



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**Trenzando sentipensares alrededor de la discapacidad: una
mirada desde algunas comunidades afro que habitan el
territorio de Medellín**

Autoras

María Camila Agudelo Zuluaga

Isamar Carolina Caro

Yenirel Casas Londoño

Juliana Palacio Arcila

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Departamento de Educación Infantil

Licenciatura Educación Especial

Medellín, Colombia

2021



Trenzando sentipensares alrededor de la discapacidad: una mirada desde algunas comunidades afro que habitan el territorio de Medellín

**María Camila Agudelo Zuluaga
Isamar Carolina Caro
Yenirel Casas Londoño
Juliana Palacio Arcila**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

Licenciada en Educación Especial

Asesoras:

**Elizabeth Ortega Roldán
María Elena Vélez Jaramillo**

Línea de Investigación:

Teorías, discursos y prácticas en educación especial

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Departamento de Educación Infantil

Medellín, Colombia

2021

Resumen

El presente trabajo investigativo tiene como objetivo comprender los sentipensares que se tejen alrededor de la discapacidad en algunas comunidades Afro que habitan el territorio de Medellín. Es de corte cualitativo, enfoque histórico hermenéutico y método de historia oral. Las técnicas utilizadas fueron: conversas (entrevista semiestructurada), talleres, diarios pedagógicos y revisión documental. Se contó con el apoyo de cinco co-creadoras pertenecientes a comunidades afro que habitan el territorio de Medellín, con las cuales, a causa de las circunstancias de la pandemia por el COVID-19, se mantuvo contacto virtual. Los hallazgos se ven reflejados en tres capítulos: *Diásporas trenzadas*, en el cual se hace un recorrido por los procesos identitarios de las comunidades afro, desde las vivencias de nuestras co-creadoras y trenzando relaciones con la discapacidad; *cuerpos en sirirí*, en el que se trenzan los sentipensares alrededor de la discapacidad, evocados por nuestras co-creadoras y se establecen relaciones con los modelos explicativos de la misma, y *Al ritmo del manduco*, en el cual tejemos relaciones alrededor de la interseccionalidad, recogiendo vivencias desde el género, lo afro y la discapacidad.

Palabras claves:

Comunidades afro, sentipensar, discapacidad, identidades, interseccionalidad.

Abstract

The present research project aimed to understand the sentipensares (the thinking and the feelings and the practices) that are woven around disability in some Afro communities that inhabit the territory of Medellin. It is a qualitative approach, hermeneutical historical approach and oral history method. The thenics used were conversas (semi- structured interview) workshop, pedagogical journals and documentary review. Five co-creators from Afro communities living in the territory of Medellín participated, with whom, due to the circumstances of the pandemic by COVID-19, virtual contact was maintained. The findings are reflected in three chapters: Braided diasporas, in which a journey is made through the identity processes of Afro communities, from the experiences of our co-creators and through relations with disability, Bodies in Siriri, in which the sentipensares are braided around the disability, evoked by our co-creators and relations are established with the explanatory models of it and The rhythm of the manduco, in which we

weave relation around the intersectionality, collecting experiences from gender, Afro and disability.

Keywords:

Afro communities, sentipensar, disability, identities, intersectionality.

Sutanté¹

Makaneo biriguao a ten kumo pundo, entendé pate blandito ri se jundá ndado bueta a turulato andi agguno ri ma berea prieto ri ta mbibí a Mereyí. A sendá ri kote kualitatibo, minao ítoriko emeneutiko ku metoro ri ítoria orá. Ma tennika ri usá jué: chitiao (chitia ku juisio nu), tayé, riario peragogiko ku rrebisió ri lo ke teneba. A kondá ku makaneo ri silingó jende ri berea prieto ri ta mbibí ri Mereyí, ku ma kuá po kobid 19, a teneba ke chitiá po la konkó. Lo ke jayá, tan miná andi ma trilingó kapitulo: riapora motiao, andi ta se un Kaddume po ma proseso ri suto sendá ri berea prieto ri Mereyí, renje ma posá ri ma ri yulá pa motiao ku jundao ri turulato; kueppo andi sirirí, andi ma motiao ri pate blandito ndando bueta po turulato ñamao po ma mujé ri yulá pa jundá ku ma fomma eplikao ri memo ku son ri manduko andi ma kuá a se tejé ma rrelasió ndando bueta ri intesionalirá ngalando eperiensia ri jenero, prieto ku turulato.

Mboso fatiko:

Berea prieto, turulato, pate blandito, ri suto sendá, intesionalirá.

¹ Traducción de español a palenquero, una de las lenguas nativas de las comunidades afro. Usamos esta traducción como un espacio para la reivindicación de la voz de las comunidades afro.

CONTENIDO

1. Planteamiento del problema: Desenredando hilos	7
2. Objetivos: hilos que anudan	13
2.1. Objetivo general	13
2.2. Objetivos específicos	13
3. Justificación: ¿por qué continuar trenzando?	14
4. Antecedentes: ¿que se ha tejido hasta ahora?	19
5. Marco conceptual: Hilos conceptuales	32
5.1. Discapacidad	32
5.2. Educación especial	37
5.3. Identidades Afro	40
5.4. Sentipensares	43
5.5. Interseccionalidad	44
6. Metodología: Tejido de múltiples voces	48
6.1. Técnicas de recolección de la información	51
6.2. Criterios éticos: Acuerdos de acercamiento	55
7. Resultados	57
7.1. Diásporas trenzadas	57
7.1.1. Capacitismo y blanqueamiento: Relaciones entre los cuerpos afro y los cuerpos con discapacidad.	67
7.2. Cuerpos en sirirí	75
7.2.1. Sentipensares de la discapacidad: Orígenes y relaciones	87
7.3 Al ritmo del manduco	98
8. Conclusiones: De los hilos sueltos a la trenza	114
9. Recomendaciones: A seguir caminandando, aún quedan hilos por unir	118
9.1. A quienes validan el saber	119
9.2. Al espacio académico en el que hemos caminandando por años	119
9.3. A aquellas y aquellos que nos permitieron trenzar caminos en compañía	121
9.4. A todas y todos los que se sientan implicados	121
9.5. Hilos sueltos para quienes deseen continuar con este trenzado	122
10. Referencias	123
11. Anexos	138

A aquellas y aquellos que nos permitieron trenzar caminos en compañía

En primera instancia, queremos dar las gracias al curso de extensión de la Universidad de Antioquia *Pensamiento Afrodiapórico*, un sitio que constantemente nos estuvo confrontando, llevándonos a repensar nuestro lugar en algunos espacios, entre ellos, la presente investigación. Gracias a esto, fuimos perdiendo paulatinamente el miedo a acercarnos desde nuestras realidades a las diásporas afro, el miedo a participar de las conversas sin encarnar lo afro, entendiendo cómo debía darse dicha participación y desde qué lugar, siendo este el apoyo pero jamás la vocería. Esto se lo debemos además a nuestras compañeras y compañeros de curso, quienes siempre se mostraron abiertos a nuestra participación y propositivos ante nuestras iniciativas.

Queremos agradecer además, a nuestras co-creadoras, quienes de forma abierta nos permitieron trenzar caminos juntas, nos llevaron incluso, desde las diferentes conversas, a caminar por territorios conceptuales que no habíamos considerado en un inicio, como lo es la interseccionalidad.

Extendemos nuestros agradecimientos a Ramón Palacio por embellecer este escrito con sus ilustraciones

Finalmente, queremos mostrar nuestros agradecimientos a nuestras asesoras de grado Elizabeth y María Elena, quienes con su acompañamiento y guía hicieron no solo posible este trabajo, sino que también nos permitieron encontrar en esta investigación momentos de disfrute y de aprendizaje.

Gracias y prometemos seguir caminando por los sentipensares de las comunidades afro y las relaciones con la Educación Especial.



1. Planteamiento del problema: Desenredando hilos



¡Oh! branca, branca hecmosa,
 Pocqué me trata asina?
 No sabe que la ejgracia
 Re compasion e rigna?...
 En barde te remuejtra
 A mi cariño artiva;
 En pecho como er tuyo
 No cabe la pecfiria!

Extracto del poema "Lucha i Conquita"
 Calendario Obeso (1977)

Uno de los temas que nos ha venido inquietando y cuestionando en los campos disciplinarios de las ciencias humanas, entre ellos la educación, es el de las múltiples características que hacen diferentes a unas personas de otras, pero que a su vez conservan patrones similares que han permitido categorizar y nombrar grupos, formando así una sociedad diversa, que debe enfrentarse a diferentes desafíos que posibiliten establecer relaciones sociales. La discapacidad ha sido entonces, parte de esas múltiples características diferenciales que han orientado distintos estudios guiados a nombrarla, concebirla, describirla y comprenderla.

En este sentido, a través del tiempo han sido muchas las concepciones y definiciones que giran en torno a la discapacidad, las cuales, en su mayoría, han tenido origen en sociedades occidentales y occidentalizadas que se han preocupado por nombrar y crear modelos y paradigmas explicativos de la misma. En un primer momento, aparece el modelo de prescindencia, en este, como lo propone Velarde (2011) "la actitud más común hacia la discapacidad era la prescindencia" (p. 117), otorgándole un sentido religioso, así, quien la habitaba, o sus progenitores, eran merecedores de un castigo divino y en este sentido no eran dignos de pertenecer a una sociedad, por lo que eran aislados socialmente o asesinados.

Por otra parte, figura el modelo médico- rehabilitador, Palacios (2008) plantea que,

Desde la visión prevaleciente en este modelo, entonces, se considera que la persona con discapacidad puede resultar de algún modo rentable a la sociedad, pero dicha rentabilidad se encontrará supeditada a la rehabilitación o normalización —y, esto significa, en definitiva—, supeditarlo a que la persona logre asimilarse a los demás —válidos y capaces— en la mayor medida de lo posible. (p. 66-67)

En busca de ampliar y dar un giro a las nociones de los anteriores modelos, aparecen nuevos postulados que buscan explicar la discapacidad, y que, a diferencia del paradigma de prescindencia y el médico-rehabilitador, se desligan del déficit y liberan de responsabilidad al sujeto, centrando la discapacidad en el contexto, es así como surge el modelo social de la discapacidad, donde las limitaciones individuales dejan de ser una preocupación y se centra en las barreras sociales que limitan la participación.

Luego, surgen postulados más recientes, que, utilizando nociones de los modelos anteriores, crean nuevas formas explicativas de la discapacidad. Uno de ellos, es el modelo biopsicosocial, Vanegas, Gil y Obando (2007) sostienen que este modelo tiene sus inicios con George Engel en 1977, el cual, reconoce la importancia de todas las esferas y ambientes sociales, capaces de confluir en el individuo, pero, también reconoce elementos biológicos y psicológicos propios del mismo que tienen efecto en la discapacidad. En sintonía con esto, surge el modelo social de derechos, el cual tiene lugar en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (ONU, 2016), que las posiciona como sujetos políticos, merecedores de derechos y con la obligación del cumplimiento de deberes sociales y cívicos, otorgando así, a la ciudadanía en general, responsabilidades frente a la discapacidad.

Ahora bien, con todo lo anterior podríamos pensar que ya son suficientes los modelos explicativos de la discapacidad, y que las concepciones sociales que tienen, ya están claras. Sin embargo, esto genera nuevas preguntas ¿dónde y quienes han construido estos modelos? ¿será

que estas nociones recogen los sentipensares² de todas las sociedades? Estos últimos cuestionamientos, nos llevan a pensar, que si bien modelos de la discapacidad como el social, ponen en el mapa de la discapacidad los contextos en el que se vinculan las personas, ¿acaso ubica todos los posibles territorios y las diversas formas de ser en ellos? ¿estas nociones albergan todas las concepciones y todos los territorios?

A partir de lo expuesto, se puede decir que, teóricamente se parte de una visión que es universalizante, producto de las ciencias legitimadas, que no reconocen las cosmovisiones propias de las comunidades ancestrales y, por ello, tiene lugar, preguntarse por otros contextos, espacios y territorios, que no están permeados por los saberes occidentales y hegemónicos, espacios que pueden tener otras concepciones y visiones de la discapacidad que están siendo obviadas y que podrían nutrir conceptual y metodológicamente nuestra área de conocimiento.

En este sentido, es relevante comprender otras formas de ver, pensar y sentir la discapacidad, formas que no han sido tan escuchadas y no por ello son menos importantes en la construcción colectiva de saberes.

El interés por conocer los sentipensares en relación a la discapacidad que habitan en comunidades afro de la ciudad de Medellín, nace desde el curso de *población vulnerable* de nuestra licenciatura en Educación Especial, el cual parte del concepto de vulnerabilidad y alrededor de este se abordan desde diferentes referentes conceptuales las definiciones, clasificaciones, características y posibilidades de intervención educativa y pedagógica de las personas que conforman los grupos poblacionales vulnerables. Además de estar caracterizado por la introducción, contextualización y conceptualización que nosotras como estudiantes debemos realizar sobre los diferentes grupos poblacionales que conforman o constituyen el denominado grupo de *población vulnerable* (Programa curso, Educación y Población Vulnerable, 2015).

² Definido por el investigador y sociólogo Orlando Fals Borda, y retomado por Víctor Manuel Moncayo (2009), en su libro "Una sociología sentipensante para América Latina, " como combinación de la razón y el amor, el cuerpo y el corazón.

Acercarse a dichos saberes y reconocerlos, podría aportar elementos claves para problematizar los modelos ya existentes y avalados occidentalmente, lo que puede significar abrir la puerta a la posible consolidación teórica de nuevas comprensiones de la discapacidad, y en este sentido, enriquecer el saber disciplinar de nuestro campo y el perfil de formación del educador especial.

Con un interés ya claro en acercarnos y conocer algunas de las comunidades afro que habitan el territorio de la ciudad de Medellín, se hace necesario contextualizar acerca de las mismas: su idiosincrasia, identidades y luchas, pero, desde su voz y su sentir. En este sentido, nos remitimos en primera instancia a una investigación realizada por los docentes Vladimir Montoya y Andrés García (2010), en la que, a partir de narrativas de jóvenes líderes afrocolombianos del municipio de Medellín, se tejen identidades, formas de verse, sentirse y de ver y sentir el territorio. Los jóvenes que participaron en la investigación *¡Los afro somos una diversidad! Identidades, representaciones y territorialidades entre jóvenes afrodescendientes de Medellín, Colombia* concuerdan en identificarse como comunidades afrocolombianas y afroantioqueñas recalcando que no son inmigrantes ni desplazados, sino afrodescendencia de Antioquia (2010).

En la constitución política de 1991, Colombia se reconoce como un Estado pluriétnico y multicultural, lo que daría a entender que las comunidades afro e Indígenas, han hecho parte de la construcción de nación en la misma medida que el resto de la comunidad, sin embargo, la realidad social y política parece ser muy diferente. Desde una perspectiva histórica, el proceso de colonización por parte de los españoles, y aún después del proceso de Independencia hasta hoy, nos permite identificar cómo se construye un imaginario de indígenas y afros, como seres inferiores. En este sentido, Meneses (2014) expresa que

Las representaciones sociales, constituyen la marcación de las disputas que enfrentan en el día a día las y los sujetos afrodescendientes por la ciudadanía, el derecho a ser hombre o mujer y el derecho a ocupar un lugar dignificante en las sociedades, en el adentro y en el afuera. Asimismo, tales representaciones patriarcales, racistas y sexistas afectan las relaciones internas de las comunidades afrodescendientes en donde se enfrentan. (p. 3)

Con lo anterior, los jóvenes entrevistados en el proyecto *¡Los afro somos una diversidad! Identidades, representaciones y territorialidades entre jóvenes afrodescendientes de Medellín, Colombia*, se refieren a una discriminación que han sentido por parte de las personas que habitan el territorio Antioqueño, donde “se niega que existimos quienes somos afro y nacimos y vivimos en Medellín” (p. 3) y con ello se niegan los aportes históricos y de reivindicación social, que desde dicho municipio se han tejido por comunidades afro antioqueñas. Este sentir palpita en la mayoría de los entrevistados dentro de la investigación, quienes afirman que las poblaciones afro no son homogéneas, son heterogéneas, vienen de distintos sectores e incluso en Medellín son distintas, por ello, piden ser nombrados desde la pluralidad, como comunidades y no como comunidad, reconociendo que son y existen en distintos territorios, con diferentes costumbres, sentires y vivencias, pero con una misma lucha por reivindicar sus causas y demostrar que “no somos esclavos, sino que fuimos esclavizados y de hecho esa rebeldía por el fenómeno de la esclavización es lo que nos hace hoy estar en este proceso de reivindicación” (joven afrocolombiano suplente en el Consejo Municipal de Juventud por Comunidades Negras. Entrevista, 13 de noviembre de 2008).

La reivindicación de su causa y todos los movimientos sociales que se generan alrededor de esta, tiene repercusiones en las políticas nacionales, que ahora buscan ser políticas que promuevan el reconocimiento de la diversidad cultural; además, “las raíces y fundamentos básicos de ancestralidad e historia de opresión y resistencias les ha permitido sobrevivir y reconocerse como pueblo” (Proceso de comunidades negras – PCN, 2015, p.5).

En Colombia existe la Ley 70 de 1993 (Ley de las comunidades negras), en ella, se reconoce a las comunidades negras y su derecho al territorio como colectivo, considerando que, según Leal (2008) retomada por el Ministerio de cultura en la conmemoración de la Ley 70, la población negra comparte una historia, una cultura y una forma de producción común, las define con un carácter étnico, y por lo tanto, al igual que pasa con los indígenas, sus derechos territoriales son colectivos. Esta Ley, además promueve garantías para el disfrute de la igualdad de oportunidades en relación con el resto de la población.

A pesar de ello, Marta Rangel (2016), expone que los mayores desafíos de la población negra para ser reconocidos con igualdad en una nación pluriétnica son: los problemas de visibilización de la realidad demográfica en las estadísticas censales, la poca apertura y mantenimiento de escenarios que garanticen alcanzar la igualdad de oportunidades, la marginación económica y la imposición de un modelo de desarrollo hegemónico, la poca representación en varios mercados laborales y la poca inversión estatal en sus territorios. A lo anterior, la OEA (2011) agrega algunos otros desafíos, entre ellos, los bajos niveles de educación que dificultan la superación de la pobreza, la fragmentación del tejido social a causa del desplazamiento forzado y las normativas, planes, proyectos y políticas que no son suficientes o no efectúan de la manera adecuada.

En este orden de ideas, la normatividad expuesta nos permite evidenciar que, si bien existe ya un reconocimiento estatal que busca legitimar las luchas de las comunidades afro en Colombia, continuamos desconociendo que “la historia del hombre negro en América es tan tuya como la del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos.” (Zapata, 2010, p.36). La libertad de expresar sentipensares, que desde nuestros saberes coloniales han sido invisibilizados para la construcción disciplinar del saber, en este caso relacionado con la discapacidad y con las comunidades afro que habitan el territorio de Medellín, estos sentipensares pueden estar nutriendo los modelos explicativos que hoy nos hablan de discapacidad.

Por todo lo anterior nos preguntamos, **¿Cuáles son los sentipensares sobre discapacidad que se tejen en algunas de las comunidades Afro que habitan el territorio de Medellín?**

2. Objetivos: hilos que anudan

2.1. Objetivo general

Comprender los sentipensares que se tejen alrededor de la discapacidad en algunas comunidades Afro que habitan el territorio de Medellín.

2.2. Objetivos específicos

- Recoger los sentipensares que se tejen entorno a la discapacidad en las comunidades Afro que habitan el territorio de Medellín.
- Describir aquellos sentipensares propios de las comunidades Afro habitantes del territorio de Medellín en relación a la discapacidad.
- Establecer relaciones entre los saberes propios de las comunidades con los saberes occidentales frente a la discapacidad.

3. Justificación: ¿por qué continuar trenzando?



La negra re mi arma mía,
 Mientras yo brego en la má,
 Bañao en suró por ella,
 ¿Qué hará? ¿Qué hará?
 Tar vé por su zambo amao
 Doriente suppirará,
 O tar vé ni me recuerda.
 ¡Llorá! ¡Llorá!

“Canción del boga ausente”
 Calendario Obeso 1877

En diferentes campos disciplinares como es el caso de la educación especial han sido muchos los estudios e investigaciones que han permitido conceptualizar la discapacidad, entendiéndola, concibiéndola y sintiéndola desde diferentes enfoques que han permitido crear modelos explicativos de la misma y problematizarlos entre sí; sin embargo, estos, aunque han sido desarrollados en épocas históricas diferentes, tienen un contexto socio histórico común: una visión eurocentrada, hegemónica y productora de saber académico.

La discapacidad ha sido tratada como un problema por resolver a través de la historia. Las sociedades del momento, han creado normas que buscan dar respuesta a cómo debemos comportarnos o actuar en torno a ella, es por esto que conceptualizarla es importante, porque teniendo en cuenta que a un modelo le subyacen siempre unas concepciones y prácticas que tienen efectos en las vidas de las personas, dicha conceptualización permite hacer reflexiones en torno a estas, y en consecuencia, posibilita renovarlas al poner a conversar y cuestionar los modelos.

El interés por realizar este trabajo de investigación, recae en el hecho de reconocer que dichas conceptualizaciones pueden nutrirse también de saberes de aquellos territorios que han sido desconocidos, como los ancestrales y decoloniales, por ello, recoger los sentipensares de las comunidades étnicas, en este caso, comunidades afro, permite desde el campo de la educación especial acercarnos a otras formas de comprender la discapacidad, formas que no por ser poco abordadas desde el campo teórico y académico significa que, carecen de importancia en lo que como campo nos compete.

