativas identificaban una conexión con las autoras del feminismo negro norteamericano y otras iniciativas vinculadas a la noción de diáspora, en diálogos con el feminismo africano (Gil, 2018).

Por otro parte, además de la conformación de organizaciones de mujeres negras, se pueden entrever en el desarrollo del feminismo negro colombiano, contribuciones teóricas / académicas e investigaciones, abordadas desde recursos metodológicos y teóricos del feminismo negro tradicional; tomando como temas relevantes de análisis, la interseccionalidad desde las categorías raza / sexualidad / género / clase social; las desigualdades sociales en el contexto del estado colombiano y articulando estrategias de acción política; así como preguntas por las sexualidades, identidades negras, discriminación laboral, trabajo sexual, transgenerismo, entre otros. Mara Viveros Vigoya y Fernando Urrea han liderado estas formas de pensarse la subjetividad de las mujeres afrocolombianas, desde la academia y el análisis juicioso de las teorías instauradas por las feministas negras norteamericanas.(Gil, 2018).

En contraste, un feminismo afrocolombiano que centra su análisis en la importancia del territorio, la ancestralidad, la cultura y el cimarronaje⁶ de mujeres negras; que se

⁶ Se le llama cimarrón a toda persona que rechazando la esclavitud escapa de sus amos y se interna en la selva, en las montañas en busca de libertad. El cimarronaje se refiere a los procesos de resistencia frente al

nombra como decolonial y busca reivindicar la importancia de los conocimientos naturales y espirituales, las dinámicas de solidaridad, la convivencia y la relacionabilidad con el entorno de las mujeres dentro de los territorios y comunidades (Lozano, 2016), es formulado principalmente por Betty Ruth Lozano Lerma, Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa.

Según lo menciona Lozano (2014), desde la invisibilidad nacional como grupo étnico y minoría racial, las mujeres afrocolombianas reclamaron el territorio como estrategias de supervivencia y relacionamiento. Desde su llegada al continente, las mujeres negras se vieron...

...abocadas a desplegar una política del lugar, es decir una praxis de apropiación, defensa, reconstrucción del lugar, que exige la construcción de un conocimiento práctico de la naturaleza, lo que implica la producción de tecnologías propias fundamentales para la sobrevivencia y de un relacionamiento con los otros seres humanos, que significó la fundación de comunidad... (Lozano, 2016, p. 24).

En este punto, referirse a un pensamiento feminista afrocolombiano, vincula la historia, el espacio territorial y los derechos colectivos como categorías indispensables en la significación de la mujer negra colombiana. Involucra contextos históricos atravesados por procesos coloniales particulares, que generan diversas opresiones que se entrelazan.

sistema colonial neogranadino, en que los esclavos negros se fugaban de sus amos; proceso por medio del cual los esclavos huían de la tutela de sus propietarios. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n16/n16a04.pdf>.

-Castaño, A. (2015). Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII). Pontificia Universidad Javeriana (16), 61-86.

Capítulo 3: Marco Teórico

“...Yo soy negro; yo realizo una fusión total con el mundo, una comprensión simpática de la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos (...) Si yo soy negro no es por obra de una maldición, sino porque, habiendo tensado mi piel, he podido captar todos los efluvios cósmicos. Yo soy verdaderamente una gota de sol en la tierra...” (Fanon, 1973, p. 37)

Raza

Según lo expone Pedraza Gómez (2008), **la raza** se refiere a un elemento inexistente, que no enuncia una categoría científicamente útil para conocer las poblaciones humanas; puede ser considerada más bien como, una construcción mental de la modernidad y expresión básica de la dominación colonial. Así, Aníbal Quijano describe que, la idea de raza en un sentido moderno no tiene historia conocida antes de América, según él quizás fue una idea que se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados y con prontitud fue edificada, como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre grupos. La formación de relaciones sociales que comenzó con tal idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, que denotaban procedencias geográficas o país de origen, para luego cobrar referencias a nuevas identidades con connotaciones raciales (Quijano, 2000).

...en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población... (Quijano, 2000, p. 202).

Con el tiempo, el color de la piel y ciertos rasgos fenotípicos - del rostro, el cabello- fueron recursos privilegiados como evidencia de diferencia (Pedraza, 2008), codificando características emblemáticas de la categoría racial. En áreas norteamericanas y británicas “...los negros (allí) eran no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos” (Quijano, 2000, p. 203).

La raza se convirtió en la estructura de poder de la nueva sociedad, que otorgaba legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista y situaba en una posición natural de inferioridad a los conquistados, desde sus rasgos fenotípicos, hasta sus expresiones culturales y mentales, en términos de unos modos básicos de clasificación social universal de la población mundial (Quijano, 2000).

Con el paso de la historia, la noción de raza fue mutando como necesidad de distinción entre gente, basada en la religión, posicionada en la “pureza de la sangre”. Según Doris Lamus (2012), se sustentó en una “...ideología de “superioridad de los conquistadores”, creando con ella una sociedad jerarquizada, estructurada a partir de la dominación y explotación de los pueblos “no blancos” ...” (p. 19-20). Así, las supuestas diferencias humanas con sustento en la biología se institucionalizaron, como una jerarquía racial global, encabezada por los europeos occidentales, en tanto que africanos subsaharianos⁷, en la posición de subordinación más baja.

⁷ El termino África subsahariana hacen referencia a aquellos países del continente africano que no limitan con el mar Mediterráneo. Sin embargo, no se hace referencia a las divisiones políticas; el término refiere a aquellas partes del continente africano habitadas mayoritariamente por personas negras, que comprenden aproximadamente el 85 por ciento de su superficie total. Recuperado de: <https://educalingo.com/es/dic-es/subsahariano>

Entre mitad de los siglos XIX y XX los significados vinculados al termino raza variaron mucho; por un lado, el imperialismo y el colonialismo basados en el capitalismo mercantil, se expandieron entre Asia, África y el Pacífico con énfasis mayoritario en la extracción de cultivo y materia prima, en forma de “utilitarismo”. Se volvió central el concepto de raza para pugnar por la necesidad de gobernar a las categorías inferiores – menos civilizadas-, en donde los “más racionales” (colonizadores blancos) decidieran basados en fundamentos racionales, lo mejor para los “menos racionales” (negros colonizados). A su vez ideas eugenésicas surgen entrelazadas por la ciencia y la política social, en lo que se denominó un “racismo científico”, que apoyado en ideas sobre las capacidades reproductivas de los “individuos biológicamente inadecuados” (razas inferiores), pretendía controlar y limitar su reproducción, como se realiza en la ganadería doméstica. Sumado a esto, la considerada teoría de la “evolución social”, plantea la existencia de razas mejor dotadas y con mayor éxito en su capacidad de dominación que otras –razas superiores e inferiores-, dando supuestos sustentos biológicos a la inferioridad racial, de los denominados como “otros” (Wade, 2000); (Quijano, 2000); (Lamus, 2012).

Los contextos sociales que reproducían tales teorías multiplicaban ideas de “higiene racial”, prácticas de esterilización de “razas indeseadas” en Alemania, políticas de segregación racial posteriores a la abolición de la esclavitud en Estados Unidos y fueron los escenarios para la ocurrencia del genocidio Nazi contra los judíos en la segunda guerra mundial (Wade, 2000).

Después de la segunda guerra mundial la noción de raza tomó un carácter negativo en Europa, ya que era asociado a aspectos ideológicos y políticos de doctrinas racistas que popularizaron la idea de racismo entre dos guerras mundiales (Lamus, 2012). Debido a esto el lenguaje popular y la antropología introdujeron los conceptos de “**etnia**” y “**etnicidad**”,

como términos sustitutivos del concepto “raza” - por considerarse el mismo (la raza) como propagador de racismo, que alude a una “naturaleza eminentemente biológica” y que inevitablemente tiene un vicio histórico –, para hacer referencia a discursos que señalan las diferencias culturales de grupos de gente, considerados como minorías dentro de una nación estado (Wade, 2000). De esta manera la raza fue relegada al reino de la naturaleza y la etnicidad es entendida como una construcción social (igual que la edad, el género, clase) y/o fenómeno cultural, que se usa como concepto para describir las diferencias culturales entre pueblos o grupos sociales; que en un mismo sentido, identifica la diferencia y la igualdad el “nosotros” y el “los otros” (Lamus, 2012); (Wade, 2000).

En suma, la noción de raza es una idea resultado de procesos históricos, que comprende la existencia de características físicas, definibles respecto de grupos humanos, que no tiene sustento biológico para jerarquización social alguna -más que una realidad biológica es una construcción social- más allá de imaginarios, creencias, discursos religiosos o políticos, que obedecen a circunstancias económicas y sociales construidas desde la diferencia y que dieron forma al orden mundial existente.

La “naturaleza biológica” de la raza como categoría social es entonces asociada con una evidencia corporal, que delata rasgos morales, intelectuales, físicos, mentales o emocionales y que sitúan a quien los porta en una posición de “inferioridad” dentro de una clasificación social. Encuentra operatividad en el cuerpo –que si bien está lejos de responder a una entidad estable con definición precisa-, ya que es precisamente en él y en la condición humana que se revela la noción de raza. La raza se encuentra en el cuerpo y se expresa a través de él, por lo que las consecuencias que se le atribuyen son claves para comprender los modos básicos de clasificación social, desde estructuras de poder que otorgan legitimidad a las relaciones de dominación (Pedraza, 2008); (Quijano, 2000).

La construcción mental de la raza entonces, sirve para justificar e incluso hacer parecer necesaria la subordinación –práctica y simbólica- de aquellos grupos humanos que por sus diferencias -traducidas en rasgos físicos- son vinculados con características morales, emocionales e intelectuales en menor rango, respecto de la escala jerárquica (Pedraza, 2008, p. 45).

Finalmente, la etnicidad puede ser considerada como una perspectiva inherente a la condición humana, como manifestación de su ser biológico y cultural, que puede ser analizada en las diferencias de las prácticas culturales que son expresiones específicas de los grupos sociales. Es así que la categoría etnia, se asocia a marcadores identitarios como la lengua, rituales, prácticas religiosas, etc.

Racismo

El Racismo por su parte, es un término que caracteriza relaciones de poder o dominio sobre un grupo justificadas en la noción de raza. Es ejecutado fundamentalmente desde un poder que resulta ser social, cultural, político o económico, como una forma de control sobre las acciones de los miembros de un grupo dominado, limitado por las acciones, la influencia o los deseos de los miembros del grupo dominante. Entraña muchos aspectos, entre los que se incluyen elementos geográficos, fisiológicos, culturales, y cognitivos, que presuponen la construcción social de la diferencia étnica o racial. Es típico del racismo atribuir ciertos rasgos del carácter, la inteligencia, la moral, como formas inherentes a la identidad racial o étnica (Lamus, 2012).

Responde a un esquema construido en términos de órdenes socio-raciales, bajo un paradigma eurocéntrico erigido a partir de la idea de un “sujeto racional”, que se aleja del “original estado de naturaleza”, en el proceso histórico del desarrollo de la especie humana -propio del mito fundacional de la modernidad-. Desde una escala de desarrollo se sitúa lo

primitivo como lo más próximo a la naturaleza (correspondiente a los “negros”), hasta lo más civilizado por excelencia propia de un ser humano dotado de razón (correspondiente a los europeos). De este modo desde una perspectiva eurocéntrica, se localiza una dualidad, entre el cuerpo/naturaleza humana y la razón/sujeto -sujetos incapaces de razonar (en términos cartesianos, puramente cuerpos susceptibles de ser estudiados) y sujetos dotados de razón -. Es así como la racionalidad del cuerpo, encuentra en la perspectiva eurocéntrica ciertas razas condenadas como “inferiores” por no ser sujetos “racionales”, en consecuencia más próximos a la naturaleza primitiva del ser humano, en tal sentido convertidos en dominables y explotables (Lamus, 2012); (Quijano, 1999); (Quijano, 2000).

... De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, algunas razas —negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia- están más próximas a la “naturaleza” que los blancos. Sólo desde esa peculiar perspectiva fue posible que los pueblos no-europeos fueran considerados, como objeto de conocimiento y de dominación/explotación por los europeos (Quijano, 2000, p. 225).

En tal relación y extendido por todo el mundo, el eurocentrismo sustentó la superioridad del “color” de la piel y de la razón. La idea misma de “color” en relación con la raza, según Aníbal Quijano, es una construcción mental, desarrollada por los britano-americanos durante el XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas

...allí “white” (“blanco”) es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a “black” (“negro” o “nigger”), identidad de los dominados, cuando la clasificación “racial” está ya claramente consolidada y “naturalizada” para todos los

colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados... (Quijano, 1999, p. 147).

La superioridad del color de la piel responde entonces, a un conjunto de elementos de tipo moral, cognoscitivo o epistémico y cultural, que desde los comienzos mismos de América, según Quijano (1999) instaure la idea de ciertas diferencias existentes en la naturaleza biológica de la población del planeta, que están asociadas a la capacidad de desarrollo cultural y mental en general.

...Esa es la cuestión central del célebre debate de Valladolid⁸. Su versión extrema, la de Ginés de Sepúlveda, que niega a los “indios” la calidad de plenamente humanos, es corregida por la Bula papal de 1513. Pero la idea básica nunca fue contestada. Y la prolongada práctica colonial de dominación/explotación fundada sobre tal supuesto, enraizó esa idea y la legitimó perdurablemente. Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad” - “inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, inclusive meramente burocrática, quedaron asociadas a la “naturaleza”, fueron “naturalizadas” para toda la historia siguiente... (Quijano, 1999, p. 148),

En efecto la estructura ideológica de la raza es naturalizada entonces, como taxonomía del mundo natural, que ubica a las diferentes razas humanas desde clasificaciones, según características físicas y diferencias biológicas a las que se les asignan determinados atributos sociales, mentales y culturales. Tales atributos pasan a formar un todo donde la cultura y la sociedad parecieran estar dominadas por un condicionante natural (Wade, 2000).

⁸ -Manero, Salvador. Controversia de Valladolid. España y la legitimidad de la conquista de América. Revista electrónica Iberoamericana, v 3, 2, 2009.
-“Contra Ginés de Sepúlveda: entendimiento, capacidad y civilidad de los indígenas americanos (1550-1551)”. Teoría y crítica de la psicología 1, 20-26 (2011).

Ahora bien, con la conformación de los Estados nación modernos, la construcción eurocéntrica y biológica del racismo es abandonada, para ser reemplazada por la “ideología de clase”. El racismo toma tinte de acción política y jurídica entre las naciones, desde la dominación y colonialismo interno y es institucionalizado a través de políticas de exclusión y opresión en formas más sofisticadas, que apelan en general a tres registros: social o socioeconómico (la clase, el estatus...), cultural (costumbres, practicas, creencias...) y “racial” (naturaleza, herencia, atavismo...) (Quijano, 2000, p. 226); (de Rudder, Poiret, et al 2010).

La formación de estructuras de poder configuradas como Estado-nación, conquistó su espacio de dominación –que empezó como un proceso de colonización- imponiendo sobre la diversidad y heterogénea diferencia de los pueblos e identidades americanos, una manera específica de “...homogenización de la población, en la común participación democrática en el control, en la generación y la gestión de instituciones de autoridad pública y de sus específicos mecanismos de violencia...” (Quijano , 2000, p. 227). Se conforma entonces una jerarquizada estructuración social en América Latina, respecto de los altos grados de mezcla racial y cultural, en la que características raciales tienen una parte importante en la emergente y marcada “sociedad de castas”, donde los diferentes estatus sociales eran reconocidos y determinados según sus grados de mezcla racial (Wade, 1997 p. 39). En lo alto de la jerarquía...

“...la elite política y económica -blanca, criollos amerindios y españoles- se enorgullece de su “limpieza de sangre”. Las clases bajas de los mestizos eran fuertemente heterogéneas, con el ancestro y la apariencia física como signos poderosos de estatus y de posición (...) En la preocupación obsesiva por el color y

la condicion social que caracteriza a la sociedad de castas, solo una cosa era segura: ser negro o indigena era malo, ser blanco era bueno...” (Wade, 1997, p. 40).

Finalmente se puede decir que, el racismo es constituido en sus origenes en America, desde interacciones sociales moldeadas a partir de la colonizacion, el eurocentrismo y la formacion de los Estados nación; en él se designan relaciones politicas y sociales entre grupos de humanos diferenciados, categorizados y jerarquizados en funcion de rasgos de tipo etnico, sociales y culturales a la vez, desde la experiencia social que reune racializante y racializado en una relacion de dominacion/subordinacion, que escapa a los intentos individuales por sobrellavar o suvertirlo (de Rudder, Poiret, et al, 2010, p. 79). El racismo es pues, la relacion que produce el concepto de raza, ya que la raza y la etnia, como construcciones sociales, no tienen existencia por si mismas, son finalmente resultado de construcciones sociales y politicas derivadas de complejos procesos de dominacion y hegemonia.

Racialización

En términos de Michael Foucault **la racialización**, es entendida como “...un proceso de “normalización” que define un orden moral y político que enfatiza la pureza biologica de un pueblo o de una nación y que presupone el ejercicio de un dominio – “biopoder”-...” (Viveros, 2008, p. 169-170), que resulta ser hegemónico generando segregación y jerarquización social respecto de relaciones de dominación.

Según este autor, la categoría “raza” es un correlato del proceso de propagación, de una bio-racialización del gobierno y de la difusión de ciertas tecnologías de poder para la administración de la población (Viveros, 2008). Con relación a esto Odile Hoffmann comenta que la idea de normalización/racialización:

...es un fenómeno heredero de los viejos mecanismos de esencialización de las identidades, que consiste en asociar a una identidad una cierta cantidad de “rasgos específicos” que supuestamente garantizan la “autenticidad” de la identidad en cuestión. Así cada categoría étnica se asocia a “marcadores identitarios”, entre los cuales los más comunes son la lengua, el vestimento, la apariencia, algunos rituales, etc. Es decir, la pertenencia a una categoría se justifica por el respeto o la adhesión a ciertas prácticas culturales específicas y sobre todo visibles, que en su conjunto constituyen la “esencia” de dicha identidad... (2008, p.3).

En las sociedades racializadas, las distinciones raciales –racismo- se cristalizan en un nivel cognitivo que genera reglas comunes en las formas de percibir y relacionarse con “el otro”. La racialización se vuelve un “sentido común” percibido por los actores – racializante/racializado- como un algo natural, desde dialécticas reproducidas a través de discursos raciales, que van tomando forma en las esferas públicas y privadas, tanto en las instituciones sociales y políticas: como los medios de comunicación, las instituciones estatales, las instituciones educativas, los gobiernos nacionales y locales y las interacciones sociales cotidianas (Hellebrandová, 2014), creando y transmitiendo códigos culturales que sustentan un sistema organizado de estructuras opresoras, asumidas como legítimas y propias.

En América Latina la racialización puede identificarse mediante una prevalencia de valores blancos impuestos tras los procesos de colonización europea, que dan cuenta de una cierta ideología “mestiza”, que privilegia lo “blanco” como principio de estructuración y organización social, en donde se desarrollan jerarquías entre los diferentes grupos étnico-raciales (Quijano, 2000); (Wade, 1997). Los procesos de colonización, esclavitud y construcción de los Estados-nación americanos, vinculan la idea de mestizaje

(Hellebrandová, 2014, p. 3) como la imagen oficial de las identidades nacionales - constituida por las elites blancas y blanco-mestizas- que es reproducida en forma de “blanqueamiento”, volviendo invisible la diversidad racial y étnica de la nación (Viveros, 2000), con la pretensión de “normalizar” las diferencias culturales.

De manera análoga, se puede comprender que la población negra/afrodescendiente en Colombia, históricamente ha estado sometida a formas de discriminación y racismo estructural, a cuenta de una óptica diferenciadora que genera, situaciones de desigualdad y exclusión vinculadas a la reproducción de distinciones sociales y de clase, establecidas a través de relaciones de poder basadas en la raza - racismo y que instalan la racialización. Particularidades culturales y fenotípicas han sido utilizadas para jerarquizar de manera social estos grupos humanos racializados, materializando relaciones de subordinación social, en estereotipos raciales, que pesan sobre estas personas, con un carácter profundamente corporal, ya que es desde el cuerpo negro y sus estéticas que los marcadores identitarios son traducidos y normalizados.

La racialización, y la categorización etno-racial que forma parte de ella, son procesos que históricamente estructuran la sociedad colombiana, tanto sus relaciones económicas y de poder, como las relaciones sociales. La ideología del mestizaje y las políticas públicas que la acompañaban, buscaban hacer desaparecer la raza y encarnar la Nación en la categoría mestizo, sin que los fundamentos políticos y sociales racializados de esta fuesen cuestionados (Hellebrandová, 2013, p. 147).

La idea homogeneizadora del estado colombiano, se valió del blanqueamiento, como dispositivo de normalización de las diferencias, para introducir mediante “políticas

educativas” “tecnologías de poder” y jerarquización de grupos sociales racializados. Según lo mencionan Castillo Guzmán y Caicedo Ortiz...

...la historia de las políticas educativas dirigidas a las poblaciones indígenas y negras en Colombia, ha estado permeada por el sistema de jerarquías impuesto desde el periodo de colonización europea, en el cual la diferencia cultural fue marcada como desigualdad social, desde entonces denominada *colonialidad del poder* que muestra dimensiones de poder bajo la raza, el trabajo, el género, quedando subordinadas a la idea de supremacía europea... (Castillo & Caicedo, 2010, p. 110).

Se trató entonces de discursos, que según Axel Rojas y Elizabeth Castillo (2006) (citados por Castillo & Caicedo, 2010) referencian un conjunto de concepciones y prácticas institucionalizadas, denominadas por ellos, “educar a los otros”; los cuales a través de dispositivos educadores de carácter civilizatorio, fueron utilizados para incorporar unos ciertos conocimientos “válidos” y “universales” de corte Europeo, occidental y colonialista, que desde la óptica de la moderna y racional sociedad criolla/mestiza, establecían cuales saberes debían ser aprendidos e institucionalizados por los indígenas y negros; al margen de sus intereses culturales, pero importantes para la idea de Estado homogéneo.

La escuela por su parte desde la colonialidad, comparece en la historia de la construcción de la sociedad colombiana, como “integradora”, para conducir el tránsito de estas poblaciones hacia la sociedad “civilizada”. De esta manera según Rojas y Castillo (2006) citados por Castillo & Caicedo “...educar a los sujetos de la alteridad ha sido un derecho que los sectores dominantes han considerado como propio y, además, como una manera de hacerlos parte (in-corporarlos) en “su” proyecto de sociedad” (2010, p. 113).

Habría que decir también que, la escuela y la educación pública en territorios de comunidades indígenas y negras/afrodescendientes tuvo lugar, según Castillo & Caicedo (2010) en dos modalidades: Por una parte la denominada, iglesia/docente y su método de educación misionera en los llamados territorios nacionales o tierras de misión y por otra parte, la educación impartida por los nacionales, que actuó como plataforma del proyecto de nación mestiza "...y promovió a través de sus políticas del conocimiento, un modelo de inferiorización del indígena y el negro..." (p. 112). A esto Romero (2010), subraya que la evangelización tuvo además un componente importante y espacio privilegiado en la escuela, como dispositivo de control y disciplina de la población "aborigen", en la que se desplegaron tecnologías de saberes, basados en las consideraciones de inferioridad de los sujetos étnicos, en la necesidad de afianzar el poder gubernamental de la conquista y contribuir a la administración de la diferencia cultural.

En fin que la versión de homogeneidad cultural adelantada por la educación republicana, hizo que la escuela como institución instaurada en diversas regiones colombianas, implantara la *colonialidad del saber*, que comprendía la racionalidad eurocéntrica como único saber válido y que orientada por principios de sociedad disciplinada, controlaba los cuerpos de los indígenas y negros/afrodescendientes, construyendo así -por medio de la escuela- estereotipos y localizaciones de otros y otras distintos para quienes la educación debía regirse por un régimen especial civilizador (Romero, 2010).

En suma la conjunción de estos principios y saberes homogéneos, corresponde a lo que Foucault entiende como "normalización", pues según él, "...lo normal se establece como principios de coerción en la enseñanza, con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales...y como nueva ley de la

sociedad moderna, que hace que las técnicas disciplinarias sociales, aparezcan por medio del poder de la norma...” (Michael Foucault citado por Romero, 2010, p. 170).

De esta manera a través de la educación homogeneizadora, los estereotipos que enmarcan frecuentemente a la población negra/afrodescendiente en Colombia, surgen de la reproducción de diferencias sociales y han sido naturalizados hasta por los mismos sujetos racializados, encasillados en supuestos raciales, desde líneas de poder social que están estructuradas a partir de “...valores, conductas e imaginarios, como elementos aprendidos, que se transmiten mediante los diferentes mecanismos de socialización y se reproducen, a través de códigos culturales hegemónicos...” (Martínez & Ramírez, 2017, p. 82). Tales “mandatos normativos” y construcciones sociales, asocian una serie de conductas “normales”, presentes en la esfera privada y pública que terminan siendo reproducidas por los agentes de socialización (familia, instituciones educativas, medios de comunicación, etc.), que crean y transmiten códigos culturales, que sustentan un sistema organizado de estructuras opresoras, asumidas como legítimas y propias.