En este sentido, tener en cuenta territorios y comunidades que no se han considerado para construir desde lo conceptual, aporta ideas frescas al campo, permitiendo que este se cuestione y se renueve. Posibilita también el abrir la puerta a problematizar modelos y concepciones occidentales a través de las formas de ver, sentir y ser afro, invitando a la construcción colectiva, al diálogo de saberes y al enriquecimiento tanto conceptual como vivencial de la discapacidad.

Con el fin de dar mayor claridad a lo expuesto anteriormente, nos remitimos al Proyecto Educativo del Programa (PEP) en Educación Especial de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia (2019), del cual rescatamos uno de los principales roles del egresado:

Hacen presencia en una pluralidad de campos de acción, que superan el contexto escolar. Están en capacidad de ofrecer atención a las familias, participar en la construcción de la política pública y ejercer su función en otros espacios que abogan por la inclusión social, educativa y, en general, por los derechos de las comunidades vulneradas a nivel social e históricamente excluidas a nivel local, regional o nacional. (p.25)

Por ello, se hace evidente que el encuentro con las comunidades afro de la ciudad en la cual nos estamos formando y sus sentipensares alrededor de la discapacidad, se convierte en un espacio que además de convocarnos por un interés personal, nos involucra profesional e institucionalmente, permitiéndonos desde nuestro rol participar en procesos que aportan a la reivindicación social y fomentar la participación de las comunidades afro en la construcción de saber académico y práctico de la educación especial.

En este encuentro y tejido de saberes, todos nos vemos implicados, tanto las comunidades étnicas, históricamente silenciadas, como la comunidad académica. Se abren espacios de interlocución que permiten renovar ideas, plantear nuevos horizontes y posibilidades. Así, de manera transversal, el campo de la educación especial, se verá beneficiado al tener una oportunidad de ser oxigenado y visibilizar los sentipensares de la comunidad afro desde una mirada real y sincera que evoca el reconocimiento del otro como otro con características que le permiten ser, siendo diferente. De igual manera nos permite relacionar los significados y experiencias en cuanto a la discapacidad, que no han sido muy exploradas teóricamente, pero esto no significa que no estén siendo vivenciadas y sentidas por las comunidades afro.

Por otro lado, en términos sociopolíticos, es importante rescatar que desde el Acuerdo 56 del 2015 “Por medio del cual se adopta la Política Pública para la Población afrodescendiente en el Municipio de Medellín y se deroga el Acuerdo 11 de 2006” (Alcaldía de Medellín, 2015); se establece como uno de los objetivos el reconocimiento de las comunidades afro desde un enfoque de etnodesarrollo, donde en primera instancia se evoca al reconocimiento de la existencia de los pueblos afro en nuestro territorio Antioqueño y en ese sentido, se reconoce “el derecho de los pueblos a participar en la planeación económica, política, social y cultural del colectivo” (Alcaldía de Medellín, 2015). Por ello, consideramos que este es un trabajo de investigación, que situándose en dicho objetivo, posibilita el reconocimiento de identidades y sentipensares afro alrededor de la discapacidad, permitiendo que la voz de dichos colectivos sea escuchada y tenida en cuenta dentro de nuestro campo de saber.

Además, refiriéndonos ahora a los derechos ancestrales³, reconocidos y avalados dentro de la ley 70 de 1993, artículo 41, específicamente del “derecho a la identidad” y el “derecho a la reparación histórica integral” (Cogollo y Mina, 2015, p. 45) podemos decir que, propiciar un espacio para la voz de las comunidades afro, a partir de un estudio situado en el campo de la educación especial, permite que la misma sea garante o participe activamente en el cumplimiento

³ “Se comprenden como derechos ancestrales los derechos que corresponden a grupos poblacionales específicos que por prácticas culturales propias, desarrolladas y transmitidas de generación en generación, se constituyen en derechos colectivos particulares y derechos consuetudinarios. Su aplicación está en función de garantizar el reconocimiento, respeto y protección de identidades y prácticas culturales colectivas”. (Leyla Arroyo, PCN, 2015)

de dichos derechos, reconociendo así los conocimientos ancestrales, la identidad de las comunidades afro situadas en Medellín y los sentires que a partir de la discapacidad han tejido, posibilitando así, abrir en nuestra área de saber, un espacio para la reivindicación histórica, la participación y el encuentro de saberes.

También es importante apelar al derecho a “la organización, la participación y la autonomía” (Cogollo y Mina, 2015, p. 45), dentro del cual se establece la importancia del reconocimiento de

Las dinámicas y formas organizativas propias y autónomas que sirven para vivir y para defender la vida de la colectividad como grupo étnico, referidas a cuáles existen o funcionan, cuáles están en riesgo de extinción, cuáles se están perdiendo y cuáles son o han sido invisibilizadas (Cogollo y Mina, 2015, p. 45).

Recoger los sentipensares que en las comunidades afro del territorio de Medellín habitan, permite visibilizar formas de sentir, pensar y vivir propias de dichas comunidades. Adicionalmente, la divulgación de dichos sentires y saberes, repercute socialmente en la visibilización de las comunidades afro y sus construcciones como colectivos.

Por lo anterior, vemos en el método investigativo *historia oral*, el cual “utiliza como fuente principal para la reconstrucción del pasado los testimonios orales” (Mariezkurrena 2008, p. 1), una oportunidad para acercarnos al pasado y presente desde el sentipensar de algunas comunidades afro, para recordar desde su voz viva como ha sido el encuentro con la discapacidad y las prácticas que este ha implicado, saberes que posiblemente no se encuentran legitimados y escritos desde la academia, pero no dejan de estar en la oralidad de las comunidades y recogerlos se constituiría en acto de reconocimiento y reivindicación.

De modo que, seguir trenzando, recogiendo, cuidando y protegiendo cada uno de aquellos saberes transmitidos desde la historia oral y expresados desde los sentipensares, da cabida a continuar fortaleciéndose, como lo hace la trenza al cabello cada vez que es trenzado, y no perder de vista ningún hilo que nos permitan hacer que permanezcan y sean pilar de

conocimientos, partiendo desde los criterios de sus comunidades afro como los de las comunidades académicas.

4. Antecedentes: ¿que se ha tejido hasta ahora?



¿Por qué me dicen morena?

Si moreno no es color,

yo tengo una raza que es negra

y negra me hizo Dios.

Y otros arreglan el cuento

diciéndome de color

dizque pa' endúlzame la cosa

y que no me ofenda yo.

Yo tengo mi raza pura

y de ella orgullosa estoy,

de mis ancestros africanos

y del sonar del tambó.

“Negra Soy”

Mary Grueso Romero

Para efectos de este trabajo, es necesario reconocer los estudios investigativos previos que han tenido lugar en relación a las temáticas que aquí nos convocan, para así acercarnos a los

sentipensares que las comunidades afro han tenido sobre la discapacidad, sus tensiones con los modelos ya estudiados, o sus posibles vacíos.

En la construcción de estos antecedentes se recogieron brevemente los intereses y algunos hallazgos de las investigaciones seleccionadas -en su mayoría con un enfoque cualitativo- ubicándose en orden contextual: local, nacional e internacional específicamente en Latinoamérica, y temporal ubicadas desde de las más antiguas hasta las más recientes, en una ventana de tiempo correspondiente a los años 2009 – 2019, con la salvedad de que solo se recopilan ejercicios de investigación.

La búsqueda local fue realizada en los repositorios de la Universidad de Antioquia: Repositorio institucional, CISH (Centro de investigaciones sociales y humanas), Repositorio digital Ceded, Recursos de información digital y electrónicos (OPAC). Utilizamos para la búsqueda de información nacional e internacional bases de datos como Dialnet, Redalyc, Scielo, Google Académico y repositorios de universidades nacionales e internacionales de países latinoamericanos: México, Chile, Perú y Ecuador. Además, se utilizaron como descriptores las siguientes palabras: discapacidad y etnia, afrodiscapacidad, negros, afrodescendiente, afrocolombiano, comunidad negra, discapacidad y comunidades étnicas, población afro y discapacidad, concepciones de discapacidad en las comunidades étnicas, concepciones sobre discapacidad en comunidades ancestrales, discapacidad y educación especial.

Con esta búsqueda se recogen en totalidad 12 trabajos investigativos, de los cuales se rescatan temas como el de identidad de las comunidades indígenas y afrocolombianas, sirviéndonos como apoyo teórico y experiencial para la recolección de pistas alrededor de nuestra pregunta investigativa.

Es importante aclarar que, aunque nuestra pregunta está orientada a entender y rescatar sentires de las comunidades afro, incluimos también, investigaciones que hacen su pregunta hacia otras comunidades étnicas, como la indígena, esto debido a que, consideramos que algunas de ellas nos aportan elementos específicos, propios de la investigación, que serán aclarados cuando amplíemos un poco sobre cada una.

En primer lugar, dentro del marco local, fue presentada en el departamento de trabajo social de la Universidad de Antioquia, una investigación nombrada *¿Cómo las y los jóvenes afrocolombianos construyen su identidad étnica en la ciudad de Medellín (2010-2011)?* por Agudelo y Mena (2013), donde aportan y enriquecen en perspectiva crítica, el conocimiento existente sobre la lectura de la vivencia e identidad de los jóvenes afrocolombianos, con un enfoque marcado desde lo étnico e intercultural, reconociendo entre sus objetivos el hecho de interpretar los procesos y prácticas de construcción de la identidad étnica de los y las jóvenes colombianos en la ciudad de Medellín.

Este trabajo fue realizado bajo una metodología cualitativa de alcance exploratorio, lo cual les permitió indagar comportamientos dentro y fuera de lo que ellos llaman sus asuntos étnicos. Entre sus hallazgos evidencian que la identidad cultural de los afrocolombianos se suscribe en las expresiones y culturas propias de cada región. Al llegar a la ciudad se logra mantener dicha identidad gracias a que se resignifican a medida que los mismos jóvenes se apropian de los territorios y van formando comunidad, identificando que el apoyo racial y étnico son una fortaleza en su proceso de identidad.

Esta investigación es pertinente porque permite un primer acercamiento a las comunidades afro que habitan el territorio de Medellín -siendo este en el que se sitúa nuestra pregunta investigativa-, posibilitándonos una sensibilización con lo que como comunidad los construye e identifica y cómo ese contexto que los habita o que habitan influye en su construcción de identidad, aspecto que dentro de nuestra investigación toma importancia, al comprender que los hallazgos que tengamos en nuestro estudio van a estar situados no sólo en una etnia o grupo poblacional específico, sino también, en un contexto que transforma, construye y deconstruye costumbres, pensares y sentires.

Por otra parte, está el trabajo de investigación para optar al título de magíster en educación-línea pedagogía social realizada por Escobar (2016), este lleva como nombre, *Recorrer de nuevo el camino de los procesos de transformación en la Universidad de Antioquia con comunidades de diverso origen étnico: el tránsito de lo monocultural hacia procesos interculturales*, donde se preguntaron ¿Cómo comprender los procesos de transformación de la Universidad de Antioquia que permitan hacer el tránsito de una universidad

monocultural a una universidad intercultural?, marcando como objetivo recorrer de nuevo el camino de los procesos de transformación de la Universidad de Antioquia desde las voces de las comunidades de diverso origen étnico, que permitan hacer el tránsito de una universidad monocultural a una universidad intercultural.

El investigador asumió un enfoque cualitativo-crítico y como método de investigación eligió la etnografía, desde una visión antropológica. Para escuchar las voces de los participantes de este estudio, utilizó la entrevista abierta, aplicada a 7 personas entre ellas profesores, egresados y estudiantes de la Universidad de Antioquia, pertenecientes a la comunidad indígena, comunidad Afrocolombiana y negra, y una persona que se definió como “híbrido” según él está entre indígena, afro y mestizo.

Además, acudió a otros instrumentos como videos y fotografías, ya que algunas actividades ancestrales poseían un lenguaje icónico que no puede describirse con grafismos. Llega a concluir que, métodos de investigación como los creados por Abadio Green Stocel demuestran que no es posible usar los métodos tradicionales de investigación, cuando de lo que se trata es de recurrir a las historias de origen de los pueblos ancestrales, para fortalecer su condición de indígenas. De igual manera se deben rescatar y valorar esos saberes ancestrales en la formación en investigación como una de las maneras de enfrentar la colonialidad, el egocentrismo y el eurocentrismo que se antepone a la construcción colectiva y el paternalismo como característica del accionar político de la universidad y del estado.

Entre sus consideraciones finales el investigador plantea que se hace necesario pensar en otras formas de investigar, como por ejemplo partir de la realidad en donde escuchar a los abuelos, abuelas y a la comunidad en su totalidad se convierten en una forma contra hegemónica de investigar.

Continuando con esta búsqueda, se hace referencia a una investigación de trabajo social, el cual nos ejemplifica un poco esas formas alternativas de investigación, realizado por Palacios y Giraldo (2017), el cual lleva por nombre *Las reivindicaciones de la población afro ante los estereotipos raciales en la ciudad de Medellín*. Este estuvo guiado con un enfoque decolonial e

intercultural, donde pudieron conocer la realidad de algunas mujeres y hombres afrodescendientes y negras en la ciudad de Medellín. Allí, se pudieron recoger las concepciones de esta comunidad acerca de la vida en esta ciudad, el racismo, los estereotipos y los prejuicios, pero sobre todo conocer las acciones que adelantan para subvertir todo lo anterior. Bajo varios planteamientos querían saber ¿cuáles son las reivindicaciones de la población afro/negra, frente a los estereotipos raciales en la ciudad de Medellín?, teniendo como objetivo visibilizarlas, identificarlas a partir de los relatos, actuaciones en contextos sociales, culturales, políticos y económicos que realiza esta población en contravía de los estereotipos generalizados en el tiempo y por último dar cuenta de los contextos sociales en los que emergen dichos estereotipos.

El Quilombo fue el método que utilizaron y sirvió de ruta dentro de la investigación, el cual, hace parte de la historia de un proceso propio de comunidades afrodescendientes en el que se condensaron todas las formas simbólicas y físicas de sus luchas libertarias y es necesario que se conozca y reconozca, se haga visible en concordancia con la opción decolonial.

Se logró concluir y recomendar que, en cuanto a las reivindicaciones de la población afro/negra frente a los estereotipos raciales en la ciudad de Medellín existen y son pocos los procesos constantes desde lo individual y los colectivos, pues hay conformados grupos, asociaciones u organizaciones a nivel regional, nacional y local que trabajan por hacer visible el racismo, por defender y hacer visibles su identidad, sus tradiciones y su ancestralidad, por la inclusión a la vida política, por la exploración y reconocimiento de las expresiones artísticas contextualizadas, entre muchas otras reivindicaciones.

De igual manera expresan las investigadoras que sí existen estereotipos hacia la población afro que reside en la ciudad, dichos estereotipos se hacen evidentes en los diferentes ámbitos de la vida social -familiar, educativa, laboral, cultural, político- invisibilizando y estigmatizando las acciones que los miembros de la población afro/negra realizan, y estos estereotipos identificados hacia los hombres y mujeres de la población se pueden agrupar en cuatro grandes grupos: lo doméstico, lo sexual, lo estético y lo que se refiere a las expresiones artísticas y deportivas.

Ambos trabajos nos cuestionan, pero al mismo tiempo nos enriquecen en cuanto a las formas de investigación, que tendrán que ser diferentes a las tradicionales, y que nos permitirían en mayor medida, reconocer las historias propias de estos grupos, permitiendo que en este trabajo de investigación sean coautores, sujetos colaboradores y co-constructores de saber y nunca objetos de investigación. Además, estos autores nos siguen ratificando que es de vital importancia reconocer, reivindicar, fortalecer y recuperar los saberes ancestrales de manera individual y grupal de las comunidades étnicas (Afro e Indígena) desde las diversas formas de ser y expresar sus sentipensares partiendo de la relación con el otro en los distintos lugares que habitan.

Finalmente, se encuentra como antecedente local la investigación ***Concepciones sobre discapacidad y actitudes hacia las personas con discapacidad. Relación con prácticas inclusivas en la Universidad de Antioquia*** realizada por Garcés, Sandoval y Montoya (2018), para obtener el título de Licenciadas en Educación Especial, las cuales se preguntaron ¿Cómo las concepciones de discapacidad y actitudes hacia la persona con discapacidad se relacionan con las culturas manifiestas en prácticas inclusivas o excluyentes en la Universidad? Esta investigación buscó comprender la relación entre concepciones sobre discapacidad y actitudes hacia los estudiantes con discapacidad y sus implicaciones en prácticas inclusivas de profesores y estudiantes con y sin discapacidad de la Universidad de Antioquia en el marco de la educación superior inclusiva. Realizaron un estudio cualitativo con un enfoque metodológico de fenomenología hermenéutica y fenomenografía, a través de las técnicas de entrevistas y observación.

Sus hallazgos dieron cuenta del panorama actual de la educación inclusiva en la Universidad de Antioquia, respecto a concepciones en la coexistencia de dos perspectivas de la discapacidad: biomédica y social, evidenciadas en las actitudes y prácticas. En las relaciones académicas, educativas y sociales entre compañeros se observó mayor desarrollo de culturas inclusivas.

Esta investigación, aunque no indaga propiamente sobre las concepciones de las comunidades afro sobre la discapacidad, sí permite entender que las concepciones y las prácticas

están relacionadas, y afectan el comportamiento diario de las personas, en esta medida, encontramos lógico preguntarnos por los sentipensares y sus prácticas

En el contexto nacional, López, Castaño, López y Velásquez (2010), presentan un trabajo investigativo titulado *Diversidad cultural de sanadores tradicionales afrocolombianos: preservación y conciliación de saberes*, desarrollada en la ciudad de Bogotá. Esta investigación surge con el objetivo de “describir las prácticas de cuidado realizadas por los sanadores tradicionales (remedieros y parteras) en una comunidad afrocolombiana en Guapi, Cauca, Colombia” (Lopez, et.al, 2010), en ese sentido, se parte de la certeza de que las comunidades afro entretejen prácticas culturales específicas de salud, por ello, los sanadores tradicionales son los portadores de conocimiento en salud, por lo cual gozan de respeto, reconocimiento y confianza dentro de las mismas, sin embargo, desde los conocimientos occidentalmente aceptados y avalados no se encuentran reconocidos. Se utilizó como método investigativo la etnografía, a partir de observación participante y entrevistas en profundidad a remedieros y parteras. Dentro de los resultados más importantes, se encuentran diversos métodos curativos relacionados con el uso de hierbas, maniobras, fórmulas especiales, rezos, entre otros, que no se encuentran contemplados por la OMS ni ninguna organización de salud formalizada.

Es importante destacar que, desde esta investigación se expone que los sanadores tradicionales dirigen la sanación a la persona y no a la enfermedad, así no se hace énfasis en síntomas sino en una visión del humano desde su totalidad. Estos conocimientos curativos son considerados “dones” y pueden ser adquiridos por los miembros de las comunidades afro a partir de cuatro formas: por herencia de ancestros, aprendizaje por parte de otro sanador, por recibir un “llamado” que tiene lugar en sueños o por percibir los conocimientos curativos por medio de la “luz” que irradia otro sanador. Por otro lado, dentro del estudio surge el concepto de “discapacidad” el cual, en miras de lo expuesto anteriormente, se ubica en la persona desde su totalidad y no desde la dificultad o falencia, aspecto que, desde nuestra propuesta investigativa, nos da indicios y pistas de cómo las comunidades afro han sentipensado la discapacidad.

Además, esta investigación es relevante porque brinda la posibilidad de reconocer y rescatar saberes ancestrales de las comunidades afro, que si bien no se sitúan propiamente en la

discapacidad sino en actividades y dones curativos, nos hace un llamado a la búsqueda y reconocimiento del saber ancestral, para ponerlo en discusión y diálogo con el profesional, acercándonos a las comunidades y escuchando sus voces, para así, poder decir que estamos hablando de ellos, pero con ellos, logrando dar paso a un nosotros, un todos.

El siguiente trabajo de investigación es *Afrocolombianidad y educación: Genealogía de un discurso educativo*, desarrollada por Jiménez, (2011) Para la Maestría en Desarrollo Educativo y Social del CINDE, en la Universidad Pedagógica Nacional de la ciudad de Bogotá. Esta investigación se encarga de identificar las condiciones de saber y de poder que han permitido disponer conceptos y contenidos en torno al discurso afrocolombiano y su relación con la educación colombiana. Bajo una metodología de revisión arqueológica-genealógica, donde centran la atención en identificar las formas de pensamiento que quedan plasmadas en el discurso con una comprensión que va más allá de la lectura específica de lo que los textos indican. Para esto, la construcción se hace por medio del discurso donde justifican las posibilidades de formar nuevas concepciones y posiciones de la cotidianidad.

Como resultados se resalta que la configuración del discurso sobre lo afro en nuestro país surge alrededor de lo territorial, lo étnico y lo histórico. Además, una de las afirmaciones que nos deja esta investigación es cómo la educación se ha convertido en la plataforma idónea para sustentar las reivindicaciones que favorecen las transformaciones de orden político, social y cultural. Finalmente, entre sus conclusiones resaltamos la educación como campo de lucha por la producción de saber y de poder, mientras que la educación formal sigue consolidándose como un potente dispositivo.