En efecto estos códigos culturales, imprimieron respecto de las personas negras/afrodescendientes clasificaciones etnicistas, que con el paso del tiempo las ha vinculado a etiquetajes, estereotipos y representaciones sociales desvalorizantes, exotizantes, erotizantes y sexualizadas. En donde la desviación a las normas sociales, estéticas o morales o cualquier comportamiento errado que implique equivocación, ha sido considerado una característica esencial del comportamiento, desviado de la norma social o cultural de la “gente negra”-“negro tenía que ser”- (Viveros, 2000).

Precisamente la construcción de identidades entre hombres y mujeres negras(os)/afrodescendientes, se ha visto delineada por formas de representación y estereotipos como símbolos de una realidad social y más que todo corporal (Viveros, 2008),

en la que se asume que estos, entre otros imaginarios, presentan una marcada sexualidad “natural”, una predisposición biológica para los trabajos domésticos, el servicio, “la calentura”, propensión a la criminalidad, irresponsabilidad, etc. Con todo las intersecciones y articulaciones entre distintas formas de diferencia y desigualdad social, asocian estrechamente la relación corporal y la realidad social, en donde también evidencia las diferencias existentes entre hombres y mujeres negros(as)/afrodescendientes; pues si bien como colectivo comparten etiquetajes sociales en razón a marcadores raciales, la mujer negra/afrodescendiente ha sufrido discriminación de manera particular y aguda, desde la intersección existente entre la raza, el género y la clase, como categorías concretas, para describir múltiples discriminaciones en variados niveles (Ribeiro, 2008).

Respecto de los estereotipos y representaciones que son reproducidos de manera particular sobre las mujeres negras/afrodescendientes en América Latina y en especial en Colombia, se puede referenciar como punto de partida, el eurocentrismo de las sociedades occidentales, que históricamente no reconoció a las mujeres africanas y afrodescendientes esclavizadas, como “mujeres” en el mismo sentido que las mujeres blancas (Hellebrandová, 2014, p. 4), en esta medida las mujeres negras eran y siguen siendo percibidas, a travez de la sexualización racializada y la racialización sexualizada, inscritas en contextos simultáneos de poder patriarcal, dominación y esclavitud colonial, violencia y fragmentación (Lamus, 2012), marcadas por los prejuicios existentes desde la reproducción de sistemas de dominación, que las percibe con una marcada erotización y exotización del cuerpo.

...El cuerpo de la mujer negra ha sido visto desde múltiples ópticas e intereses: mercancía, fuente de rentabilidad y vehículo de reproducción de mano de obra

desde la perspectiva productiva y reproductiva; objeto de dominación y fuente de placer para otros... (Camacho, 2004, p. 175).

Tomando como punto de partida la intersección entre la raza, el sexo y la clase social, la mujer negra/afrodescendiente colombiana ha sido históricamente, despojada del género y sometida a una hipersexualización y deshumanización que la sitúan en una posición donde sufre de manera diferente y más fuerte tanto el racismo y la discriminación racial, como el sexismo, como categorías que responden a ideologías blanco-mestizas (Viveros, 2000); (Viveros, 2008). Ha sido "...imaginada y representada por distintos y contradictorios estereotipos, según variados objetivos y contextos, cabe elaborar un elemento adicional: las representaciones imaginarias de la mujer negra son difíciles de conciliar porque, en muchos sentidos, operan por negación o ausencia de los ideales femeninos tradicionales (Camacho, 2004, p. 171). Así "...en contraste relativo con las mujeres blancas o mestizas, la mujer negra personifica o es representada como de una naturaleza ambivalente, indescifrable, misteriosa, simultáneamente seductora e inquietante tanto para la imaginación masculina como para la femenina..." (Camacho, 2004, p. 172).

El blanqueamiento/blanquitud

Por su parte el **blanqueamiento** puede describirse como un proceso complejo, continuo e inacabado, que reproduce a través de hábitos tanto personales como institucionales, una idea de exaltación de los valores ideológicos, sociales, estéticos y culturales en torno a la primacía de lo blanco y lo mestizo (Hellebrandová, 2014, p. 11), respecto de la imagen e identidad nacional oficial, que privilegia ciertas características físicas, culturales, morales y sociales e invisibiliza toda diversidad racial y/o étnica fuera de él (Viveros, 2000).

Dirige a los sujetos hacia un “mundo blanco”, que moldea los cuerpos y los espacios, para erradicar la fuente del señalamiento y de diferencia. En esta medida, los sujetos excluidos del canon universal ideal -la blancura-, moldean y suavizan las diferencias fisionómicas, mediante recursos como: vestido, arreglo personal, movimiento y lenguaje. Desde un lugar de postración y dominación, recurren al moldeado del cuerpo, a través de intervenciones cosméticas y quirúrgicas para homogenizar los rasgos raciales prominentes -la nariz, los labios, los pómulos, la textura del cabello-, con la pretensión de acercarse a aquellos rasgos blancos/mestizos que disten de la identificación étnica -la negrura- (Pedraza, 2008). A esto Frantz Fanon (1973), comenta...

El negro que ha vivido algún tiempo en Francia vuelve radicalmente transformado. Digamos en términos genéticos, que su fenotipo sufre una mudanza definitiva, absoluta. Ya antes de la partida se siente en su modo de andar casi aéreo, la quemazón de unas fuerzas nuevas. (...) El negro que entra en Francia reaccionará contra el mito del martiniqués que-se-come-las-erres. La emprenderá con ellas, y en verdad que entrará en conflicto abierto con el mito. No solamente se aplicará a rular las erres, sino que las adornará ostentosamente. Espiando las menores reacciones de los demás, escuchándose a sí mismo, desconfiando de la lengua, órgano desafortunadamente perezoso, se encerrará en su cuarto y leerá durante horas enteras... para conseguir una buena dicción (p. 16-17).

De esta manera la **blanquitud** orienta los cuerpos en direcciones específicas, respecto de practicas tendientes a la adecuacion de las formas culturales, la apariencia física, la clase social, la construccion de la corporalidad y los ideales de belleza, en donde “...La percepción del color de la piel moviliza esquemas cognitivos incorporados, normas

sociales implícitas, valores culturales difundidos, y revela mecanismos de atribución de status, y de clasificación del otro...” (Ortiz, 2013, p. 178).

En Colombia como en el resto de América, la imagen oficial de la identidad nacional ha sido elaborada por las elites blancas y blanco/mestizas en torno a la noción de “la ideología del mestizaje”, en donde el “mestizaje”, entendido como blanqueamiento, es utilizado para invisibilizar la diversidad racial y étnica de la nación (Viveros Vigoya, 2000). Es así como:

...La biopolítica del proyecto modernizador de la sociedad colombiana (como en general en América Latina) de los siglos XIX y XX se orientó hacia el mestizaje con el propósito de atenuar la presencia de “mezclas raciales indeseables”, como señalaba el expresidente conservador Laureano Gómez (1928). “El elemento negro constituye una tara. En los países de donde él ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad”... (Lamus, 2012, p. 48).

Entonces, el sistema educativo como mecanismo ideológico de inclusión, blanqueó y urbanizó durante el siglo XX, a algunos grupos que asumieron la idea de que la sociedad colombiana era homogéneamente mestiza, en la que la “identidad de clase” era necesaria para abandonar la “identidad étnica”, como alternativa a las nociones de progreso, revolución y modernidad (Lamus, 2012, p. 48).

Según Peter Wade, “...mestizaje y blanqueamiento son conceptos que se desprenden de una serie de prácticas que derivan su significado de, y a la vez reconstituyen, las interacciones jerárquicas y sociales expresadas en ideologías de blanqueamiento y mestizaje...” (Wade, 1997. p. 52).

...El blanco está asociado con el poder, la riqueza, la civilización, la creación y el gobierno de la nacionalidad colombiana y las altas posiciones en las escalas de urbanidad, educación, la cultura y el nivel material de vida en general; las maneras, la forma de hablar y la estructura familiar de los blancos son distintivos de una alta posición jerárquica nacional de prestigio y de estatus (Wade, 1997, p. 53).

Mas aún, lo “negro” según lo menciona Elisabeth Cunin, aparece como categoría social que es simplificada y asociada a un prejuicio o estereotipo, desde rasgos raciales que son representados a partir de elementos de repertorio del individuo y factores de decisión para los otros, que se esfuerzan por asignar un rol. La invisibilidad nacional, también hace parte de lo que significa ser y parecer negro en Colombia, como un status que se traduce en una “voluntad de ocultación” de las poblaciones negras, como si no debieran tener un lugar dentro de la sociedad colombiana. En vista de esto, los negros son reducidos a estereotipos o son “ignorados” (Cunin, 2003).

De esta manera, según Viveros (2008), blanqueamiento y blanquitud se convierten en procesos multidimensionales que vinculan la movilidad social, “mejoramiento de la raza” con fines modernizatorios y progresistas, los atributos de clase y materialización de la apariencia corporal –belleza–; así como, la vinculación del sexo y la raza respecto de las relaciones sexuales y amorosas. A esto último, Fanon (1973) expone que: “...las relaciones amorosas “interraciales” son parte integral del proceso de blanqueamiento y la reproducción del colonizado, y por tanto, también del colonizador...” (Hellebrandová, 2014, p. 4)...

...Todas estas mujeres de color buscando sañudamente un blanco esperan. Y, con seguridad, uno de estos días se sorprenderán a sí mismas negándose a volver sobre sus pasos, y pensarán “en una noche maravillosa, en un amante maravilloso, un

blanco”. Quizás, también, algún día se den cuenta de que “los blancos no se casan con una mujer negra”. Pero ellas han aceptado correr el riesgo, porque lo que les hace falta es la blancura a cualquier precio... (Fanon, 1973, p. 40).

De ahí que la lógica del mestizaje opera entorno a la clase social en relación con la apariencia física, los ideales de belleza y la construcción de una corporalidad (Pedraza Gómez, 2008), en la que el concepto de “belleza negra” parece centrarse en la idea de la blanquitud como capital cultural incorporado, ineludible para ascender socialmente o para tener un lugar en la sociedad (Gil, 2010).

La mirada social sobre el cuerpo, establece una importancia de los aspectos físicos y fisonómicos, para la construcción de la identidad individual y social, que en particular para las mujeres negras colombianas, afecta la construcción subjetiva de su propia corporalidad (Ortiz, 2013, p. 178). En otros términos, “...el rechazo a identificarse y ser identificado como negro/negra, es el único camino para ocupar una posición social valorizada...” (Cunin, 2003, p. 151).

En contraste con lo anterior, Pedraza Gómez (2008) menciona que, ante los estereotipos racializantes, el cuerpo adquiere un fuerte sentido estético/político, no solamente por su fenotipo y los rasgos étnicos asociados a él, sino, según ella, también, porque involucra desde contenidos sociales, la construcción reciproca de las identidades colectivas a partir de la diferencia cultural, ligada también a la construcción de género, así como a la consolidación de relaciones sociales y culturales, en las que la ruptura del implícito racial asociado al blanqueamiento, se convierte en la oportunidad para la valoración de la diferencia y la construcción de una identidad negra (Camacho, 2004).

Según lo anterior, desde la resolución subjetiva de una mujer negra/afrodescendiente de ajustarse al blanqueamiento o mantener distancia a partir de la

exaltación de sus características fenotípicas y raciales, el factor estético/político del cuerpo cobra una profunda relevancia de subjetivación performativa y hasta pedagógica, pues constituye la posibilidad de construir referentes identitarias resistentes, desde la cotidianeidad del día a día para otras mujeres negras/afrodescendientes.

Subjetividad/subjetivación

Con respecto a **la Subjetividad**, se puede decir que la misma corresponde a un concepto de amplio recorrido teórico, histórico y contextual, que está atravesado por diferentes enfoques sociales y políticos, en los que se inscribe la noción de “sujeto” en un espacio social determinante. El concepto de subjetividad tiene como desarrollo, siempre recurrente, la mirada interna del sujeto y su vínculo con la realidad (Caro Perdomo, y otros, 2013), en la que establece un modo de ser y de construir la vida común (Arroyo & Alvarado, 2017). La subjetividad implica el acercamiento a los sujetos situados desde sus propias maneras de nombrarse, de mirarse a sí mismos.

Desde un recorrido teórico, histórico y contextual la noción de “sujeto” ha sido utilizada como sinónimo de “individuo”, “yo”, “persona”, “identidad” y finalmente “subjetividad”. Aunque para Gloria Bonder (1999), estos términos no son equivalentes y remiten a teorías no solo diferentes, sino que, en algunos casos opuestas, sin embargo más allá del encubrimiento de equivalencias, habrá que reflexionar cada concepto por separado.

El sujeto de la noción de subjetividad, es aquel que se estructura subjetivamente, en relación con el lugar que asume en su contexto particular, es decir que va siendo sujeto en la medida de sus posibilidades (Caro, y otros, 2013) ...

...mientras que para los sociólogos la noción prevalente de sujeto se emparenta con la de individuo y su interés principal pasa por determinar sus rasgos característicos en cada contexto social, la preocupación de los antropólogos se centra en reconocer

de qué manera cada cultura adjudica a alguien su condición de persona; los éticos se sirven de la noción de identidad moral; algunos filósofos contemporáneos se ocupan preferentemente de la relación del sujeto con la conciencia de sí y el psicoanálisis, por último, devela los procesos inconscientes operantes en la constitución de la subjetividad y en su funcionamiento... (Bonder, 1999, p. 39)

Es así como, la noción de sujeto ha estado inscrita en grandes etapas a través de la historia: desde los griegos, pasando por la época medieval, la modernidad y lo contemporáneo, entrelazándose con dinámicas y fenómenos dentro de la pregunta de lo subjetivo (Caro y otros, 2013).

En primera medida el pensamiento griego, centró su atención en lo esencial y la existencia, en donde el “*subjetum*” era considerado como aquello que perdura, lo constante el fundamento (esencia) de la existencia, dado en una realidad efectiva (Caro y otros, 2013). En el pensamiento judeo cristiano el “*subjetum*” considerado como la esencia de la presencia divina, se preguntaba por la existencia del alma -siempre asociada a la existencia necesaria de una entidad externa de tipo todopoderosa-. Por otra parte entre el renacimiento y la ilustración, el “*sujeto*” ya no orientaba sus acciones bajo la influencia divina, Descartes plantea la idea de un sujeto que empleaba el saber científico y la razón como vía para alcanzar la plena armonía -la libertad- construido en un ser autorregulado, que superaba cualquier cuestión de azar o incertidumbre (Caro y otros, 2013). De esta manera la construcción de la categoría normativa del sujeto, desde visiones Kantianas y Cartesianas aludía a conceptos de libertad, autonomía, responsabilidad, conciencia moral, igualdad, derechos, sentimientos, entre otros. Se trataba de un sujeto como unidad social, autodeterminado, racional, capaz de sentido moral y de alcance universal (Bonder, 1999).

Un segundo periodo desde Hegel, Marx, Freud, llegando hasta Foucault entre otros, "...se caracteriza por la deconstrucción de la noción de sujeto metafísico, autónomo y racional, origen de la palabra y de la acción; para situar un sujeto descentrado y sujetado a las condiciones sociohistoricas e inconscientes (descentramiento lingüístico, psicoanalítico e histórico social) ..." (Bonder, 1999, p. 39). Un sujeto edificado a partir del lenguaje, que se articula en una estructura simbólica, encadenado al mundo de los significantes, - influenciado según Marx por lo social-, en donde se encuentra inserto en situaciones alienantes y resquebrajadoras, donde ciertas fuerzas sociales ocultas conspiran contra el crecimiento humano (Caro y otros, 2013).

Así que se condujo a reconocer una sujeción desde la trama de discursos y dispositivos de poder; a renegar de lo único y exaltar las virtudes de lo simple, rechazar lo universal y reemplazar la razón por lo otro de la razón (Bonder, 1999). El sujeto se debate entonces, entre estrategias de control y de poder, que son instaladas de manera inconsciente y hacen de ellos meros productos del consumo de masa.

...La idea de la existencia de una identidad singular y coherente es denunciada como una construcción ilusoria, un artificio -quizás inevitable-, en la conformación de subjetividad, una coartada frente a la incerteza (...) De ahí el reemplazo que las corrientes postmodernas hacen de la pregunta filosófica fundamental "quien soy", por la de "desde dónde hablo"; es decir desde que posición de sujeto hablo y actúo en determinado contexto, lo que implica haber aceptado la multiplicidad de posiciones en y desde las cuales los sujetos se conforman, y por ende sus posibles tensiones y contradicciones.... (Bonder, 1999, p. 39).

Conforme a esto, en particular Michel Foucault instaura la idea de un sujeto convertido en objeto de disciplinamiento y control, a partir de lo que él llama "tecnologías

de poder” y políticas de la vida. En donde privilegia “...prácticas sociales relacionadas al ejercicio del poder y a las estrategias de disciplina y normalización, direccionadas al cuerpo físico por el cuerpo político, social e institucional...” (Gil, 2018, p. 11). En esto, el sujeto es tomado preso de las regulaciones políticas que establecen un vértice de poder con la vida (Giaccaglia, y otros, 2009) a través de formas históricas centradas en el cuerpo individual, como una maquina susceptible de ser educada, aumentando sus aptitudes, su vitalidad y su docilidad, en función de formas de dominación anatomopolíticas desplegadas, desde instituciones como la escuela o el ejército. Además, en torno a lo colectivo y la población Foucault (2002) introduce el concepto de una “biopolítica”, que dirige los cuerpos en función de la gestación de la vida, la salud, la vivienda. El biopoder entonces nace del entrecruzamiento de estas dos formas, para construir la gran tecnología de poder, que es dirigida sobre la vida de los sujetos a través de ciertos campos de saber y luchas de poder que constituyen la subjetividad (Giaccaglia, y otros, 2009) ...

...El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles" ... (Foucault, 2002, p. 126).

Así Foucault reconoce en el poder un papel represivo y también productivo, donde la subjetividad nace como la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo, en una profunda interacción y relación consigo. Para él la noción de sujeto es sustituida por la subjetivación, como forma de indicar que el sujeto no es un elemento dado, socialmente

determinado o ideológicamente consistente, es más el resultado de procesos sociales de atracción e imaginación, que moldean los cuerpos, haciendo que actúen de forma dinámica y mutable. La subjetivación aparece entonces, como una abstracción desde una producción social, donde la singularidad del sujeto se construye como objeto para sí mismo, conducido a observarse, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como dominio de saber posible (Ríos, 2015).

La subjetivación designa según Foucault modos de “objetivación”, que transforma a los seres humanos en sujetos (los modos de subjetivación son en ese sentido prácticas de objetivación), en relación con nosotros mismos a través de lo que se denominan “técnicas de si”, permitiendo construirnos como sujetos de nuestra propia existencia en una determinada relación de conocimiento y de poder (Revel, 2009). A su vez los procesos de subjetivación pueden concebirse como procesos éticos y estéticos, encaminados a producir modos de existencia inéditos...

...como modificación de los límites que nos sujetan para reconstruirnos con otras experiencias, con otra delimitación. Y de esta forma reconocer la posibilidad de transformación y de creación sin recurrir a la imagen de un sujeto autónomo, independiente, cerrado, ajeno, sino precisamente en base a su carácter abierto, múltiple, inacabado, cambiante (Gómez, 2004. p. 104).

De ahí que, como lo mencionan Arroyo y Alvarado (2017), la subjetividad implica la comprensión del sujeto en su plenitud: desde su conocimiento, su capacidad de pensar críticamente, de nombrar el lenguaje y el mundo, con sus emociones y sentimientos; que rompe con la individualidad y se sitúa en la construcción de la pluralidad de acción y como narrativa de lo que nos diferencia y nos permite reconocernos como colectividad/comunidad. Involucra a su vez la ampliación de la noción de lo subjetivo

incluso en posibilidades estéticas, éticas, políticas y afectivas de los sujetos. "...Sujetos de carne y hueso, localizados y corporizados, no sujetos en abstracto, sujetos históricos con potencialidades y opacidades..." (Arroyo & Alvarado, 2017).

Por tanto la subjetivación alude a un proceso de composición de disposiciones de agenciamiento y de concreción que siempre son relativas de lo diverso de los cuerpos, vocabularios, inscripciones, practicas, juicios, técnicas, etc y que como medio de agrupación del individuo no pueden ser entendida únicamente desde el desarrollo individual, sino también desde los efectos colectivos que acompañan y determinan al individuo incluso en su proceso de identificación e identidad social (Gómez, 2004).

Considerando esto, Según Ochy Curiel (2002), el concepto de **"identidad"** es complejo, entendiendo las dimensiones posicionales en la que existe una relación individual y social. Desde el punto de vista individual, es preciso entenderla como un proceso íntimo y subjetivo donde los sujetos, a través de sus propias experiencias, de representaciones, de referencias en la interrelación con otros sujetos, se conciben y actúan consigo mismo y con otros. En el plano colectivo, son referencias que rigen los interrelacionamientos de los y las integrantes de la sociedad o de grupos diferenciados de la misma.

Está enmarcada en estructuras de hechos y conflictos sociales por lo que es siempre dinámica y fluctuante. De esta manera ha sido una estrategia importante para explicar las realidades frente a la articulación interseccional de la raza, el género, la clase social y la sexualidad, de las mujeres negras, según Curiel como un "...colectivo que busca, combatir los sistemas de dominación racistas, sexistas, clasistas y heterosexistas..." (Curiel, 2002. p. 12).

Tal identidad se refiere, a la reafirmación de una subjetividad negra desde la mirada de hechos históricos como la colonización y la esclavitud que no puede ser

entendido desde un desarrollo individual, sino desde lo colectivo, como la identificación de sí mismas en términos raciales, de clase, de género y de sexualidad, en acciones contenidas en la recreación de los elementos propios de la cultura africana (culinaria, estética, música, danza), hasta desarrollar espacios de reflexión donde esa identidad “negra” sea reforzada y valorada positivamente, con el propósito de lograr una buena autoestima en las mujeres negras (Curiel, 2002. p. 12).

Según lo menciona Betty Ruth Lozano Lerma citada por Doris Lamus Canavate, ser mujer negra en Colombia e identificarse como tal, trae consigo, la reivindicación histórica de la palabra que fuera usada como símbolo peyorativo y estereotipante, tanto por la esclavitud como por el colonialismo; significa redimensionar el racismo –según ella- oculto en el término “afro” y “afrocolombiano” y posicionar en los espacios y escenarios sociales, un sujeto político específico...

...Declararse “mujer negra” es redimensionar un término que permite enfrentar el racismo, lo que no hace el término “afro” que se ha convertido en un eufemismo que hace creer a muchos que hemos avanzado grandes pasos porque ya no se nos llama negros sino afros, pero se nos sigue discriminando igual...(Lozano, citada por Lamus, 2012, p. 72)

Desde esta postura crítica frente al racismo, el término “afro” y las representaciones históricamente asociadas a la construcción de la identidad de la mujer negra, el cuerpo que fuese visto como disponible para el sexo, un útero reproductor o fábrica de esclavos, objeto de uso y abuso para el placer de otros (Lozano citada por Lamus, 2012); cobra un importante posicionamiento social, de manera que los atributos físicos que fueran objeto de valoraciones y apreciaciones de negación de derechos, desvalorización y subordinación en

la sociedad colombiana, se convierten en importantes construcciones de redes sociales, que contribuyen con la posibilidad de “aparecer”, en términos de Judith Butler (2017) quienes como grupo quedan degradados por la norma, tendrán que luchar por ser reconocidos, lucha que deberá ser corporeizada en la esfera pública, donde tendrán que defender su existencia y su significado.

Reuniendo lo anteriormente expuesto, justifico la implementación del término “mujer negra” en este trabajo de investigación, siempre refiriéndome a un sujeto específico que no solo porta melanina en su cuerpo, sino que desde procesos de profunda subjetivación se identifica con ciertos valores colectivos, espiritualidades, estéticas y prácticas que tienen relación con una ascendencia y ancestralidad africana, y que se posiciona frente a la institucionalidad, los imaginarios del Estado nación y la hegemonía para resistir a las presiones y estereotipos impuestos.

Resistencia

Hecha la anterior aclaración, según se comenta arriba, se podría decir que el cuerpo –alejado de la concepción biológicamente dada y definido como un fenómeno sociocultural e histórico- es un lugar donde se manifiestan diversas fuerzas (políticas, sociales, económicas, eróticas, entre otras) atravesadas por distinciones como la sexualidad, el género, la raza, la clase social y la edad en donde se constituyen y ejercen poderes y saberes que resultan ser espacios privilegiados para la gestación de transformaciones que desvelan y cuestionan los valores culturales y políticos de opresión y violencia, desde diferentes formas de subjetividades que posibilitan la resistencia (Angulo, 2018).