Esta investigación representa un aporte para el presente trabajo, en la medida que le abre campo a la educación especial, para seguir construyendo conocimientos en conjunto con la comunidad afro, a través de su propio discurso, historia y vivencias. Contribuyendo a una reivindicación social y permitiendo nuevas formas de plantear, reconocer y sentipensar sus saberes.

Por otro lado, Zaret Mena (2012) presenta como investigación para acceder al título de maestría en Educación e Inclusión social, un trabajo titulado *Ausencia de mujeres negras en los estudios sobre discapacidades humanas*, con el objetivo de rescatar de discursos verbales y

caminos experienciales, la realidad de muchas mujeres afrocolombianas con discapacidad. En este sentido, este estudio está enmarcado en rescatar pensamientos y actitudes activistas en el movimiento afro, así, la investigación, recupera discursos verbales y visuales derivados de la percepción de sujetos y colectivos que cuestionan la vivencia étnica y sus implicaciones personales y sociales.

Este estudio tiene lugar en un interés personal de la autora por el reconocimiento identitario de las mujeres afro, partiendo de su autoreconocimiento como mujer que habita dicha población, en este sentido, con una estrategia metodológica cualitativa, la investigación gira en torno a estudios sobre discapacidad, afrocolombianidad y reflexiones de género, orientados a partir de experiencias y narrativas de mujeres afro con discapacidad que habitan el territorio colombiano. La investigadora afirma que las mujeres afro con discapacidad retan y convocan una lucha en contra de la opresión, la normalización y el mestizaje, invitando así a la comunidad académica y a los activistas de género y afro a repensar la interseccionalidad y las interseccionalidades.

Esta investigación, cobra mucho sentido para nosotras, porque además de hablar de afrocolombianidad y discapacidad, está desarrollado bajo la voz de una mujer afro, aspecto que dentro de nuestra propuesta investigativa nos acerca a los sentipensares que ella teje en torno a la discapacidad y, por otro lado, nos reafirma la idea de construir a partir de la voz de la población. Leer estudios sobre afrocolombianidad, escritos por afrocolombianos, nos ubican en un contexto además de académico, territorial y nos invita de nuevo a escuchar a la población con la cual pretendemos hablar, logrando así la consolidación de una propuesta investigativa acorde a las realidades y sensibilizada con los contextos y las personas.

Otra de las investigaciones que se ubica en el contexto nacional es la realizada por López Sepúlveda (2013), llamada *Río-monte-mar y... pueblo: Relaciones de dominación y resistencia en la comunidad negra de El Valle, Bahía Solano-Chocó*, cuyo propósito, es realizar un mapeo participativo para reconocer y valorar conflictos socio ambientales, la diversidad, los saberes y prácticas asociadas. Usando como metodología la cartografía social que involucró a la población y autoridades.

La autora se plantea una pregunta en relación a la lógica racionalista que atraviesa los centros educativos, como las universidades, en donde identifica que hay un patrón clasificatorio, que pone límites entre un nosotros/ellos. El nosotros representado por los racionalistas que se han auto comprendido como esos llamados a tomar decisiones en el nombre de "ellos", siendo estos últimos los no racionales, los que se caracterizan por desenvolverse en las emociones, especialmente las mujeres, las comunidades indígenas y afro.

Este estudio, se detiene a pensar la separación entre la razón y la emoción, además de que, entiende también que el cuerpo y la construcción de conocimiento van de la mano, ya que este se convierte en el terreno donde se inscribe y reconstruye el significado.

La investigación además, deja ver como hombres y mujeres se relacionan con el territorio de manera diferente, esto nos da herramientas para cuestionarnos la idea homogenizante de la comunidad afro como un todo, como una única comunidad.

Por otro lado, Medina, Monsalve y Osorio (2015), realizan su trabajo de grado para optar por el título de fisioterapeutas, llamado *Representaciones sociales de la discapacidad en la comunidad indígena nasa de Caloto-Cauca*. Entre sus objetivos están el de describir las representaciones sociales, identificar significados sobre las concepciones de discapacidad y reconocer el rol de la persona con discapacidad dentro de una organización social.

Dicha investigación es cualitativa y se desarrolló a través de la fenomenología. La información fue recopilada por medio de entrevistas a las personas pertenecientes a los diferentes resguardos de la misma comunidad, donde se pudo evidenciar que atribuyen la discapacidad a castigos divinos, falta de cuidados en el embarazo. Al mismo tiempo la reconoce desde el modelo explicativo médico, esto puede ser debido a la formación de las investigadoras en un área de la salud.

Desde los saberes de los participantes, una persona capacitada es quien puede participar en las actividades diarias de la comunidad, como jornalear o trabajar en el tul o en la minga, y

quien no lo puede hacer, es una persona, que se describe como perezoso, desalentado, flojito, etc, todos estos calificativos relacionados con la enfermedad.

Como conclusión final se encuentra que, con el paso del tiempo y la influencia de culturas externas, la comunidad Nasa ha adoptado explicaciones occidentalizadas sobre la discapacidad, sin embargo, rescatan parte de su identidad con el uso de plantas medicinales y la realización de rituales para el tratamiento.

Encontramos en este trabajo un importante antecedente, ya que, reconocemos que aún, cuando esta investigación no se pregunta por las concepciones de comunidades afro, específicamente, si se pregunta por concepciones propias de un grupo étnico, y dicha investigación, tiene la hipótesis de que, por ser una cultura diferente, podría tener también concepciones y prácticas que no sean las mismas de la cultura occidental. Este trabajo también, nos muestra que la pregunta por las concepciones propias ya existe, sin embargo, las comunidades a la que dirigimos nuestro trabajo, en el rastreo que esta investigación arrojó no está involucrada.

Con relación al marco internacional, el panorama inicial tiene lugar en México, donde se encontró una investigación del año 2012, titulada *Integración, inclusión/exclusión de niños con discapacidad en la escuela primaria general, indígena y especial. Un análisis del discurso*. Se hace una pregunta por la integración, inclusión y/o exclusión de las niñas y los niños con discapacidad en tres escuelas primarias, entre ellas una indígena. Aunque la investigación no hace aclaraciones en torno a las concepciones de la discapacidad en la población indígena, si nos propone premisas interesantes para este trabajo de investigación, relacionadas con el pensamiento etnocentrista y cómo el primer contacto con el nuevo mundo (América), a determinado las relaciones con las otras naciones pero con dificultades interculturales. Esto podría explicar porque no nos hemos interesado en mayor medida en comprender los saberes, culturas y prácticas de las comunidades étnicas relacionadas con la discapacidad.

Otra investigación que es pertinente resaltar es *Cuerpos diversos: aspectos socioculturales sobre las corporalidades y la discapacidad en la infancia nahua de la*

Huasteca Potosina realizada en México por Moctezuma en el año 2019. La cual, parte de la certeza de que la discapacidad tiene distintas formas de expresarse, vivirse y representarse según un determinado contexto sociocultural y en ese sentido, busca analizar las configuraciones corporales y representaciones simbólicas que emergen en relación a la discapacidad en comunidades indígenas Nahuas de Tamazunchale, Matlapa, y Tapacán, comunidades ubicadas en Huasteca Sur, México. A nivel metodológico, este estudio, se basa en el interaccionismo simbólico, el constructivismo y el trabajo etnográfico, métodos que permiten finalmente unos hallazgos, dentro de los cuales está que, las creencias sobre cuerpo y discapacidad en la región Huasteca Sur giran en torno a entes sobrenaturales, entidades anímicas y elementos propios del campo religioso, concepciones que determinan el accionar de la comunidad frente a la discapacidad y a las personas que la habitan. Esta es una investigación que cobra mucho sentido y pertinencia dentro de lo que en este estudio nos convoca, mostrando ya un interés por conocer las acepciones que comunidades ancestrales construyen y sienten frente a la discapacidad.

Finalmente, en el marco internacional, encontramos importante rescatar la investigación *Del otro a nos-otros: metodologías y diálogos desde el sentipensar del Sur. Acerca de formaciones e interculturalidades*, realizada por Gualdieri y Vázquez en el año 2018 en México. Esta investigación parte de las preguntas: “¿qué "formación" desplegamos para qué "interculturalidad"? ¿Hay una forma prefigurada, un molde o una horma? ¿Quién forma a quién? ¿Qué modelo de formación, para qué modelo educativo, para qué sociedad?” (Gualdieri y Vázquez, 2018). Las autoras se enfocan en el concepto de interculturalidad, partiendo del reconocimiento y construcción de “otros mundos posibles” desde el quehacer docente. Las investigadoras, a partir de espacios que posibilitaron la construcción de conocimiento, diálogos y consensos que ubicaban siempre al sujeto en el centro, buscaron encontrar nuevos caminos orientados a la descolonización del ser, el saber y el poder.

Una invitación muy importante que hacen las autoras y que deseamos rescatar en miras metodológicas para nuestra propuesta de grado, es la de iniciar el proceso poniendo en duda nuestras certezas y preguntándonos desde donde o desde quienes nos ubicamos para hablar de algo o de alguien. En este sentido, este estudio cobra importancia en cuanto, nos invita a pensar lo afro desde lo afro, las poblaciones desde las poblaciones y los sentipensares desde el

sentipensar. Además, al estar situado en la escuela y contar como participantes con docentes y estudiantes pertenecientes a las comunidades afro, nos convoca también a pensarnos nuestro rol como educadoras especiales en dichos contextos, es entonces un llamado a habitar las comunidades, a contribuir a la descolonización del saber y hacia una formación inclusiva, a comprender, rescatar y reivindicar luchas y saberes que traen nuestros estudiantes en sus cuerpos, posibilitando así un proceso de deconstrucción que nos permita verlos, sentirlos y comprenderlos no solo como individuos, estudiantes y aprendices, sino, como comunidades, como individuos plurales.

En conclusión, específicamente no se hallaron antecedentes que se relacionen estrictamente con nuestro tema de investigación, sin embargo, consideramos que estos trabajos nos ofrecen elementos claves para comprender, conocer y visibilizar cómo, a partir de situaciones o eventos específicos, estas comunidades van resignificando su identidad desde bases territoriales y culturales, además nos permite posicionarnos en lo que se ha hecho y lo que no en relación a nuestra pregunta de investigación, posibilitándonos ubicarla desde la pertinencia, la ética y coherencia con la formación en la licenciatura en educación especial.

5. Marco conceptual: Hilos conceptuales



Curaba mal de ojo,
 caminaba sobre el agua.
 Era cómplice de la lluvia,
 detenía las tempestades.
 Enderezaba cojos,
 amansaba serpientes,
 ayudaba a todos.
 Su embrión era puro.
 Creía en un mundo nuevo.
 Mi abuelo nunca murió
 -entre alabaos y gualis-
 se fundió con el río Atrato.

“Mi abuelo negro”

Jenny de la Torre Córdoba 2007

En este segmento, se hace claridad sobre las categorías que enmarcan el trabajo de investigación, mediante la aproximación de las categorías conceptuales de discapacidad, educación especial, identidades afro, sentipensar e interseccionalidad.

5.1. Discapacidad

Para el abordaje conceptual de la discapacidad, se hace necesario antes, realizar una contextualización de términos y nociones previos que dieron paso a la consolidación de dicho

concepto, en este sentido, podemos decir que la discapacidad no siempre ha sido nombrada como tal, sin embargo, la pregunta por lo normal y lo anormal siempre ha existido, orientando el sentir y el actuar frente a aquello y aquellos que distan de los parámetros normativos.

Anormales, monstruos, deformes, adefesios, ángeles, enviados por Dios, locos, bobos, minusválidos, discapacitados, son algunos de los términos que a través de la historia se han utilizado para referirse a una persona con discapacidad. Dichas etiquetas que hoy nos causan tanta molestia, conservan algo en común, surgen y tienen lugar a partir de un quiebre esquemático en lo considerado norma, equilibrio y regularidad; es decir, las personas que han sido cargadas con dichos conceptos alusivos, han roto con lo que culturalmente se establece como normal, generando a nivel social fascinación, intriga, deseos de protección, repudio, rechazo, idealización, entre otros sentires que han cobijado la población con discapacidad a través de la historia, al respecto Jean Jacques Courtine (2005) expresa:

Esa es la experiencia del monstruo: esa irresistible fascinación que atraviesa la sociedad entera, la conmoción social que produce, y luego el espectáculo de una catástrofe corporal, la experiencia de un sobrecogimiento, de una vacilación de la mirada, de una interrupción del discurso. Eso es el monstruo: una presencia repentina, una exposición imprevista, una alteración perceptiva intensa, una suspensión temblorosa de la mirada y del lenguaje, una cosa irrepresentable. Pues el monstruo es, en el sentido más pleno y más antiguo del término, una maravilla, es decir un acontecimiento que sus raíces etimológicas (*mirabilis*) relacionan sobre todo con el campo de la mirada (*miror*), con un trastorno imprevisible de los escenarios perceptivos, con un abrir los ojos de par en par, con una aparición. Aparición de lo inhumano, de la negación del hombre en el espectáculo del hombre vivo: “El monstruo, es el vivo de valor negativo [...] Es la monstruosidad, y no la muerte, lo que es el contravalor vital”. (p.367)

Con lo anterior, podemos decir que la anormalidad devela la diversidad del ser, las distancias y sentires que causan las “rarezas” del otro frente a las nuestras, aspecto que ha llevado precisamente a esa distinción del otro o los otros y nosotros, pero ese otro nunca es sólo, pues los parámetros de normalidad también se establecen dentro de la anormalidad para crear sus propias delimitaciones y dar paso a nuevas categorías, por esto, siempre existirá un nosotros, así

sea aislado y ausente, pero que nos obliga a hablar desde la pluralidad. “Ello nos enseña que no hay rareza que implique soledad u olvido, sino rarezas, anormalidades o monstruosidades que suponen encuentros que crean lugares de existencia a los otros y a nosotros” (Rodríguez, 2010, p.7)

Con lo expuesto anteriormente, es preciso afirmar que esos conceptos que históricamente han partido desde la anomalía, han dado paso a lo que hoy consideramos discapacidad. En relación con este concepto, es preciso abordarlo a la luz de los tres modelos generales que se han instaurado a través de la historia con el objeto de explicar la discapacidad y su origen, estos son el modelo de prescindencia, el modelo médico rehabilitador y el modelo social de derechos:

Modelo de prescindencia: Para Garland (1995) este modelo considera que la discapacidad se debe a motivos religiosos y las personas que la poseen son una carga para la sociedad, sin nada que aportar a la comunidad. Este modelo puede ser situado en la antigüedad clásica. Las sociedades griega y romana, basándose fundamentalmente en motivos religiosos, aunque también políticos, consideraban inconveniente el desarrollo y crecimiento de personas con discapacidad. Argumentaban que el nacimiento de un niño o niña con esta condición era el resultado de un pecado cometido por los padres, en el caso de Grecia; o una advertencia de que la alianza con los dioses se encontraba rota, en el caso de Roma. Ello, unido a la idea de que la vida de una persona con discapacidad no merecía la pena ser vivida, más la consideración acerca de su condición de carga (para los padres y para la sociedad), llevaba a prescindir de estas personas mediante prácticas eugenésicas, como el infanticidio en el caso de los niños y niñas.

Modelo médico rehabilitador: Ripollés (2008), explica que, en este modelo las causas de la discapacidad son científicas. Se define discapacidad como enfermedad y se considera que quien tenga una discapacidad puede aportar a la sociedad siempre y cuando sean rehabilitadas y logren parecerse a las demás, para tener valor como personas. En este modelo la persona con discapacidad requiere de cuidados clínicos prestados en forma de tratamiento individual, encaminado a conseguir la cura o una mejora del sujeto, o un cambio en él, concentrándose en las consecuencias de la enfermedad. El tratamiento social otorgado en este modelo se basa en

una actitud paternalista y caritativa porque las personas con deficiencias tienen menos valor que el resto.

Modelo Social de derechos: En este modelo ya no es un atributo de la persona sino el resultado de las relaciones sociales y se resalta la importancia de los aspectos externos y de la dimensión social en la definición y el tratamiento de la discapacidad. Este modelo trajo como consecuencia positiva la influencia en la creación de políticas sociales y legislativas en contra de la discriminación de las personas con discapacidad. En la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad (2006), se establece que la discapacidad es un concepto que evoluciona y que resulta de la interacción entre las personas con deficiencias y las barreras debidas a la actitud y al entorno que evitan su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás.

Como se mencionó anteriormente, estos modelos teóricos son los más representativos históricamente, enfocados en explicar, concebir y actuar frente a la discapacidad; sin embargo, surgen en la actualidad nuevas formas de sentipensarla, vistas desde la academia como un tanto disruptivas, puesto que, entran a cuestionar lo políticamente correcto que hasta ahora regía nuestros estudios en relación con la discapacidad. La intención de estas actualizaciones se centra en revalorizar y problematizar los postulados explicativos de la discapacidad, en miras de seguir pensándola como un fenómeno sociocultural, que, si bien es tan antiguo como la humanidad, también se renueva como la misma. En este sentido, consideramos importante rescatar concepciones situadas en estudios críticos de la discapacidad, específicamente el capacitismo, las teorías Crip y el concepto de diversidad funcional.

Capacitismo: Según este modelo de pensamiento, el ser humano posee ciertas capacidades esenciales que lo llevan a funcionar correctamente como individuo y mediante las cuales la sociedad ha podido crear el mundo moderno, por este motivo debe existir un favoritismo hacia este tipo de capacidades y las personas que no cuenten con ellas deben tratar de adaptarse a este mundo y no viceversa (Wolbring, 2008). Los capacitistas sostienen que la discapacidad es un error y no una consecuencia más de la diversidad humana como la raza, la etnia, la orientación sexual o el género. Según Robert McRuer (2016), en la actualidad, este pensamiento es el que cobra mayor fuerza, situados desde una comunidad en sí capacitista. Esto

implica, que la sociedad en general idealiza la ausencia de discapacidad como el estado óptimo y natural del ser humano (McRuer, 2016).

Teorías Crip: Las teorías Crip representan una oposición a las prácticas culturales en las que la capacidad es un pretexto para el privilegio. El término Crip, traduce en español “tullido” y vendría a ser una de tantas formas despectivas usadas para hacer referencia a las personas con discapacidad (Fernández, 2016). Al mismo tiempo, Crip, dentro de estas teorías, es una palabra que las mismas personas a las que dicho término estigmatiza, apropian, reivindicán y hacen suya, funcionando para muchos como una marca de fuerza, de orgullo y de desafío. Crip ofrece un modelo cultural de la discapacidad, oponiéndose al modelo médico y al social. Centrado en el exceso, el desafío y la transgresión extravagante: Crip ofrece una concepción de discapacidad que es culturalmente más generativo y políticamente radical que un modelo social que es solamente, más o menos, reformista (Moscoso Pérez & Arnau Ripollés, 2016).

Diversidad funcional, este concepto asegura que lo que tradicionalmente se ha considerado como discapacidad no es sino una dimensión más de la diversidad humana (Romañach, 2005). Con este término se propone una visión que no discrimina, que no implica enfermedad, deficiencia, parálisis, retraso, etc. con independencia del origen patológico, genético o traumático de la diversidad en cuestión.

Sin embargo, no se niega el hecho de que se habla de personas que representan una diferencia en el marco de la norma estadística, aplicada a personas con edad parecida, y que por ello realizan algunas de sus funciones de manera diferente a la media de la población (Romañach, 2005). Con lo anterior, cabe concluir que, el concepto de diversidad funcional propone un camino hacia una terminología no negativa, alejada de la carencia, buscando así, crear conciencia frente a la comprensión de que existe una diversidad funcional, así como existe diversidad cultural, sexual o generacional, aspecto que no representa diferencias en el valor y dignidad humana.

Por otro lado, y atendiendo a las intenciones iniciales de este proceso investigativo, consideramos pertinente traer al discurso un modelo un tanto más actual y con un enfoque reivindicativo de las minorías sociales. El *Modelo de las Minorías Colonizadas o político-activista de la discapacidad;* la explica no como los déficits existentes en una persona, sino

como la resultante de un conjunto de condiciones, actividades y relaciones interpersonales que además incorporan las luchas “pro derechos” defendiendo que el individuo con discapacidad es miembro de un grupo minoritario que ha estado sistemáticamente discriminado y explotado por la sociedad (UIPCS-IMSERSO, 2013). La posición de la persona con discapacidad, dependería de la población y del abandono social y político en el que se encuentran, y el problema estaría básicamente en la incapacidad de la sociedad para responder a las necesidades de las personas con discapacidad (Padilla-Muñoz, 2010). Así, este modelo rescata las principales premisas del modelo social de derechos, pero hace especial énfasis en las luchas reivindicatorias lideradas por las personas con discapacidad.

Tener en el mapa del presente estudio conceptos como *diversidad funcional* y *teorías crip*, siendo estos en la actualidad tan controvertidos a nivel académico, permite un acercamiento a las comunidades afro del territorio de Medellín, con una postura más amplia y abierta a nuevas formas de sentipensar la discapacidad. Además, tener en cuenta el *Modelo de las Minorías Colonizadas*, nos posibilita posicionar nuestros hallazgos en miras reivindicatorias de las luchas caminadas, tanto por los pueblos afro como por las personas con discapacidad.