Se llega a entender nuestra relación con el mundo a través del cuerpo, pues lejos de ser meramente un instrumento, el cuerpo da una expresión en el mundo como una forma visible de intenciones que cuenta una historia, como una especie de “documentos vivos”

que guardan registros de las luchas, las procedencias, el pasado y también las subjetividades resistentes del presente (Angulo, 2018). El reconocimiento del propio cuerpo implica desde la subjetivación, conocer en la encarnación histórica y el entorno, la forma como sentimos, deseamos y expresamos, mediadas siempre por relaciones desde las fronteras entre lo privado y lo público, que intenta cuestionar, transgredir o aceptar los imaginarios y estereotipos a partir de lo que nos pasa durante la vida, nuestras experiencias, el contexto que queda inscrito en el cuerpo. A esto Avtar Brah (2018) citada por Natalia Angulo (2018) comenta en una entrevista que...

...Los cuerpos llevan en sí las fronteras. El cuerpo es físico y simbólico: si tú eres afro/negro, eres portador de la negritud, y la negritud tiene toda una historia detrás, tiene un simbolismo, y de eso no te puedes desprender. El cuerpo es un ente político; en el momento en que te paran en un control policial solo por tu color de piel, tu cuerpo se convierte en un ente político (p. 46).

Según Judith Butler (2017) el cuerpo adquiere significación social en razón de las relaciones de poder que lo configuran de una forma determinada; para ella, la resistencia como comprensión de la posibilidad para crear identidades y cuerpos más allá de los efectos del poder –aunque nunca libre de estos–, solo puede ser pensada como producto de las relaciones y las consecuencias del poder, pues en términos de Michel Foucault (2007) a todo ejercicio del poder le corresponde uno de resistencia, de ahí que “...donde hay poder hay resistencia, u no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (p. 116). Es así que, el cuerpo responde a un reconocimiento social dependiente de la aceptación y reiteración de la identidad que impone la norma y de la estilización de una corporalidad que sea coherente con esta, sin embargo pueden resultar casos donde dicha correspondencia no se establece o se rompe.

Esta falta de correspondencia es posibilitada por el carácter performativo del cuerpo en su expresión, que se vuelve lugar de resistencia frente a la imposición de las redes de poder presentes en una sociedad (Butler, 2017).

La corporalidad entonces es el resultado del poder y la resistencia, puesto que en términos de Foucault (2007) las relaciones de poder no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia y tales puntos de resistencia presentes en todas partes dentro de la red de poder, se distribuyen de manera irregular diseminados con densidad en el tiempo y el espacio, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento.

El enjambre de puntos de resistencia atraviesa las instituciones y los aparatos sin localizarse exactamente en ellos, configurándose como actos cotidianos – más allá de la estrategia política-, para establecerse por ejemplo en diversas prácticas pedagógicas y educativas, que se insertan en la cultura formando relaciones sociales que en su codificación estratégica toman posible una revolución, “...parecido a como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder” (Foucault, 2007, p. 117).

... Más “frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidas y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en sus cuerpos y su alma, regiones irreducibles... (Foucault, 2007, p. 117)

Respecto de las mujeres negras, sus cuerpos develan la historia, el yugo esclavista, las estrategias de defensa, de libertad; desempeña un lugar clave para comprender las relaciones de poder, de dominación y de resistencia. En él se rastrean los procesos de resignificación, de lucha, de sanación de las heridas como práctica de transformación de sus

realidades individuales y colectivas. El cabello afro/negro –rizado, crespo- y su particular trenzado por ejemplo...

... permitió que los esclavizados que huían de las minas o de las haciendas tejieran mapas y rutas para referenciar puntos, al igual que también fue utilizado como escondites de oro con el que podrían comprar su libertad y de las semillas que utilizaban para sembrar huertos... (Hellebrandová, 2014, p.8).

Según lo menciona Hellebrandová (2014) el cimarronaje de aquellos días, hoy en día sigue presente en la cultura negra colombiana, mediante la naturalización de los cuerpos negros; el portar el cabello natural como símbolo de resistencia, frente a la imposición de la estética occidental hegemónica, al tiempo que los peinados e indumentaria tradicional africana (como los turbantes) genera lazos de solidaridad y confianza comunitarios entre las mujeres, mientras que fortalece también las relaciones de cuidado mediadas por las imposiciones de la industria estética. Aquí el cuerpo cumple un papel importante para comprender las relaciones de dominación y resistencia, pues en él se evidencian las marcas del poder, pero a la vez procesos de contestación y construcción de identidad étnica.

Así el cabello resulta ser un elemento significativo tanto en los procesos de racialización y blanqueamiento como frente a la reivindicación de subjetividades, al punto de correr el riesgo de volverse un elemento esencialista de lo “auténticamente negro”, por ser históricamente un elemento de discriminación atravesado por factores estéticos, sociales, raciales, de clase o de género entrecruzados según los contextos espaciales y temporales (Hellebrandová, 2014). A esto bell hooks comenta...

...Las preferencias individuales (estén o no enraizadas en el auto-odio o no) no pueden negar la realidad de que nuestra obsesión colectiva con alisar el cabello negro refleja la psicología de opresión y el impacto de la colonización racista.

Juntos, racismo y sexismo les recalcan diariamente a todas las mujeres negras por la vía de los medios, la publicidad, etc. que no seremos consideradas hermosas o deseables si no nos cambiamos a nosotras mismas, especialmente nuestro cabello. No podemos oponer resistencia a esa socialización si negamos que la supremacía blanca informa nuestros esfuerzos por construir un sí mismo y una identidad... (hooks, citada por Angulo, 2018, p. 54).

Es por lo anterior que, reconocer y aceptar el cuerpo propio, implica para la mujer negra el conocimiento de la historia y el entorno, las experiencias y el contexto que están inscritos en “la negrura”, vinculada históricamente a un sistema de dominación racial que infunde imaginarios de insuficiencia, falta de belleza, vergüenza; por lo que resulta ser un acto político trabajar en el cuidado y amor del cuerpo, celebrándolo y aceptándolo con profundo respeto, oponiéndose al racismo y al sexismo desde actos cotidianos extraídos de la cultura, la subjetivación y la autopresentación.

Capítulo 4: Camino metodológico

Para el desarrollo de esta investigación se ha elegido como enfoque epistemológico el feminismo negro de carácter interseccional, situado desde un macromolde de tipo postestructural, en el sentido que problematiza las relaciones de poder que se imprimen sobre los cuerpos de las mujeres negras, vistas a través de la convergencia de diferencias factores de opresión.

La perspectiva epistemológica feminista a la que obedece el presente trabajo, tiene por objeto el estudio situado de la condición de las mujeres negras y busca “...acompañar la investigación científica y humanística con la finalidad de crear nuevos conocimientos, que ya no se centren en el quehacer, el pensar y el sentir de los varones, sino considerar una

realidad con más de un género...” (Bartra, 2012, p 76). A través de la metodología feminista, se explora el papel subalterno, que han desempeñado socialmente las mujeres en determinados procesos. Se hace uso, de un punto de vista particular, de quien emprende la investigación feminista, lo que significa, que quien investiga, mira la realidad desde la relación entre los géneros y por tanto plantea preguntas desde su ser, sentir, su pensar, especialmente diferentes, en la medida en que se toma en consideración su propia subjetividad, identificación y hasta el género (Bartra, 2012).

En efecto el presente trabajo surca su punto de vista desde una mirada antirracista y antisexista y se interesa por desvelar el significado de las expresiones de poder presentes en las relaciones sociales, desde una matriz de dominación que se imprime sobre los cuerpos de mujeres negras, como exigencias de un orden social blanco y patriarcal. Esta mirada la hice como mujer negra e investigadora feminista; para desde la observación (y la escucha) de la información, entender lo que para nosotras significa transitar un cuerpo negro.

Para desarrollar el interrogante de investigación utilicé la interseccionalidad, como categoría que me permitió analizar, un conjunto de formas de opresión y discriminación generadas por el entrelazamiento de diversos ejes de poder, en los que la raza y el género interactúan y generan múltiples dimensiones que afectan las vidas y las experiencias de las mujeres negras, de manera que estas categorías sociales no pueden entenderse del todo observándolas por separado, sino que cruzadas dan lugar a aspectos estructurales y políticos, que reflejan las distintas interacciones subjetivas que producen estos sujetos situados.

El método para lograr el objetivo de comprender y desvelar las afectaciones subjetivas de la racialización y el blanqueamiento, en las experiencias vividas, a través del cuerpo, de tres mujeres negras activistas en redes sociales y de cuatro mujeres negras, que

en la vida cotidiana vivencian procesos de resistencia frente a la discriminación y el racismo, fue el método narrativo; utilizando como técnicas e instrumentos de recolección de la información, la entrevista biográfica y la etnografía virtual; buscando llegar a reflexiones acerca de los diálogos que permitieron las categorías analíticas, “libres de las creencias heredadas y masculinas acerca de la propiedad del conocimiento” (Cubillos Almendra, 2015, p. 129) y más cercana a una construcción colectiva de un conocimiento que además de ser “femenino” es también negro.

Según lo anterior, es pertinente afirmar que los estudios feministas establecen unas relaciones transformadoras y colaborativas entre la investigadora y el objeto investigado, que cambia al lugar de sujeto de la investigación y poseen un carácter reflexivo y político que comúnmente puede encontrarse en los delineamientos de las investigaciones cualitativas; los contornos de esta metodología investigativa, posibilitan hacer ciencia desde la observación de los diferentes ámbitos, fases y momentos de una situación compleja, mostrándose sensible ante temas como las emociones, subjetividades, los contextos y las interacciones sociales; además de abrir camino para la interpretación y el estudio del mundo, con atención a los significados que los sujetos le otorgan a los fenómenos y la manera en cómo narra sus experiencias de vida (Beiras & Casasanta, 2017).

Según describe John W. Creswell (1995/2017) las perspectivas cualitativas resultan ser llevadas a cabo mediante un...

...proceso interrogativo de comprensión basado en distintas tradiciones metodológicas de indagación que exploran un problema social o humano. El investigador construye un panorama complejo y holístico, analiza discursos, refiere visiones detalladas de los informantes y lleva a cabo el estudio en un entorno natural... (p. 13).

Ese panorama complejo y holístico al que él se refiere, hace referencia a narrativas que llevan al lector a múltiples comprensiones del interrogante en cuestión para ser interpretadas por él en toda su complejidad. Para Creswell el emprender una investigación cualitativa requiere el compromiso para estudiar un problema en "...un entorno natural donde el investigador es un instrumento de recolección de datos, el cual recoge palabras o imágenes, las analiza inductivamente, se centra en el sentido de los participantes y describe un proceso manejando un lenguaje expresivo y persuasivo..." (p. 13).

El método narrativo, dentro de la investigación cualitativa, permite entonces la visualización de las particularidades y relaciones, como actividad situada en un momento histórico determinado que delimita al observador en el mundo; ofrece mayor atención al contexto investigado para contemplar con amplitud las complejidades de las temáticas abordadas, que para el caso del presente trabajo investigativo, resultan ser coherentes con los postulados teóricos y las discusiones de los feminismos, específicamente del feminismo negro (Beiras & Casasanta, 2017).

Finalmente, el presupuesto de este diseño metodológico, se enmarcó en una investigación cualitativa, desde una perspectiva epistemológica posicionada en el feminismo negro con carácter interseccional, que utilizó como método de análisis la narrativa de mujeres negras, como una apuesta posible y coherente con las bases teóricas de los feminismos posestructuralistas. La presente es una investigación centrada en el lenguaje y las expresiones subjetivas de mujeres negras, comprometida con la reflexión crítica feminista, como componente importante de reflexión, empoderamiento femenino y transformación del entorno social.

Epistemología feminista

Según lo plantea, Norma Blazquez Graf (2012), los estudios desde una perspectiva de género o estudios feministas se iniciaron en los años setenta desde diferentes áreas de las ciencias sociales como la sociología, la filosofía y las humanidades, desde dos perspectivas: en primera medida para entender cómo funciona y está organizada la vida social, con un compromiso de cambio para las mujeres. En segunda instancia, para poner en evidencia, la influencia del género en la producción y valoración de conocimiento científico, en cuyas concepciones históricamente, las mujeres han ocupado puestos de desventaja, excluidas de la investigación y alejadas de toda autoridad epistémica; así la epistemología feminista, hace ver estas faltas y propone diversas alternativas para explicar las relaciones genéricas desiguales de poder y la producción de conocimiento que refuerza y reproduce las jerarquías de género, desde la elaboración de teorías sociales que invisibilizan las actividades y los intereses de las mujeres.

En este sentido, la teoría feminista considera el género como ordenador social y categoría significativa que en su interacción con otras categorías constituye las relaciones estructurales entre individuos, grupos y clase social (Blazquez, 2012). En su variedad y complejidad la investigación feminista considera necesario la adopción de un punto de vista que constituya el comienzo de un camino que acentúan la experiencia particular de las mujeres dependiendo de las época y lugares en el que se desarrolla la investigación, utilizando por ejemplo nociones o categorías como: patriarcado, relaciones entre los géneros, violencia contra las mujeres, explotación laboral, opresión, empoderamiento, etc. Significa que quien emprende una investigación feminista no mira la realidad de la misma manera que una persona insensible a la problemática de la relación entre géneros, las preguntas que se plantean desde su ser, su sentir, su pensar serán diferentes en gran medida,

por el interés de saber cuál es el papel de las mujeres en determinados espacios y procesos (Bartra, 2012).

En la misma medida, toda experiencia vivida por las mujeres es constitutiva de una interpretación de la realidad, en la que la apreciación propia resulta fundamental para quien participa como investigadora y también para el objeto de la investigación, pues a partir de la relación y la percepción del propio cuerpo, problemas de salud, vivencias personales, familiares y sociales (Martínez, 2003) se puede comprender en mejor medida las condiciones transitadas por las mujeres y sus problemas. En este punto de vista lo objetivo no está alejado de lo subjetivo y lo personal, el discurso puede ser claro y sencillo, directo, personal y objetivo al mismo tiempo (Bartra, 2012).

Es así que, el feminismo aporta una teoría y motivación frente a la investigación y la lucha política que permitan transformar la perspectiva de las mujeres, desde un “punto de vista” que parte de un enfoque que investiga las identidades fragmentadas que crea la vida moderna, como: feminista-negra, socialista-feminista, mujeres de color, etc.; en el que se requiere buscar la solidaridad para reivindicar, desde distintas vertientes teóricas el cuestionamiento de las matrices entre las entidades fragmentadas modernas y entre las políticas que crean tales identidades (Harding, 1996).

Entre los discursos epistemológicos feministas se encuentran tendencias contradictorias y cada uno tiene su propio conjunto de problemas; las configuraciones de género, raza y clase social tanto en las categorías analíticas como en la realidad de nuevos grupos, tratan de reducir las diferencias existentes entre su propia experiencia social y los marcos teóricos de los que disponen, están dispuestos a construir las bases de un saber sobre el mundo que se ajustan más cómodamente a sus esquemas conceptuales (Harding, 1996, p. 27).

Perspectiva del feminismo negro

Respecto del proceso epistemológico del feminismo negro, el mismo cuestiona y critica los imaginarios de “mujer” como categoría universal, desde la experiencia vivida y no exclusivamente desde postulados teóricos eurocéntricos. Para Patricia Hill Collins (2012), el pensamiento feminista negro se enfrenta a la complejidad de las relaciones que unen la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis. Como lo menciona Avtar Brah citada por Curiel...

...las múltiples opresiones de las afrodescendientes buscan una transformación social a partir de las experiencias históricas de las mujeres. La “raza”, igual que la clase y el sexo ha sido concebida como categoría social de poder basada sobre la ideología de la diferencia fenotípica. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad son concebidas como “variables dependientes” porque cada una de estas se inscribe en las otras y es constitutiva de y por las otras (2007. p.5).

Acorde con esto, el pensamiento feminista negro refiere a una epistemología que se sostiene en la conexión entre conocimiento, conciencia y políticas de empoderamiento, “...desde el conocimiento testado por la presencia de empatía y emociones (...) y una rendición de cuentas personal en donde el investigador no esté separado...” (Jabardo, 2012 citando a Patricia Hill Collins, p. 35); evidenciando las múltiples opresiones de las cuales han sido objetos las mujeres negras, utilizando la categoría de “interseccionalidad”, como un enfoque que propone la reflexión y el reconocimiento, de las lecturas entrecruzadas sobre el poder como un modelo de análisis de las desigualdades sociales, como estrategia y acción política, preocupada por entender y combatir, respecto de las mujeres negras particularmente, el sexismo y el racismo.

De acuerdo con lo anterior, a lo largo de esta investigación se encuentran presentes las voces de diferentes mujeres teóricas negras, -norteamericanas, británicas, caribeñas y especialmente colombianas- que desde sus perspectivas e investigaciones nutren el punto de vista feminista negro y se interesan por las experiencias, subjetividades, identidades, ubicación, situaciones sociales y empoderamientos de mujeres negras. Resulta importante para mí como mujer negra, proponer la reflexión desde esta epistemología, porque la misma pone acento especial a las categorías analíticas que acompañan la vida y experiencias de las mujeres negras y en especial de las mujeres negras colombianas, evocando a Betty Ruth Lozano Lerma citada por Doris Lamus ...

...la identidad de las mujeres negras colombianas está definida por el hecho de ser negras en una sociedad mestiza discriminadora, pobres en una sociedad de clases y mujeres en una sociedad patriarcal. Para las mujeres negras el género no es una categoría central, tampoco la clase, ni lo étnico/racial, la articulación de todas estas categorías, sin jerarquías, es fundamental para dar cuenta del sujeto “mujer negra” ... (2012, p. 72) y de sus experiencias particulares en el desarrollo de la construcción social.

Enfoque interseccional

En relación a lo mencionado, el carácter interseccional que está presente en esta investigación, según lo plantea Tomeu Gelabert (2017) se refiere tanto a un marco teórico como a una realidad, que es capaz de percibir las experiencias de subordinación y discriminación que apuntan a una pluralidad de ejes de las posiciones de poder dentro de la estructura social. Se puede definir como un proceso que contribuye con la generación de conciencia sobre las diferentes fuentes estructurales de desigualdad y como un enfoque que

subraya las relaciones recíprocas entre diversas categorías sociales, como la raza, el género, la clase, entre otras, que lejos de ser naturales y biológicas son construidas e interrelacionadas unas con otras (Platero, 2014).

Nace como respuesta crítica por parte del feminismo negro, frente a las teorías feministas hegemónicas y las teorías antidiscriminación radicales y otras teorías que centran su foco de análisis en un único eje de poder u opresión – el patriarcado, sexismo o racismo- e invisibilizan las discriminaciones que solo podrían ser observadas ampliando los marcos categoriales; por lo que su objetivo teórico es doble: presentar una estructura de poder que genera módulos de opresión diferentes y diversos, pero al tiempo una teoría que reflejen las diferentes interpretaciones subjetivas que de dichas opresiones producen respecto de los agentes situados (Gelabert, 2017).

Como enfoque metodológico, resulta ser plural en la medida en que contribuye a explicar cómo las diferentes formas de desigualdad se articulan, en un contexto dado y en un problema social concreto; además plantea la necesidad de entender las relaciones de poder, teorizar el privilegio y las estrategias de conservación de los grupos dominantes y finalmente repensar el marco teórico de la discriminación a partir de la observación entrecruzada de las experiencias vivenciales de las diferentes formas de opresión (Platero, 2014).

Estas experiencias interseccionales que vivencian como grupo las mujeres negras son recogidas en los ejes de representación de las relaciones de poder que se estructuran ya sea en términos sexuales o raciales, por eso el carácter interseccional de este trabajo, hace énfasis en las construcciones categoriales entrecruzadas que permean los cuerpos de estas mujeres en Colombia, que de manera particular y constitutiva generan experiencias singulares y concretas de subordinación.

Métodos, técnicas y procedimientos de análisis de la investigación

Continuado con la ruta metodológica, desde un método narrativo se combinaron dos técnicas de investigación para la recolección de la información: la Entrevista biográfica y la Etnografía virtual.

El método biográfico-narrativo se focaliza en la experiencia de los sujetos, exige habilidades como observación, escucha, comparación y escritura. La fuente primordial es la persona, cuyo testimonio proporciona la individualidad única del sujeto histórico en el que confluyen dimensiones psicológicas y contextuales cuyas interacciones, generan una manera peculiar de construir y narrar su experiencia pasada, en relación con la situación presente y futura, de esta manera la persona crea y valora su propia historicidad en forma de relato hecho historia (Sanz, 2005).

Según lo mencionan Miranda y Sánchez (2019) la experiencia en esencia es narrativa, y el relato de los sujetos permite viajar por la memoria, el tiempo y el espacio. La narrativa despliega y clarifica la experiencia temporal, llevando su propia develación para identificar un hilo conductor de sentidos y entretejidos de significados, encontrando la relación dialéctica entre experiencia y aprendizaje.

La entrevista biográfica

Es un instrumento que hace parte de los métodos biográficos, en la que en el desarrollo de esta técnica, según lo expone Creswell (1995/2017. p. 37), el investigador comienza con un conjunto objetivo de experiencias de vida del sujeto, enfatizando en las etapas de la vida y su experiencia descrita de modo cronológico, de esta manera el sujeto recuerda un conjunto de experiencias de vida en forma de historia o narrativa; estos relatos son organizados alrededor de temas que indican momentos claves de la vida del sujeto, para

que el investigador pueda explorar el significado de estos datos, buscando múltiples significados. Finalmente el investigador busca estructuras mayores para explicar los significados (como interacciones sociales de los grupos, aspectos culturales, ideológicos y el contexto histórico) que permitan proporcionar una interpretación para las experiencias vitales de este individuo o interpretaciones cruzadas de diferentes sujetos.

Para el caso de esta investigación fueron analizadas las **entrevistas semiestructuradas** de cuatro mujeres que se autoidentifican como “negras”, que pertenecen a denominaciones socioeconómicas de clase media baja, que han nacido y vivido a lo largo de toda su vida en la ciudad de Medellín, que poseen ciertos saberes y/o conocimientos académicos – son profesionales en diferentes áreas de las ciencias humanas-, que reflexionan constantemente frente al hecho de transitar un cuerpo de mujer negra en la sociedad mestiza colombiana y que desde sus reflexiones subjetivas, adelantan procesos de resistencia en la cotidianidad de su vida, para poner en tensión la discriminación, estereotipos y racismo que se imprime respecto de sus cuerpos.

Etnografía virtual

Por otra parte la etnografía virtual, según lo expone Christine Hine (2000) se puede definir como un espacio de estudio sobre prácticas cotidianas en torno a Internet, en donde funcionan diferentes formas de comunicación que pueden entenderse como interacciones y relaciones culturales entre diferentes agentes sociales. El objetivo de esta técnica es analizar el establecimiento de comunidades, simbolismos y significados dentro de la vida de las personas, que tiene lugar y perviven a través de los usos interpretativos que hacen en el espacio virtual.

Para Ortiz y Fernández (2013) es una técnica derivada de la etnográfica como rama de la antropología, la cual tradicionalmente como método consiste en el estudio y análisis de las formas de vida de una determinada comunidad, valiéndose de técnicas como la observación y la entrevista para registrar minuciosamente los comportamientos sociales de los agentes sociales. La etnografía tradicional intensiona el estudio de la cultura mediante el análisis del lenguaje, las expresiones simbólicas, las prácticas y sus usos dentro de una cultura.

Ahora bien, los mismos autores plantean que en una comunidad donde la comunicación está mediada por la tecnología y se manifiesta de forma concreta en la interacción de los agentes sociales, la etnografía del mundo digital integra una diversidad de enfoques etnográficos que se ocupan de las relaciones, actividades y significaciones que se forjan entre quienes participan en procesos sociales, a partir de lo que dicen y hacen en un contexto particular, en donde la tecnología asalta como artefacto revolucionario de la vida social y en el que se representa la posibilidad del uso y construcción de un sentido generado alrededor de ella. Unido a esto Hine (2000), expresa que todas las formas de interacción son etnográficamente válidas, no solo las que implican una relación cara a cara con el sujeto en un entorno físico, por lo que la etnografía virtual se trata de un acercamiento que permite entender cómo funciona determinada cotidianidad cultural y en función de ello como se configuran y viven las relaciones sociales, la cultura política y la calidad de vida en la moderna realidad dentro del contexto virtual. Es por ello que resulta adecuado utilizarla para estudiar la performatividad entre agentes sociales, como una enunciación, acción o una expresión intencionada, contextualizada y estructurada, con el objetivo de hacer explicitar las formas tácitas y supuestas de construir y pronunciar sentido de parte de los sujetos.

Según Hine los medios interactivos como Internet, pueden entenderse como cultura y artefactos culturales, en donde la etnografía virtual se entiende por la labor de observación, tanto directa como parcial de las actividades de intercambio simbólico entre agentes sociales. La etnografía virtual puede extraer información útil del informante, desde una dimensión reflexiva a través de diferentes divisiones espaciales y temporales, para observar la manera en que los sujetos viven y expresan sus procesos de subjetivación a través de los lenguajes proyectados en el mundo digital, que terminan permeando sus cuerpos en el mundo físico, ya que estos discursos generan realidades sobre los cuerpos produciendo efectos performativos.

Con relación a esto para el caso de esta investigación, se realizó una revisión de imágenes, artículos de revistas virtuales, publicaciones de material audiovisual (videos) en redes sociales como Instagram y YouTube, de tres mujeres que se autoidentifican como negras y/o afrodescendientes, que fueron seleccionadas por su actividad en redes sociales, los discursos de resistencia frente al racismo y la discriminación, el reconocimiento identitario y estético y el impacto público que tiene su imagen en la comunidad de mujeres negras en el país; también por ser referentes de identidad y búsqueda de raíces para esta investigadora.

Con estos ejercicios de recolección de información se buscó ubicar las narraciones y reflexiones realizadas por estas mujeres, respecto de cómo se han hecho presentes los procesos de racialización y blanqueamiento en sus cuerpos, por cuenta de la educación, la cultura, los medios de comunicación, etc. Se emplean principalmente las publicaciones compartidas en las plataformas Instagram y YouTube, por ser espacios virtuales de común y fácil acceso para cualquier persona, además de ser plataformas con un elevado número de visitantes a nivel global, en las que el cuerpo y el lenguaje tienen alta incidencia de

movilización social. De esta manera se procuró analizar las reflexiones de estas mujeres frente a las imposiciones y representaciones estéticas, culturales y sociales en sus corporalidades, además de reivindicar las estrategias de resistencia frente a las realidades que generan estos discursos sociales.

Procedimiento de análisis

El análisis del material recolectado se realizó por medio de las “**escuchas plurales**” desarrolladas por Leonor Arfuch (2007), las cuales según la autora permiten “...construir tramas de sentido a través de la confrontación y la negociación –entre personajes, argumentaciones, temporalidades disyuntivas, lenguas diferentes, voces protagónicas y secundarias-, articularlas en relatos cuya lógica interna sea susceptible de ser mostrada, no impuesta desde una exterioridad” (p. 198). El procedimiento de la escucha permite poner a los sujetos frente a frente en una espacio-temporalidad interlocutivo, para confrontar sus voces y sus relatos, permitiendo una aproximación entre ellos, a través de sus discursos, sus posiciones, sus puntos de vista, los espacios y la temporalidad en que construyen sus propios enunciados. La ventaja de este procedimiento de análisis, radica en que permite confrontar voces y relatos simultáneos, en una ampliación y sensibilización de la escucha y la observación para descomponer, más allá de la intencionalidad manifiesta o no del relato –incluso no solamente en lo dicho sintácticamente articulado, sino también en el silencio, la omisión, etc.- las múltiples posibilidades de enunciación a través de la inscripción discursiva.

Es por esto que elegí contrastar las voces de estas mujeres con el propósito de interpretar los significados que ellas le otorgan a sus experiencias de vida, para entre la trama discursiva de sus narraciones, corporalidades, estéticas y simbolismos, entrever y

desvelar la presencia de la racialización y el blanqueamiento, así como las afectaciones particulares o comunes y analizar los encuentros y distancias en cuanto a sus construcciones, subjetivas resistentes.

Instrumento de recolección de la información

1. Obtención de la información: Primero se realizó la recolección de imágenes, artículos de revistas virtuales, publicaciones de material audiovisual (videos) en las redes sociales Instagram y YouTube, de tres mujeres que se autoidentifican como negras y/o afrodescendientes, en los que se pueda evidenciar narraciones experienciales de sus vivencias como mujeres negras, discursos antirracistas, temas identitarios o procesos de resistencia frente a los ideales estéticos hegemónicos sobre sus cuerpos.

En un segundo momento se realizaron entrevistas semiestructuradas a cuatro mujeres, a las que a cada una de ellas, se les presentó un consentimiento informado, que debieron diligenciar y firmar, aprobando el uso de sus narraciones y datos personales con fines académicos para esta investigación.

Dada la situación de cuarentena preventiva y distanciamiento social, decretados por el gobierno nacional de Colombia para hacer frente a la contingencia del COVID-19, las entrevistas se realizarán de manera virtual, a través de videollamada realizada por la plataforma virtual Microsoft Teams.

2. Ordenar y transcribir la información: Tanto el material virtual encontrado, como las entrevistas fueron transcritas en documentos de Word de la manera más fiel posible, para facilitar su análisis.

3. Codificar la información: La manera en que los datos fueron procesados y organizados a lo largo de la investigación, permitió el desarrollo de distintas

aportaciones al método biográfico y narrativo. La categorización de la información se realizó separando la información obtenida en las denominaciones “unidad narrativa” (UN) y “códigos de análisis” (CA); entendiendo las primeras como el fragmento de información arrojado por las entrevistadas y las expresiones y narraciones del material virtual recolectado, los cuales fueron divididos a manera de un trozo o fragmento de enunciado o testimonio, para ser entrecruzados en el programa de análisis de información Atlas Ti versión 7.5.4 con los “códigos de análisis”, los cuales por su parte hacen referencia a las variables arrojadas por las categorías analíticas extraídas del desarrollo teórico de esta investigación. Cada unidad narrativa arrojó un interés vinculado al objeto de estudio y sirvió para: por una parte tejer el resultado narrativo de las experiencias de las mujeres y por otro, para observar el entrecruzamiento de los diferentes códigos de análisis en las narraciones y los posibles puntos comunes. Así, poder desvelar el entrecruzamiento de las situaciones generadoras de opresión, discriminación, estereotipación particulares y comunes entre las participantes.

De esta manera todos los datos y material obtenidos fueron procesados para realizar el análisis discursivo de los mismos y extraer de ellos las unidades narrativas y los códigos de análisis que correspondan.

4. Integración de la información: Finalmente se construyó un tejido narrativo que dio cuenta de los resultados obtenidos del análisis del material recolectado, para dar respuesta a los objetivos específicos con ayuda de los vectores de análisis extraídos del desarrollo teórico.

Las mujeres que son parte de la investigación con sus historias de vida son:

Tabla 2.

Información de las participantes.

Mujeres entrevista semiestructurada	Mujeres material virtual
<p>E_1: Yudys Orisha Arias Caycedo (36 años) enfermera profesional especialista en gerencia de instituciones prestadoras de servicios de salud, coordinadora del centro médico Corpas-Lisboa, Universidad Juan N Corpas (Bogotá).</p> <p>E_2: Marcela Mosquera Palacios (24 años) estudiante decimo semestre carrera de derecho.</p> <p>E_3: Emma Lucia Andrade Torres (39 años) pedagoga reeducadora.</p> <p>E_4: María Eugenia Morales Mosquera (Maru) (49 años) licenciada en filosofía, docente, catedrática Universidad de Antioquia, activista movimiento étnico Afro, fundadora CADEAFRO (catedra de pensamiento afrodiaspórico U de A).</p>	<p>Circle Tatis Arzuza (Pelo bueno) comunicadora, empresaria, activista movimiento étnico Afro “Pelo bueno” YouTuber. 81.1k seguidores en Instagram; 172.000 suscripciones en YouTube.</p> <p>Yudis Rivas (Afro Power) estudiante de historia Universidad de Antioquia, Instagramer, YouTuber. 13.8k seguidores en Instagram; 89.500 suscripciones en YouTube.</p> <p>Edna Liliana Valencia Murillo (periodista afrocolombiana) periodista, presentadora del programa de noticias internacional France24, directora programa África 7 días y del programa “Ellas hoy”, activista por la estética y la identidad de las mujeres Afro, activista movimiento étnico Afro “Pelo bueno”. 78.8k seguidores en Instagram.</p>

Categorías de análisis: Racialización, blanqueamiento, subjetivación, resistencia.

Instrumento de análisis

Entrevista semiestructurada

Identificación

Tabla 3.

Datos de identificación para cada entrevista.

Nombre del/a entrevistado/a	
Edad y ocupación	
Fecha de la entrevista	
Duración y tiempo de la entrevista	
Lugar de nacimiento	
Tiempo de residencia en la ciudad de Medellín	

Propósito de la entrevista: Identificar desde las voces de cuatro mujeres que se autoidentifican como negras y/o afrodescendientes, cuáles son los efectos de la racialización y el blanqueamiento en su subjetividad y reconocer los procesos de resistencia que adelanta.

Ambiente y observaciones de la entrevista: Dada la situación de distanciamiento social y cuarentena obligatoria decretada por el gobierno nacional de Colombia, para hacer

frente a la contingencia del COVID-19, las entrevistas fueron realizadas por video llamada utilizando la herramienta virtual plataforma Microsoft Teams. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas fielmente en Word.

Las entrevistas transcurrieron de manera tranquila fluyendo a modo de conversación o charla desestructurada, sin embargo como entrevistadora seguí un protocolo de entrevista que contenía unas preguntas previamente elaboradas con la finalidad de obtener la información de las narraciones que condujera a identificar y desvelar los propósitos investigativos.

Protocolo de la entrevista

Pregunta motivadora: Esta pregunta se realiza para generar conversación de tal modo que le permita a la entrevistada narrar sus experiencias de vida respecto de lo que ha significado para ella transitar un cuerpo de mujer negra/afrodescendiente y las situaciones que acompañan tal experiencia.

Pregunta orientadora: Esta pregunta ayudará a la entrevistada a enfatizar en algún punto de la narración que resulte importante o cuando se esté alejando de la misma.

Tabla 4.

Formato cuestionario de entrevista semiestructurada

Categorías	Pregunta generadora	Pregunta orientadora
Racialización	¿Dónde nació? ¿Qué procedencia tenían sus padres? ¿Dónde escuchó la palabra negro/a por primera vez? ¿Qué se decía en su entorno familiar de lo negro/a? ¿Cómo fue ir a la escuela y ser una niña negra? ¿Qué recuerda del trato de profesores y compañeros de escuela? ¿Cómo era su percepción fuera de casa siendo una niña negra?	¿Con quién vivía cuando era niña? ¿Qué le dice la gente normalmente por ser una mujer negra?

	<p>¿Qué significa para Ud ser una mujer negra/afrodescendiente? ¿Ud se identifica como negra?</p>	
Blanqueamiento	<p>¿Qué significa para Ud ser una persona blanca o mestiza? A medida que iba creciendo ¿Ud. se sentía cómoda con la estética de su cuerpo? ¿Se ha sometido a algún procedimiento estético para suavizar sus rasgos físicos? ¿Qué efecto tenían o tuvieron en su cuerpo estos procedimientos? ¿Qué percepción tenía Ud. de su propio cuerpo en aquella época? ¿Cómo percibía el entorno y el trato de las demás personas cuando se sometía a estos procedimientos estéticos?</p>	<p>¿Cómo percibía cuando era más joven la estética de su cuerpo? ¿Ud. se ha alisado el cabello alguna vez? O ¿Se ha sometido a intervenciones quirúrgicas o cosméticas para modificar algún rasgo físico?</p>
Subjetivación y resistencia	<p>¿En qué momento cambia su perspectiva como mujer negra? ¿Qué sucesos la llevaron a ello? ¿Qué acciones fueron las que tomó para reconocerse e identificarse como mujer negra/afrodescendiente? ¿Quiénes fueron sus referentes? ¿Qué acciones o procesos cree Ud. que deben compartirse con otras mujeres y niñas negras? ¿Por qué medio cree Ud. deben llevarse a cabo estas acciones?</p>	

Capítulo 5. Escuchas y resultados

Tomando como base los objetivos específicos planteados, en este capítulo se presentan los análisis derivados de las escuchas a las entrevistas de cuatro mujeres que se autoidentifican como “negras”. Igualmente se presentan las discusiones y percepciones, extraídas del uso de la información recolectada de las publicaciones compartidas en las plataformas Instagram y YouTube, presentes en las significaciones de las experiencias vividas, a través del cuerpo de tres mujeres negras activistas en redes sociales, que en la vida cotidiana adelantan procesos de resistencia.

Caminando hacia el desarrollo de la pregunta de investigación y el objetivo general, en un primer momento se desarrolla el apartado “*Me gritaron ¡Negra!*”, donde se pretende identificar las formas como se ha producido la racialización y el blanqueamiento a partir de las narraciones y significaciones de cuatro mujeres; haciendo alusión al poema de la artista Afroperuana Victoria Santa Cruz, como ruta, que entre sus prosas permite comprender el tejido experiencial y narrativo de las participantes.

En un segundo momento denominado “*¡Y como pesaba!*”, se develan los significados subjetivos que la racialización impone sobre los cuerpos de las participantes y como estas mujeres son orientadas y moldeadas a través del blanqueamiento.

Finalmente se presenta un avance de discusión denominado “*¡Negra! Negra soy*” donde se exponen reflexiones de cierre desde la relación entre las entrevistas recolectadas y el material de redes sociales producidos por otras mujeres, para exponer las reflexiones sobre las reivindicaciones, resignificaciones y la búsqueda de una identidad negra desde procesos de subjetivación que hacen frente a la racialización, a partir de sus cuerpos, como actos de resistencia.

A través de la herramienta Atlas Ti fueron analizadas las entrevistas de estas mujeres con las cuales se realizó el trabajo de campo, a partir del materia recolectado, surgieron unos códigos que fueron creados de la observación de las situaciones narradas por las participantes a lo largo de su vida, con relación a ser una mujer que porta melanina y ciertos rasgos fenotípicos en su cuerpo, en el transitar por sus familias, el contexto educativo, los escenario laborales y en general la forman como han sido vistas y percibidas en una sociedad predominantemente mestiza / blanca.

Los códigos emergieron en la primera fase de interpretación de la información, todos asociados a las categorías analíticas desarrolladas en el marco teórico del trabajo y a

la pregunta de investigación. Fueron extraídos de los elementos más recurrentes en las entrevistas y al mismo tiempo permiten aproximarse a las realidades de las mujeres.

Teniendo en cuenta lo anterior, en adelante se exponen los hallazgos y discusiones en torno a identificar como se ha producido la racialización y el blanqueamiento desde los relatos, teniendo en cuenta que se realizaron a modo de recorrido, desde los de mayor recurrencia y siguiendo una línea de historia de vida.

Me gritaron ¡Negra!

*“...Tenía siete años apenas, apenas siete años,
¡Que siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!
De pronto unas voces en la calle
me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
“¿Soy acaso negra?” – me dije ¡SÍ! “¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía. ¡Negra!
Y me sentí negra, ¡Negra!
Como ellos decían ¡Negra! ...” (Santa cruz, 2017)*

La migración origen y el lugar de nacimiento, son los primeros cogidos que van apareciendo en las conversaciones con las mujeres participantes, me parece importante iniciar con estos, porque de ellos se desprende los comienzos de un peregrinaje familiar que involucra la partida de la tierra -lugar de desarrollo de la cultura y el propio ser-, la ruptura con la familia materna, el entorno conocido y las raíces, reflejan profundos momentos familiares que iniciaron en la mayoría de ellas, la sumersión a un contexto desconocido, impropio, lejano, a veces hostil e incomprensible, encasillante, agujoneador, un mundo “blanco” (Medellín).

...yo nací en el chocó, pero yo fui hija de una de esas mujeres que en los años setenta tuvieron que venirse en aparentemente búsqueda de mejoras a Medellín, entonces también desde que vine acá una política que había en ese tiempo era que las niñas o niños que bautizaban en Medellín o que le sacan el registro, o que les sacaban ya en determinada edad, que era avanzadita la tarjeta de identidad, las ponían nacidas en Medellín. Entonces todos mis documentos dicen que nací en Medellín, pero realmente yo de mi familia, soy la que nazco en el chocó...en el chocó, en Baudó en un caserío que se llama Dubasa (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Los códigos reflejan el linaje negro y la descendencia, pues todas ellas nacieron en familias Chocoanas⁹ –lugares tradicionalmente habitados por población negra- y que, por diversas razones socioeconómicas, de violencia y educativas se vieron obligadas a desplazarse a zonas más urbanas y predominantemente mestizas / blancas, para según ellas, mejorar la calidad de vida.

Mis papás son chocoanos. De hecho, son, mi mamá de un pueblo que se llama Taridó, al igual que mi papá... ellos llevan aproximadamente unos veintinueve años en Medellín. Se vinieron a vivir a Medellín, buscando oportunidades, buscando mejores posibilidades de trabajo...eran de una familia pobre donde mi abuelo...se dedicaba, pues como a las cuestiones de la agricultura, temas de la minería, temas de cuidar animales, entonces obviamente ellos desde muy pequeños al ser parte de ese entorno y campesinos, también se dedicaban como a aprender ese tipo de cosas... (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020)

También nos brindan relación sobre la procedencia de los padres, sus raíces, la ubicación socioeconómica, la llegada a la ciudad y la relación que puede haber entre estas mujeres y sus familias lejanas, el entorno conocido, las prácticas culturales y la conexión con lo negro.

⁹ Procedentes del departamento del Chocó, Colombia. Territorio ubicado en la región del pacífico del país.

...Para mí conservar esa cultura ha sido difícil, porque mi mamá se vino del chocó en una situación muy compleja con sus papás, entonces por mucho tiempo peleó con, no tanto con la cultura, sino con el volver, con el estar allá. Entonces, por ejemplo, nosotros casi no íbamos...El hecho de ser criada en Medellín, nacida y criada, ha sido muy complicado, para mantener, en el tema de mantener mis raíces... (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

Podría representar un punto de partida para comprender la actitud con la que ellas, se relacionan con el mundo negro del que partieron y el mundo mestizo / blanco en el que crecieron y son asimiladas.

Mi mamá llegó acá siendo una niña, tenían más o menos entre los catorce y quince años, cuando se vino a trabajar acá a Medellín y comenzó a trabajar en casas de familia como empleada doméstica... (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

El fragmento anterior, por ejemplo, termina situando la posición de llegada de la mayoría de las mujeres chocoanas a las grandes ciudades mestizas / blancas, la ocupación del servicio doméstico como la “oportunidad” bienvenida que la racialización y el estereotipo posan en sus madres.

Mi mamá cuando vino de allá, se ha dedicado, pues por la naturaleza de lo que la primera entrada que le presta la ciudad, las grandes ciudades a las mujeres afrodescendientes, ella no fue la excepción, el empleo doméstico. Casi toda su vida trabajó como empleada doméstica desde...ella dice que de los primeros tiempos que vive en Medellín...Ella es una mujer que trabaja como desde los catorce años en el empleo doméstico. Después se vuelve comerciante o lo que llaman trabajador independiente y empieza a vender ropa y todo esto (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

El estereotipo de la predisposición al servicio, es el siguiente código que acompaña los comienzos de lo que significa la vida en el mundo mestizo / blanco; la ocupación en el servicio doméstico empieza a aparecer entre las narraciones de las participantes como de los primeros etiquetajes que van encontrando asiento en el cuerpo

que porta melanina. Se empieza a entrever en sus narraciones las primeras configuraciones de un destino que se dibuja ante ellas, como vaticinios de su lugar en el mundo, en el mundo blanco, que las ve de ciertas maneras –cuando las ve- y que las anula cuando no puede obtener provecho de ellas. Aquel puesto de siempre sirvienta, persigue como fantasma de los antiguos tiempos de la esclavitud y la colonia, asignando el lugar a ocupar, la mujer que nació para limpiar, para servir.

Es la visión de un color que se asocia sólo con el servicio doméstico, entonces, si no te ven de pronto, si no me ven de “toca” o no me ven de “bata”, o no escuchan que otro me llama “doctora”, entonces van al centro médico y te asocian, pues como la lavandera con la que limpia... pero entonces, cuando se dan cuenta que tú eres el “alto mando”, por decirlo así, como que, ¡Oh! ¡y es negra! (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Es un destino impuesto de manera estructural dentro de las sociedades colonizadas, desde lo que comentamos anteriormente que Michel Foucault nombra como un “biopoder”, desplegado sobre racializados para designarles un rol específico dentro del diseño de Estado nación moderno, ejercitado por los rincones de las castas sociales, desde un poder que resulta ser social, cultural, cognitivo, político o económico y que es reproducido por los agentes de socialización, la familia, los medios de comunicación, el poder político, el cine, las novelas, la publicidad, etc. Es recordable como ejemplo de esto, el personaje de “Blanquita”, dentro de la televisión y publicidad colombiana como el arquetipo utilizado para reforzar el emplazamiento servil de la mujer negra.

...también estaba en esa época temprana de mi vida, bregando a buscar empleo y bregando a zafarme de un empleo que era el único que me salía y era empleada del servicio doméstico. Precisamente no desmerito el trabajo, pero sabía que quería hacer otras cosas... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Poco visible, pero no menos cotidiano y conocido, el etiquetaje de la “María Jesús” – utilizado comúnmente para nombrar a una empleada del servicio doméstico de procedencia chocoana- también ha sido utilizado como la forma despectiva de señalar la asignación social, socioeconómica de las “desafortunadas” de la alteridad - “...es que acá se oye mucho que lo llaman a uno, disque las Marías, María Jesús, me quiero morir!....o sea ¿todas nos llamamos María, Maríajesú?” (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020)-, como forma de recordar cual es la posición social a la que se pertenecen, porque si se es negra, se ha nacido para trabajar como tal.

... cuando dicen trabajar como una negra, es un estereotipo que ni siquiera es porque valoren la capacidad que hemos tenido las mujeres afro, para intervenir como trabajadoras en la transformación de esta sociedad, no! Trabajar como negra lo toman como: la trabajó mucho y le pagamos mal. ¡La tumbamos! Se la hicimos, abusamos, la escurrimos, todo eso, ese es un estereotipo que casi nunca le ponemos acción, pero si está ahí conectado con el cuerpo, pues también esto de que, “¿ustedes se cansan?”, o como... usted, por ejemplo, “trabaje que para eso es negra” ... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

De manera que la racialización borra las identidades individuales - “todos los negros son iguales, todas las negras son iguales”- y comienzan entonces a resonar en polifonía las categorías raza, género y clase social, desarrolladas desde las estructuras conceptuales del feminismo negro, como evidencias convergentes de discriminación, opresión, desconocimiento de derechos frente a lo que significa ser, transitar, habitar en el mundo mestizo / blanco desde un cuerpo de mujer que además de ser visto como negro, es vestido con reproducciones de dialécticas y discursos raciales, que son naturalizados incluso dentro de las familias como agentes de socialización.

...en la escuela había una compañerita...la niña era, ella era rubia, el prototipo de la niña blanca. Y le toca conmigo en el grupo del del aseo. Ella nunca hacía aseo,

que porque el aseo en su casa lo hacían las negras. Y entonces ella me decía: “no voy a hacer aseo porque es que yo no hago aseo, porque el aseo lo hacen las negras”, y todo el tiempo era así. Obviamente a mí eso me enojaba mucho, no solo por eso, sino porque realmente mi mamá hacía aseo, entonces a mí me indignaba eso, me decía: ¿cómo así? Como si yo sintiera en ese momento, que mi vida era estar destinada a hacer aseo y yo tenía planes para mi vida que no eran esos (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

Asoman del fragmento anterior los códigos **el racismo en la escuela y la niñez**, tímidamente haciéndose lugar entre los relatos de las participantes, como recuerdos que dan la impresión de no querer ser nombrados, como si tras de ellos se encubrieran impotencias y vergüenzas de quien se ha sido y lo que se ha vivido, se relatan con cierta incomodidad, con rapidez, como si quisiera correr, obviar lo vivido.

...viví mucho el tema del racismo y si bien no tanto como he visto otros, porque la realidad es que el racismo que viví en mi infancia, es ese tipo de racismo “decorado”, “bonito”, ¿cierto? del que vos no te das cuenta, sino cuándo pasan los años y miras, y ¡ay carajo! ¡¿Cómo así?! (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

Las calificaciones “decorado” y “bonito” emergen desde mi perspectiva, como formas de minimizar la experiencia que no es fácil de comprender, de encontrar sentido, pero más aún, recordando lo apuntado por Klára Hellebrandová (2014), tiene que ver con que, en las sociedades racializadas –según ella-, las distinciones raciales se cristalizan en un nivel cognitivo que genera ciertas reglas en la forma como se percibe y se relaciona con el otro; las jerarquías raciales se vuelven un “sentido común” que es discernido tanto por racializados como por racializantes como un algo “natural”, que va tomando forma tanto en las esferas públicas y privadas en forma de cogidos culturales que sustentan el sistema de estructuras opresoras y se transmiten en las variadas instituciones sociales, como por ejemplo la escuela.

...comencé a experimentar ciertas cosas, por ejemplo, yo siempre he sido muy sola, siempre he sido como muy isla, ahora que soy más grande tiendo a ser más social, pero entonces comenzaron los niños (porque los niños tienden a ser crueles) y decían como cosas como que: “esta negra chocoana” ¡Así! Que era la forma más común de hacer, de ofender a una. Ahí fue la primera vez que yo experimente querer sentir quizá ira por ese tipo de cosas... Alguna vez también fue por lo del cabello. Como que: el cabello feo, cosas así pues como de niños, que buscan pues como la manera de hacer sentir mal a otro niño, ahí fue. Fue lo del cabello, sin embargo, mi mamá me seguía haciendo mis trencitas con mi cabello yo normal y era la niña más feliz del mundo (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

De ahí que sea difícil identificar el racismo cuando se es víctima de él y aún más cuando se portan unos ciertos rasgos específicos, que socialmente son asociados a una “identidad”, en el caso de las participantes además de la apariencia del cuerpo, la vestimenta, el lenguaje, el origen geográfico que se supone deberían tener.