Para los fines de la presente investigación se tiene en cuenta el concepto de discapacidad a la luz del modelo social de derechos, siendo este el que rige las políticas colombianas, desde la firma de la Convención Sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad a partir de la ley 1346 de 2009, y enmarca los preceptos normativos y académicos de nuestro programa de la Licenciatura en Educación Especial; sin embargo, esto se hace considerando también, que en este camino, la investigación está abierta al abanico de posibilidades que se recogen desde el sentipensar afro y que pueden transformar de una u otra forma lo que hoy entendemos como discapacidad.

5.2. Educación especial

En primera instancia, la *educación especial* nace con la necesidad de educar a las personas que por alguna limitación física, sensorial o cognitiva, se consideraban discapacitados y que, dadas esas condiciones, no eran susceptibles de ser educados. Con los diferentes avances conceptuales y sociales que se han venido dando en cuanto a la discapacidad, la educación especial como parte de las ciencias de la educación, ha venido reinventándose y aunque su especificidad sigue siendo la discapacidad o excepcionalidad también se ha buscado que desde

sus procesos educativos las poblaciones que por diferentes circunstancias se han visto en condiciones de vulnerabilidad tengan una garantía de atención en el derecho a la educación. En este sentido encontramos como Echeita, Parrilla, Carbonell, (2011) afirman que la educación especial contribuye a mejorar la calidad de vida, la equidad y calidad del sistema educativo. Entendiendo que, un sistema con calidad y equidad es aquel que tiene en cuenta las diferencias tanto sociales, culturales, económicas y cognitivas de las personas; generando los medios correspondientes para que tengan el acceso a una educación conforme a sus necesidades.

Al mismo tiempo, la educación especial ha sido reconocida en la actualidad por el sistema educativo como un campo⁴ ya que, según Torres (2011, p.131) “constituye un campo de conocimientos sobre un ámbito de estudio propio sobre el que se construye y aplica el conocimiento”, donde los procesos educativos y pedagógicos, de enseñanza y aprendizaje, no solo están orientados a beneficiar la población con discapacidad, sino a todos los alumnos, en el marco de la atención a la diversidad de las poblaciones. Según Booth, Tony, Ainscow, Mel. (2002) “considera que las barreras al aprendizaje y la participación surgen de la interacción entre los estudiantes y sus contextos; las personas, las políticas, las instituciones, las culturas y las circunstancias sociales y económicas que afectan a sus vidas” (p. 22).

También, la educación especial sigue teniendo pertinencia en el campo investigativo en Colombia, ya que, continúa luchando por el reconocimiento de la población con discapacidad, lucha que podría extenderse a otros grupos históricamente excluidos, tal como lo señala Yarza (2011) al indicar que la educación especial es un “campo multidisciplinar de problemas o un campo plural de conocimientos y saberes sobre los procesos, prácticas y fenómenos educativos, pedagógicos, curriculares, didácticos relacionados con sujetos en situación de discapacidad y, en sus múltiples articulaciones, con otras subjetividades minorizadas y excluidas (p.7).

⁴ Desde la perspectiva teórico metodológica de Pierre Bourdieu, un campo es un espacio social estructurado y estructurante compuesto por instituciones, agentes y prácticas. Está estructurado en la medida en que posee formas más o menos estables de reproducción del sentido, desplegando así un conjunto de normas y reglas no siempre explícitas que establecen lógicas de relación entre los agentes adscritos, Vizcarra (2002, p.57).

Con esto, se puede evidenciar que la educación especial también busca reconocer los procesos y prácticas que se construyen en pro de seguir fomentando otras formas de aportar al campo de la educación, donde también se concibe la diversidad u otredad-diferencia, preguntándose precisamente por el otro que está fuera de los esquemas establecidos como normales. A la vez la educación especial cumple un rol muy importante ya que, no solo se encarga de diseñar estrategias para la educación formal, sino que además sus propuestas y prácticas están basadas en una educación para la diversidad, donde debe estar preparada para afrontar los retos que se devienen con los cambios sociales y desde su discurso y sus prácticas pueda transformar las diferentes prácticas sociales y culturales en la educación. Entendiendo que desde el marco de la educación se debe cumplir una importante función social, que en el transcurrir del tiempo ha sido acogida en el campo de la educación especial, por tanto, también debe responder a dicha función. Díaz (2007) plantea

Desde el punto de vista cultural la educación debe atender a que cada grupo social dispone de su propia cultura que lo hace peculiar y distinto a otros grupos, por el conjunto de comportamientos, actitudes y valores que conforman su modo de vida y su propia identidad. (...) El proceso educativo es por tanto un proceso universal inherente a toda la humanidad, pero se mueve en un determinado marco sociocultural que es el vehículo para hacer cumplir sus funciones sociales. Las funciones sociales de la educación se dirigen a tres dimensiones fundamentales: Preservar la cultura social, Desarrollar la cultura social, Promover la cultura social. (p.4)

Por otro lado, en este mismo contexto del quehacer de la educación especial encontramos varios autores que se han venido preguntando por el propósito de esta o por los desarrollos actuales, donde se encuentran autores como Gloria Janneth Orjuela Sánchez, quien afirma que la educación especial está transformando sus prácticas de “enseñanza de anormales”, puesto que, en sus discursos se ha dado entrada al capitalismo, actores sociales y revoluciones culturales (Orjuela, 2010).

Como muestra de las actuales transformaciones, la educación especial se ha venido pensando desde las diferencias (incluyendo la discapacidad), donde sus discursos se han abierto a otras posibilidades que no son solo para responder a problemas educativos, pedagógicos y

didácticos, sino también a problemas sociales y culturales que repercuten en los procesos educativos. A este respecto Orjuela (2010) afirma

(...) La educación especial es una formación discursiva que ha venido sufriendo transformaciones en los elementos que la constituyen, las cuales producen, necesariamente tecnologías y formas de hacer sobre las prácticas de aula; es decir la educación especial es considerada aquí, y desde su emergencia, como impura, no individual, ni neutra(interdisciplinar, dirían algunos); ella ha venido incorporando una serie de formas e improntas -huellas congénitas- que están determinando, hasta cierto punto, la recomposición de prácticas y saberes de la educación y la pedagogía en Colombia. (p.224)

En efecto, al aceptarse un reconocimiento de esta como formación discursiva, se hace necesario pensar en los saberes propios de la educación especial que siguen a la vanguardia, dado que sus construcciones en cuanto avances didácticos y pedagógicos se han transformado a medida que sus discursos se van relacionando con otros saberes que la ayudan a configurar y le van dando especificidad a su existencia como disciplina, cumpliendo una importante labor tanto para la educación como para la sociedad. Yarza (2011) afirma que el educador especial es un “trabajador de la cultura, como intelectual de la pedagogía, como sujeto de saber pedagógico (compartido y específico), como profesional de la educación y como sujeto público político” (p.39).

Es por ello que, el campo también debe comprender las diferentes formas de educar y desde su propio saber tener un rol activo en las propuestas formativas. Como investigadoras, reconocemos esta responsabilidad, haciendo partícipe a otras culturas y saberes en los diferentes diálogos interculturales que se dan para la comprensión de la discapacidad.

5.3. Identidades Afro

Como se ha mencionado en el apartado anterior, la educación especial, como campo debe estar abierta al reconocimiento de diferentes poblaciones, no solo la discapacidad. Con miras a aportar al crecimiento del saber disciplinar, decidimos acercarnos a lo que otros grupos culturales dicen sobre la discapacidad, esto, implica acercarnos también a la cultura y a las identidades afro

que se desarrollan en una constante lucha por la reivindicación de sus saberes, creencias y culturas.

La continua discriminación e invisibilidad de la población afrocolombiana aún siguen identificándose como obstáculos para que puedan ser reconocidos en diferentes contextos socio políticos, es allí donde en busca de este reconocimiento sus luchas se han servido de historias, que dan a conocer sus identidades y territorio. Según Velandia (2010):

La construcción identitaria de los afrocolombianos involucra procesos históricos, así como influencias culturales diversas. Es una valoración, una percepción del afrocolombiano sobre sí mismo y sobre su raza, su región, su comunidad y también, acerca del papel que desempeña en una sociedad mayoritariamente mestiza, en la que hasta hace una década se están abriendo espacios de participación e inclusión de los afrocolombianos, en virtud de sus derechos como ciudadanos. (p.45)

En este orden de ideas, ser afrocolombiano significa reconocerse en la historia, atreverse a caminar con otros y otras como hermanos, pueblos, compañeros y compañeras, ser cuidadores y cuidadoras de todo lo que han recibido y dado desde su ser, su cultura y espiritualidad; es aquí donde Mosquera (2009), en una de sus entrevistas citada por Velandia (2010) define afrocolombiano o afrocolombianidad como:

Un concepto que se propone desde la perspectiva de la metodología para la implementación de los Estudios Afrocolombianos, dentro de la educación y para la comprensión de la raíz afrocolombiana en la identidad cultural nacional. Este concepto surge de la Africanidad, el conjunto de valores materiales y espirituales que nos dejaron sembrado, en la sociedad colombiana, esos millares de africanos que llegaron secuestrados y esclavizados a Colombia. De ellos la sociedad colombiana heredó dos grandes legados: 1) El pueblo afrocolombiano, de carne y hueso, que es africano criollo y afro mestizo; y 2) La afrocolombianidad como conjunto de valores que desarrollan la historia, el protagonismo, la contribución de los africanos y afrocolombianos en la fundación, construcción y desarrollo de la sociedad colombiana, en todas sus esferas. Esas dos bases son el legado que le dejó África al pueblo colombiano. (p. 37)

Al reconocerse desde esos orígenes africanos han luchado por incorporar las huellas pasadas, la herencia y territorio de los antepasados a este nuevo mundo y su legado ha persistido desde un espacio vital, “ese lugar de relaciones sociales donde se ha arraigado la cultura teniendo la posibilidad de vivir dignamente con legitimidad, firmeza y fortaleza en el tiempo” (Solano, Medina et al, 2018, p.8). Este es un lugar para la conservación, expresión y recreación de las manifestaciones culturales, espacios y formas de trabajo como las actividades en mares, ríos, cultivos y montañas que satisfacen sus necesidades básicas, pero también espirituales y estéticas (cuerpo) para vivir y ser.

Las identidades afrocolombianas se ven reflejadas cuando se habla de cuerpo y de espiritualidad, Cassiani, (2018), expresa que la “espiritualidad es profundamente africana y corresponde a la forma de ser que nos distingue de las poblaciones mestizas, blancas e indígenas y a nuestra cosmovisión o manera de pensar y percibir la vida” (p. 23), además que se muestra de forma respetuosa en cuanto al derecho de la vida, los sentimientos de las personas, la solidaridad y la hospitalidad. Cuando se habla de “cuerpo”, lo ven como el templo o casa, dándole total reconocimiento como la principal manifestación externa de identidad africana. Todo esto lo han dado a conocer por medio de la tradición oral, la musicalidad, la estética, la danza, la ritualidad, los gestos, los movimientos corporales, la apertura y la alegría con que asumen las relaciones de convivencia. La palabra es poderosa, es sonido, canto, movimiento, ritmo y danza, y resalta la oralidad del pacífico colombiano como “producto de la necesidad del negro de mantener el legado ancestral de los valores que aluden a memorias individuales y colectivas, como pilar de lo telúrico en la cotidianidad.” (Grueso et al, 2014, p. 44).

Por otro lado, la Ley 70 de 1993, tiene por objeto:

Reconocer las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, “(...)”. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico.
(p.1)

Luego de 150 años de abolición legal de la esclavitud en Colombia, se estableció la Ley 725 de 2001 donde se establece el Día Nacional de la Afrocolombianidad, el cual se celebrará el veintiuno (21) de mayo de cada año, un logro de reconocimiento del estado para la comunidad afro, donde este se compromete a desarrollar una campaña de conmemoración que incluya a las organizaciones e instituciones que adelanten acciones en beneficio de los grupos involucrados en este hecho histórico.

Este reconocimiento que se ha logrado, da pie para hablar acerca de la pluralidad de la diáspora africana, definida como una comunidad de “pueblos de origen africano que viven por fuera del continente, independientemente de su ciudadanía y nacionalidad” (Unión Africana. 2011, p.3). De esta manera, los procesos identitarios que han logrado las comunidades son reconocidos desde lo individual y lo colectivo. Por ello si bien la identidad es personal, se constituye desde la pluralidad, reconociendo las múltiples formas en que este proceso puede darse.

5.4. Sentipensares

Un tercer concepto clave para el soporte teórico de este trabajo es el de *sentipensares*. En la cultura del Caribe Colombiano, Fals Borda, sociólogo colombiano, encuentra en los pescadores de la zona al *hombre hicotea*, que es también el hombre sentipensante, aquel que combina la razón y el corazón.

En una de sus entrevistas grabadas, cuenta como en la cultura del río, los pescadores y cazadores de la zona Momposina, combinan técnicas que contienen lo acuático y lo terreno, al “andar, nadar y remar”. Esos hombres y sus técnicas explican la cultura anfibia, llamada así porque tienen la habilidad de moverse entre la pesca (donde aparece el agua), la agricultura y la caza (donde aparece la tierra). Estos hombres anfibios, son quienes explican el concepto de “sentipensante” que retoma Fals Borda cuando un pescador de San Benito Abad, le expresa, “mire, nosotros si actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza y cuando combinamos las dos cosas, así somos sentipensantes” (2017, min 5:08)

Otro de los símbolos de la cultura anfibia, es la hicotea, según los pescadores del río San Jorge, ser un hombre Hicotea, significa ser sentipensante, pero requiere además ser “aguantador”, es aquel que “aguanta los reveses de la vida y sabe superarlos porque sabe esperar su momento”, que, como la tortuga, los hombres hicotetas sufren, pero también saben gozar.

Es así como la cultura anfibia es un resumen del estilo de vida de estas comunidades y es retomada en este trabajo, ya que se reconoce que los pensares están tejidos con los sentires y por ende con las prácticas. Entendiendo y adoptando este concepto, que nace en el campo de la sociología y que es usado para describir las comunidades, reconocemos que las funciones de sentir y pensar no pueden ser separadas, en la sociedad lo que se piensa y se siente se traduce en acciones. Esto es lo que ha sido descrito por la sociedad occidental como concepciones y representaciones, y es precisamente ello lo que pretendemos comprender.

Así mismo, otras disciplinas han empezado a adoptar el concepto de sentipensar y han encontrado en este, alternativas para dar soluciones en sus respectivos campos, por ejemplo en las ciencias de la educación, autores como S. de la Torre y Moraes, se preguntan por la desmotivación del alumnado y la educación creativa, los autores incorporan el concepto de sentipensar, como un proceso mediante el cual los pensamientos y sentimientos trabajan conjuntamente, fusionando las dos formas de interpretar la realidad, convergiendo o uniéndose en un mismo acto de conocimiento. Comprender el sentipensar como un punto de encuentro entre dos procesos: el de sentir y el de pensar, permite entender al ser humano como un ser holístico, reconociendo la identidad humana como un proceso que se realiza y se conserva de manera compleja (Moraes & De la Torre, 2002).

5.5. Interseccionalidad

La interseccionalidad entendida como una condición donde se sitúan y se encuentran diferentes características que propician la vulneración, nos permite comprender de manera más profunda los sentipensares afro alrededor de la discapacidad. El término tuvo lugar desde el feminismo negro, en la búsqueda por la identidad de las mujeres negras que tenían una posición

desventajada socialmente y que eran discriminadas por mujeres blancas a pesar de las premisas feministas. Dicho movimiento se interesa en las discriminaciones sufridas por asuntos de género pero además de raza, por ser mujer y afro a la vez. Maria Caterina La Barbera afirma que “el enfoque de la interseccionalidad ha permitido reconocer la complejidad de los procesos formales e informales que generan desigualdades sociales” (La Barbera, 2016, p. 106).

Dichos procesos no son la sumatoria de unas experiencias discriminatorias aisladas e individuales, sino que más bien propone que existen condiciones particulares dadas por situaciones de vulneración como la religión, la posición social marcada por el clasismo, el género, la raza, la discapacidad, la orientación sexual, el estatus migratorio, entre otros, que van a condicionar una nueva forma de vivir en el mundo y de experimentar esas barreras dadas por la discriminación, que no corresponde simplemente a una sumatoria de experiencias, y que es explicada por la interseccionalidad.

Es así como entendemos lo que implica tener una discapacidad y ser afro, ubicándonos en el plano de la desigualdad social, haciendo posible llevar las situaciones de múltiples discriminaciones que históricamente se han conocido, puesto que si bien la interseccionalidad se origina en estudios de género también permite la complementación y desarrollo de otros estudios, La Barbera (2016) expone que

Un paso ulterior en la implementación de la interseccionalidad ha sido el reconocimiento de las discriminaciones múltiples como razón estructural de la especial vulnerabilidad de grupos específicos... Donde se ha reconocido que las mujeres con discapacidad están expuestas a discriminaciones múltiples que derivan de la desigualdad de género, edad, religión, comportamientos culturales y sociales, estereotipos relativos a la discapacidad que necesitan ser enfrentados.. (p.116)

A partir de lo anterior, se puede plantear que las personas con discapacidad también han experimentado situaciones de discriminación, dado que socialmente su condición de discapacidad las ubica en un plano de exclusión que limitan su participación. Las exclusiones

pueden ser mayores si pertenecen a grupos culturales, religiosos o de género que las puedan llevar a enfrentar una posible discriminación interseccional. Según Gelabert (2017)

La teoría de la discriminación interseccional apunta a la pluralización de posiciones de poder dentro de la estructura social. Estructura que debe intentar reflejar las experiencias vivenciales de las diferentes y plurales formas de opresión. Por tanto, su objetivo teórico es doble: presentar una estructura de poder que genera nódulos de opresión diferentes y diversos, pero al mismo tiempo tiene que ser una teoría que aspire a reflejar las diferentes interpretaciones subjetivas que de dicha opresión producen los agentes situados. (p 233)

Así, la interseccionalidad es una propuesta con fines de cuestionar la discriminación estructural desde los movimientos de género, es dentro de ellos donde también empieza a haber un llamado al reconocimiento de la diversidad que se vive dentro de ese mismo movimiento, porque no todas las mujeres son iguales ni experimentan la opresión de igual manera, por lo tanto se hace necesaria la visibilización de las diferentes exclusiones que se viven por ser mujer, afro, tener una discapacidad, entre otras. Según González (2012)

Este concepto también está relacionado con el de “identidades múltiples subordinadas”, que se refiere a aquellos con personalidades subordinadas a múltiples niveles, y que se enfrentan a mayores niveles de subordinación y discriminación que una persona con una sola identidad subordinada (p. 112).

Es así como quienes plantean la teoría de la interseccionalidad, proponen deconstruir categorías relacionadas con la raza, el género y las clases sociales, así, González (2012) propone

Quienes plantean la interseccionalidad argumentan que la teorización e investigación de la “raza”, clase y género como construcciones independientes, que ejercen influencias independientes sobre variables de resultado, no tiene una base real; tales divisiones sociales no existen ni operan de forma independiente en la vida social. Nadie está determinada sólo por la “raza”, el género o la clase socioeconómica, por el contrario todo el mundo, en todos los momentos de su vida, pertenece a un determinado fenotipo, género, clase social, además

de un grupo etario, condición corporal o funcional, orientación sexual, etc. y es a partir de la combinación de esos atributos que se forma la identidad. (p. 112)

En el marco de dicha comprensión realizamos un proceso de análisis en esta investigación (capítulo de análisis *Al ritmo del manduco*) reconociendo las realidades de las personas que encarnan la discapacidad y lo afro en un mismo cuerpo.

6. Metodología: Tejido de múltiples voces



No vengas a impresionarme

con esas palabras raras

y tu hablaito bonito.

No vengas aquí a decime

que yo no sirvo pa naa,

yo ni entré a la universiá,

y quizá no se lee.

Pero no hay mejor escuela

que la escuela del saber,

la escuelita de la vida,

la escuelita a la que juí.

Extracto del poema "No me Hieras"

Paulina Cuero Valencia

En los apartados anteriores hemos presentado algunos elementos claves que representan la posición que asumimos como co-creadoras de esta investigación escrita de la mano de una de las comunidades que a través de la historia ha sido silenciada.

Nuestra ruta inicia con la elección de la modalidad de investigación de tipo cualitativa, puesto que, esta nos permite centrarnos en la “forma en la que el mundo es comprendido, experimentado, producido; por el contexto y por los procesos; por la perspectiva de los participantes, por sus sentidos, por sus significados, por su experiencia, por su conocimiento, por sus relatos” (Vasilachis de Gialdino, 2006, p.4). Dicha modalidad nos permite un acercamiento a las comunidades mediado por el diálogo y la interacción, desligándonos de un proceso investigativo donde los participantes asumen un lugar de pasividad.