...al principio, cuando yo era pequeña, a mí me decían dos cosas que fundamentalmente creían que con esa me iban a llevar, me decían negra y del chocó (negra chocoana). Entonces yo una de las cosas que he reivindicado ahora que crecí, ¡sí soy negra! y ahora que me dicen: “usted no tiene que ser del chocó”, yo: “¡ sí, soy del chocó!” ... Recuerdo que yo tenía unas trenzas que me tenían que durar un cierto tiempo (precisamente fue como aprendí a defenderme), tenía que agarrarme con todo el mundo para que no me gozaran las trenzas. ¿Por qué? Esa experiencia en la escuela que me decían: Pelo de chonta, ese pelo tan feo, esponjilla, me decían bom brill y la bom brill. Entonces claro, yo también aprendí una estrategia y era que el que me dijera algo lo estaba era cascando...

(Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Las vivencias anteriores aluden a lo que Castillo y Caicedo (2010), describen como la escuela homogeneizadora, que despliega desde la colonidad del saber y la “normalidad”, de la construcción de la sociedad colombiana -como integradora de las poblaciones negras hacia una sociedad “civilizada”-, unos ciertos saberes homogéneos, además de principios y

códigos culturales, que se imprimen respecto de las mujeres negras como clasificaciones etnicistas, como símbolos de una realidad social y corporal, enmarcados por la estética del cuerpo que se presenta por fuera del orden racial hegemónico, como por ejemplo el color de la piel y el cabello. Según estos autores, históricamente la escuela ha asumido y reproducido ciertos imaginarios respecto de las personas negras, que se han articulado entre distintas formas de diferencia, naturalizando encasillamientos de unos otros y otras distintos, que finalmente terminan promoviendo inferiorización.

Yo creo que para cualquier profesor era más fácil hacerse el loco que intervenir una situación de esas. Porque se presentaban con mucha frecuencia y entonces el que un niño, una niña, esté constantemente diciéndote profe es que vea que él me dijo negra, vea que es que él me está diciendo que yo estoy sucia, o sea, qué sé yo y él me está diciendo que yo huelo feo que no sé qué y esto lo otro... ay finalmente terminan diciendo a vos:” Ay no les pare bolas usted sabe que eso no es así, no les pare de bolas” ... y minimizando la cosa, pues como para evitar el que yo esté constantemente diciéndole lo que está pasando (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

La construcción de estas identidades y representaciones estereotipadas, es institucionalizada por los diferentes actores educativos (alumnos y docentes), como construcciones sociales transmitidas desde los diferentes mecanismos de socialización.

Mira ahora que lo recuerdo, justo ese día que me hacen el peinado de las bolitas, entro a clase, me siento, entonces vuelve un compañero y me jala, me quita la chompa, eso comienza con la algarabía, comienzan los demás a burlarse, la profesora está viendo eso. No regaña. Yo no le digo absolutamente nada, simplemente pongo cara de enojo, pero siempre callado. Los regaña y luego de que los regaña, me dice a mí, enfrente de los compañeros: “ y usted compañerita - o algo así- la próxima vez se viene peinada” ... estando yo peinada... (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

De ahí que, si desde las esferas educativas se naturalizan, se reproducen estos etiquetajes el sujeto que es visto como “lo otro”, queda inmerso en el encasillamiento que se le impone. El estereotipo se vuelve real, se posa en el cuerpo, en la percepción de sí mismo y empieza a generar formas de percibir el mundo desde las dialécticas del otro, según lo que Ortiz (2013) comenta, se elabora la percepción de un cuerpo negro, feo, incivilizado, vergonzante, que va generando problemas relacionados con la auto-percepción y la adhesión de prácticas de auto-discriminación, producto de sentimientos de imperfección, tanto física como social, que pueden afectar las significaciones o sentidos que una persona elabora sobre su propia corporalidad. La corporalidad, según la autora, implica la sensibilidad, la sensibilidad, pero también las emociones que se configuran a partir de las experiencias corporales de las personas; experiencias que siempre están mediadas por el contexto histórico y cultural y se les adjudica un sentido propio y particular.

Por eso yo ahorita que soy profe de básica, hago hasta anotaciones por racismo y me han dicho los estudiantes: “usted parece racista, usted quiere mucho los negritos, parecen hijos suyos” ... yo, es que yo entiendo unas soledades que ellos tienen, porque muchas veces ellos se pueden volver más violentos por defenderse, entonces es muy teso... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

De la misma manera Caicedo y Castillo (2015) señalan que nuestra cultura y currículos escolares, aún hoy en día reproducen saberes que estereotipan, ocultan y/o reducen la historia particular de las personas negras; tanto así que en lo que ellos llaman “la cultura profesoral” se habla tradicionalmente en las escuelas, de un “color piel” correspondiente a la tonalidad rosado, del que los niños y las niñas del país aprenden a pintar el cuerpo humano, de un color rosado como crónica sustancial de la piel humana.

El "rosado" gobierna como emblema de nuestra epidermis en este trópico colonizado por la vieja idea de la superioridad racial. Esto es un sesgo racista cultivado desde la Colonia, pasado por la instrucción pública del general Santander y madurado en las cartillas y textos escolares con los que se enseñó que lo “bonito es lo clarito” (p. 144).

Además, estos autores enfatizan en que los textos escolares, actúan en el aula de clase como dispositivos de reproducción de racialización epistémica, cuando mantienen vigente un modelo de realidad en donde lo blanco “...predomina como rasgo de identificación de los cuerpos, los rostros, los tonos epidérmicos y la presencia en la sociedad, en detrimento de una estereotipada presencia de personas racializadas” (p. 148). De ahí que a partir de los textos escolares se constituye una denominada “simbología del poder racial” en la que se subraya y mantiene vigente lo que Stuart Hall (citado por Caicedo & Castillo 2015) denomina un “régimen de representación” en el que los modelos simbólicos coloniales son renovados.

... resulta que le enseñamos a mi hija, cuando tenía siete años, a pintar los muñequitos cafés de su tono de piel, entonces ella se identificó y lo dijo ¡soy café! Y entonces las otras niñas empezaron a burlarse de ella y ella dejó de pintar y la profesora le pone mala nota, y yo empecé a pegarle... quién descubrió todo eso fue mi esposo, como que cayó en cuenta y empezó a preguntarle y ahí ¡cayó! Después en esa semana que empezamos pues, a darnos cuenta, llegó con una marca en la cara y el uniforme dañado, o sea como que había tenido su encontrón, por ese incidente. Entonces ya nos tocó ir al colegio, hablar con la profesora, al parecer ella eso lo sabía y no lo canalizó por donde era. Tú sabes que los niños son crueles por naturaleza, pero ahí es donde entra la educación y cómo lo manejes tú como adulto. Por eso esa profesora, yo no la odio, pero no la quiero volver a ver; porque eso lo ayudó a fomentar ella y no lo paró cuando debió haber sido. Fue un proceso duro y genera mucha impotencia, pero eso a ella (mi hija) le sirvió bastante y es

una mujer Afro muy fuerte en ese sentido (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Habría que decir también, que estas reproducciones racializadas de la educación homogeneizadora y universalizadora, instauran desde dialécticas raciales una visibilidad reductiva frente a las niñas y mujeres negras, que son vistas y articuladas solamente desde la presencia de determinados roles y actitudes, sometidas siempre a una mirada que envuelve significaciones estereotipadas, exotizadas y sexualizadas.

...mi mamá tenía una patrona, doña Gloria, que nos quería mucho. Y ella (mi mamá) siempre que íbamos a ir a ver a doña Gloria, tenía que hacerme trenzas y ponerme chaquiras. Eran durísimo porque me dolía la cabeza durante una semana, adicional a eso aguantarse las chaquiras, pues era horrible. A la señora le encanta ver a la “negrita” así con chaquiras y peinados de trencitas. Entonces mi mamá cada que íbamos a verla a ella, cada que doña Gloria llamaba –“¡Ay tráigame los niños!”- Entonces era peinar me de trencitas y hacerme chaquiras (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

De la narración anterior asoman los cogidos que denominé como **estereotipos de la exotividad y del entretenimiento**; en primera medida la expresión “la negrita con peinado de trenzas y chaquiras”, aparece en la narración como apreciación que da cuenta de la exotización que está marcada en la estética del cuerpo, experimentada a través de ciertos marcadores que sitúan a una niña negra como una extraña e inusitada entidad, curiosa de ver, que es percibida como la prolongación de un encantador juguete que divierte y como móvil disponible para satisfacer los deseos supremamente cargados de racismo, de una mujer mestiza / blanca, de cierta clase social. El enunciado prolonga y confirman el orden racial, desde una afirmación que refuerza la idea sobre los estereotipos de las niñas y las mujeres negras, como meras entidades de entretenimiento y diversión y que según Meneses (2014) tergiversan la imagen que las vincula como sujetas sociales, políticas y pensantes

que pueden desenvolverse en los campos de las ciencias, la política y la intelectualidad; además de descartar su imagen como representación de la belleza y como sujetas políticas históricas.

Yo siento que la gente cree que este tipo de color de piel simplemente nos va a limitar a una cosa, y es a estar todo el tiempo en el desorden (hablando pues el desorden en la jerga), de estar todo el tiempo alegre, yo pienso que no es así, ¡no! Y no solamente la fiesta, la persona que te genera mucha energía, que, si estás abatido, es la persona que te va a subir el ánimo, ¡no! No siempre va a ser así. Porque también nos movemos por las emociones, porque somos personas, no somos un títere y tampoco somos un payaso, ni una cosa que está ahí solamente para generar diversión, o subir el ánimo siempre... yo soy de las que piensa, el hecho de que yo sea una mujer negra, no significa que yo no piense, de que yo simplemente vaya a estar en el jolgorio, vaya a estar en el desorden, que nos consideren una persona siempre alegre ¿Entonces raro, supuestamente ver a una persona negra aburrida? (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

De esta manera van teniendo lugar siempre en lo cotidiana de las experiencias vividas por las participantes, los encasillamientos que durante el proceso de análisis fueron codificados como los estereotipos de: **el entretenimiento, la alegría, el sabor, el baile y la calentura**; como señalamientos que recaen sobre ellas –nosotras-, enmarcando una invisibilidad que me recuerda a la exhibida por Ellison Ralph (1947) en el prólogo de su obra “El hombre invisible”. Dice Ralph ser un hombre invisible, pero que tal condición no se debe a encaramar un duende tormentoso y aterrador, o ser un personaje de ficción, aclara ser un ser de carne y hueso de mente y decisión, pero aquello que lo envuelve en su condición de invisibilidad, se debe a que “la gente se niega a verle”. “...Soy como un reflejo de crueles espejos con duros cristales deformantes. Cuantos se acercan a mí únicamente ven lo que me rodea, o inventos de su imaginación. Lo ven todo, cualquier cosa, menos mi persona...” (p. 5). Pensar que todas las mujeres negras son alegres,

divertidas, saben cocinar o bailar, tienen sabor, sazón, calentura, etc, es dejar de ver la particularidad y profunda unicidad que cada una encarna desde su experiencia de ser en el mundo, es eliminar la subjetividad del yo y convertirlo en una/o más - “la negra”, “todas las negras son”, “negrita”, “negra tenías que ser”-; es solamente ver lo que la racialización y el clasismo han dibujado y preconcebido históricamente sobre las vidas y cuerpos de las mujeres negras en el país; es una invisibilidad que según Ralph halla razón “...en el especial modo de mirar de aquellos con quienes trato” (p. 5). Un modo de mirar estereotipado y huraño que es el resultado de la “mirada mental” con la que se ve y experimenta el mundo desde las opacidades que la construcción mental de la raza y las clasificaciones sociales a partir de ella, han tejido como idea de la “negrura”.

Alguien me dice: ¡negra! Mira lo que pasa es que a mí una mujer mestiza o blanca me parece lo más aburrido del mundo. Entonces le digo: ¿Entonces porque yo soy negra, entonces yo no te voy a parecer lo más aburrido del mundo? Utilizan la palabra como que: tú tienes el sabor, tú tienes el swing, tú tienes la gracia y creen que eso a uno le genera gracia, cuando no es así; porque en ocasiones ciento que no saben, o no consiguen las palabras adecuadas para referirse a nosotras, las mujeres negras. O que de cierta manera creen que, refiriéndose a nosotras, hablándonos de que tu cuerpo es hermoso, me encantas vos como caminas, que me encantaría una fiesta con voz. Creen que esa es una manera de conquistarnos y creen que es la manera más adecuada de tener un acercamiento, cuando desde lo personal, es la cosa que mejor dicho... ¡me echa! (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

En esta cita se puede ver que el proceso por el cual se siente vista la participante, está mediado por la sexualización de su cuerpo y el beneficio complaciente de disponibilidad que pretende el observante, alimentado por el imaginario sexual que el estereotipo y la racialización posan sobre la hablante. Se percibe entre sus palabras, lo que Ralph también comenta en su prólogo, según él, “...ocurre que uno duda muy a menudo de

su propia existencia... Uno experimenta la dolorosa necesidad de convencerse a sí mismo de que existe, de veras, en el mundo real; de que uno participa en el eco y la angustia de todos...” (p. 5).

Lo otro es la cosificación del cuerpo de la mujer negra, porque todo mundo espera que entonces tú trasero sea el más grande, tu cuerpo sea el más bonito, el que mejor baile y el que te pongan como un objetivo, porque ¡Ay, Me coroné una negra! Vamos a decir que es buena en la cama, vamos a decir que “lo mueve” (como dicen) (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Claro. Ellos buscan: ¡Ay es que nunca he estado con una negra! ¡Siempre ha sido mi sueño! Yo creería también, que eso hace parte de tantos mitos que hay por ahí rondando, frente al tema de la calentura de los negros y las negras (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

Se duda si de verdad se existe y habita el mundo desde la subjetividad que nace según lo mencionado anteriormente por Foucault (2007), en la manera en cómo el sujeto hace experiencia de sí mismo, en la profunda interacción y relación consigo, como el resultado de los procesos sociales e históricos que moldean su cuerpo – “... *Entonces me he sentido fenotípicamente y culturalmente como experimento...*” - (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020); así el sujeto se analiza, se observa, se reconoce como domino de saber posible – “...*Entonces le toca a uno bajar la guardia, porque entonces eres una negra coquetona, eres una negra caliente...*” - (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Según se observa entre las entrevistadas, hay una latente necesidad de ser vistas, nombradas y reconocidas desde lugares de enunciación propios y no desde la visión estereotipada del racismo...

...es muy importante el reconocer, porque parece algo, como que ¡estoy aquí! ¡¿No?! Pero es más un derecho como a poner una forma de ver el mundo, de pensar, que sus saberes, lo que le dio su mamá, sus abuelas, son valiosos... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Un gran amigo de toda la infancia, cuando vio los estados de whatsapp que yo coloco: “¡Ah, ahora te fuiste a la ciudad a poner problema! ¡Vos sí que sos peliona!” Entonces yo le dije, que ¿cuál era el problema? (él respondió): “no es que, en ciudad de blanco, cuando uno se pone cansón, uno no encaja y no lo tratan bien, en cambio, cuando uno es el chévere, entonces sí, uno encaja”. O sea, ¿por qué soy yo la que tengo que acomodarme a los demás? ¡No! (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Más aún de las expresiones anteriores, surge la necesidad de pensarse, desde el código denominado: **lo que es y no es ser negra**, la forma en que las participantes construyen perspectivas sobre sus cuerpos y vidas, desde las expectativas que los señalamientos fenotípicos y dialécticas raciales reproducen respecto de ellas y los “otro”, entre la negrura y la blancura -“...*Ser negro lo miran desde el color de piel, es el pelo, así el pelo...*”- (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020). Según las participantes, hablar de lo negro en el contexto colombiano, guarda relación con:

...hombres fuertes con ciertas marcas, con ciertos rasgos que son fuertes. Eh, por ejemplo, la cuestión de los músculos, por ejemplo, en ocasiones, la forma de caminar, la forma de hablar. La mujer negra también desde lo físico, es el cuerpo... como en todo, se muestra como cierto rasgo de orgullo (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

Indiscutiblemente de los comentarios recolectados, se puede entender que lo negro es principalmente corpóreo, unos supuestos rasgos físicos, -“...*facciones, más gruesas... Yo desde mi posición, no sé cómo decirlo, diría que sería como un poquito más rústico...*”(Comunicación personal. Emma, mayo 2020) - que según Ortiz (2013) movilizan esquemas cognitivos, que moldean los imaginarios y hasta la percepción y construcción social de la corporeidad y la belleza, incorporando normas sociales implícitas en valores culturales e identitarios, que terminan por codificar elaborados mecanismos de atribución de status y clasificaciones del otro.

La apariencia física es la primera descripción que aparece cuando se pregunta por lo negro; las referencias a los labios, el cabello -rizado, crespo, duro, “chuto”, desagradecido, malo-, los tonos de la piel, evidencian la normalización del discurso aprendido por las participantes, se advierte en sus respuestas que lo negro es un antónimo aprendido de **lo que significa ser blanco...**

Ser blanco está dentro de lo físico, el color de piel, siempre son mucho más claros que nosotros. Y también está, pues sus rasgos físicos, que son mucho más, diría yo, bueno, no sé cómo decir. Como más delicados. Bueno, sí es así. Cómo más delicado, menos rústicos, por así decirlo. Pues es que, es que no sé cómo expresarlo, al vernos en nosotros, nuestro rostro con ciertas facciones, más gruesas... (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

Las asignaciones “delicado” y “rustico” resaltan de la cita anterior, como descripciones que reproducen a un nivel profundamente inconsciente los señalamientos que el racismo ha utilizado para diferenciar y jerarquizar grupos humanos. La hablante se autoasigna la característica de rustica, de no delicada, pues es lo que siempre se le ha dicho, dialécticas que terminan por habitar el lenguaje de una misma.

Ser blanco es un privilegio. Entonces encajaría, podría estar en todas partes sin problema... Porque entonces, ¡pilas que ahí viene la negra, de pronto te roba! Entonces tú si podrías correr por todos los lados, nadie te diría ladrón y menos en el norte (de Bogotá). Porque un negro corriendo acá en el norte, “se robó algo”. Ahí todo el mundo te llamaría doctor... (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

De manera semejante, la blancura es descrita por las entrevistadas desde lo imaginarios aprendidos por los agentes de socialización y las vivencias que el racismo vuelve como cotidianeidad; sentir que portar negrura te hace susceptible a señalamientos, como ser un ladrón, hace parte de los sufrimientos silenciosos que se ocultan tras las impresiones de carencia de “privilegios” –raciales, de género y económicos- o en términos

de Ralph, la invisibilidad que no vivencian quienes ostentan blancura. Como lo menciona Peter Wade (1997) el blanco está asociado en la sociedad colombiana con el poder, la riqueza, la civilización, la educación, los altos valores, las altas posiciones sociales y el nivel material de vida en general, producto de mestizajes y blanqueamiento construidos a través de interacciones jerárquicas y expresadas en ideologías de superioridad racial.

... yo no siento que exista diferencia entre ser blanco o negro. Y sobre todo yo que soy una niña negra criada en Medellín. ¡No! yo no me siento diferente, o sea, a mí no me da pena decir que soy pasa. ¿Si me entendés? Porque hay gente que llega y dice: “vos sos negra, pero no hablas con negra”. Por ejemplo yo tengo muchos primos que son criados acá, pero tienen un acento que nota el chocó, negro, que son negros y chocoanos y se les nota en el acento. Yo nací acá y yo no puedo, y a mí no me da pena decirle a la gente: “si es que soy paisa, soy negra pero si también soy paisa”. Yo tengo esa lucha ¿si me entiendes? Ese conflicto, que tengo que mostrar cuan negra soy (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

Mostrar que tan negra se es, otro de los códigos que se presenta en el ejercicio de análisis, recuerda lo comentado por Hellebrandová (2014), frente a los cuerpos negros moldeados por la racialización; según ella en el contexto del colonialismo y la colonidad del poder, son introducidos en un mundo blanco que adquiere sentido dentro de las relaciones de poder de donde emergen los estereotipos y comportamientos socialmente asociados a las personas negras, que al tiempo es que crean los cuerpos negros. Es decir que son los estereotipos y de manera más amplia el proceso de racialización los que crean los cuerpos negros racializados, desde imaginarios sociales con un componente importante de género que conecta con la intersección de la raza y sitúa a las mujeres negras en una posición de vulnerabilidad particular.

...yo no tengo la necesidad de mostrarse cuan negra soy ¡Soy negra! No solamente es evidente en mi físico, sino que también en mi corazón todo ¡Soy negra! Pero

para ser negra no tengo que hablar chocoano o wayuno, no tengo que hacerme trenzas en mi cabello. Me lo aliso (mi cabello), pero mi alicer no es por una cuestión estética, sino porque yo, mi cráneo es delicado. Te lo juro que yo cuando tengo el cabello sin alisar, lloro peinándolo. Entonces yo no te tengo que explicar a vos, que me duele la cabeza cuando me peino, no tendría por qué. Yo no tengo porque demostrarte a vos que tan negra soy, yo soy negra y ya, me reconozco como afro si, conozco negros que no se reconocen como afros, también y ¿qué problema hay con eso? (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

Al analizar los relatos de las participantes, en un primer acercamiento a Identificar cómo se han producido la racialización y el blanqueamiento, a partir de los hechos y acontecimientos que ellas eligieran contar de sus vidas, resalta una bella forma de enunciar lo que significa ser / identificarse como una mujer negra y/o afrodescendiente, desde perspectivas que trascienden lo corporal y van revelando resistencias que son desplegadas en actos cotidianos como formas de afirmación para habitar la escena social.

...ser una mujer afrodescendiente o una persona negra o una mujer afrocolombiana, tiene muchas particularidades, desde el tipo de lo cultural, digamos, desde el pensamiento. Representa ser una persona que por un lado está buscando y está resistiendo. Cuando digo resistir no es aguantar, sino desplegando una serie de capacidades políticas y sociales para reivindicar y defender derechos humanos y derechos étnicos. Pero más que defiende derechos étnicos, que va del derecho a la libertad, desde el derecho a que me reconozcan, es un “luchando” hasta desde lo académico, para no tener que salir de eso; para representar una sociedad, que a veces te obliga como a blanquearte o te quiere obligar a blanquearte para decir que tus conocimientos son válidos (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Despunta entonces un debate al que brevemente me referiré en estas líneas, concerniente a los significados de lo **“negro”** y lo **“Afrodescendiente”**- **“Afro”**- como

posturas desde donde se subjetivizan las entrevistadas aludiendo a su forma de pensar, de ver el mundo e identificarse frente a reivindicaciones históricas.

¿Negra o Afrodescendiente?

Respecto de estas posiciones se manifiestan entre las voces de las participantes, contrastes entre las significaciones de lo “negro” y lo “Afrodescendiente”, según mi forma de entender, ambos términos resultan ser etnónimos desde donde se posicionan los sujetos – en este caso las entrevistadas- para incubar reivindicaciones sociales. Por un lado, cuando se nombra el termino afrocolombiano – afrodescendiente se “...*quiere identificar ciertos signos de una descendencia africana más allá de la biológica...*” (Comunicación personal. Maru, mayo 2020), una identidad que fue acuñada por la Constitución Política de 1991 como forma de construir un proyecto de nación, en donde la ascendencia y descendencia de africanos históricamente esclavizados en el país, fuera “visibilizada” desde la presencia y el impacto de las poblaciones negras en la conformación política, económica, intelectual de la nacionalidad colombiana. Esta identificación, según comentan las entrevistadas, es tomada para que una sociedad, que en general cuando ha nombrado la palabra “negra”, lo ha hecho en términos peyorativos y negativos, “...*y que con esa palabra “negra” ha despojado a unos seres de todas unas costumbres e idiosincrasia como pueblo...*” (Comunicación personal. Maru, mayo 2020), reconozca entonces una cultura, unos conocimientos y unos saberes propios de la negritud.

...la gente en la sociedad en general, cuando se refiere a lo negro, lo hace con connotación de cosificación, casi siempre aludiendo a ese momento cruel, la trata trasatlántica, cuando una persona de melanina como yo, venía a estas tierras en condición de esclavo, no de persona, por tanto de mercancía... los pensadores y pensadoras étnicas Afro, entonces quisimos nombrar Afrodescendiente para poner en el escenario social, político y cultural la palabra que designa, una creencia, una

idiosincrasia y otras cosas. No obstante, es una discusión que está latente en nuestros movimientos étnicos. En este momento, algunos dicen que no, que también hay que enseñar a la cultura y la sociedad a valorar lo “negro”, en otra representación social (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Lo comentado me recuerda a Betty Ruth Lozano Lerma citada por Doris Lamus (2012), cuando expresa que en lo “Afro” y lo “Afrocolombiano” aún se esconde racismo, considerando que estos términos son eufemismo que pretenden encubrir el racismo estructural que aún está presente en la construcción de la identidad de la mujer negra desde las representaciones históricas asociados a ellas / nosotras.

...entonces hay otros pensadores, diciendo también que, reivindicar lo negro es reivindicar una sociedad, una cultura, unos conocimientos, porque no es lo mismo tener melanina, las luchas políticas y sociales que tiene o tenemos las mujeres y las personas en el mundo, teniendo melanina y no teniendo...yo reivindico el término mujer Afrodescendiente o Afrocolombiana. O cuando hay una discusión, yo digo: María Eugenia, así de sencillo, porque por mi cuerpo pueden transitar múltiples interseccionalidades ¿cierto? Usted con nombrarme a mí como negra, tampoco me está definido ni sexualmente y tampoco pretendo que lo haga. Pero yo puedo transitar en este cuerpo de mujer Afro o mujer negra, antepuesto lo de persona, yo puedo transitar en múltiples particularidades sexuales y de todo. Entonces creo que ese afán por atrapar todo en un concepto también es muy colonial, esa es mi posición (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Mira para mí Marcela, o sea, lo Afro es porque yo soy consciente de que mis ancestros son de África, entonces por eso, ese concepto y los demás términos que comienzan a utilizarse, todos tienen la misma raíz, así que, yo por ejemplo, decir soy Afro o soy negra, créeme que para mí Marcela resulta siendo lo mismo (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

De las apreciaciones anteriores me parece interesante recordar a Ochy Curiel (2002), cuando refiriéndose a la identidad negra, plantea que la misma explica una reafirmación histórica que realizan los sujetos -en este casos mujeres negras racializadas-

desde la mirada histórica de sus antepasados, la colonización y hasta la esclavitud, como hechos que tienen que ver con su desarrollo individual y colectivo, como la identificación de sí mismas en términos raciales, de género, de clase, de sexualidad en acciones que van contenidas en recreación de elementos propios de una cultura africana que trasciende con el objetivo de generar espacios conjuntos de reflexión, que logre reforzar la valoración positiva de la negritud que se porta en el cuerpo.

...esa carga de ser mujer, porque en este país difícil ser mujer, también debes cargar como con la responsabilidad de ser Afro, por lo que otras personas esperan o no de ti. O por estigmatización que se tiene como Afro y como mujer Afro. Entonces es como una doble carga, De hecho te toca a ti replicarla a tus hijos como quien dice, trabaja el doble, no sólo por ser persona, sino por ser persona Afro (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Es por esto, que a mi forma de ver el debate entre la identificación como mujer negra o Afro guarda relación más con los significantes que el multiculturalismo y sus etiquetajes desarrolla en los sujetos. Lo negra / negro, la negrura podría entenderse sin embargo como una totalidad que abarca ascendencia y descendencia biológica, cultural, histórica, racial, de conocimientos, cosmología y cosmogonía, en donde se abarca lo Afro y cualquier otra asignación o identificación en la que se pretenda encasillar a sujetos históricos que comparten la exigencia de aparecer, de ser visualizados, de ser nombradas y al tiempo plantea un sujeto resistente...

...es la única salida, luchar...eso también representa lo que es ser política y socialmente una mujer Afro, luchar contra esas estructuras que muchas veces la sociedad afuera, nos quiere imponer eso también significa ser una mujer Afro... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Así las cosas, identificarse como negra implica construir vivencias que parten de la invisibilidad social y cultural, en donde el cuerpo cumple un papel importante para

comprender las relaciones de dominación y resistencia, gestando procesos de construcción y contestación que buscan reconocimiento como subjetividades particulares y también la construcción de identidad colectiva. Lo negro es una posición declarante y desafiante que siendo apropiada por las /os hijas /os de la negrura despliega una serie de hermandades y reconocimientos de derechos históricamente vulnerados.

¡Y como pesaba!

...Y retrocedí ¡Negra!
Como ellos querían ¡Negra!
Y odié mis cabellos y mis labios gruesos y miré apenada mi carne tostada
Y retrocedí ¡Negra!
Y pasaba el tiempo,
y siempre amargada
Seguía llevando a mi espalda mi pesada carga
¡Y cómo pesaba! ...
Me alacé el cabello,
me polvéé la cara,
y entre mis cabellos siempre resonaba la misma palabra
¡Negra!... (Santa cruz, 2017)

Partiendo de la idea que la percepción del color de la piel moviliza esquemas sociales profundamente incorporados en la psique colectiva, que construye normas sociales y valores culturales importantes frente a la clasificación del otro, y que han sido difundidos para posicionar a las elites blancas y blanco / mestizas en interacciones sociales jerárquicas expresadas en ideologías de blanqueamiento y mestizaje; según comenta Ortiz (2013) la mirada social sobre el cuerpo de la mujer negra, se establece a partir de la relación entre los aspectos físicos propios de la negrura y la construcción de una mirada social que su acuna entre las asignaciones del rol de género -“...*Como cuando mi mamá me decía: ¡María*

Eugenia busca puesto de mujer! Que yo pensaba, pero ¿cuál es el puesto de mujer?...”

(Comunicación personal. Maru, mayo 2020)- y los estereotipos racializantes de la blanquitud...

...pues según ella (mi madre) por la cultura, el puesto de mujer era no lo que hacía yo, jugar en los árboles, jugar en las mangas. En esta la sociedad, lo fui viendo y algo en mi inconsciente como que se resentía; las mujeres tenemos que jugar cierto rol en el ámbito social y ese rol entre más delicado, más débil como que era más conveniente. Yo en mi naturaleza, como que me negaba a eso, y lo que la mujer, lo que las madres muchas veces dicen... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020). El tratar de abrirme espacios, pues llevando el peso, de esa responsabilidad, pues en Colombia tú sabes que al ser un país tan racista, clasista y machista, entonces abrirte espacio como mujer y como mujer afro también cuesta (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Históricamente despojada del género y sometida a estereotipos contradictorios que mutan según los distintos contextos, las representaciones imaginarias de la mujer negra, según lo menciona Camacho (2004) son difíciles de conciliar porque operan por negación o ausencia de los ideales femeninos tradicionales. En contraste con lo referente a los valores e imaginarios de la mujer blanca / mestiza, la mujer negra es personificada o representada como de una naturaleza inquietante, articulada en torno a la valoración social que se percibe frente al rol que ocupa.

Algún día pasé caminando por una calle, y se quedaron dos jóvenes blancos muy bonitos mirándome, porque yo tenía un cuerpo como muy bonito (eso me decía la gente), entonces uno dijo: “¡Uy cómo será ese cuerpo de esa negra en una blanca!” Esa frase a mí me pareció tan dura. Pues en ese momento yo no lo percibí así, pero ya después pensé: ¡Este tan descarado, ¿ni me merecía pues el cuerpo?! Entonces me encontré que en la sociedad yo, por ejemplo, yo para mi familia y para muchas personas, yo me coincidía que era una mujer muy bonita; pero cuando salía a la

calle, también empecé a ver un choque y era que por bonita que fuera, parecía que le queda debiendo al otro (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Queda faltando es otro de los códigos que emerge en el proceso de análisis como la expresión que recoge, una sensación de carencia e incompletud que se percibe en las narraciones de las participantes cuando refieren la mirada sobre su cuerpo e interacción con el mundo blanco / mestizo.

... mucha gente en muchas ocasiones ha pensado que para mí es un halago, sobre todas las personas blancas cuando se han acercado y me dicen: “Pero es que usted no parece negra, usted es una negra muy pulida, usted es una negra bonita. Mírele esa nariz, mírele la boca...” Pues como quien dice: ¡la vamos a salvar!...

Luis Cano un pintor, él trabaja de arte en la Universidad Antioquia. Me dijo que, si yo le servía de modelo para pintar mi cuerpo desnudo, y yo le dije que sí. Y empezó a pintarme. Esas pinturas fueron muy famosas, no aquí en Colombia sino por fuera. Y le sacaron un artículo en el periódico, y dijeron: “El pintor Cano ha exaltado la belleza de la mujer americana” Y le preguntaron, ¿quién era la modelo? Y él respondió estas palabras: “Una negrita por ahí” ... Cuando yo leí el artículo, que por eso no le volví a hablar, pensé: ¡y las otras de la universidad, blancas, si eran modelos!... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

De la narración anterior resulta interesante desvelar como a través de la mirada racista del mundo que circunda en torno a la hablante, la sitúa en una postura de “restos” de “residuo”, siempre vista a través de los cristales que dibujan de manera contrapuesta y antagónica sobre su cuerpo y vida, los imaginarios de lo que la categoría universal patriarcal y racista a pintado de “mujer”. Las expresiones de la entrevistada y su postura ante los eventos que narra, me recuerdan a la pregunta que Sojourner Truth lanzara como reclamo y negación ante el imaginario que universaliza “mujer” en tanto advierta en la carne blancura. Pareciera que la participante percibe ser vista siempre desde la falta, el opuesto y por tanto carece de ocupar un lugar trascendental en el mundo frente al otro.

...pero si me decían que yo era una mujer muy bonita para ser negra...y que mi nariz y mi tono de piel no era como una negra normal, sino como una negra pulida. Me llamaban negra pulida... (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

... Una tía mía cogía y separaba partes, pero no me veía en conjunto, sino: “mírele los ojos, mire la boca”. Es más, antes decía: “mírela que no es trompona como esas otras negras...” (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Los comentarios describen una fragmentación de la subjetividad, pues solo ciertas partes de ellas, de sus cuerpos -ciertas partes blancas- son salvables, tienen derecho de aparecer, de ser señaladas, de ser nombradas y resaltadas. Se percibe en los comentarios la sensación de la pérdida de conjunto, de individualidad a los ojos del otro, cuando son desmenuzadas meticulosamente en fugaces destellos de blancura que tímidamente asoman en sus facciones, heredados del mestizaje y la colonización; sin embargo al parecer no alcanza, se está en deuda ante el mundo, hace falta más blancura.

La tía mía, me dijo estas palabras un día: “¡Que raro! Vea usted que no se preocupaba, tiene un marido hasta toda buena gente. Eh la vida es muy irónica, la suerte de la fea, la bonita la desea”. Es decir, la tía mía asumió que yo era fea por ser negra. Ósea los estereotipos de belleza... otro día dijo: “Pero es que está María Eugenia para ser negra, mírele ese cuerpazo que tiene, mírele esos ojos” ... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Dicho de otra manera, es un cuerpo que no se reconoce ni estético, ni bello y que brevemente resulta ser valioso, solo cuando desempeña el rol complaciente de mujer asignado por el patriarcado y siempre y cuando se advierta en él vestigios de blancura.

... la tendencia que se tiene, es que la mujer negra debe tener, las súper curvas, debe tener los súper senos y debe tener la sonrisa más hermosa. Y también el pensar que la mujer negra y que el cabello de la mujer negra tiene que ser, crespo de ese crespo definidito, (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

A su vez del comentario anterior se desprende el código que denominé como **belleza negra**, para referirme a la exotización que se advierte en las descripciones que las

participantes hacen respecto de lo que ellas reseñan como el cuerpo de la mujer negra. Según puedo observar, para las entrevistadas es un cuerpo que se debate entre una mirada estética sexualizada y erotizada en la que se advierte lo prominente de sus caderas, senos y labios siempre aludiendo a contenidos erotizantes que se desprenden del imaginario de la predisposición al servicio y la calentura.

...un día mí mamá me hizo un peinado, que te hacen dos trenzas y se las enrollan, para que queden como unas bolitas. Fui a la escuela así peinada y me puse un buzo de chompa, porque no me gustaba ese peinado. Entonces me puse la chompita del buzo y los niños por molestarme me la quitaron, y comenzaron a burlarse de mí, y decían: “¡Ay la negra, esa fea!” ... que no sé qué, cosas así... (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

Además de ser una mirada estética que recae principalmente sobre la piel y que es concebida también como feura, según Gil Hernández (2010), por situarse por fuera del imaginario racial hegemónico.

Pero hay cosas por las que nosotras pasamos que no pasan las mujeres blancas. Por ejemplo, alguna vez yo iba a ir a una entrevista y me sentía aburrida porque me tocó plancharme el cabello. Duele porque si no es así, muchas veces, vale menos lo que tengas en la cabeza, o vale menos el hecho de que te hayas preparado para conseguir ciertas cosas, vale menos eso, que como te puedas ver estéticamente. Me lo sugirió una amiga (yo tenía el pelo así alborotado), me dice: “Marce, acuérdate que mañana te vas a planchar el cabello, porque imagínese usted va a estar en la entrevista”. Mi amiga es negra y me hizo la sugerencia y de hecho ese día yo me sentí tan mal, que yo hablé con ella, le dije:” Mira, ¿yo porque tengo que hacer eso, sabiendo que me parece estoy bien? Y ella me dice: “Marce, porque como es la gente aquí de hijueputas vos no vas a quedar allá”. Al final no pase la prueba de la selección. (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

Lo que la participante narrada me lleva a pensar en la interseccionalidad, tal y como la expone kimberlé Crenshaw (2012), pues además del rol social de género que la hablante

ocupa, por ejemplo en un escenario como el de una entrevista laboral, recaen sobre ella todos los encasillamientos que socialmente se han aprendido y reproducido a través de los agentes de socialización respecto de las personas negras. Quien le ve y advierte la melanina de su piel, la sitúa con rapidez y casi de manera inconsciente en la posición de dominación que la racialización le imprimió históricamente. La entrevistada como lo menciona Crenshaw además de percibir la opresión patriarcal del rol de género, también es negra, por lo que a la mirada racializante del otro pareciera encarnar la irracionalidad, esclavitud, marginalidad, sexualidad desenfrenada y más; estas opresiones convergen sobre / en ella de manera entrelazada creando así un sujeto social único.

... acá todavía hay gente que dice que ese tono de piel no es de negro, que yo no soy negra porque el tono de piel es diferente, y que porque mi cabello se ve diferente y que mi nariz no está ñata como debe ser un negro y que tengo un cuerpo muy bonito. Mejor dicho, que soy muy perfecta para ser negra (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Es aquí cuando el denominado código “**blanquearse**” aparece entre los relatos, para significar las expresiones de exaltación que se reproduce sobre los cuerpos de la entrevistada, percibido como privilegios por ella misma, cuando resaltan ciertas características físicas que desde las exigencias del canon de lo bello y lo aceptable, conducen estos cuerpos negros hacia un mundo blanco que exige el moldeo, la adecuación y la adaptación.

... cuando yo comencé a utilizar las extensiones de cabello ya estaba en la vida universitaria y entonces comienzan como a mirarte diferente, como que te ven más bonitas (pues utilizando esa palabra entre comillas), comenzaron a verme totalmente diferente. También, por ejemplo, yo he utilizado, extensiones crespas y también he utilizado la lisa; entonces hay quienes me dicen: “Pero Marce a vos por

como sos vos, te luce más la crespita” ... (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

De la narración se descubre que las mujeres empiezan a ser dirigidas hacia un mundo blanco que exige de ellas utilizar tratamientos cosméticos, y procedimientos de belleza para acercarlas cada vez más a esa visibilidad deseada, al reconocimiento buscado.

... me ha tocado lo que llamaríamos entre comillas, aprenderme a comportar en medio de ciertos círculos; la forma de hablar, de caminar, de vestirse para ir a ciertos lugares, por ejemplo, cuando me toca reunión con todo el cuerpo administrativo, entonces ahí es donde yo les digo:” No a mí no me gusta venir pa cá porque me toca bañarme y peinarme”. Porque para allá si hay un manual de convivencia y una etiqueta y un protocolo, entonces debo ir de media de tacones...entonces me siento como que metida a la fuerza, cuadriculando mi forma de ser y mi estilo; y aun así por encima se brota que soy diferente, pero me toca a mí acomodarme a eso para que quede en el vídeo, para que la foto, para que quede igual al resto, o sea, no me gusta, pero eso sí me toca hacerlo... (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Además de la modificación del lenguaje, de la forma de hablar, la expresión con fines “modernizatorios” y de apariencia de clase, de raza, se hace énfasis marcado en la idea de blanquitud como capital cultural incorporado ineludible si se quiere ocupar algún lugar en la sociedad, como lo menciona Gil (2010).

Recuerdo que me di cuenta que era alérgica a la hidroquinona, porque empecé a echarme una cosa que se echan las chocuanas en la cara, “Cremoquinona”. Es disque para limpiar y quitar los barros, pero yo creo que esa palabra limpiar es para blanquearte, porque te blanquea del cuello hacia arriba, entonces tú quedas como “mulata” del cuello para arriba...

... lo otro era intentarme de pronto maquillar, porque uno ve que allá en Medellín, las paisas son muy maquilladas, entonces uno también piensa: “¡Ay! me quiero ver cómo bonita”, pero yo creo que inconscientemente ese bonito viene de me quiero bonita como ella (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

Se puede ver que desde la mirada social se le otorga una resaltada importancia a la apariencia física, frente a la construcción de la subjetiva y la corporalidad, puedo entender en la expresión de la participante, lo que también yo como mujer negra he tenido que vivir a lo largo de mi historia, y es crecer sin referentes estéticos como mujer negra. Los productos cosméticos, publicidad y medios de comunicación constantemente reproducen un único canon de belleza en donde se ve excluido de manera determinante cualquier construcción subjetiva de la otredad. “Querer ser vista bonita ¡como ellas!” es una idea que también ha rondado en mi sentir desde la mirada particular que tengo frente a mi propio cuerpo, construida desde los imaginarios estéticos de la blanquitud.

... una de las rebeldías que yo tuve fue con mi cabello, porque para usted entrar ya a ese término de dar conferencias, de estar en todo, usted automáticamente tiene que vestirse de otra forma, alisarse el cabello...

... yo creo que también tenemos una lucha con el cabello, y de hecho nos lo ponen así: “ella tiene pelo malo y esta tiene pelo bueno” Y por eso es que el cabello ahora es también una lucha política, porque yo vine a aceptar mi cabello ya muy grande, y a soltármelo... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Otro código que aparece de las narraciones anteriores, y que es mencionado a lo largo de las reflexiones de las participantes con mucha frecuencia, es **el cabello**. El cabello resulta ser un punto central en la construcción de la subjetividad de la mujer negra, aparece en momentos de racismo, se moldea a través del blanqueamiento y se porta o no natural como símbolo de resistencia.

Los comentarios anteriores me recuerdan a lo que bells hooks (2005) plantea, cuando enuncia que la obsesión colectiva que tenemos por alisar nuestro cabello negro, refleja la psicología del impacto de la opresión que el racismo y el sexismo juntos, recalcan constantemente a todas las mujeres negras por medio de los agentes de socialización, la

publicidad, los medios, etc; que no seremos vistas como deseables, profesionales, inteligentes y hermosas si no nos cambiamos a nosotras mismas y principalmente nuestro cabello.

Cómo le dijeron a mi hija, una profesora: “Dígale a su mamá que para la próxima vez no le haga esas “pukas” (dos moños que se hacen en la cabeza a lado y lado) porque en su cabello se ve exagerado, extravagante”. Ella le dijo: “profe es que yo soy negra y los negros nos peinamos así” (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

La anterior anécdota me hace pensar que pareciera que no se puede poner resistencia a esta socialización al blanqueamiento implícito en ella, cuando constantemente la construcción jerárquica de la blancura señala, critica y desacredita al advertir los esfuerzos por construir un sí mismo y una identidad alejada de los imaginarios impuestos. Resulta ser tan profunda la naturalización de los imaginarios estéticos dibujados por el racismo, que hasta un simple peinado es censurado, señalado de controversial. Que poco espacio queda para las formas y los cuerpos de la otredad en el mundo habitado por racializantes y racializados. La blancura se ve reforzada al mismo tiempo como norma, mientras que la otredad es señalada como extravagante, exótico, digna de ser disciplinada.

... hay veces donde como que me da la tentación por volver a ponerme las extensiones, cuando veo mis fotos de antes, cuando me veía bonita. Ahora si me veo bonita, pero por momentos me quiero ver como estaba; pero me acuerdo de esa piquiña en la cabeza de las extensiones y que ahora ya no hay que peinarse y se me pasa...

... Yo si sentía que me trataban mejor, me decían: “Ah el pelo lo tiene planchado y qué bonito como le quedó ese pelo”. Una nota que es como diferente el trato (Comunicación personal. Yudys, mayo 2020).

El grado en el que sufrimos la opresión y explotación racistas y sexista afecta en la forma de afirmar una presencia autónoma que sea aceptable y agradable para nosotras

mismas. Se puede leer entre líneas, que resulta ser bastante difícil la construcción del amor y cuidado propio -en este caso representados en el cabello- cuando las fantasías y construcciones de “mujer” apuntan caminos diferentes. Dejarse el cabello natural implica para la hablante sentir que no es vista “tan bonita”, o que el mundo no la trata de una mejor manera. Incluso podría minar la adecuación a prácticas identitarias y generar distanciamiento de formas o expresiones culturales propias de la negrura - “...yo no sería capaz de ponerme un turbante porque yo siento que no me queda bien...” (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

...hace unos años entré a trabajar a un lugar donde trabajan muchas negras muy empoderadas y afrocolombianas y se reconocen como afros, su cabello, y no sé qué; y me decían:” ¿Pero vos por qué te alisas?” Y todo el tema de que nos están blanqueando. Y yo, es que a mí me gusta así. Yo no te tengo que explicarte a vos, que me duele la cabeza cuando me peino el cabello natural, no tendría por qué. Yo no tengo porque demostrarte a vos que tan negra soy, yo soy negra y ya, me reconozco como afro sí, conozco negros que no se reconocen como afros, también, y ¿qué problema hay con eso... (Comunicación personal. Emma, mayo 2020).

De la anterior narración puedo leer que también se corre el riesgo de volver un elemento esencialista de lo “auténticamente negro” el portar el cabello natural, sin tener presente que la decisión de cada mujer de alisarse o no el cabello es bastante compleja y está atravesada por muchos factores que convergen según los contextos en los que se analice y que no por ello debe ser la medida de la negrura, finalmente hemos nacido inmersas en la racialización y envueltas por la blanquitud, y constituye desde mi forma de ver, un aspecto interesante desvelar desde la racialización lo que denominé como: **lo que es y no es ser negra**, narrado desde el sentir de las participantes.

...una tarea de ahondar en esa construcción -que yo siento que no la hace el otro desde fuera, sino nosotras-, es el lugar de enunciación y es precisamente ese ser

afro. Porque algo que nos ha dejado la colonización y la colonialidad del pensamiento, es que cuando hablamos por nosotros, pareciera que repetimos unos discursos desde afuera. Por ejemplo, yo he escuchado a mi mamá muy afro, que es mucho, mucho, diciéndome: “no es que vea este no es tan negro o esta persona es menos negrita”; como si ser menos negrita también fuera a limpiarte un poco (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

La entrevistada en el anterior comentario, plantea que el ser negra es una construcción que se hace desde el lenguaje y la forma de nombrarse, al mencionar la colonización y la colonialidad del pensamiento, me recuerda a lo que Aníbal Quijano (2000) plantea cuando menciona que la raza es meramente una construcción mental de la modernidad para diferenciar unos seres humanos de otros. Lo que significa ser negra según entiendo, tiene que ver con un ejercicio de enunciación –en términos foucaultianos, de subjetivación- que es más que todo un proceso íntimo de situarse en el mundo, tomando como referentes la melanina existente en la piel, el cabello y los discursos de la racialización, pero ocupando un espacio un sitio de aparición en la trama social.

...es una mujer, un cuerpo de una mujer que transita por reivindicaciones, por esa lucha de ese espacio en la sociedad, pero a la vez está luchando, pues desde la infancia; a educarse, o a salir en la sociedad con unas limitantes un poco mayores. Porque cargar con melanina tiene unas apuestas adentro del mundo estético... (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

El cuerpo de la mujer negra menciona Pedraza Gómez (2008), adquiere un fuerte sentido estético/político ante los estereotipos racializantes, blanqueamiento y blanquitud se convierten según Viveros (2008) en el consignatario de procesos multidimensionales que vinculan movilidad social, mejoramiento de la raza, materialización de la apariencia corporal “belleza” y lucha por reivindicaciones que permitan aparecer desde las singularidades de la otredad.

¡Negra! Negra soy

“...Negra! Negra soy
 De hoy en adelante no quiero lacia mi cabello, No quiero
 Y voy a reírme de aquellos, que por evitar –según ellos– que por evitarnos algún sinsabor Lllaman a
 los negros gente de color
 ¡Y de qué color! NEGRO
 ¡Y qué lindo suena! ... Al fin Al fin comprendí AL FIN
 Ya no retrocedo AL FIN
 Y avanzo segura AL FIN
 Avanzo y espero AL FIN
 Y bendigo al cielo porque quiso Dios que negro azabache fuera mi color
 Y ya comprendí AL FIN
 ¡Ya tengo la llave!” (Santa cruz, 2017)

En este acápite se desarrolla el análisis de la observación etnográfica-virtual realizada de manera sistemática en las redes sociales Instagram y YouTube, tomándose como material de análisis videos e imágenes subidos por las mujeres observadas a estas redes sociales. Todas ellas tienen en común el eje temático de la resistencia a la racialización así como la intensa actividad en estas plataformas sociales con contenidos que hacen frente mediante su opinión, apariencia y emprendimientos al racismo y el blanqueamiento.

En primer lugar, para dar apertura al trabajo de campo realizado, debo hacer énfasis en la imposibilidad de entrevistar y contactarme presencialmente y virtualmente con las mujeres objeto de estudio, por mostrarse renuentes ante una intensión de acercamiento llevada a cabo previamente; a ello añadiendo la situación de contingencia generada por la pandemia del COVID 19.