Por ello, esta decisión es tomada teniendo en cuenta el objetivo central de nuestra investigación, está basado en la comprensión de un problema social y no necesariamente hacer teorías con variables controladas ni incurrir en el planteamiento o comprobación de hipótesis de los sentipensares en torno a la discapacidad de la comunidad afro y según Jiménez Domínguez (2000)

Los métodos cualitativos parten del supuesto básico de que el mundo social está construido de significados y símbolos. [...] La investigación cualitativa puede ser vista como el intento de obtener una comprensión profunda de los significados y definiciones de la situación tal como nos la presentan las personas, más que la producción de una medida cuantitativa de sus características o conducta. (p. 1)

En este orden de ideas, nos situamos en el enfoque histórico hermenéutico, este tiene como objetivo el entender un fenómeno o una realidad en un contexto concreto, así, se busca interpretar y comprender los motivos internos de la acción humana mediante procesos libres, sistematizados y no estructurados. La realidad se interpreta dentro de un contexto histórico y social utilizando actividades deductivas e inductivas; allí los individuos necesitan ser comprendidos en el contexto de sus conexiones con la vida cultural y social, no pueden ser estudiados como una realidad aislada. El enfoque histórico hermenéutico busca comprender las realidades actuales, entidades sociales y percepciones humanas tal como son, sin intrusiones o contaminación de medidas formales o problemas preconcebidos (Maldonado, 2016). Así las cosas, dicho enfoque recoge nuestras intenciones con el presente trabajo investigativo, enmarcándonos y guiándonos en un actuar consciente, coherente y situado con lo que desde un inicio nos hemos planteado, recoger los sentipensares de algunas comunidades afro alrededor de

la discapacidad, conservando los mismos tal cual son presentados por nuestras co-creadoras, en un contexto concreto.

En cuanto al método elegido es la historia oral, esta decisión se sitúa en parte, en las premisas de algunos autores como Fraser (1993) donde se refiere a esta como

Una forma de generar nuevos saberes gracias a la creación de nuevas fuentes históricas. Por cierto, estas fuentes están limitadas en el tiempo por la vida de los testigos, pero son casi inagotables en su extensión -la vivencia humana- Estas fuentes suelen ser creadas entre grupos sociales que han sido privados -o que no han tenido acceso a la posibilidad- de crear sus propias fuentes: en general las clases o grupos no-hegemónicos. (p.80)

Así mismo, entre las características de este método, está la posibilidad de entender el pasado para enfrentar el presente. Este planteamiento va en completa relación con el significado de los sentipensares, entendiéndose como un tejido entre pensamiento y actuar, entre cuerpo y mente y por supuesto entre pasado y presente, lo que ocurrió ayer tiene repercusiones en el pasado y reconocerlo así nos permitirá tener una comprensión más completa y global de esos sentires y de los actuales en las comunidades participantes.

Este método, tienen como foco escuchar a los no escuchados y es por ello que, encontramos la posibilidad de ver reflejada la palabra y saber de las comunidades afro, con las que quisimos conocer y comprender cómo es sentida y pensada la discapacidad desde la voz de nuestras co-creadoras. Buscamos además, que ellas sean las protagonistas de esta construcción. Según Paul Thompson (1998) “la historia oral es la más nueva y la más antigua forma de hacer historia” (p.223). Ha venido cobrando relevancia, puesto que da cuenta de las diversas realidades, permitiendo humanizar la historia a través de la vivencias individuales y grupales. Como afirma Mariezkurrena “ya no busca la «verdad absoluta», sino que se interesa por todo cuanto el hombre dice, escribe, siente e imagina. Este nuevo enfoque supuso la apertura de un horizonte casi infinito de testimonios y fuentes para la reconstrucción histórica” (2008, p. 2). Así mismo, este autor, habla de la utilización de testimonios en diferentes investigaciones, no solo desde la historia, sino también por otras disciplinas como la sociología, la antropología, la

psicología o la lingüística, todas estas, coinciden en buscar en fuentes orales unas respuestas que no se encuentran en fuentes escritas.

Esto abre una pregunta y al mismo tiempo, una posibilidad para la educación especial. ¿Por qué utilizar las fuentes orales como oportunidad para entender de manera más amplia una de las grandes ocupaciones de su campo: la discapacidad?

6.1. Técnicas de recolección de la información

Para el desarrollo de este ejercicio investigativo, llevamos a cabo cuatro técnicas de recolección implementadas en la etapa de trabajo de campo:

- **Revisión documental:**

La revisión documental fue realizada durante toda la escritura de la investigación para generar en cada relato de nuestras co-creadoras –nombradas así desde el reconocimiento de su voz en este trabajo- relaciones y distancias con los sentipensares, para así lograr una interpretación de manera que se vea reflejado el desarrollo y la trazabilidad de este ejercicio de investigación. Valencia (2012) plantea:

La revisión documental permite identificar las investigaciones elaboradas con anterioridad, las autorías y sus discusiones; delinear el objeto de estudio; construir premisas de partida; consolidar autores para elaborar una base teórica; hacer relaciones entre trabajos; rastrear preguntas y objetivos de investigación; observar las estéticas de los procedimientos (metodologías de abordaje); establecer semejanzas y diferencias entre los trabajos y las ideas del investigador; categorizar experiencias; distinguir los elementos más abordados con sus esquemas observacionales; y precisar ámbitos no explorados. (p.2)

Fueron documentos, recetas, canciones, historias de los cuales logramos adquirir una amplia y considerable información que permitió evidenciar la importancia de aquello de lo que poco se habla, de lo que no se cuenta o de lo que siempre ha estado y sigue construyéndose.

- Conversas del curso de extensión *Pensamiento Afrodiapórico* y diarios pedagógicos (ver anexo 1)

Los diarios pedagógicos se constituyeron en una herramienta de recolección y análisis de información, fueron escritos semanalmente por cada una de nosotras las investigadoras. La escritura de estos diarios se hace a partir de los dos encuentros semanales en el curso de extensión *Pensamiento afrodiaspórico* de la Universidad de Antioquia, el cual fue nuestra primera forma de acercarnos a las comunidades afro. Según el profesor Haminton Becerra (2020) en una de las conversas de este curso, el propósito de estos encuentros es

Comprender el campo de experiencia de las epistemes otras no convencionales, desde las trayectorias de los estudios y el pensamiento africano y afrodiaspórico para la reflexión inter y trans-disciplinar como posibilidad de potenciar relaciones dialógicas y culturales entre las etnicidades del mundo.

En este espacio académico, se propuso desarrollar cuatro unidades que convocaron a la reflexión y la conversación en torno a preguntas problematizadoras. Así, surgieron preguntas por los acercamientos a la africanía, ¿cómo se construye el pensamiento afrodiaspórico en la Universidad de Antioquia?, ¿qué se puede aprender sobre los movimientos sociales e intelectuales afrodiapóricos? y ¿cuáles saberes y epistemes se tejen en las prácticas culturales como tradición viviente? Es con la orientación de estas preguntas que fueron surgiendo reflexiones y comprensiones de temas que aportaron a nuestra investigación permitiéndonos hacer relaciones conceptuales con la educación especial y la discapacidad.

- Taller de acogida: (ver anexo 2 carta de invitación y 3 planeación del taller)

Se realizó además, un taller de acogida, en el que se presentó nuestra intención a los posibles participantes de este estudio, para que en ese sentido los invitados pudieran manifestar si estaban interesados en participar, y desde allí saber qué implicaciones y responsabilidades tendrían tanto ellos como nosotras en esta construcción.

Al finalizar este proceso de acogida, fueron cinco mujeres que decidieron participar, quienes reconocemos y nombramos como co-creadoras de esta investigación. Ellas son provenientes del departamento del Chocó y de Antioquia, sus edades oscilan aproximadamente entre los 22 y 35 años. Todas pertenecen o han pertenecido a la Universidad de Antioquia, donde aún se están y otras ya se han formado como pedagogas, licenciadas en lengua castellana, pedagogía infantil y educación especial. En su mayoría se abanderan de su papel como mujeres afro que pueden acompañar los procesos identitarios de las niñas afro, se mostraron como mujeres apasionadas por la enseñanza en busca espacios donde puedan construir y ayudar a los otros.

En los criterios de selectividad, consideramos importante que las personas que fueron parte de este proyecto se identificaran como personas afro o tuvieran procesos de búsqueda y construcción en relación a su identidad como afro, por ello consideramos importante también que dichos participantes hubiesen sido o sean parte de colectivos o grupos afro. Por último, dadas las condiciones de virtualidad en las que se realiza la investigación era necesario que los participantes pudieran garantizar acceso a internet y una comprensión básica del manejo de herramientas tecnológicas que le permitieran acceder al correo electrónico y la plataforma de meet.

- Conversas (entrevistas semi-estructuradas) (ver anexo 4):

Una vez conformado el grupo iniciamos la aplicación de nuestra tercera técnica de recolección la cual llamamos *conversa*. Dicha técnica consiste en una conversación a partir de la cual se buscaba recoger los sentipensares de nuestras co-creadoras alrededor de la discapacidad a partir de sus experiencias de vida en diferentes espacios que habitaban, como en la familia, la escuela y las instituciones educativas y de formación en general, así mismo hablamos de espacios laborales y comunitarios como el barrio y los diferentes territorios donde han desarrollado su vida. Las conversas se realizaron de manera virtual por la plataforma meet y fueron grabadas con la autorización de las participantes en las reuniones.

En términos de la periodicidad, se llevaron a cabo tres momentos de conversa con cada co-creadora (ver anexo 5), cada una acompañada por dos investigadoras, quienes se encargaban de manera previa de establecer conexión virtual, llegar a acuerdos de fechas y horarios en los que se realizaron estos.

A consecuencia de las condiciones que el mundo entero atraviesa por la pandemia de la Covid-19, nuestros encuentros se llevaron de manera virtual, pero al ser esta un espacio de diálogo y construcción con el otro que requiere cierto nivel de intimidad y confianza, buscamos implementar algunos elementos simbólicos que nos acercaran en la lejanía.

Con dicho propósito, se envió a los domicilios de las co-creadoras un kit preparatorio (ver anexo 5) y como forma de invitación con las instrucciones para participar de las conversas. El kit contenía:

- Un mug representativo del espacio de conversa, como incentivo para que prepararan una bebida que pudimos compartir y disfrutar mientras conversamos.
- Un separador de libros tejido, que representa ese trenzado que estuvo presente a lo largo de los encuentros
- La invitación y las instrucciones para la conversa, que especificaba los momentos en los que se dividió.
- Hilos rojos, verdes y cafés sueltos, que representaron las ideas que se convierten en el tejido propuesto.

Cada conversa estaba orientada hacia una temática específica, que indagaban por la identidad como afro, las relaciones familiares con la discapacidad y las relaciones comunitarias con la discapacidad.

El plan de análisis de las conversas, se realizó a partir de una matriz categorial (ver anexo 6) donde identificamos categorías de entrada y otras emergentes, agrupadas en la siguiente forma: identidades afro, discapacidad e interseccionalidad. Con estas logramos hacer relaciones

y nuevas construcciones con la discapacidad y los modelos explicativos de esta a través de la historia, construyendo así nuestros tres capítulos de análisis.

6.2. Criterios éticos: Acuerdos de acercamiento

A continuación, se dan a conocer las consideraciones éticas tenidas en cuenta en el presente trabajo como garantía de respeto a la información consultada y a las co-creadoras, nombradas así porque valoramos sus saberes para trenzar este ejercicio, el cual se logró gracias a las puertas que nos abrieron para conocer de ellas y sus comunidades. Por ello, asumimos con responsabilidad, compromiso político, ético y educativo la información que nos han entregado para fines de nuestra investigación.

En este sentido, nos acogemos a los preceptos del Código de Ética en Investigación de la Universidad de Antioquia, el cual está fundamentado en principios y valores y es un referente moral en relación con el ser, el saber y el hacer en el ámbito tecno-científico y humanístico.

Por otro lado, consideramos lo establecido por el Ministerio de Salud en la Resolución Número 8430 de 1993 en la que se plantean las consideraciones para la investigación en seres humanos y se tienen en cuenta los aspectos éticos de la investigación y las normas científicas, técnicas y administrativas. Con relación a esto, rescatamos las siguientes consideraciones:

- Se omiten los nombres propios y la identidad de las personas que hacen parte de esta investigación, así nuestras co-creadoras son citadas con sus iniciales
- Los sentipensares recogidos en este proceso investigativo se narran conservando las intenciones de nuestras co-creadoras y no se establecen juicios sobre los mismos, reconociéndolos desde la importancia que constituyen en este tejido.
- En el trabajo de investigación se usaron las normas APA edición 7, para referenciar diferentes autores, evitando el plagio.
- Se cuenta con un permiso de publicación (ver anexo 7) por parte de las co-creadoras. Permiso que fue entregado previo a la publicación de la investigación, garantizando que las co-creadoras se sintieran representadas.

- Como devolución de este tejido de conocimientos, entregaremos una cartilla didáctica a las co-creadoras (ver anexo 8) Con esta, buscamos a manera de síntesis, dar a conocer los acercamientos de este ejercicio investigativo en relación a nuestra pregunta acerca del sentipensar afro alrededor de la discapacidad, lo cual nos mostró un poco, como las comunidades afro han pensado, habitado y se han relacionado con esta. Quisimos presentar dicha síntesis acompañada de las voces de las comunidades afro, representadas en poemas y canciones. Buscamos además, mostrar la construcción de un cuento, el cual tiene lugar a partir de las conversas con nuestras co-creadoras, donde ellas manifiestan que desde su papel como mujeres afro, está el acompañamiento en los procesos identitarios de las niñas de sus comunidades, por ello, y a partir de sus propias voces, damos origen a un entramado que podría ser herramienta para dicha labor.

7. Resultados

Los hallazgos y reflexiones expuestos en los siguientes capítulos, tienen lugar en las diferentes conversas sabrosas como se nombran el espacio del curso de extensión de la Universidad de Antioquia, *Pensamiento Afrodiaspórico* y de diferentes conferencias, noticias, y encuentros a los que, en miras de nuestra pregunta investigativa nos vimos convocadas y los encuentros de conversa con nuestras co-creadoras.

7.1. Diásporas trenzadas

Se mira para atrás para continuar hacia el futuro en esa medida ese es el eslogan nuestro en el colectivo, “vemo pa’ atrás porque vamo pa’ lante”



(E.G, Conversas 2-3, 2020)

Las presentes reflexiones, tienen que ver con procesos identitarios de las comunidades afro, algunas costumbres y prácticas ancestrales y con algunos movimientos y luchas reivindicatorias que mantienen aún vivas sus raíces pese a los procesos de blanqueamiento⁵ a los que estos pueblos se han visto sometidos, a su vez buscamos relaciones conceptuales y vivenciales con la discapacidad.

Como ampliaremos a continuación, el principal hallazgo para este capítulo es la pluralidad de la diáspora africana, del sentipensar afro y de las comunidades afro; por ello, nuestras reflexiones y comprensiones, se sitúan en el sentir y pensar de algunos y algunas y no responden a verdades absolutas o realidades en las que todas las comunidades afro o todas las

⁵ El llamado blanqueamiento, responde a “la búsqueda de escapar de lo “negro” para asegurarse una mejor forma de existencia social en un contexto que valora lo “blanco” como sinónimo de progreso, civilización y belleza (Viveros, 2016, p.3)

personas que encarnan lo afro se vean por completo reflejadas, pues los procesos identitarios se habitan, se sienten y reivindican de innumerables maneras.

En cuanto a los procesos identitarios de las personas afro, es importante rescatar que, si bien estos se llevan de forma introspectiva y personal, el encuentro con pares y con las comunidades juega un papel trascendental, principalmente, podemos partir de que, “no podemos identificarnos con algo que no conocemos, que no nos han mostrado como nuestro” (Pinto 2011, p. 50). Dentro del movimiento afro y los diferentes colectivos y organizaciones, se emprenden luchas y experiencias dirigidas al autoreconocimiento de las personas afro; buscando, primero, aportar desde el encuentro con las raíces, costumbres y comunidades, segundo, provocar el sentido de pertenencia y admiración por lo que se es y que muchas veces se ha visto de forma negativa.

Sin embargo, no se puede desconocer que sí es un proceso que implica autonomía y autodeterminación para saberse afro. Respecto a esto, Pinto (2011) plantea que.

La identidad étnica se inicia a partir de la identificación étnica que es el producto de un paulatino proceso individual de auto reconocimiento y de desprendimiento de cualquier pertenencia imparcial de sí mismo, pero que, emerge dentro de un grupo o etnia con características étnicas similares. (p. 70)

Así, los procesos identitarios de las personas afro, se constituyen en procesos diferenciales, que responden a unos ritmos y formas de asumirlos distintos, que si bien convergen con acciones y encuentros comunitarios, hacen parte de la interiorización de cada individuo y se constituyen en procesos diversificados, M.M (2020) asume que identificarse como persona o mujer afro empieza al momento que

Se siente, siente que es diferente, pues que uno es, si, se ve diferente a los demás, cuando el otro le empieza a nombrar a uno, porque claro, bueno ella es negra, ella tiene el cabello, a ver, el pelo duro, el pelo malo, ¿cierto? siempre son cosas, uno no empieza a distinguir hasta que el otro lo nombra, yo creo que, por eso, es una construcción que se va dando, que él otro no siempre lo nombra de forma positiva o de forma agradable (Conversa 1, 2020)

Sin dejar de lado que es un proceso individual, responde a unos tiempos y experiencias diversas, que desde los diferentes colectivos se acompañan. Dicho proceso implica el desarrollo de cualidades como la autonomía, vista desde la “capacidad política y el derecho de los grupos étnicos para decidir y orientar, desarrollar y evaluar sus procesos basados en sus usos y costumbres, normas y procedimientos y en su sentido de la territorialidad” (Cassiani, 2018, p. 30); y el autoreconocimiento, vista desde el amor por sus raíces, legados ancestrales, costumbres y tradiciones, rescatando todo eso de inmenso valor que desde la occidentalidad no se ha nombrado o se ha minimizado, tal cual como lo plantea V.I, 2020

Yo no soy consciente de mi condición diferente hasta cuando me encuentro con el mundo, o sea hasta cuando ya que tengo mis primeros acercamientos con las otras personas, yo no sabía que era diferente hasta que el otro me dijo es que yo soy distinta y así pasó, o sea, así pasa desde nosotros desde la piel y desde nuestros rasgos físicos (Conversa 2)

Así, el auto reconocimiento de la raza, crea sujetos dignos y dignificadores de sus orígenes, sin olvidar que los procesos identitarios no deben recaer sobre los cuerpos, sino sobre el reconocimiento histórico de lo que implica encarnar la afrocolombianidad. Al respecto, Velandia (2010) plantea que

La construcción identitaria de los afrocolombianos involucra procesos históricos, así como influencias culturales diversas. Es una valoración, una percepción del afrocolombiano sobre sí mismo y sobre su raza, su región, su comunidad y también, acerca del papel que desempeña en una sociedad mayoritariamente mestiza, en la que hasta hace una década se están abriendo espacios de participación e inclusión de los afrocolombianos, en virtud de sus derechos como ciudadanos. (p.45)

La formación de la identidad Afrocolombiana, requiere reconocerse en la historia de su pueblo y de su comunidad; visibilizar los devenires por los que sus ancestros han pasado y sentir por ello la necesidad de reivindicar sus luchas y deberes. Reconocerse en ellos, permitirá caminar con otros y otras como hermanos; en este sentido, se debe partir de un autorreconocimiento, comprendiendo que “se deben generar espacios de reconocimiento individual que permitan dar paso a lo colectivo” (Valderrama, 2008, p. 7). Además que dentro de esos espacios donde las costumbres, los mitos, los rituales, la forma de subsistir, la manera de celebrar la vida y las

manifestaciones físicas, consiga llegar a esa identificación que va más allá del color de piel o las formas de vestir o peinarse; M.M (2020) expresa, en pocas palabras, que todo su proceso de reconocimiento tuvo que ver con la apertura al espacio universitario cuando se encuentra con una pluralidad, con otras personas afro que le enseñaron muchas cosas, entre ellas a identificarse y sentirse segura,

Ya cuando llego pues como a la Universidad de Antioquia esa es como una ruptura en el proceso, porque aquí me encuentro con afros, ¿cierto? con muchas personas afros que, que se visten con muchos colores, que usan turbantes, que se hacen trenzas, cosas que no, no, hacía, porque no, no estaban las prácticas de mi familia. Las prácticas de mi familia eran otras entonces llego a este espacio de la universidad de Antioquia y también me encuentro con espacios de conversación con otras personas afro, y empiezo a mirar, “ve y es que yo también puedo usar un turbante”, pero también me empecé a preguntar, pero, “¿bueno yo por qué usaría un turbante? ¿cuándo? ¿cómo? ¿por qué? ¿cómo me sentiría? ¿cómo me mirarían también los demás si uso un turbante? Etc”. (Conversa 1).

Con lo anterior, podríamos remitirnos nuevamente a los procesos identitarios que narramos en un inicio, los cuales, si bien están cobijados y acompañados por las comunidades, siguen siendo individuales y diversificados. Con esto de la diversificación, comprendemos que, así como hablamos de comunidades y pueblos en plural, también hablamos de personas, en tanto, la identidad afro se habita de infinitas formas, tiempos y transformaciones; por lo cual, el no seguir estrictamente las conductas y costumbres generalizadas no significa abandonar su identidad, tal como lo menciona una de nuestras co-creadoras M.M (2020)

Usted tiene que saber bailar porque usted es de las mujeres negras del salón y yo sin saber nada, pues, porque mi fuerte nunca ha sido el baile, entonces ahí hay un asunto en el que uno se empieza a sentir y yo como "ve, pero es que el otro porque piensa que porque yo soy negra tengo que hacer esto" no, o me tengo que comportar así o tengo que hablar así, no, para nada (Conversa 1)

Con el caso de la discapacidad, también solemos encontrarnos con etiquetas que encasillan las conductas que una persona, dada su condición, debe realizar y así como se cae en el error de esperar que todas las mujeres afro decidan lucir su cabello natural, o bailar algún ritmo de

música, también solemos limitar a las personas con discapacidad a asuntos capacitistas, entendiendo que “la noción de capacitismo conduce directamente a la de “funcionamiento único”, la cual considera que el conjunto de capacidades normativas, valoradas y favorecidas por el capacitismo, constituyen la única alternativa de funcionamiento posible”(Toboso 2017, p. 6), que buscan encasillar patrones, en este sentido, solemos esperar, por ejemplo, de personas con síndrome de Down, ternura, infantilismo, dependencia, entre otras conductas que cuando nos las encontramos nos asombran y así como decimos “*no parece negra o no se comporta como tal*” también decimos “*ni parece con discapacidad*”.

Es importante tener en cuenta que, para responder al tema de la identidad, debemos preguntarnos por las prácticas propias y culturales de las comunidades afro. Así pues, son las relaciones con el territorio, con la comida, sus formas de trabajo, la relación con el otro, el baile, la música, la espiritualidad, la medicina ancestral, entre otras expresiones, las que comienzan a dar forma a ese cuerpo afro.

Es por ello, que al preguntarnos con nuestras co-creadoras, por la identidad afro, por todo aquello que los hacía sentir parte de la comunidad, aparecen en gran medida, dichas prácticas, en donde

Son las diferentes tradiciones que se tienen en cada territorio porque aunque somos colombianos y hay muchas cosas que se tienen en común por ser colombianos, siempre nos diferenciamos por el contexto en que crecimos, nos formamos y forjamos nuestro carácter y cosmovisión, empezando por la música, la comida, que son las dos cosas más significativas” (M.M, conversa 1, 2020)

Es así, como lo expresa M. M, la música y la comida, se convierten en prácticas propias de la cultura, aquellas que marcan el comienzo y el fin de esas manifestaciones que reivindican las tradiciones de sus antepasados y que son representados en gran medida durante los carnavales, por ejemplo, convirtiéndose en otra forma de expresión de esas prácticas, y dándole poder a lo que simbolizan.

En el texto de “Levántate mulato” de Manuel Zapata Olivella (1990), se resalta la experiencia de carnavales en Cartagena y las dinámicas que en ellos emergen en torno a las relaciones y conductas de las personas afro, así, se narra cómo los cuerpos de hombres y mujeres afro se despojan y desinhiben una vez al año, en la que a partir del sonar del tambor, de la danza y el encuentro libre, se generaba una especie de resistencia a la catequización y la interiorización de la música occidental, pues allí se representaban los dioses propios de los pueblos afro y se daba paso a la danza a partir del “rito de la fertilidad” como muestra de las relaciones sincréticas; estas últimas son definidas por Article (2001) como “una amalgamación de tradiciones, ritos y conceptos mágico religiosos” (p. 2). En este sentido, se trata de una trasgresión o resistencia frente a lo establecido desde la iglesia, manteniendo vivas las creencias, en este caso, las afro.

Así, en los carnavales se generaba también un espacio en el que a partir del sincretismo los pueblos afro resignificaban sus creencias y sus dioses desde el origen mismo de los carnavales, ya que, en la conversa, se resalta que, en épocas de esclavitud, el carnaval era permitido por los esclavizadores como una estrategia en la que se buscaba que los esclavizados no se resistieran a la esclavización y refrescaran sus cuerpos cansados.

Por otro lado, la medicina ancestral, una práctica propia de los pueblos originarios, da cuenta también de la relación con el territorio, con la naturaleza que provee a través de las tomas, la hierbas, y los rezos, la oportunidad de combatir las enfermedades, los hechizos y los maleficios.

La medicina ancestral, es entonces, la posibilidad de resistir ante las prácticas colonizadoras, y reflejan la creencia o la concepción del ser humano como un todo, de alma y cuerpo. Al respecto, una de las co-creadoras de nuestras conversas, nos cuenta la experiencia con su abuelo:

Mi abuelo hace algunos años tenía un problema en los riñones y se lo trajeron pa´ acá pa´ Medellín y le iban a empezar a hacer diálisis, muchachas el tipo se voló y se fue pa´ su Chocó(risas), o sea literalmente se voló, el no fue pa´ ninguna diálisis y se fue pa´ su Chocó y empezó en el Chocó a tomarse su yerbas que sirven para los riñones y ahí está, él dice que está bien de los riñones e inclusive yo vendo de esas botellas que él mantiene y ahí está el viejo, se curó con sus yerbas, él dice que con sus yerbas se cura y que él de ahí no sale pa ningún hospital y que lo que no curan las hierbas es porque no lo va a

curar tampoco la medicina y eso ha sido también como un punto ahí de choque con él súper difícil (L.M, conversa 2, 2020).

Así como nos cuenta L.M en la historia de su abuelo, aparecen otros momentos en los que las creencias dan cuenta de esa conexión entre el alma/ el espíritu y el cuerpo, lo que nos permite analizar ese contraste entre lo ancestral y occidental, determinado por un vínculo inseparable con la naturaleza que contribuye a mantener el equilibrio no solo corporal sino también en las relaciones territoriales, culturales y sociales.

También es importante destacar que las comunidades afro se han caracterizado por su resistencia y reivindicación para mantener su cultura y costumbres, para ello como comunidad se han organizado creando movimientos y colectivos, en los que han reconocido algunas características que los identifican. Es así como se reconoce la importancia que tiene dentro de los pueblos afro aprender a ser fraternos, para así lograr lazos de unión que permitan la lucha colectiva por la reivindicación de los pueblos afrodescendientes.

La cultura y la historia de los pueblos afro, no ha sido transgredida solo por el sometimiento a la esclavitud, sino también desde la imposición de religiosidades y creencias; desde sus luchas y resistencias han mantenido vivas las creencias y costumbres. Respecto a esta trasgresión, Mintz & Price (1992), plantean

De una cierta manera, para adaptarse a su condición subalterna y a las estructuras políticas, sociales y económicas hegemónicas, los esclavos tuvieron que readaptar y recrear sus modelos nativos, los esclavizados crearon, una vez llegados en los territorios de la Nueva Granada, un sistema cultural original que se nutría de evocaciones y recuerdos de la “Mama África”, que fundía con elementos de la cultura hegemónica de sus dueños y de los curas que se ocupaban de su evangelización. Estos procesos permitieron a los cautivos sobrevivir, y, al mismo tiempo, les permitieron desarrollar un espíritu de resistencia silenciosa en la esperanza y la fe de una futura liberación. (p. 13)

Es así como en cuestión de luchas y resistencias han permanecido expresiones culturales y artísticas como los carnavales, ya que, como lo afirma Gutierrez (2011), estos mantienen vivas

las creencias de las las comunidades afro, dando un espacio a nivel social para la resignificación de sus tradiciones a partir de sus vestidos, música y bailes como muestra de resiliencia y sincretismo.

Otro hallazgo importante a resaltar en las luchas de las comunidades afro es el reconocimiento que le dan al término “Caminandar”, el cual refiere a una categoría que permite dar cuenta de las largas trayectorias de los afro para no olvidarlas, y lo que constituye esa diáspora como un proceso,

Nosotros como colectivo afro desde el ámbito así digamos académico, vemos también esa adinkra, esa sankofa de la simbología adinkra como les digo “de vamo pa tras porque vamo pa lante” y es precisamente como ese echar la mirada a la historia, cierto, a los recorridos de nuestros ancestros del pasado para dar los pasos ya como hacia el futuro para nuestro caminandar (E.G , Conversas 2-3, 2020).

Lo anterior, nos permite referenciar el pensamiento afrodiaspórico como un debate para la reivindicación de los pueblos, donde hay una relación con las resistencias, resignificación y reconstrucción de conocimientos. Este pensamiento habla sobre el camino que los y las caminantes tejieron, creando a la vez estrategias y prácticas que provocaron el encuentro con las diásporas africanas y las nuevas formas de comprender el mundo afro, ya que no se puede solo entender desde la visión de la esclavización, siendo necesario contarlo desde el caminandar.

La dispersión como movimiento cultural que sembró intercambio de conocimientos y diálogo de saberes, reconoce esta diáspora como un movimiento social y político que cimienta luchas afro libertarias e identitarias, siendo esto un elemento que implica un proceso de descolonización.

Además, es de reconocer que lo afro se debe concebir como un cuerpo productor y poseedor de conocimientos que transforma el mundo a través de la diáspora. La diáspora africana no busca olvidar el pasado, al contrario, busca comprenderlo y desentrañar cómo este sigue afectando el desarraigo de las comunidades afro; según Caicedo (2011) esta diáspora “se trata, sobre todo, de un proceso de reinención de lo africano, tanto en su condición ontológica como cultural; una reinención que no siempre ha sido perceptible a los ojos occidentalizados de la historia” (p. 10).

Lo cual también posibilita darse el lugar en el mundo occidentalizado, puesto que allí, el saber y el aporte afro no ha sido reconocido.

Es a partir de lo anterior, donde podemos entender la diáspora como un proceso de camino, del caminante, del caminandar que defiende la resistencia, la creatividad que han tenido los sujetos afrodiaspóricos en el proceso de dispersión.

Por otra parte, desde los diferentes movimientos afro que se han establecido se siguen encontrando disputas con la unidad que se supone debe existir entre los pueblos negros. Dentro de los encuentros, y según el texto del maestro Lao' Montes (2007), "ese sentido de unidad no es posible que se desarrolle solo por el color de piel, sino que, por el contrario, hay toda una diversidad que debe ser reconocida" (p. 53). La anterior, es una posición reduccionista. El llamado desde el curso de pensamiento afrodiaspórico es a que podamos apuntar a un escenario más policéntrico, para entender que hay una diversidad, por eso hay que direccionarse hacia la afrodiáspora, porque a pesar de que tenemos escenarios comunes hay diferencias y para derrocar el Eurocentrismo no podemos imponer el Afrocentrismo.

Por otro lado, identificamos que las co-creadoras de la presente investigación nos dejan ver sus sentipensar acerca de los movimientos y colectivos afro, considerándolos como una puerta de entrada al horizonte de posibilidades que pueden encontrar al enmarcarse en un colectivo o movimiento. Puesto que sin estar sumergidos en dichos colectivos también pueden contribuir a las luchas y resistencias como comunidades afro asumiendo un lugar de sujetos políticos, haciendo críticas que les permitan tomar una postura frente a pertenecer o no.

Entonces es cierto que, los colectivos son muy importantes, pero, siempre he tenido pues mucha riña con que sea tan cerrado el espacio, porque claro eso no permite, para mí eso no permite una construcción conjunta con el otro y finalmente yo tengo un eco, si yo estoy en un colectivo y lo único que tengo es puros ecos de lo que yo, de mis discursos, yo no voy a lograr tampoco un impacto, ni una pedagogía, ni nada en el otro, porque tampoco lo estoy integrando a esto, entonces a eso es a lo que me refería y yo siento que eso pasa mucho con los colectivos. (M.M. conversa 1, 2020)

Desde otras perspectivas también se reconocen el legado y la importancia de los colectivos para mantener viva la voz de las comunidades afro.

Pertenecemos a la mesa afro de la comuna, que ya es más de jóvenes líderes de la comuna ocho, que se juntaron, hicieron una juntanza y dijeron “venga que tenemos interés de organizarnos, como jóvenes afro, ¿qué vamos a hacer?, ¿qué tenemos para ofrecerle a nuestros jóvenes, a nuestros chicos y los adultos, a toda nuestra población afrodescendiente de nuestro territorio?. Empecemos a apropiarnos porque no hay colectivos”, o sea, no hay un lugar donde nosotros como afro tomemos nuestras decisiones, las otras personas deciden por nosotros, nuestra voz es casi nula... más que la cultura, es político, porque necesitamos más espacios de participación y toma de decisiones, como lo decía V.I, hay muchos procesos y cosas que pueden beneficiar a las personas afro, pero son procesos que están orientados por otras personas que no conocen el territorio, que no conocen nuestros procesos (V.I, y L.M conversa 1, 2020).

Adicionalmente, podemos evidenciar como el hecho de reconocer la cultura, otras formas de ser y estar deben seguir resistiendo y no perder la voz, esto con el fin de generar espacios que permitan mantener vivas las propias convicciones, creencias y posturas al igual que pasa con las personas con discapacidad, puesto que hemos podido ver cómo a lo largo de la historia se han abierto espacios de participación, gracias a la toma de conciencia y de poder desde sus propias voces, donde si bien aceptan y se apoyan en la compañía del otro son las personas con discapacidad y comunidades afro quienes deben seguir liderando con el fin de hacerse sentir, para velar por sus derechos y avivar su participación.

Es así como la resistencia, para la comunidad afro ha consistido en el poder resignificar su identidad, lo que son como pueblo afro, y dejar de entenderse, como descendientes de esclavos, sino como descendientes de seres libres que fueron esclavizados. Esto da un punto de vista diferente, primero, porque permite empezar a descolonizar esa historia que nos han contado y, segundo, porque permite entender que hay una historia anterior, que no ha estado presente en el panorama, pero que hace parte de su identidad.

7.1.1. Capacitismo y blanqueamiento: Relaciones entre los cuerpos afro y los cuerpos con discapacidad.

Ahora bien, esos procesos de resignificación de la identidad, dados en el marco de los procesos de resistencia y la búsqueda de la libertad y eliminación de barreras sociales, aparecen también en la historia de la discapacidad. Los estudios críticos de la discapacidad, que propone abrazar o retomar lo crip, resignificando de manera no peyorativa, sino tomándolo como aquello propio de su identidad, digno de orgullo, una posibilidad reivindicatoria.

Desde esta perspectiva, se plantea que tanto la compulsión heterosexual como la capacidad obligatoria, son imposibles de alcanzar, y funcionan como un mecanismo regulatorio de los cuerpos, complementándose uno con el otro. Con esto se desplaza el foco de atención de la *discapacidad* a la *capacidad* como norma obligatoria e inocua que rige los cuerpos (McRuer, 2006).

Finalmente, los estudios críticos de discapacidad representan una forma de lucha y resistencia ante el reconocimiento de sus cuerpos y capacidades, ya que socialmente se les ha venido dando un lugar de anormal y poco funcional, esto sustentado en las prácticas propias del colonialismo, ejerciendo un poder y sufrimiento sobre las comunidades afro, como en las personas con discapacidad, las cuales han sido percibidas o llamadas por Morán y Tiseyraa (2019), como la “modernidad capacitista, que por medio de esos procesos de jerarquización de saberes, establece unos legítimos y superiores y otros ilegítimos o inferiores” (p. 10). Es por ello, que se hace necesario seguir reivindicando esas formas de lucha, como lo son esas formas de resignificar la identidad.

Por otro lado, dentro de la información recolectada con las co-creadoras y en los diferentes espacios de conversa y reflexión, encontramos relevantes algunos aspectos coloniales que tiene que ver con el blanqueamiento al que se han visto y se ven sometidas las comunidades afro alrededor de la historia. Así, desde visiones hegemónicas que han concebido y replicado la visión de lo afrodiásporico desde la negatividad y el rechazo, sin embargo, la resistencia de los pueblos es más fuerte y con convicción y resiliencia mantienen vivas sus costumbres. Respecto a esto, Portocarrero (2013) plantea:

La asociación entre el color blanco de la piel, la prosperidad económica y la felicidad familiar es el fundamento de la “utopía del blanqueamiento” como proyecto transgeneracional de “mejora de la raza”. Un deseo que permanece en el imaginario postcolonial. En realidad, en esto no hay nada de misterioso, pues quién no quisiera ser blanco, cuando es tan bien sabido que los blancos no son solo bellos y atractivos, sino que, además, disfrutan de una posición acomodada, de manera que tienen todo lo necesario para ser felices. (p.168)

Con relación a lo anterior, una de nuestras co-creadoras planeó V.I (conversa 1, 2020)

Y bueno, entonces cuando empecé a crecer con mis hermanas, fue como bueno, ellas no son tan oscuras como yo entonces me decían “adoptada, a vos te recogieron”, muy particular porque ellas me decían dizque negra chocoana y eso era para mí, muchachas, les cuento que eso para mí era un martirio, eso era como si me mencionaran yo no sé qué, y yo lloraba, era increíble el dolor que a mí me generaba que me dijeran así y decía “yo no soy negra, negra por qué...quién iba y me refugiaba era mi papá, porque mi papá es el de la tez oscura, cierto, entonces mi papá decía pero mire su piel tan hermosa, tan pura, tan fuerte y siempre como tratando decir “no, sientase orgullosa que usted es la más linda de las tres”, entonces así, se me fue como quedando eso, pero me dolía profundamente que mis hermanas me dijeran negra”.

Cuando socialmente nos venden una idea de lo negro como malo, como maleficio, como maldad, como fealdad y como oscuridad, es de esperar que las personas afro que habitan y encarnan un cuerpo con estas cualidades, sientan que en él no hay luz, que es sombra, que no brilla y esto repercute en dinámicas de autoblanqueamiento que responden a una negación de sus raíces, de sus costumbres y de sus cuerpos, buscando no ser llamados negros. Consideramos importante aquí, rescatar las palabras de E.G (Conversas 2-3, 2020).

Yo ví una película una vez, pero no recuerdo el nombre, ahí me disculpan la pequeñísima memoria, de usar productos hasta el punto de quemar el cuero cabelludo de precisamente buscando como se ha dicho que el cabello de la gente afro es pelo malo, pelo quieto, pelo chuto, pelo de hombruno, un montón de cosas.

Estas dinámicas sociales, donde la supremacía de raza siempre ha estado recordando a los pueblos afro qué privilegios tiene ser blanco, qué implicaciones y connotaciones tiene el no serlo y qué resultados participativos trae esa dualidad de razas, implica la desvalorización de lo diferente, del sentir, el pensar y el actuar de los pueblos ancestrales, repercutiendo en conductas de blanqueamiento, que más allá de sólo conductas, repercuten en un rechazo por lo que se es y por la historicidad de sus cuerpos, es allí, donde reiteramos la importancia que tiene el saberse y habitarse en la construcción de identidades.

En este sentido, Rhenals Doria y Flórez Bolívar (2013), comentan

Núñez lideraba una coalición política de liberales independientes y miembros del partido conservador colombiano que intentó consolidar una identidad nacional basada en la herencia y valores culturales de tradición hispánica. Este proyecto político -conocido como la Regeneración- tuvo como telón de fondo la consolidación de las ideas del racismo científico y el darwinismo social que, entre otras cosas, hablaban del grado de "degeneración racial" y de atraso al que estaban condenadas las sociedades mestizas. (p. 6)

Lo anterior, es entonces un ejemplo de las representaciones raciales que se construyen desde lo político y el estado alrededor de las comunidades étnicas como las afro. Hoy estas construcciones negativas siguen en nuestra cultura, en nuestro lenguaje, en nuestros sentires. Hoy, estas preguntas, estos procesos que son llamados en estos espacios de construcción como "de blanqueamiento", nos interpelan, nos llaman a la deconstrucción de lo negro como adjetivo que representa lo inacabado, lo malo, lo maligno, lo negativo, porque como dicen en la conversa sabrosa de Pensamiento Afrodiásporico (2020), "lo negro es bello".

En este orden de ideas, así como la desvalorización de las costumbres y culturas ancestrales, encontramos una desvalorización hacia los cuerpos diversos; entre ellos, los cuerpos que convergen con una discapacidad, así y desde del capacitismo, encontramos que un cuerpo entre más capaz sea (en términos de funcionalidad de lo que se ha establecido como normal) más oportunidades de participación y aceptación tiene. Por ello, situándonos aún en una sociedad capacitista, es común ver cómo las personas con discapacidad desde un lugar de no

reconocimiento acuden a conductas y acciones capacitistas; ejemplo de ello, es el de algunas personas con discapacidad visual, que por vergüenza evitan el uso del bastón guía o aquellos con discapacidad auditiva que rechazan el uso de la lengua de señas, por temor a ser encasillados como sordo mudo, mudito, sordito y todo lo que estas etiquetas implican.

Así, ya sea blanqueamiento o capacitismo, ambas comunidades o poblaciones, se han visto afectadas por lo que la historia ha asumido como características de sus cuerpos y costumbres, llevándolos a la búsqueda de aceptación desde, paradójicamente, la negación.

Pero, este asunto del blanqueamiento va más allá de lo personal, no sólo las personas afro se blanquean o las personas con discapacidad se capacitan, esto radica desde la sociedad, donde a partir de diferentes dinámicas históricas se ha blanqueado a los pueblos y personas afro, y se ha tratado de blanquear sus raíces y sus culturas.

En el documental *Invisibles, una reflexión* dirigido por Señal Colombia en el 2014, se resalta la historia de Juan José Neto Gil, quien ocupó la primera magistratura en Colombia, pero que al ser retratado fue blanqueado, lo pintaron blanco, redujeron sus labios, cambiaron su cabello, la forma de su nariz y le robaron su esencia en un cuadro, es entonces una persona que hace parte de nuestra historia nacional, pero que, su raza, su color de piel y sus costumbres no fueron reconocidos en su rol político, aspecto que llevó, en un acto de blanqueamiento, a ocultarlo e invisibilizarlo.

Luego, en el mismo documental, Adriana Maya (2014), historiadora de la Universidad de los Andes, habla de la importancia que tienen las investigaciones propiamente africanistas para el reconocimiento y reivindicación tanto de las luchas cimarronas como de los aportes propios de los pueblos afro a la sociedad y en la construcción de saber; aportes que históricamente se han visto olvidados e ignorados, pero que, gracias a la resiliencia y lucha de varias personas, podemos rescatar y rememorar hoy la historia, que aunque oculta, está viva. Por ello, destaca la voz de Candelario Obeso, precursor de la poesía negra de América y quien a partir de la poesía realizó descripciones literarias propiamente desde la diáspora africana y aunque estos escritos fueron altamente rechazados, han permanecido y hoy enriquecen la literatura de la nación.