Todo esto me llevó a realizar 6 meses de observación para familiarizarme con los códigos sociales habituales, la forma de expresión de estas mujeres, los contenidos temáticos abordados y las intencionalidades del material publicado. De esta manera las sujetas investigadas nunca llegan a saberse objeto de investigación. Por lo que me parece importante subrayar que el material audiovisual analizado tiene el carácter de público por encontrarse proyectado en redes sociales de acceso abierto, sin restricciones en su contenido ni censura, y existentes en plataformas virtuales de carácter global.

Explicado lo anterior debo decir que después de realizar la observación en el trabajo de campo y recolectar bastante material audiovisual, decidí tomar como elementos de observación y análisis videos publicados por cada una de estas mujeres y una selección de imágenes compartidas por ellas, las cuales surten como narraciones, en donde se pueden evidenciar comentarios y observaciones relacionados con las categorías analíticas de este trabajo de investigación, que van muy de la mano con los desarrollos de las investigaciones de carácter narrativo, que ocupan los apartados anteriores de este capítulo de escuchas y resultados.

Nace como primer código de análisis entre el material recolectándolo lo que denominé como **la performatividad del cuerpo**, respecto de la importancia de las apariciones de estas mujeres en medios o redes sociales como referentes de estética e identidad y el hecho que decidan compartir los acontecimientos de sus vidas entretejiendo en ellos significaciones simbólicas de autocuidado, amor propio y reivindicaciones que se gestan en lo personal pero que tienen una trascendencia pública y colectiva.

Como se mencionó con anterioridad el cuerpo descrito como unidad biológica e histórica cumple como lugar clave para comprender las diferentes relaciones de dominación y resistencia que se establecen a través de las marcas de poder, por ello a través de él se

pueden registrar las construcciones identitarias que subyacen de los procesos de contestación y sanación de las heridas históricas, que la racialización ha impregnado sobre las mujeres negras.

Tales hechos de racialización pueden leerse en las narraciones compartidas por ellas mismas en los medios virtuales; por ejemplo, Cirle Pelo Bueno (2018) la comunicadora social, creadora del movimiento y emprendimiento “Pelo Bueno”, que, a través de la educación del cuidado capilar del cabello afro, busca recuperar la naturalidad y salud del mismo, a la par que concientizar y resistir el blanqueamiento que se impone a las mujeres negras, llevándolas a modificar sus cuerpos; comenta...

Cuando yo era una niña mi mamá me decía que yo tenía el pelo malo un pelo maldito y que tenía que arreglarme el pelo. Mi pelo “rucho” no encajaba en el molde y por supuesto eso me ha traído muchísimos problemas. Primero en el colegio (soy de Cartagenera) nadie me hablaba por negra, por ser un poquito más alta que las demás y porque tenía el pelo “rucho”. Un día mi mamá me regaló para mi primera comunión (a los 10 años) lo que para ella y para muchas mujeres de mi familia era el secreto de la belleza, un alisado para mi pelo afro... (mn 00:48 a 01:20)

De esta narración se evidencia lo también manifestado por las mujeres entrevistadas en los acápites anteriores, se hace referencia a ese cuerpo imperfecto, que no encaja, que requiere ser modelado, corregido a imagen y semejanza de la blancura.

El alisado en principio cumplió, por primera vez en el colegio tuve amigos y dejaron de montármela. Yo sentía que la gente me quería y que por fin había encajado, y desde ese momento inevitablemente yo empecé a asociar la belleza y la aceptación con tener el pelo liso. Esta manera de pensar me genera una cantidad de problemas emocionales... sentí por más de 16 años que no era suficiente ni para mí, ni para nadie. Esa vaina me volvió súper insegura y vivía triste juzgándome y

pensando mal de mí misma... yo creyendo que, para sentirme mejor, tenía que seguir siendo lisa... (Cirle Pelo Bueno 2018; mn 01:23 a 01:53)

El blanqueamiento aparece entonces como la opción bienvenida, el cambio facilitador, pero se convierte en la máscara que oculta la tragedia de no poder ser quien se es en el mundo. Recordando a bell hooks la obsesión colectiva y cultural por señalar, criticar y alisar el cabello afro de la mujer negra, no es más que la psicología de la opresión en que Cirle -al igual que las mujeres entrevistadas- es envuelta por el sexismo que exige de su apariencia estética ciertos ideales de complacencia y por el racismo que impone violentamente la supremacía de la blancura; es como Fanon (1973) comenta al recordar "... lo difícil que es la vida para una mujer de color. Entonces, no pudiendo ennegreser mas, no pudiendo ennegreser el mundo, intentará blanquearlo en su cuerpo y en su pensamiento..." (p. 37).

Con los años después de usar tantas vainas para alisarme el pelo, un problema de salud capilar me empezó a afectar. Literal se trataba de dejar de alisarme o me quedaba calva. Fue ahí cuando tomé la decisión de olvidarme del alisado y dejar crecer mi pelo natural... (mn 02:21 a 02:38).

... La sensación de libertad, de sentirte fuerte, es indescriptible. Yo estaba convencida de que podía comerme al mundo... Mis conocidos por ofenderme me decían (incluidos mis familiares) que parecía una "palenquera" (como si parecer palenquera fuera algo malo) sin conocer la historia e ignorando la importancia que las mujeres palenqueras y Palenque en sí, tiene para nuestro país y para la liberación de muchos de nuestros hermanos y nuestros ancestros... Esa presión social por poco y me obliga a volverme alisar, pero no, yo resistí. Por fortuna empecé a leer mujeres increíbles que me enseñaron el valor político de mi pelo natural y como él podía reivindicar los valores estéticos negros... (Cirle Pelo Bueno 2018; mn 02:54 a 03: 33).

De los comentarios se puede ver, como el cuerpo de esta mujer negra se vuelve un lugar de resistencia a la imposición estética occidental hegemónica, cuando considera su

cabello como lugar central de construcción de su amor propio, autoestima, pero también como herramienta política que enuncia una posición social; desde un elemento que pasa de ser molesto, maltratado y traumático, a un símbolo de aparición política que podría decirse que enmarca características como el orgullo y la reivindicación, en este caso reivindicación de una mujer que se nombra como negra y de una ancestralidad histórica que nombra como “raíces”.



Imagen 1 (@cirlepelobueno, 2019)

La imagen anterior en la que Cirle comparte el proceso de transición que llevo su cabello, desde el alisado de la blanquitud a una frondosa melena afro, me recuerda a Judith Butler (2017) cuando menciona, que los cuerpos que atraviesan la norma, los aparatos y las instituciones exponiendo las codificaciones lingüísticas de las relaciones de poder, son cuerpos que solicitan que se les reconozcan, que se los valore, al tiempo que se aminan o pretenden ejercer su derecho a la aparición, su libertad y reclaman una vida vivible, autentica que se aleje cada vez más de la precariedad. En esta imagen el cuerpo de Cirle surge como expresión de un lenguaje que trasgrede la norma de la apariencia dictada por la blancura, con la intención de romper la invisibilidad de la precariedad y aparecer como sujeto único e individual.



Imagen 2 (@cirlepelobueno, 2018)



Imagen 3 (@cirlepelobueno, 2017)

Rescato las anteriores imágenes por la importancia del mensaje que esconden sus líneas; primero se menciona la naturalización del cuerpo de las mujeres negras – simbolizada en su cabello afro- como una acción política, que puede leerse como nuevas construcciones de identidad étnica canalizada a través del cuerpo, como la creación de lazos de solidaridad y de confianza a partir de un movimiento, que visualiza desde las narraciones biográficas de las mujeres como Cirle Pelo bueno, las experiencias de racismo “no explícito” que vivencian constantemente muchas mujeres en el país y que terminan transformándose en pedagogías que desde actos cotidianos y mensajes difundidos se convierte lentamente en marcadores de educación identitaria.

Por otra parte, de las imágenes también me parecen interesante ver que son encabezados que aparecen en algunas de los medios de prensa tradicionales del país, con palabras como “orgullo”, “belleza”, “recuperar y reivindicar la belleza afro”, cambiando de alguna manera los discursos precarizantes, estereotipantes o minimizantes con los que comúnmente se relaciona a las personas negras /afros desde del lenguaje de la racialización.

Empiezo a descubrir que soy bella, que soy negra, que soy una mujer afro. Que mi pelo es un elemento político de resistencia, que resiste a un contexto clasista, racista, a un sistema racial, a una estructura de poder segregadora. Es el pelo que no me minimiza, me estaba empoderando. Dejé de desear tener la nalga más pequeña, de desear cambiar mi nariz, deje de pelear con mi pelo, deje de pelear con el volumen, deje de pelear con la textura, deje de estar en contra de todo lo que había aprendido a odiar y empecé a amarme descaradamente sin vergüenza y con dignidad... (Cirle Pelo Bueno 2020; mn 14:33 a 15:22).

Según Judith Butler (2017) la performatividad es un algo lingüístico, presume en si un campo de aparición y un marco de reconocimiento que permite mostrarse en sus diversas formas; está por tanto ligada a las distintas maneras en que los sujetos llegan a ser reconocidos, desde la traducción del lenguaje dominante, no para ratificar su poder, sino

para ponerlo en evidencia y resistir de esta forma a la violencia cotidiana, de modo tal que encuentra en el mismo lenguaje una forma de reivindicar los derechos de los que no tienen los mismos.

De la narración anterior entiendo que es por ello que Butler habla de la importancia del cuerpo frente las relaciones de poder, pues este transita por el mundo envuelto en un conjunto de expresiones lingüísticas, compuestas por discurso y experiencias que van generando realidades –realidades en los cuerpos- como un lenguaje que genera unos tipos de mujeres negras, unas blanqueadas producidas por el lenguaje de la racialización y otras que desde otros discursos crean otras realidades para sí mismas. Como puedo interpretar de lo narrado por Cirle, al naturalizar su apariencia y resistir incluso a la presión social que se le impuso para blanquearse, ella crea para si una realidad que porta, que proyecta ante el mundo y que seguramente de manera inconsciente e involuntaria va envolviendo, influenciando otras realidades para otras mujeres que se identifican en su transformación.

Así mismo puedo leer en el contenido compartido por Yudis Rivas, lo complejo de la su influencia en los videos que realiza. Afro Power es un canal creado en la plataforma YouTube donde Yudis comparte –según ella- su pensamiento constante sobre los problemas de identidad que viven las personas afrodescendientes del país, haciendo performance que guardan contenido histórico, educativo y critico frente a asuntos culturales e identitarios, de “orgullo, defensa y conciencia”. Entre el material que pude observar encontré la constante de crear videos, en los que se utiliza de manera satírica los estereotipos comúnmente asociados a las personas negras – en especial a las mujeres- para poner en evidencia el racismo “oculto” en expresiones cotidianas que por su naturalización no son vistas como nocivas, pero que contribuyen en la reproducción de estereotipos

precarizantes. Por ejemplo, en el video “hay veces quisiera ser negra” (@yudisrivas, 2019) satiriza y critica los comentarios que muchas personas hacen frente al deseo de ser “negra”.



Imagen 4 (@yudisrivas, 2019)

Yudis comienza el video haciendo alusión a los comentarios que comúnmente se hacen alrededor de ser vista como negra y que ya repasamos en las experiencias de vida de las mujeres entrevistadas: la calentura, el sabor, el cuerpo con curvas, la piel siempre bronceada, los labios prominentes –“...esos labios de chuponas que tiene esas negras...”-, las insinuaciones a la sexualización de la mujer negra, etc; para continuar en el desarrollo del video, sugiriendo de una manera irónica, que cuando se lanzan estos enunciados al aire, no se piensa en que, ser vista como negra en una sociedad sexista y clasista, implica estar inmersa en un “... racismo estructural que niega las posibilidades de trabajo, de estudio y de una vida digna...” - “...es que yo todas las noches sueño con ser acosada por una sociedad blanca, racista, dominante...”- . Además de que todo aquello por lo que supuestamente se quiere ser negra, no es más que el resultado de los encasillamientos que socialmente se nos han impuesto.

Acompañando además la publicación del video con un comentario acerca de los privilegios que ostentan las personas blanco / mestizas, como una clara crítica al intento de

minimización del racismo y según lo interpreto yo, una clara intención de evidenciar la discriminación que se esconde en comentarios como: “quisiera ser negra”, “todos somos negros porque la civilización viene de África”, “los colores no existen”, etc.



Imagen 5 (@yudisrivas, 2019 - 2020)

El contenido de los videos realizados por Yudis me recuerda a lo expuesto por Judith Butler (2009), cuando comenta sobre los modos de reivindicación que tienen lugar en los espacios públicos por la ciudadanía, en estos –según ella- se encuentran estrechamente entrelazadas la performatividad y la precariedad, ya que ambas necesitan la traducción de modos performativos de expresión, no solamente en actos específicos de discurso sino también frente a la producción de la norma. Al ponerse en evidencia las expresiones que reproducen la racialización y discriminación en un espacio público, como lo son estas redes sociales, se origina una configuración de consecuencias que tiene que ver con el reclamo de sujetos reconocibles, que enuncian sus vidas y los acontecimientos que tiene que ver con ellas, que valen la pena proteger y añorar, sujetos que reivindican la forma de ser en el mundo con la esperanza de alejarse de la precariedad que se caracteriza por codificar esas vidas en no reconocibles, legibles, dignas de despertar emoción.

Al igual que Cirle Pelo Bueno, Yudis también comparte videos que hablan sobre la importancia política e histórica de la naturalización de los cuerpos de las mujeres negras, haciendo énfasis en el cabello. Me parece interesante resaltar que gran parte de los videos que ella comparte -sobre todo en la plataforma YouTube- tienen que ver con tutoriales de cuidado capilar, realización de peinados tradicionales como trenzas y turbantes, además que ella misma encarna un referente estético que pueden seguir niñas y mujeres negras, volviéndose educativo desde una conciencia identitaria.

Continuando con el análisis del material recolectado, surge la necesidad de pensar en el papel de **las redes sociales como herramienta** (si se quiere entender como un código de análisis que surge de todo el trabajo de campo realizado) que permite no solo la reivindicaciones de la estética e identidad negra, sino también tener referentes públicos que muestran estéticas propias para las mujeres negras y que dan la espalda a las imposiciones hegemónicas de la blancura, tal es el caso de Edna Liliana Valencia presentadora del programa de noticias France 24, directora del programa África siete días y del programa Ellas hoy; pone el tema de discusión frente a la identidad de las mujeres negras y su estética frente- según ella- “... una sociedad que se niega a su herencia africana”.

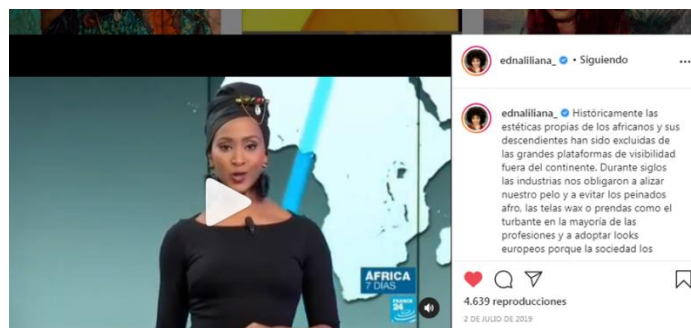


Imagen 6 (@ednaliliana_, 2019)

Edna Liliana es muy activa en los medios de comunicación nacionales e internacionales promoviendo el uso del cabello natural en las mujeres negras y resaltando el

hecho de que, aunque no es la primera mujer negra colombiana presentadora en medios audiovisuales, ella es la primera en aparecer con su cabello afro natural en estos medios.

En una entrevista en un medio de opinión muy reconocido en República Dominicana (@ednaliliana_, 2021) Edna Liliana comentó sobre el debate en torno al cabello natural de la mujer negra, asegurando que no es un asunto de moda o estética meramente, sino que es un tema de Derechos Humanos, que pone en evidencia la negación de las instituciones estatales frente al racismo estructural que vivencian en todo el continente Americano las personas negras y la invisibilidad ante el reconocimiento de una identidad y una ascendencia y descendencia cultural africana. Según ella, su activismo centra discusión en la pregunta “... ¿Los negros pueden ser negros en América Latina?, porque ser negro implica entre otras cosas tener el cabello rizado...”.

En fin, que su activismo en los medios de comunicación y redes sociales, centra su atención en “... visibilizar a los que no tiene voz...” a través de los temas que tienen que ver con las mujeres en toda su diversidad, transmitiendo un mensaje de identidad a través del pelo afro, -según ella- el cual surte como herramienta poderosa que porta un mensaje de identidad. Esos mensajes aun hoy en día siguen siendo disidentes, trasgrediendo el discurso tradicional de la educación que le dice a una niña negra, por ejemplo, que debe peinarse, alisarse, apagar su cabello si quiere encontrar un lugar en el mundo; tal como lo describieron las mujeres arriba entrevistadas, especialmente cuando Yudys comparte la experiencia que su hija tuvo por su peinado con una docente, según la docente el cabello de esa niña negra era extravagante y resaltante y debía corregir su peinado -su cabello- para no resaltar entre los demás alumnos, corregirse a si misma para no incomodarla a ella a los otros, el mensaje que recibe esta niña negra es que debe siempre moldearse y corregirse porque como es – que se puede ver en su cabello- incomoda al mundo.

El papel de las redes sociales representa una herramienta fundamental para el desarrollo del activismo de estas mujeres y puedo entender el énfasis que le otorgan al pelo rizado, pues, así nadie quiera escuchar,” ... el pelo es una cosa que habla por sí sola...”, envía un mensaje, cuenta una historia, delimita una postura ante el mundo, en este caso una postura resistente.

Por otra parte, resulta profundamente simbólico ver a Edna Liliana portar las estéticas africanas, como turbantes, telas o peinados donde se puede ver su cabello natural, en un medio de comunicación internacional; como la niña negra que fui y que creció sin referentes estéticos en la televisión o la prensa que reforzaran la estética de nuestros cuerpos y mostrará indumentaria de tradición e identidad negra, me siento profundamente motivada y optimista por estas mujeres y estos movimientos que impulsan el amor y reconocimiento de la individualidad.

Finalmente sería justo comentar también, que si bien estos movimientos son positivos para poner en evidencia los discursos racistas y blanqueadores en los que están inmersas las mujeres negras, también pueden correr el riesgo de volverse herramientas que vayan encasillando a la mujer negras “realmente resistente” y por ejemplo volver la actitud de portar el cabello afro natural, como un símbolo de lo esencialmente negro o de la mujer negra “empoderada” y verdaderamente resistente; en palabras de Edna Liliana “... las mujeres negras seguimos siendo pobres comprando estereotipos de belleza que no nos corresponden...”. El punto central de esta –si se quiere entender así– opacidad está fijado en la idea de la falta de reconocimiento de una individualidad cultural propia, que radica en los vejámenes históricos que nuestros ancestros padecieron, desde donde se niega el impacto y la presencia histórica de las poblaciones negras en el continente, por lo mismo es poco o

nada lo que se sabe y se reconoce como un agente cultural propio de lo negro y tal vez, precisamente se recurra al blanqueamiento porque no se conoce otra opción.

Además de que estos actos resistentes se enfocan específicamente en las opresiones raciales que sufren las mujeres negras del país, pero poco abarcan las opresiones sexistas, que por ejemplo ejerce sobre nuestros cuerpos la industria estética, ni mucho menos pone tema de discusión en las opresiones de clase social; pues si bien las mujeres analizadas en este acápite se preocupan por influenciar y reproducir construcciones identitarias en otras mujeres, ellas mismas ostentan privilegios educativos y económicos que les permite desarrollar su activismo, a diferencia de la gran mayoría de mujeres negras colombianas que viven en la invisibilidad de la precarización. Claro está que por algún asunto se debe empezar a generar transformación social.

Capítulo 6. Lo aprendido

El Sankofa es un pájaro africano representado gráficamente con la cabeza mirando hacia atrás y llevando un huevo en el pico, es conocido como un símbolo del pueblo akan, para representar que “rememorando el pasado podemos comprender el futuro”. Algo parecido sucede con la vida de las mujeres negras y las voces que tejieron este trabajo. A continuación, pretendo exponer las conclusiones que se derivaron del proceso de investigación y las escuchas plurales de las voces de las mujeres que compartieron su historia; para ello quiero utilizar la metáfora del Sankofa como símbolo que me permite exponer los efectos del transitar y habitar un cuerpo de mujer negro en una sociedad racista, clasista y sexista al hacer frente a la racialización y el blanqueamiento.

Esta investigación permitió comprender que tanto el racismo como la racialización operan en niveles tan profundos e inconscientes frente a racializados como racializantes,

que se vuelve un sentido común, en donde las dialécticas reproducidas por los agentes de socialización van tomando forma en las esferas públicas y privadas, creando y transmitiendo códigos sociales y culturales que sumergen a las mujeres vistas como negras, en escenarios de opresión profundamente marcados en sus cuerpos, invisibilizándolas como sujetos importantes para el proyecto social y limitando las posibilidades de tener la libertad de construir para sí mismas, proyectos de vida satisfactorios que sean susceptibles de reconocimiento y añoranza.

La racialización y el blanqueamiento se producen heredados de los procesos de conquista y colonización y van permeando conjunto con el clasismo y el sexismo en las vivencias de estos sujetos sociales; *“¡El color de piel es algo que nos generó la distinción, sí!... pero eso no significa que por eso nosotros dejemos de pensar, de sentir, de querer o de tener metas, eso no es eso”* (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020). Tan intensa es la reproducción de la misma que la otredad encarnada en marcadores raciales y de género se percibe vergonzante, invisible, precaria.

A través de las entrevistas y el trabajo de campo, se logró identificar las percepciones que las mujeres negras tienen sobre el racismo que se cierne sobre ellas, en las diferentes etapas de la vida, las exigencias sobre su cuerpo, su forma de actuar, su procedencia y la manera incluso de nombrarse frente al mundo. Como el Sankofa las narraciones que ellas decidieron compartir, muestran un mirar hacia atrás para evidenciar las heridas que se han tenido que apurar en el camino, la representación de la sanación que prosigue de la lucha, y el reconocerse parte de un caminar que trae consigo antecedentes que han sido desdibujados por quienes cuentan la historia.

Escuchar a estas mujeres de manera personal removió en mí como autora e investigadora los escenarios de racismo, discriminación y opresión que también tienen

lugar en mi vida, me sentí profundamente conectada con sus relatos, sus experiencias y fui comprendiendo con la observación, la escucha y la redacción que precisamente el valor de este trabajo reside en visibilizar a estas mujeres como seres pensantes, no como objetos inmóviles alejados de la investigación, sino como seres que portan en el cuerpo unas historias y deciden compartirlas para que otras historias se recreen, se encuentren -nos encontremos- con esas otras historias.

Otro aspecto que puede extraer de la construcción de esta investigación tiene relación con la importancia y por ende emergencia de generar referencias de identidad para que las niñas y mujeres negras puedan verse representadas, reconocidas y vistas. Es aquí donde el eje temático de la maestría en educación y derechos humanos se entre ve en las palabras arriba escritas. Los efectos de la racialización y el blanqueamiento tocan profundamente la eficacia en el cumplimiento y evidencia de los derechos de las mujeres negras, como Sojourner Truth lo expuso en aquel discurso, las mujeres negras en tanto no son reconocidas como mujeres, no ocupan en si un lugar dentro de la estructura social y patriarcal dominante. Los acontecimientos que las rodean no tienen relevancia sino procuran asemejar el ideal de la blancura. Es por ello que el blanqueamiento según concluyo, es el móvil que el racismo extiende para dirigir estos cuerpos excluidos de reconocimiento a la visibilidad de los derechos.

La educación entonces ocupa un papel preponderante ante la construcción de referentes identitarios, pues a través de ella se deja caer el velo de la ausencia negra / afrodescendiente en la memoria de histórica continental y nacional, además de comprender que la historia de las poblaciones negras como originalmente africanos porta una trayectoria, saberes y conocimientos que por ejemplo se evidencia en el cabello rizado / afro, que trasciende el color de la piel y se sitúa como herencia de esa historia africana.

Yo soy muy participe el tema educativo, o sea yo soy de las que piensa que, si realmente como mujeres negras queremos educarnos, primero hay que comenzar por aceptarse como mujer negra y el hecho de aceptarse significa, comprender nuestra historia... cuando una mujer negra tiene ideas, eso es una cosa incluso revolucionaria (Comunicación personal. Marcela, mayo 2020).

En fin, que el mirar al pasado como el sankofa y como acto de resistencia para aprender y descubrir las raíces, transmite un mensaje de identidad, de reivindicación y de lucha por derechos.

... yo digo que un papel inmediato ahora de las mujeres afro para nosotros es empezar un proceso de sanación con nuestro cuerpo, nuestras sexualidades y de reconocimiento de nuestro cuerpo como sujetas ancestrales. Y ancestralidad significa para mí recuperar nuestra espiritualidad y desde ahí nuestra forma de ser, estar en el mundo. Luego tenemos el desafío de transformar y luchar por espacios sociales, políticos. Cuando hablo de políticos es poner palabra y participación en la academia y en todo. Y en la sociedad nuestras epistemes como mujeres afro, nuestra forma de pensar y para educar a nuestros hijos y cuando hablo político también es en el ámbito de derechos sociales, de representatividad política, lugares de poder y de incidencia (Comunicación personal. Maru, mayo 2020).