Con esto nos remitimos a la construcción inicial del presente trabajo de investigación, en el que sin saber la fuerza y lucha que acompañaba los escritos de Obeso, decidimos incluir varios

apartados de sus poemas, los cuales se sitúan en los años 50, “época en la que se dio el auge de las políticas abolicionistas de la esclavitud y la forma en la que abordó su poesía es una muestra de lo que fue este contexto, pues para Obeso esta fue un camino para visibilizar la vida de las comunidades afrocolombianas” (Ocampo 2019).

Cuando nos encontramos con los poemas de Candelario Obeso, nos damos cuenta cuán difícil es hallar estos escritos en su esencia natural, es decir, como los plasmó el autor, él en muestra de resistencia a conductas de blanqueamiento escribió alejado de la occidentalidad, escribió y expresó como él y su pueblo hablaban. En sus escritos se denota la riqueza léxica y conformación fonética del dialecto afro, sin embargo, al realizar una búsqueda de estos escritos, nos encontramos con poemas blanqueados, occidentalizados y deslegitimados. Escritos en los que se cambió la conformación fonética de las palabras plasmadas, hegemonizándolas. Si bien la traducción de los textos ha permitido que los saberes circulen, es cuestionable que los textos originales sean difíciles de hallar y que además los textos blanqueados no citen traducción alguna, dejando que el lector crea que así los escribió Obeso.

Aunque los escritos de este poeta están circulando más en la actualidad, debemos seguirnos pensando desde del racismo epistémico, “el cual dará lugar -en el caso puntual de América Latina- a una subvaloración de los saberes y tradiciones de conocimientos producto de la imposición del patrón del saber europeo occidental” (Díaz, 2018, p. 2)

Este tipo de racismo está relacionado con la discriminación de razas referente a la producción de conocimiento, es decir, cuando un grupo considera a otro como menos inteligente, asumiendo que la producción académica y científica realizada por miembros de este grupo no es válida. Adicionalmente, se ha planteado, como forma de manifestación de racismo epistémico, que ciertos grupos étnicos no son muy distantes de los animales respecto al desarrollo de su cerebro. Respecto a esto, Grosfoguel (2011) plantea:

Los racismos y sexismos sociales, políticos y económicos son mucho más visibles y reconocidos hoy en día que el racismo/sexismo epistemológico. No obstante, el racismo epistémico es la forma fundacional y la versión más antigua del racismo en cuanto la inferioridad de los «no occidentales» como seres inferiores a los humanos (no humanos o

subhumanos) se define con base en su cercanía a la animalidad y el último con base en la inteligencia inferior y, por ende, la falta de racionalidad. (p. 115)

Este racismo epistémico puede pasar más desapercibido que otras formas de racismo, en cuanto, lo tenemos -aunque en algunos pueda ser forma inconsciente- muy interiorizado y arraigado a nuestras costumbres y dinámicas de construcción y validación de saberes, así, se nos suele hacer muy común no incomodarnos ni pensarnos el hecho de la ausencia o escasez de estudios que resalten el sentipensar, el saber y la inserción de los pueblos étnicos en la academia. En este sentido, Grosfoguel (2011) nos dice:

El racismo epistémico funciona a través de los privilegios de una política esencialista («identitaria») de las elites masculinas «occidentales», es decir, la tradición de pensamiento hegemónica de la filosofía occidental y la teoría social que rara vez incluye a las mujeres «occidentales» y nunca incluye los/las filósofos/as, las filosofías y científicos/as sociales «no occidentales». En esta tradición racista/patriarcal, se considera «Occidente» como la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la «universalidad», la «racionalidad» y la «verdad». El racismo/sexismo epistémico ve el conocimiento «no occidental» como inferior al conocimiento «occidental». Dado que el racismo epistémico está involucrado con el patriarcado judeo-cristiano y su sexismo epistémico, la ciencia que tiene a Occidente como su centro es una forma de racismo/sexismo epistémico que privilegia el conocimiento masculino «occidental» como el conocimiento superior en el mundo actual. (p. 3)

Son muchas las experiencias con las que nos encontramos en las que se revelan racismos epistémicos y procesos de blanqueamiento. Es común escuchar comentarios como “es negro pero inteligente”, “es negrita pero muy bonita”, “es negrito y estudió y ahora es profesional”, entre otras expresiones que blanquean y estigmatizan lo afro. Respecto a esto, la co-creadora V.I (Conversa 2, 2020), nos cuenta:

Es una historia que siempre se cuenta en la familia y nos reímos mucho, pero es muy fuerte, por decir estaba mi hermana la mayor, pequeña y entonces en ese tiempo mi familia estaba acentada en Castilla y entonces pasa un señor con su hija y la hija era muy negra y mi

hermana le dice a mi papá o mi mamá no recuerdo, “ay Má mira un negrito que pesar” y entonces eso dejó como muy marcado ¿cómo así que que pesar?

Es además común encontrarnos con el lugar que se da socialmente a las personas en razón de sus condiciones físicas, étnicas o culturales, inclinándose muchas veces a conductas de auto blanqueamiento y capacitismo. Respecto a esto VI. (Conversa 3, 2020) narra

Entonces sucede que yo era la niña negra del salón entonces que pasaba, como no había un niño negro entonces a V.I la pusieron a ser de Melchor, ese fue el personaje que le asignaron a V.I entonces mi mamá y yo súper ignorante de la situación, una niña de 5 años que va a saber, al contarle a mi mamá, “¡ay má yo soy el rey mago tal!” y mi mamá “¿Qué? ¿Usted es qué?” ay mi mamá se quería morir de la ira, y ella “qué, usted cómo va a ser eso” ... Mi mamá me hizo ver que solo me dieron un personaje por como era yo y pues me sentí muy mal y no me sentía cómoda con cómo me veían.

También es común encontrar este tipo de conductas y comentarios que capacitan y discapacitan las personas. En una sociedad tan como la nuestra, donde reducimos las personas a las funciones cognitivas, físicas y psicológicas tipificadas, nos encontramos también con la desvalorización y sobrevaloración de los logros, virtudes, aptitudes y aportes de las personas con discapacidad, por ello, no se nos hace raro escuchar, incluso de personas de nuestra carrera, comentarios como “tan teso, ni yo sería capaz”, “es especial pero pinta” “no camina pero canta bonito”, “que pesar, cieguita y tan bonita”.

Todo esto responde a dinámicas coloniales que nos transportan históricamente a épocas de esclavización, donde no solo hablamos de un pueblo y un territorio sometido y obligado a olvidarse, sino también, de unos cuerpos que encarnaron el dolor de la pérdida de sus identidades y el desarraigo de sus raíces y costumbres, sometiéndose a otro que se mostraba como superior, quien en uso de dicha superioridad, gobernaba los cuerpos que aunque comprara le eran ajenos, pero hacía de ellos móvil para el cumplimiento de sus necesidades. Con relación al cuerpo y su utilitariedad a causa de la raza, Lucía Sá (2012) dice

Desde el punto de vista de la utilización del cuerpo como útil para el trabajo, aliado a su deshumanización, surgen en las novelas dos categorías de negros: el esclavo y el

contratado. Sus cuerpos son instrumentos de trabajo que se reducen a una dimensión económica, racializada y privada de su dimensión social. El esclavo es un recuerdo del pasado de los comerciantes cuando eran los agentes de la penetración colonial en el interior. En las novelas, pertenecen apenas a la memoria individual de los más antiguos colonos en la región. A los esclavos se les llamaba moneda de la región agreste, oro negro o ébano. (p. 12)

Esto permite determinar que el valor personal y humanizador se limitaba a los cuerpos que habitaban las personas; en este sentido, el mismo cuerpo, con sus características diferenciadoras, se convertía en la excusa o razón para el sometimiento, un cuerpo negro se sometía, pero un cuerpo blanco tenía alma y se consideraba persona, por lo que era libre y dueño de sí. Sin embargo, podríamos acá incluir otros factores que desde los cuerpos podían implicar sometimiento en la misma época, por ejemplo las mujeres y los cuerpos con discapacidad, que si bien podían ser blancos o no, también estaban determinados a un dominio y supremacía a razón de las características de su cuerpo. La mujer, pertenecía al hombre y en ese sentido su razón de ser se limita en gran medida a los intereses de este.

En relación a la discapacidad, encontramos que, históricamente se consideró que las personas con discapacidad no tenían alma, representaban una carga social, eran indicio de un rompimiento con las alianzas con los dioses o representaba la manifestación de los pecados de sus padres como un castigo divino (Garland, 1995).

En este orden de ideas, se puede decir que a las personas con discapacidad, así como los afros esclavizados, se les negó el derecho a habitar sus cuerpos y pertenecerse, pero también como las comunidades afro, se resistieron, y en son de lucha reclamaron y reclaman aún la pertenencia de sus cuerpos y de sus vidas, muestra o resultado de ello es la *Convención Sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad* (2006), donde además de legitimar que la persona siempre será dueña de sus cuerpo y sus decisiones, se ponen de manifiesto derechos como el reproductivo, permitiendo que las personas con discapacidad planeen su vida familiar y sean ellas quienes en el marco de la autodeterminación decidan que quieren para su vida.

Otra de las muestras de lucha y resistencia de las personas con discapacidad, se constituye en la formulación y promoción de las Teorías Crip, haciendo posible relacionar las experiencias de

vulneración que trascienden a la reivindicación tanto de las comunidades afro como de personas con discapacidad, quienes, en un acto de orgullo, fuerza y resistencia, toman aquello que fue y ha sido usado para su aislamiento, minoración y blanqueamiento como herramienta de manifestación y expresión.

7.2. Cuerpos en sirirí⁶

Cuando uno empieza a notar que, por ejemplo, una situación muy típica, que en un baile del colegio haya un vestuario específico y un peinado específico y tú no te lo puedas hacer, porque tú cabello es de determinada forma, es crespo, o es tipo 4 que es el crespo más fuerte, pues, más difícil de controlar, y claro entonces vos comenzás a notar que tus formas, tus rasgos fenotípicos son diferentes



M.M (conversa 1, 2020)

Dentro de los hallazgos de los diferentes espacios de conversa, logramos tener algunos acercamientos en cuanto a los sentipensares alrededor de la discapacidad, sus concepciones, creencias, causas, cosmovisiones, experiencias, entre otros aspectos.

En primer lugar, nos causa particular interés el hecho de cómo se nombra a la persona con discapacidad, ya que, más allá del modo de nombrar, la manera en cómo nos referimos al otro permite develar asuntos como posturas políticas y la forma de relacionarme con ese que se nombra.

⁶"Sirirí" es el nombre con el que los colombianos denotan una "cantaleta", que a su vez se usa para decir "deje la regañadera" y que el diccionario ha definido como "lo que se repite con una insistencia que molesta y fastidia" Fernandez.D, (2016)

Así, en las conversas, al preguntar por la discapacidad buscábamos que nuestras co-creadoras nos describieran a ese otro que estaban nombrando, sus características, sus relaciones familiares, sociales y en la escuela. De esta manera, identificamos algunos de los sentipensares alrededor de la discapacidad en esas comunidades.

La co-creadora M.M. (2020), nos cuenta sobre las formas de nombrar a ese otro, y en qué momento de su vida ella descubre que existen otras maneras más reivindicatorias de nombrarlo

Que recuerde pues más de mi infancia lo del concepto de discapacidad no, o sea, no les digo mentiras que yo escuché ese término cuando entré a la universidad, o sea, yo vine a saber que una condición, un trastorno, ser ciego, ser sordo, era una discapacidad en la universidad...pues, que eso se clasificaba así. Porque en los contextos en donde yo vivía era el mongólico, el bobo, el loco, pues no había clasificación específica ni siquiera (sic), que no fuera irrespetuosa, pues desde ahora fuera, como uno lo ve. De hecho, mi mamá, todavía es mucho de eso. (Conversa 2)

Inicialmente, nos encontramos con un concepto de discapacidad, academizado y hegemónico, que ha llegado sólo a quien por su formación académica se acerca a él o a una institución universitaria y en colectivos. Por ello, no es gratuito que la mayoría de nuestras co-creadoras refirieron conocer el concepto una vez ingresaron a la universidad. Lo mismo nos sucede con las comunidades afro y las personas que les dan vida y encarnan, teniendo que entrar en un proceso formativo para nombrar sin desconocer y dando paso a la ocupación del lugar que siempre le hemos negado al otro, el lugar de su humanización.

Frente al uso de estos conceptos históricamente validados y que hoy vemos como peyorativos, podríamos decir que tienen también posibilidades reivindicatorias. Un ejemplo de ello es lo que ocurre en el caso de las teorías crip, en las que como el profesor Rober McRuer explica en una entrevista (2016), dicha palabra ha tenido connotaciones negativas, pero al mismo tiempo, las personas a las que estigmatiza, en un acto de lucha y reivindicación, la transforman en bandera para posicionarse con fuerza en la sociedad. Esto podríamos comprenderlo como un acto de *reapropiación* del insulto. Álvarez (2017) lo explica así

Cuando nos reapropiamos de un insulto, lo que estamos haciendo es abrazar con alegría aquello con lo que los otros aspiraban a estigmatizarnos, dejando claro que no sentimos

ninguna vergüenza ni deshonra por aquello que intentan afearnos. Al hacer bandera de la ofensa, no solo se desactiva el insulto y se desmonta el ataque, sino que además se le da la vuelta a la tortilla poniendo en evidencia a quien intentaba herir. (p.2)

Así, vemos como las comunidades afro resignifican sus luchas a partir del reapropiamiento como lo nombra Álvarez (2017) de términos como negra y negro y las personas con discapacidad a partir de conceptos como tullido -crip- o discapacitado.

Para Zerega et al, (2020) las teorías crip, “considera que las causas de la discriminación son sociales, por eso sus promotores movilizan en las calles a cuerpos que gritan “discapacitados por la sociedad, y no por tener estos cuerpos”, “la anatomía no es mi destino” o “mi cuerpo es un campo de batalla” (p.150). Podríamos entonces, relacionar las experiencias de vulneración que trascienden a la reivindicación tanto de pueblos afro como de personas con discapacidad, quienes, en un acto de orgullo, fuerza y resistencia, toman aquello que fue y ha sido usado para su aislamiento, minoración y blanqueamiento, como herramienta de manifestación y expresión. En relación a esto y en cuanto a las comunidades afro, Gonzales (2011) plantea que

A pesar de la presencia de categorías raciales en la interpretación de la diversidad colombiana y, en gran medida, respondiendo a los fenómenos de discriminación racial que dichas categorías propiciaron, durante las últimas décadas desde el movimiento social las comunidades afro han venido construyendo propuestas para llevar a cabo una ruptura tanto con los discursos hegemónicos como con el discurso antirracista de víctimas, con el fin de comenzar a proponerse como sujetos. (p.10)

Ese hecho, es muy similar al que sucede en el idioma inglés con la palabra *nigger*, que al ser utilizada por una persona de color blanco está calificada como una palabra racista y de mal gusto, mientras que las personas afro la usan como parte de su vocabulario cotidiano para referirse a cualquier tipo de persona sin tener ninguna implicación negativa.

También, cabría pensarnos la pertenencia al nombrar, pertenencia en términos de encarnación y del lugar de enunciación. Dentro de nuestras búsquedas de lazos, nos encontramos con un chiste o meme, que como primera impresión vimos racista, sin embargo, una vez observamos más detalladamente, este había sido creado por una persona afrocolombiana, quien

aparentemente estaba burlándose de sí misma, utilizando las mismas burlas que desde la occidentalidad, con fines racistas, se han instaurado; adicionalmente, había sido publicado en un grupo que se autodenominaba “*Filial para afrodescendientes y minorías en general... siendo un espacio donde predomina la aceptación de diferencias ideológicas, étnicas, sociales y culturales, el humor y los memes se convierten en el lenguaje de esta filial para el disfrute de todos ustedes*”. En ese momento, curiosamente el chiste dejó de ofender, cobró sentido.

Imagen 1. *Meme recuperado de Wakanda*



El mono más cool del bosque - El negro más cool del barrio

Fuente: Grupo de Facebook (2020)

El uso de términos o chistes, que histórica y actualmente han sido herramientas para el desprestigio, la doblegación y vulneración de comunidades, permite a partir de los mismos reivindicar, transformar y dar vuelta a las intenciones negativas que cargan estos conceptos. Esto podríamos relacionarlo claramente con la discapacidad, en cuanto al cuerpo sometido por las lógicas capacitistas, pero también con las formas de resistencia ante dicha normativa o normalidad, en ese sentido las teorías críticas se convierten en esa forma de cuestionamiento hacia el funcionamiento normativo y reivindica esas otras maneras de ser en el mundo.

Este tipo de situaciones, generan un debate en torno a ¿cuándo está bien o no mencionar ciertas palabras o reírse de ciertos chistes? ¿por qué está mal burlarse de alguien por determinada

condición cuando la misma persona lo hace y no hay ningún inconveniente? Esto puede explicarse desde el “consentimiento” del que habla Coates (2004), el cual plantea que, simplemente hay un doble rasero para juzgar este tipo de situaciones y consiste en que a la persona a la que te estás refiriendo tenga el consentimiento para hacerlo.

Este consentimiento (Coates 2004) que se da al uso de las palabras *negro* o *discapacitado*, han sido adoptadas por las poblaciones que con dichos términos se han visto vulneradas; en este sentido, les pertenece y son ellos quienes desde su resistencia, deciden si quieren usarlo y hacerlo suyo, aspecto que nos lleva a lo que la docente Ángela Mena (2020) expresaba en una de las conversas sabrosas del curso de *Pensamiento Afrodiásporico*, frente a la participación de “blancos” en el movimiento afro, especificando que no es fácil que encarnen y sean conscientes realmente de la lucha. Es entonces cuando deja de ser un asunto que afecta sólo a la academia y repercute en las relaciones sociales y en el reconocimiento de ese otro.

No se trataría de pensar en un acto políticamente correcto de cómo nombrar y ni conflictuarse con eso, pues más allá de ese nombrar está el reconocer a quién está detrás de estas etiquetas, sus sentires, emociones, vivencias, su humanización deshumanizada históricamente.

Esto supondría un reto para la academia: des-academizar la discapacidad y la diáspora afrocolombiana, para lograr avances de reconocimiento del otro, más allá de quienes lo estudian. Este reto lo podemos entender desde de la agencia epistémica, retomando la idea de Cañamares (2019), donde el sujeto epistémico es un ser conscientemente activo y su pensamiento actúa voluntariamente; sin embargo, sus creencias no dependen únicamente de su voluntad si no más de las evidencias y razones que tenga. Es así que viendo esto reflejado en el cómo nombrar, deberá existir siempre una relación directa con sus contextos y vivencias.

Otras co-creadores nos cuentan, cómo el modo de nombrar que en sus comunidades han vivido, no consiste en una forma reivindicativa de ver al otro, estas formas, suponen una concepción de la discapacidad como defecto, como déficit, eso que al otro le falta o le sobra y por lo que no responde a las exigencias del contexto.

Además de ello, dichas formas son totalizantes, no suponen una lectura del otro como persona con una característica en particular, sino que lo reducen, o niegan su condición humana, y se convierte entonces en el *loco*, en el *bobo*, en el *chunto*, en el *mocho*, en el *manco*. Esa negación de la

humanidad está presente, y media relaciones sociales que la persona experimenta. Así mismo, K.A (2020), nos cuenta su experiencia:

Yo en el Chocó, acercamiento a personas con discapacidad pocas, pero tengo ese recuerdo de mi niñez que nosotros veíamos a una persona que le hacía falta un ojo y ya era el cieguito o si le faltaba un miembro uno le decía el chungo y ya esa era su identidad o sea, ya la persona no tenía un nombre si no el “chungo” o el “mocho”, era un apodo que se utilizaba mucho anteriormente, y te voy a decir la persona ya pasaba de llamarse por su nombre natal si no que ya pasaba a llamarse con el nombre de su condición. (Conversa 2)

Respecto a este tema del nombramiento y de la negación de la humanidad, encontramos relaciones con las comunidades afro, entendiendo que dicha deshumanización sigue presente en las dinámicas de relación de dichos pueblos. En su momento, en el proceso de esclavización, estas comunidades son encasilladas en su color de piel, se niega su humanidad y se designan unas características propias a su color, que van a mediar también todas sus relaciones y las esferas de su vida. M.M (2020) plantea:

Yo no sé mucho del tema de discapacidad, de hecho, a mí me conflictúa mucho la forma de nombrar. Así como la gente se conflictúa por cómo lo nombran a uno en relación con negro, afro, moreno, de color, pa... decirle a una persona ciega, o sorda, o sea yo apenas vine como a interiorizar eso, cuando una persona ciega manifiesta “no, es que díganme ciego, yo soy ciego”, pues como cosas así. (Conversa 1)

Lo mismo ocurre con la discapacidad, pues en su devenir histórico, las deficiencias han sido la medida a de jerarquización en la sociedad. De las personas con discapacidad también se espera algo específico: que sea el niño eterno, que no tenga deseos sexuales, o que los tenga en exceso y no los sepa controlar, que se dedique a trabajar en oficios mecánicos, que no forme una familia, que no salga de la casa o que siempre lo acompañen, que actúe así, que no exija, que no hable, que hablen por ellos, que no puedan, que fracasen. En este sentido K.A (2020) nos narra

También recuerdo a una señora con una condición mental bastante severa, se empelotaba en la calle y también tenía el pie como atrofiado y nosotros a esa señora le hacíamos bullying por su forma de caminar, y les confieso que hasta ahora no sé cómo se llama

esa señora, porque nosotros la llamábamos por su apodo, entonces mira como la identidad de esa persona pasa a ser la condición que tiene. (Conversa 2)

Ahora, con relación a la inclusión y exclusión social, podríamos evidenciar una denigración o delimitación del otro, resaltando una característica o cualidad que no lo define como la persona que puede ser, puesto que caemos en una rotulación que empezará a sobreponerse con lo que socialmente se ha creado – persona falta de identidad, persona incapaz, limitada- y no lo que realmente es, una persona sujeto de derechos, así como lo deja ver la co-creadora L.M (2020), desde su experiencia.