Derechos que como la narración anterior, sugieren movilizaciones subjetivas de mujeres negras, que reclaman desde una dimensión política – como la forma en que se dirigen las relaciones de poder-, la apropiación de su historia desde la reflexión en torno a derechos pensados desde el “buen vivir”, desde la visualización y aceptación del cuerpo negro y sus estéticas, como formas de resistencias y re-existencias, como luchas de derechos emergentes que permitan otras formas de vida, de política, de ser en el mundo.

Avocando por un ejercicio político de toma de conciencia de la racialización y el blanqueamiento, para así, a través de una democracia paritaria acortar la brecha de racismo y desigualdad entre hombres y mujeres frente a los status jurídicos, políticos, económicos y sociales; acentuando la observancia a la autodeterminación personal, la diversidad e incluso la autonomía sexual.

Finalmente del presente ejercicio investigativo asoman como discusiones abiertas a considerar, el impacto del racismo estructural en mujeres negras especialmente según la posición socioeconómico que ocupan; además del examen que podría hacerse, de la relevancia social y política de la toma de conciencia y posición subjetivas frente a la discriminación que sufren de manera particular las mujeres negras, así como las acciones para enfrentar y resistir los efectos del racismo y el blanqueamiento, desde subjetividades políticas de mujeres que enseñan el valor político de sus cuerpos – por ejemplo del cabello afro- y con ello buscan reivindicar los derechos y valores del pueblo negro, la ancestralidad, la historia vivida, los vínculos con otras formas de vida ontológicas, y epistémico-políticas y para apelar por la aparición y el reconocimiento de sus subjetividades, identidades y derechos en la construcción social del estado.

Sobre el camino investigativo

Llegados a este punto, me parece importante comentar que en el desarrollo del camino investigativo y el análisis de las escuchas plurales, puede notar en primera medida; que las cuatro mujeres negras entrevistadas perciben su transitar por la sociedad colombiana portado un cuerpo de mujer con melanina, como una experiencia desafiante que constantemente las enfrenta a su autoimagen física, sus estéticas y es vivida como una “lucha” (como ellas la denominan) por la visibilidad en los espacios sociales y académicos;

en segunda instancia tuve la percepción que, pese a que las circunstancias y anécdotas que decidieron compartir conmigo a través de las entrevistas, relatan sucesos y experiencias doloras de la vida, ellas mismas se muestran renuentes a compartir sus estancias emocionales, sentimientos y apreciaciones del cómo las hizo sentir determinado comentario o situación; me da la sensación de que siempre quisieran tomar estas experiencias como elementos que les permiten construirse a sí mismas, desde una postura resiliente ante la vida, fue muy común es sus relatos escucharlas llamarse a sí mismas y referirse a las demás mujeres negras como fuertes, luchadoras, que a pesar de lo peor siempre siguen en pie. De manera personal, pienso que esto se debe a una consigna que recorre discreta los espacios vivenciales de nosotras las negras, como un manifiesto que entre sus acápites nos enuncia desde una postura siempre renaciente y resistente.

Ahora bien, hablando de la resistencia, encontré que, salvo Maru, ninguna de las otras tres mujeres entrevistadas se identificaba a sí misma como gestoras de procesos de resistencia, aunque escuchando atentamente sus narraciones, puede entrever que la rebeldía la llevan en el día a día, con la forma de presentarse en el mundo, sus estéticas y la infaltable ansia de conocer y compartir con otras mujeres la historia y la ancestralidad negra. Después de escucharlas y leer a Judith Butler pude concluir que la resistencia de los sujetos invisibilizados por la normatividad, es resistencia de cada día, es un acto cotidiano de aparecer y reclamar los espacios, y en el caso de las mujeres entrevistadas un acto de pedagogía cotidiana y performativa que es construido por el entorno y las vivencias y que a su vez influencia inconscientemente a otras mujeres. Pienso que no con mucha frecuencia nos percatamos del mensaje que nuestros cuerpos y nuestros discursos cotidianos y naturalizados pueden hacer en otros, casi nunca estamos conscientes de quien nos escucha y lo que significa nuestro caminar para el otro, por lo mismo, aunque ellas mismas no se

identificaran como resistentes, para mi lectura de si lo son, pues bien, ya sea educando a sus hijas, compartiendo mensajes históricos de ancestralidad negra en redes sociales, tratando de portar con naturalidad su cuerpo negro o incluso abiertamente haciendo parte de procesos organizativos de resistencia, la rebeldía y repulsa frente al racismo están latentes en sus vidas, se puede palpar en ellas mismas y escuchar a través de sus voces.

En cuanto a las tres mujeres negras que comparten contenido en sus redes sociales, encontré que ellas mismas tampoco se nombran como sujetos que hacen parte de procesos de resistencia, sin embargo, en los contenidos gráficos y visuales que pude analizar se puede leer entre líneas, discursos que atraviesan las categorías analíticas de este trabajo de investigación, con propósitos cimarrones y contestatarios (al menos críticos) frente al racismo. En este punto también me parece importante comentar, que fue mucho el material recolectado en estas plataformas digitales y producidos por estas mujeres, sin embargo, al intentar contactarme con ellas para realizar entrevistas, las mismas se mostraron renuentes a mi invitación. Es por esto que fue todo un desafío de análisis y de observación, el uso de cierto material digital repostado o publicado en redes sociales o medios de comunicación y difusión nacionales e internacionales, sin que con ello se estuviera tomando material sensible y privado compartido por ellas y cuidando el respeto por sus derechos a la propia imagen y a la propiedad intelectual.

Por lo mismo, debo comentar que fue meticuloso el trabajo de decantar el material, siempre vigilante de que atravesaran las categorías analíticas desarrolladas en esta investigación, además de procurar que no fueran redundantes con lo ya dicho por las otras mujeres entrevistadas. También debo decir que, me hubiera gustado poder conversar con estas tres mujeres e indagar en las razones que las llevan a compartir tales contenidos en estas plataformas de alcance público y como estos ejercicios de performatividad les ha

permeado la propia vida. Todo esto porque encontré bastante interesante, estos ejercicios de utilizar las nuevas herramientas de la tecnología y tomarse los espacios digitales, como internet, para desarrollar lo que, a mi forma de ver, podrían ser nombrado como acciones pedagógicas de reconocimiento identitario, estético y abierta protesta contra los ideales hegemónicos de la blancura que dibujan y construyen los imaginarios de “mujer”. Desde mi perspectiva, queda abierta la discusión de analizar los impactos que estos discursos pudiesen tener, frente a los efectos de la racialización y el blanqueamiento de las mujeres colombianas y la dimensión política y subjetiva de tomarse estos espacios digitales para visibilizar temáticas, que atraviesan estos sujetos invisibilizados, a la par de los posibles impactos subjetivos que podrían generar tales acciones, entorno a vidas particulares de mujeres negras.

En definitiva esta experiencia investigativa encierra varios momentos de comprensión de la situación particular de nosotras las mujeres, además de dejar el interrogante de cómo podemos pasar de los hechos cotidianos de resistencia a procesos resistentes, más desde lo organizativo y lo colaborativo que nos permita no solo hacer pedagogía y desvelar que hacemos parte de una sociedad racializada, para contribuir con contundentes y definitivos cambios sociales que dejen de ser esporádicos y resaltante y se conviertan en la realidad y evidencia de reconocimiento de derechos para todas las mujeres negras.

Referencias

- Alemán, L. (2015). ¿No es la misma de siempre esta mujer? Género, raza y poesía cubana de los ochenta en la obra poética de Soleida Ríos. *Literatura: teoría, historia, crítica* 17.1, 263-295.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01235931201500010
- Angulo, A.. (2018). Habitar el cuerpo. Etnografía feminista desde los cuerpos de mujeres de San Basilio de Palenque. *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 5(5), 42-57.
<https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/CORPO/article/view/14205>
- Arfuch, L. (2007). La escucha plural: una propuesta de análisis. En L. Arfuch, El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea (págs. 196-2002). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arroyo, O., & Alvarado, S. (2017). Subjetividad política: intersecciones afrodescendientes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15(1), 389-402.
<https://www.redalyc.org/journal/773/77349627025/>
- Barriteau, V. (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ECOS*(14), 1-17.
[https://www.fuhem.es/wp-content/uploads/2019/10/Aportaciones-del-feminismo negro_V.E.-BARRITEAU.pdf](https://www.fuhem.es/wp-content/uploads/2019/10/Aportaciones-del-feminismo-negro_V.E.-BARRITEAU.pdf)

- Bartra, E. (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En Blazquez, N. Flores, F. & Ríos, M. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (p. 67-77). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf
- Beiras, A., Cantera, L., & Casasanta, A. (2017). La construcción de una metodología feminista cualitativa de enfoque narrativo-crítico. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 16(2), 54-65.
<https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/1012>
- Blazquez, N. (2012). Epistemología feminista: Temas centrales. En Blazquez, N. Flores, F. & Ríos, M. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (p. 21-38). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Bonder, G. (1999). Género y subjetividad: Avatares de una relación no evidente. En Montecino, S. & Obach, A. *Género y epistemología: Mujeres y disciplinas* (p. 29-55). Chile: Universidad de Chile, Lom Ediciones.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6119246>
- Brah, A. (2004). Diferencia, diversidad, diferenciación. En Serrano, M., Macho, R., Romero H. & Salcedo A, *Otras inapropiables* (p. 107-136). Madrid: Traficantes de Sueños.
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Otras%20inapropiables-TdS.pdf>
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.

<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Cartograf%C3%ADas%20de%20la%20di%C3%A1spora-TdS.pdf>

Butler, J. (2017). "Política de género y el derecho a aparecer". *En Cuerpos aliados y lucha política*. paidós.

Butler, J. (2009) "Performatividad, precariedad y políticas sexuales". AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 4, 3 (Madrid).

<https://www.redalyc.org/pdf/623/62312914003.pdf>

Caicedo, J & Castillo, E. (2015). El racismo en la escuela se llama el lápiz "color piel". *Hexágono Pedagógico*, 5(1), 142-151.

<https://revistas.curn.edu.co/index.php/hexagonopedagogico/article/view/664>

Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En Pardo, M., Mosquera, C. & Ramírez, M. *Panorámica afrocolombiana: Estudios sociales en el Pacífico* (p. 167-204). Bogotá,: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia -Icanh-

Caro, J., Herrera, J., Wilches, L., Gómez, E., Jiménez, C., & Álvarez, M. (2013). Del sujeto, la subjetividad y la subjetivación a la noción de la responsabilidad subjetiva en el conflicto armado en Colombia. *Derbordes revista de investigacion de investigaciones de la Escuela de Ciencias Sociales UNAD*, 4, 49-59.

<https://es.scribd.com/document/368716731/Del-Sujeto-La-Subjetividad-y-La-Subjetivacion-a-La-Nocion-de-La-Responsabilidad>

Castillo, E., & Caicedo, J. (2010). Las luchas por otras educaciones en el bicentenario: de la iglesia-docente a las educaciones étnicas. *Revista Nómadas No 33*, 109-127.

- Collective, C. R. (1977). Manifiesto Rio Combahee River – Una declaración Negra Feminista. *Conferencia Colectiva del Río Combahee*, (p. 1-10). Boston.
- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En Platero, R., & Sáez, J. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (p. 87-122). Barcelona: Bellaterra.
[https://www.uncuyo.edu.ar/transparencia/upload/crenshaw-kimberle cartografiando-los-margenes-1.pdf](https://www.uncuyo.edu.ar/transparencia/upload/crenshaw-kimberle%20cartografiando-los-margenes-1.pdf)
- Creswell, J. (1995-2017). Investigación Cualitativa y Diseño Investigativo. Selección entre cinco tradiciones. *Documento en proceso de construcción traducción del libro original en inglés producto de la línea de investigación en juventud Doctorado en ciencias sociales niñez y juventud*.
<https://academia.utp.edu.co/seminario-investigacion>
[II/files/2017/08/INVESTIGACION-CUALITATIVACreswell.pdf](https://files.2017/08/INVESTIGACION-CUALITATIVACreswell.pdf)
- Cubillos, A. (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora revista internacional de ética y política*, 119-137.
<https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/14502>
- Cunin, E. (2003). Identidades a flor de piel. Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano.
<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00291675/document>
- Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, 2(2), 93-113.
<https://www.redalyc.org/pdf/183/18320204.pdf>

- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres". *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, 3 *Catalogos*.
<http://interamericanos.itam.mx> › Feminismo_negro
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Azkue, M., Luxán, M., Legarreta, M., Guzmán, G., & Azpiazu, J. *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (p. 48-60). Bilbao: Universidad del país Vasco UPV/EHU.
https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836
- Davis, A. (1981-2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones AkaJ, S. A.
- De Rudder, V., Poiret, C., & Vourc'h, F. (2010). La desigualdad racista. Precisiones conceptuales y propuestas teóricas. En Hoffmann, O., & Quintero, O. *Afrodesc* cuaderno de trabajo No. 8. *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*. (p. 73-101). México: Proyecto AFRODESC / EURESCL.
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00709134/document>
- Ellison, R. (1947). *El hombre invisible (Invisible Man)*. Editorial Lumen.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, Máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*. Madrid: siglo XXI editores. s.a. de c.v.

- Giaccaglia, M., Méndez, M., Ramírez, A., Santa María, S., Cabrera, P., Barzola, P., & Maldonado, M. (2009). Sujeto y modos de subjetivación. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 20(38), 115-147.
<https://www.redalyc.org/pdf/145/14511603005.pdf>
- Gil, R. (2018). Hacia una construcción del sujeto en Michel Foucault. *Wimblu, Rev. Estud. Esc. de Psicología UCR*, 9-26.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/wimblu/article/view/32740/32251>
- Gil, F. (2010). El "éxito negro" y la "belleza negra" en las páginas sociales. *Raza, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53749>
- Gil, F. (2018). Lecturas entrecruzadas del poder: feminismos negros, diáspora epistemológica y experiencias políticas y académicas en Colombia. En Gil, F., & Pérez, T. *Feminismos y estudios de género en Colombia: Un campo académico y político en movimiento* (p. 217-253). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género.
- Gil, F. (2010). *Vivir en un mundo de "blancos". Experiencias, reflexiones y representaciones de raza y clase en sectores medios de Bogotá D.C.* Bogotá: Universidad Nacional Colombia. Departamento de antropología.
- Gómez, L. (2004). Subjetivación y feminismo: Análisis de un manifiesto político. *Athenea digital*(5), 97-123.
<https://atheneadigital.net/article/view/n5-gomez>

- González, M. (2013). Una aproximación a la construcción de la alteridad “negra” y a los debates instaurados por las afrodescendientes en el feminismo latinoamericano. *Anuario facultad ciencias humanas*. 10(2), 1-12.
http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/anuario_fch/v10n2a05gonzalez.pdf
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo (The Science Question in feminism)*. Madrid: Ediciones Morata, S.L.
- Hellebrandová, K. (2013). *El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural Ser negro en Bogotá*. Paris, Francia: Escuela de altos estudios en ciencias sociales de Paris (EHESS), Francia.
- Hellebrandová, K. (2014). Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá. *Revista de estudios sociales*, 87-100.
<https://journals.openedition.org/revestudsoc/8441>
- Hill, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Jabardo, M. *Feminismos negros. Una antología* (p. 99-134). Madrid: Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueño.
- Hine, C. (2000). *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
<https://seminariosocioantropologia.files.wordpress.com/2014/03/hine-christine-etnografia-virtual-uoc.pdf>
- Hoffmann, O. (2008). “Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México”. En Castellanos, A. (ed) *Racismo e Identidades. Sudáfrica y Afrodescendientes en las Américas* (p. 163-175). México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa.

- hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En Serrano M., Macho R., Fernández, H., & Salcedo, Á. *Otras inapropiables* (p. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jabardo, M. (2008). Desde el feminismo negro, una mirada al género y la migración. En Suárez, L., Martín, E., & Hernández, R. *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas* (p. 39-54). España: Ankulegi.
- Jabardo, M. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueño.
- Lamus, D. (2012). *El color negro de la (sin)razón blanca: El lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75241>
- Landín, M., & Sánchez, S. (2019). El método biográfico-narrativo. Una herramienta para la investigación educativa. *Educación*, XXVIII(54).
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/educacion/article/view/20789>
- Lozano, B. (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Espinosa, Y., Gómez, D., & Ochoa, K. *Tejido de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (p. 335-351). Valle del Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Lozano, B. (2016). Feminismo negro - Afrocolombiano. Ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en - lugar. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 5(9), 23-48.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/14612>

M'bare, N'gom. (2015). "Representaciones de la otredad: experiencia femenina e identidad en ¡Negras somos!". *Cuadernos de Literatura* 19.38, 119-136.

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/12951/10349>

Martínez, I., & Ramírez, G. (2017). Des-patriarcalizar y Des-colonizar la educación.

Experiencias para una formación feminista del profesorado. *Revista internacional de educación para la justicia social (RIEJS)*, 6(2), 81-95.

<https://revistas.uam.es/riejs/article/view/8593>

Martinez, M. (2003). Epistemología feminista y posmodernidad. *Cinta Moebio*, 16, 50-56.

<https://revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/download/26170/27467/0>

Meneses, Y. (2014). Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales. *Memoria y Sociedad* 18, No. 37, 76-92.

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/10997>

¡Negras somos! Antología de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la Región Pacífica.

(2008). Universidad del Valle.

https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/20192/Negras_somos.pdf?sequence=1

Ortiz Marin, Á. M., & Fernández Huerta, C. A. (2013). Consideraciones a la

Ciberetnografía: Una propuesta para el estudio de las expresiones juveniles.

Formación Making of.indd, 45-62.

Ortiz, V. (2013). Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una

perspectiva étnico-racial de clase y género. *Tabula Rasa*(18), 175-197.

<https://www.revistatabularasa.org/numero18/modelos-esteticos-hegemonicos-subalternos-yo-alternativos-una-perspectiva-etnico-racial-de-clase-y-genero/>

- Ortiz, V. (2013). Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali. Buenaventura, Colombia: Universidad del Pacifico.
<https://doi.org/10.18046/recs.i12.1678>
- Ortuño, G. (2019). Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra. *Investigaciones Feministas*, 9(2), 239-254.
<https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/58936>
- Pedraza, Z. (2008). Nociones de raza y modelos del cuerpo. *Aquelarre Revista del Centro Cultural Universidad del Tolima*, 41-57.
https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/1514/5615/3655/nociones_de_razay_modelos_del_cuerpo.pdf
- Pineda, E. (2018). Experiencias y resistencias de las mujeres afrodescendientes en América Latina y El Caribe. En Ocoró, A., & Alves, M. *Negritudes e africanidades na América Latina e no Caribe* (p. 42-52). Brasilia (Brasil): Associação Brasileira de Pesquisadores.
<https://www.aacademica.org/estherpinedag/6.pdf>
- Platero, R. (2014). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En I. Mendi, I., Luxán, M., Legarreta, M., Guzmán, G., Zirion, I., & Azpiazu, J. *Otras formas de (Re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (p. 79-95). Bilbao: UPV/EHU .
https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836

- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal Raza! (Tema central): En *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*(48), 141-152.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/5724>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.
- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rios, C. (2015). Sujeto, subjetividad, subjetivación y subjetiv-acción en perspectiva de estética de la existencia. *XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*, 1-15.
<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/74971>
- Rios, S. (1987). *"Entre mundo y juguete"*. Cuba: Editorial Letras Cubanas.
- Rojas, A., & Castillo, E. (2006). "Educación para los otros o educación intercultural: Estado, educación y grupos étnicos en Colombia". En Bravo, H., Peña, S., & Jiménez, D. *Identidades, modernidad y escuela* (p. 113-131). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Romero, A. (2010). Educación por y para indígenas y afrocolombianos: las tecnologías de la etnoeducación. *Revista Internacional de Investigación en Educación*, 3(5), 167-182.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/MAGIS/article/view/3534>
- Sales, T. (2017). Repensando la interseccionalidad desde la teoría feminista. *AGORA-papeles de filosofía-*, 36(2), 229-256.

Santa Cruz, V. (2017). Me gritaron ¡Negra! (poema).

<https://www.radioafricamagazine.com/me-gritaron-negra-victoria-santa-cruz/>

Sanz A. (2005). El Método biográfico en investigación social: Potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales. *Asclepio*,

<https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/32>

Viveros, M. (2000). *Dionisios negros: Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/57932>

Viveros, M. (2008). *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Viveros, M. (2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

[http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20General/LAMGen%20Biblio/viveros%20vigoya%20-%20la%20interseccionalidad.%20una%20aproximaci%C3%B3n%20situada%20a%20la%20dominaci%C3%B3n%20\(completo\).pdf](http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20General/LAMGen%20Biblio/viveros%20vigoya%20-%20la%20interseccionalidad.%20una%20aproximaci%C3%B3n%20situada%20a%20la%20dominaci%C3%B3n%20(completo).pdf)

Viveros, M. (2010). *Raza, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Departamento de antropología.

<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/35294>

Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.

<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53773.pdf>

Werneck, J. (2005). De Ialodês y feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. En Curiel, O., Falquet, J., & Masson, S. *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe* (p. 27-40). Nouvelles Questions Féministes. Volumen 24, No 2. (Edición castellano).

<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/54755>

Referencias virtuales

Cirle Pelo Bueno (2020, 17 de mayo). Mi transición capilar / presión social, burlas. (Video). YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=FqwVhZzXMBY>

Las Igualadas y Cirle Pelo Bueno (2018, 23 de octubre). ¿Cómo curarse del pelo malo? (video). YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=3y1-9-LIXYI>

Rivas, Y. [@yudisrivas]. (2 de junio, 2019) Del privilegio y otras demonios: Se han dado cuenta que los blancos son los únicos que tienen el privilegio de decir si hoy son blancos, mañana amarillos y pasado mañana negros? Yo si que lo he notado. Antes me enojaba [Video de Instagram]. Recuperado de: <https://www.instagram.com/p/ByOO4ZJgMer/>

Rivas, Y. [@yudisrivas]. (4 de enero, 31 de julio 2019) (8 de enero, 28 de mayo, 2020) ¿Cuáles son las frases racistas que ustedes más han escuchado? Este video es una compilación de las frases más repetitivas que he leído en los comentarios de algunos de mis vídeos sobre empoderamiento, estás son las frases que utiliza el [Video de Instagram]. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/BsO0tmfBH_R/ ; <https://www.instagram.com/p/B0mrZYHAPbA/> ; <https://www.instagram.com/p/B7FH16zgY9V/> ; <https://www.instagram.com/p/CAv614OAGem/>

Tatis, C. [@cirlepelobueno]. (11 de diciembre, 2017) Ahora con más calma he tenido tiempo para buscar en Google qué se ha escrito, dicho, sobre #PeloBueno en los últimos meses y me encuentro con una decena de artículos de prensa que no había visto, ni leído, no estaba [Imagen de Instagram].

Recuperado de: <https://www.instagram.com/p/BclWyqonH5N/>,

<https://www.instagram.com/p/BclV6w3HBT2/>, <https://www.instagram.com/p/BclVrBDH0Ek/>,

<https://www.instagram.com/p/BclVU4PHUEe/>

Tatis, C. [@cirlepelobueno]. (5 de marzo, 2018) RESPETO POR LA DIFERENCIA Las personas en un acto de absoluta autonomía y libertad pueden hacer con su cabello lo que quieran, pero cuando eligen llevarlo natural y usar sus rizos con libertad deben entender que ese acto tiene un [Imagen de Instagram]. Recuperado de: <https://www.instagram.com/p/Bf8TVDWnKZx/>

Tatis, C. [@cirlepelobueno]. (3 de enero, 2019) Mi último alisado fue los últimos días de diciembre de 2014. Durante ese mes me planché hasta el cansancio por la costumbre y porque después de ese mes, no lo haría más. En enero de 2015 renuncié a la plancha [Imagen de Instagram]. Recuperado de: <https://www.instagram.com/p/BsMGyOVAEyR/>

Valencia, E. L. [@ednaliliana_]. (2 de julio, 2019) Históricamente las estéticas propias de los africanos y sus descendientes han sido excluidas de las grandes plataformas de visibilidad fuera del continente. Durante siglos las industrias nos obligaron a alisar nuestro pelo y a evitar los peinados afro, las telas [Video de Instagram]. Recuperado de: <https://www.instagram.com/p/Bzb3GPah2dM/>

Valencia, E. L. [@ednaliliana_]. (20 de marzo, 2021) Entrevista con @edith_febles en RD 2019. Por estos días hace dos años me entrevistó una de las periodistas afrolatinas que más admiro. La gran Edith Febles me invitó al set de su programa #LaCosaComoEs y el resultado fue una de [Video de Instagram]. Recuperado de: https://www.instagram.com/p/CMpG_onBGGx/

Anexos