La idea que uno tenía o que yo tenía antes era porque uno de niño es lo que escucha, entonces alguien que tiene alguna discapacidad puede ser mental y es el bobo, cierto, es el bobo del barrio, el bobo del pueblo o es el loco pero nunca se les nombraba como por su nombre o se hacía esa diferenciación de la discapacidad como tal que tendría esa persona, ya que al salir del Chocó y con la relaciones y consultando pues ya uno se da cuenta que hay muchas diferencias ahí en torno a la discapacidad.(Conversa 2)

Es así como en la forma de nombrar a las personas entramos en los marcos de exclusión social, entendiendo ésta en aras de la desigualdad y de una sociedad dividida capacitista y capitalista, donde retomamos a Córdoba (2008), quien plantea que los excluidos son

Aquellas personas que carecían de seguridad social, las cuales por ende no estaban insertas formalmente en los mercados de trabajo y no gozaban de los beneficios que ofrecía el llamado estado de bienestar, así como también de la creciente inestabilidad de los vínculos sociales. (p. 92)

A partir de lo anterior, podemos decir que una de las relaciones que se da entre lo social, lo afro y la discapacidad, es la discriminación y como a lo largo de la historia ambas poblaciones han sido excluidas de las relaciones de poder y de participación, que se configuran socialmente y se sustentan en una discriminación estructural, ya que “si el medio social no proporciona las facilidades que le permitan encontrarse en igualdad de condiciones para acceder a las mismas oportunidades que tienen los demás miembros de la sociedad, esta será discriminatoria y excluyente” (Córdoba, 2008. p.101). Es por ello, que se debe seguir apostando y contribuyendo a

la conciencia social, y como desde la forma en que me relaciono y nombro al otro abro un camino de posibilidades para la participación ya que se dan relaciones de respeto e igualdad permeadas por el lenguaje.

La inclusión social⁷ tanto de las personas con discapacidad como de las comunidades afro, en relación a la inserción o incremento de las oportunidades para acceder a la economía, la salud y la educación, ha sido uno de los temas tratados desde leyes como la Ley 70 de 1993 la cual reconoce los derechos étnicos de la población afro y la Ley 1618 del 2013 la cual garantiza y asegura el ejercicio efectivo de los derechos de las personas con discapacidad, estas leyes han sido visibilizadas y desarrolladas para promover todos los procesos de igualdad y equidad al interior de estas comunidades y grupos de personas; es aquí donde han emergido líderes que buscan y tienen el interés de hacerlas visibles en un contexto social, dando a conocer sus derechos humanos, civiles, sociales, culturales y políticos. Además de las tradiciones ancestrales en cuanto a esta participación y visibilización de procesos comunitarios, nuestra co-creadora L.M, (2020) compartió una fotografía donde se encontraba reunida con varios niños y niñas y expresó que

Fue la primera vez que los niños visitaron la casa de integración afrodescendiente, a mí me parecía súper extraño que ellos no conocieran, pero a la vez fue para mí como esa oportunidad, o sea, una oportunidad para mí como líder para seguir como en ese proceso y que los padres de familia y otras personas vayan conociendo como es el proceso de liderazgo que una ya va emprendiendo ¿cierto? y que fue una oportunidad para ellos de brindarles otro espacio, otras miradas en otros territorios ¿cierto? porque siempre están como enclaustrados en el barrio, en la comuna y no tienen la oportunidad de salir a estos espacios porque sus padres trabajan, porque no hay la facilidad económica para ir o porque simplemente no saben de la existencia, entonces desde ahí también se ha disparado el liderazgo que se ha ido asumiendo dentro de la comunidad y bueno ahí vamos fortaleciendo (Conversa 2).

⁷“Es el proceso de cambio de las personas, familias, comunidades e incluso regiones, de manera que participen social, económica y políticamente, tanto de forma pasiva (beneficios y oportunidades) como activa (mecanismos y procesos de decisión comunitaria).” (Araoz-Fraser.S, 2010, p.9)

Por otro lado, desde la participación en las conversas del curso de *Pensamiento Afrodiaspórico* encontramos algunas afirmaciones acerca de cómo las prácticas racistas aún persisten, si bien han cambiado los métodos y la humanidad está avanzando, todavía se siguen presentando muchas situaciones críticas de racismo estructural y discriminación.

Con el fin de dar fuerza a lo expuesto, Mosquera (2019) conceptualiza el racismo estructural de la siguiente manera

Aquellas acciones discriminatorias en asuntos de raza –por acción u omisión– que no son el resultado de la interacción cotidiana entre los ciudadanos, sino acciones de poder conscientes y sistemáticas. Estas están orientadas por grupos privados o instituciones del Estado, tendientes a mantener a un grupo poblacional en condiciones de desigualdad –en lo económico, político, psicológico y cultural– frente a otros, debido a sus rasgos fenotípicos o ascendencia. (p. 1)

A partir de esto, se hace referencia a la discriminación positiva⁸, en la que se defiende el privilegio de grupos vulnerados en acceso a bienes y servicios con miras a la reivindicación y la equidad.

La discriminación positiva, es propuesta desde el estado social de derecho para todas las personas que se ven en alguna vulneración. Por lo tanto, no será solo para los grupos étnicos, y no está dada sobre las cuestiones únicas de igualdad, sino más bien de equidad, buscando una equiparación de oportunidades entre los diferentes grupos.

En este sentido, las acciones afirmativas⁹ –que devienen de la discriminación positiva– son visibilizadas en el artículo 13 de la Constitución Política de Colombia de 1991 y dan cabida a grupos de protección especial como son las personas con discapacidad, los adultos mayores y los niños, entre otros grupos vulnerados; esto en pro de buscar un camino a la igualdad real. Es aquí

⁸ Según lo afirma, Wieviorka (2004) " Estados Unidos inventó la affirmative action en la década de 1960 para paliar las desigualdades estructurales padecidas por los negros ofreciéndoles un acceso privilegiado al empleo o la educación.

⁹ "Políticas o medidas dirigidas a favorecer a determinadas personas o grupos, ya sea con el fin de eliminar o reducir las desigualdades de tipo social, cultural o económico que los afectan, bien de lograr que los miembros de un grupo que ha sido discriminado, tengan una mayor representación". (Gaviria, C. 2000)

donde la inclusión busca entonces que aquellos que han estado en desventaja puedan obtener equidad en diferentes aspectos sociales, educativos y de salud.

Desde otra perspectiva, la discriminación también resulta en acciones no positivas, como el desconocimiento del saber étnico de las comunidades afro y la estigmatización de sus capacidades intelectuales. Situación que puede ser compartida por las personas con discapacidad, quienes han vivido procesos de desestimación de sus capacidades. Estos fenómenos crean una fuerte relación con la supremacía de conocimiento o de poder, donde impera el saber académico, silenciando otros conocimientos o saberes, provocando así unas violencias epistémicas, que en palabras de Pérez (2019)

Se refiere a las distintas maneras en que la violencia es ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento: la negación de la agencia epistémica de ciertos sujetos, la explotación no reconocida de sus recursos epistémicos, su objetivación, entre muchas otras. (p.82)

Es así que, estas relaciones de conocimiento y poder buscan invisibilizar al otro, generando situaciones de exclusión como ha venido pasando históricamente con las personas afro y con discapacidad, puesto que las dinámicas sociales las colocan en un lugar de desventaja minimizando sus conocimientos y capacidades.

Dado lo anterior, se puede percibir que la supremacía de conocimientos es de solo algunos que están sobre el límite de la inferioridad por sus condiciones ya sean de raza o capacidad, esto es reflejado cuando la co-creadora V.I (2020), nos narra la experiencia de cómo concibieron el hecho de que una compañera con discapacidad lograra graduarse del colegio

Una chica que tenía su discapacidad auditiva pero ella si fue de la promoción 2013 yo fui promoción 2016 y a ella le hicieron una fiesta, literalmente el colegio le hizo una fiesta por haberse graduado, ella tenía su discapacidad auditiva y logró graduarse como todas y eso le dieron flores, le hicieron un reconocimiento, le dieron diplomas añadidos, pero siempre fue una estudiante como todas, cierto, pero le hicieron la fiesta al final del año como si hubiese sido un héroe literal (risas), o sea ,fue super grande la fiesta que le

hicieron y todo el mundo se emocionó por eso y por ella y si fue algo exagerado (Conversa 3)

Al respecto conviene mencionar que en relación al acceso de personas pertenecientes a grupos afro en espacios educativos como las universidades públicas y algunas privadas de nuestro país, es importante además de las acciones afirmativas, pensarse como el examen de admisión está constituido, este tiene su origen y planteamiento pensado en la educación formal occidentalizada, es decir, se basa en los aprendizajes académicos institucionalizados, por lo que, una persona que fue educada desde su saber ancestral en un resguardo o una escuela identitaria (en las que se promueven saberes propios) está en desventaja respecto a las demás personas formadas en instituciones regulares y esto además de repercutir en la dificultad de acceso, permea el imaginario de desconocimiento que se tiene frente a estas comunidades, imaginario que tiene lugar desde la comprensión centrada y occidentalizada de lo que es saber y lo que no. Esta dificultad de acceso en relación al examen de admisión, la podríamos encontrar también con relación a la discapacidad, por ejemplo, el acceso de la comunidad sorda a nuestra universidad.

Si bien este aspecto, ya se está pensando y gestionando -se cuenta ya con la aprobación de un segundo acuerdo por parte del Consejo Académico de la Universidad de Antioquia para realizar el examen de admisión con las adecuaciones necesarias para las personas sordas señantes- el diseño actual del examen, está pensado desde el español, y no solo por el formato escrito del mismo, ya que los aspirantes cuentan con intérprete, sino también por la formulación de las preguntas y las respuestas, las cuales se prestan para ambigüedades que dentro de nuestra flexibilidad del español cobran sentido pero que en función de la lengua de señas colombiana se hacen indescifrables, pues, “dicha prueba está formulada en torno a la población oyente, siendo planteada en la lengua natal de ésta, por lo que hay mayor riesgo de distorsión de la información” (Arteaga, et al., 2017).

Otro ejemplo de formas de discriminación a las que la población con discapacidad es sometida, cabría pensarnos la imposibilidad o la dificultad de tener educación sexual y en ese sentido poder llevar una vida sexual activa, informada y responsable. Nos llamó la atención la forma en la que algunas co-creadoras se referían a asuntos de sexualidad de las personas con

síndrome de Down, situándolos en una posición de hipersexualizados. Respecto a esto, la co-creadora E.G (2020) nos cuenta

Esta niña Nataly, que también me acuerdo del nombre, yo no sé cuántos años tendría en esos momentos, con síndrome de Down, era, pero matada y persiguiendo a nuestro compañero el hombre, entonces también se ha dicho, yo voy a decir como se ha dicho, que las personas que con síndrome de Down han sido como que muy enamoradizas y sexuales, ¿cierto? Entonces nosotras decíamos, demás que ella le copia mucho a él y él le hablaba y ella le hacía caso y le manoteaba y también le hacía gestos y así... en el momento en la alimentación él se sentaba con ella y entonces ahí sí como que comía (Conversas 2-3)

Este imaginario lo encontramos también dentro de las comunidades afro, pues, así como lo sostiene una de nuestras co-creadoras L.M, (2020) “*el hecho de ser mujer y encima ser negra, se nos hace más difícil, porque siempre nos sexualizan,*” (Conversa 1), Este mito, tiene lugar en la historia y “al igual que muchos problemas relacionados con la negritud, la visión de las mujeres y niñas negras como hipersexual tiene sus raíces en el racismo” (Afroféminas, 2021). Respecto a esto, el colectivo Afroféminas (2021) plantea

Durante la era de la esclavitud, la idea de que las mujeres negras teníamos un apetito insaciable por el sexo se utilizó para justificar la violación de mujeres esclavizadas por parte de sus dueños. Para los propietarios, esta práctica tuvo el efecto de producir personas esclavizadas adicionales. Según las leyes de la época, cualquier niño nacido de una persona esclavizada también sería esclavo. Como resultado, un propietario podría aumentar su riqueza personal al cometer crímenes horribles. Debido a que las personas esclavizadas se consideraban propiedad, las mujeres esclavizadas eran violadas legalmente. Por el contrario, los hombres esclavizados que tenían relaciones con mujeres blancas (ya sea por consenso o por la fuerza) serían ejecutados. (p. 2)

En torno a la forma en la que las personas afro y las personas con Síndrome de Down desarrollan su sexualidad, se ha construido una serie de imaginarios colectivos, estereotipos y etiquetas sociales que las han hecho ver como seres hipersexualizados, mediante la idealización de que sus cuerpos siempre estarán dispuestos a proporcionar placer. Estos temas han sido tratados por diversos autores como Basante, Marciales y Berástegui, teniendo como tema común

la imagen injusta, discriminatoria y estereotipada que se ha construido en torno a diversas comunidades vulnerables. (Basante, 2010; Marciales, 2013; Berástegui, 2017).

El caso de las personas con Síndrome de Down, puede ser algo más complejo de evaluar, ya que la hipersexualización que en muchos casos podrían tener, se debe a la forma en la que sus instintos han sido reprimidos y a la ausencia de una educación sexual durante su proceso formativo. El desarrollo sexual de las personas con Síndrome de Down se ve afectado por múltiples factores como lo son la falta de privacidad, el ser dependientes de otras personas en su diario vivir, una falta de confianza en su apariencia física y sus capacidades, limitaciones cognitivas, limitaciones en sus círculos sociales, la imagen social de que su sexualidad es algo que debe ser reprimido, el que sean vistos como niños y una limitada experiencia social. Por todos estos motivos se hace necesario un proceso formativo adecuado, enfocado a potenciar un libre desarrollo de su sexualidad y entendiendo las complicaciones a las que se enfrentarán (Dyke, 1995).

Cualquier persona, sin importar su condición, raza o cultura, podría desarrollar instintivamente un comportamiento sexual, cuya proporción no depende de ningún factor étnico o intelectual, y la forma en la que se manifiesta varía solamente por la educación que ha recibido la persona, tal como lo explican autores como Pineda y Zaenz (Pineda, 2009; Zaenz, 2019).

Podríamos concluir que todos aquellos cuerpos que generan molestia como aquel “sirirí” por el hecho de luchar por sus anhelos, defender sus derechos desde su raza o cultura, desde su identidad de género y aún más desde sus múltiples formas de habitar el mundo, han repercutido en hacer visibles posturas políticas que logran descubrir las maneras de narrar con el otro que ha sido nombrado desde las palabras y sentires.

7.2.1. Sentipensares de la discapacidad: Orígenes y relaciones

La posibilidad de pensarnos como nombramos el otro de manera reivindicativa y de cómo esto es el indicio de las formas de relacionamiento que van a terminar en formas de exclusión en inclusión, se da a raíz de las conversas con nuestras co-creadoras, donde se identifican algunas prácticas y formas de relacionarse con la discapacidad, pudiendo así acercarnos a los sentires y

los pensares (sentipensares) frente a la misma, en las comunidades afro y hacer relaciones con las concepciones propias de la occidentalidad.

Es así como identificamos una relación con aquellos modelos que explicaban la discapacidad desde la molestia, desde ese quiebre de lo que hemos considerado norma y regularidad. Aparecen también relaciones con lo espiritual, lo místico, lo religioso, así mismo como una visión de ese otro anormal, desde el miedo, y el escarmiento, pero también del espectáculo.

En cuanto a las causas atribuidas a la discapacidad, invitamos a nuestras co-creadoras a volver al pasado, y traer de allí todas esas experiencias familiares y sociales de las cuales emergieron la etiología y cura de la discapacidad. Allí, nos encontramos con saberes, sentires y pensamientos místicos, religiosos, de divinidad, roles de parteras, brujería, entre otros. Respecto a esto, la co-creadora M.M (2020) nos narra

Que se volvió loco, estoy hablando del contexto digamos de Urabá o Acandí... que se volvió loco porque le hicieron brujería, cosas así. O que se volvió ciego porque le hicieron brujería. Casi siempre había una conexión entre la discapacidad y la brujería. Pues, que porque le hicieron brujería entonces quedó así. Que perdió la mano, o se fue volviendo de cierta manera, todas las enfermedades que son así progresivas, porque le hicieron brujería. Esa conexión era como muy común y es como lo que más recuerdo. (Conversa 2)

Acá, se hace necesario comprender un poco como son sentipensadas las prácticas religiosas, de magia y embrujo dentro de los pueblos afrocolombianos. Izquierdo (1984) plantea

Relacionando el mundo religioso con la vida y especialmente con el cuerpo nos encontramos con la problemática de la salud que tiene implicaciones altamente religiosas. Ninguna enfermedad, ninguna sanación se pueden deslindar del mundo religioso, de los santos, de los espíritus y de la magia negra y blanca. La salud y la sanación es indudablemente un elemento central en toda su intelección de la salvación y de la vida. Aparece de nuevo el cuerpo humano como un microcosmos en el cual operan las fuerzas del bien y del mal y se abren a la trascendencia. Los santos, los

espíritus, los brujos, las almas de los muertos, todos tienen que ver con el cuerpo humano, aprovechan lo que es él, y se refieren a su salud o a su dolor. (p. 222)

En este sentido, así como se hablaba de brujería o magia negra en los orígenes de la discapacidad, también, se daba lugar a la magia blanca para la cura de la misma, así quien practicaba magia negra generaba discapacidad y quien practicaba magia blanca la curaba. Con relación a esto, M.M (2020), plantea:

Entonces en los pueblos se ve mucho eso que hay brujos pal' bien y brujos pal' mal supuestamente, que magia negra y que magia blanca, algo así como un Ying Yang del asunto, lados opuestos. Entonces claro, si a una persona se le atribuía que eso había sido maleficio, entonces la solución era llevarlo donde una persona. Por ejemplo, si un niño nacía con una condición de discapacidad, lo llevaban ahí mismo pa' rezarlo, pa' yo no sé qué, pa' hacerle baños, le rezaban la contra, eso les hacían contras en el tobillo del pie derecho. (Conversa 2)

Con esto podríamos decir que, la discapacidad o la transformación de los cuerpos normalizados, se constituye entonces en la personificación del obrar de brujos mediados por espíritus y la cura o normalización está transversalizada por la magia blanca, mediada por los santos en un sentido religioso.

Otro de los sentipensares que emergen alrededor de la discapacidad, es el de castigo divino, el de discapacidad como consecuencia del obrar humano fuera de los cánones establecidos desde las religiones que sustentan las creencias humanas. Así, la discapacidad, aún vista como algo oscuro, negativo y maligno -como han sido vistas las comunidades afro- como consecuencia del pecado. Con esto M.M (2020) nos narra

Ella nació con labio leporino y paladar hendido..., cuando le hicieron la ecografía a la mamá, aparecía que la niña iba a nacer con labio leporino, que al parecer no se le iba a alcanzar a desarrollar todo el labio. Entonces cuando mi mamá supo, ahí mismo, que no, porque resulta que mi sobrina, esa sobrina, que es la hija de mi hermano, él no la tuvo con su pareja, él no tenía hijos con su pareja, sino que la tuvo con otra chica, o sea una infidelidad. Noo, mi mamá ya que no, que eso era castigo. (Conversa 2)

Esta concepción o sentipensar que se le otorgaba a la condición de la niña, desde la familia de M.M, podría ponerse a conversar con otros modelos de la discapacidad y miradas que históricamente se les ha dado a las personas que la habitan. Con relación a esto, podríamos traer a conversar la investigación *Breve Historia de las personas con discapacidad* de Valencia (2014), en la cual se hace un recorrido histórico por las concepciones y prácticas que en relación a la discapacidad se han tejido, esto a partir de datos recuperados de escritos bíblicos.

Inicialmente, nos situamos en las sociedades hebreas, donde en la antigüedad, se consideraba la discapacidad como una *marca de pecado*, así en el Levítico (21: 17- 21), se planteaba:

Si alguno de tus descendientes tiene algún defecto físico, no podrá acercarse a mi altar para presentarme las ofrendas que se quemen en mi honor. No podrá ser sacerdote nadie que sea ciego, bizco, cojo, manco, jorobado, enano o que esté deforme, que tenga alguna enfermedad en la piel o que tenga los testículos aplastados. Los que tengan alguno de estos defectos podrán participar de las mejores ofrendas que los israelitas me presentan, pero no podrán entrar más allá de la cortina del santuario, ni podrán acercarse a mi altar. Si lo hicieran mi santuario quedaría impuro (Levítico 21: 17- 21, citado en Valencia, 2014, p.4)

La visión hebrea sobre la discapacidad como marca del pecado se mantuvo en el cristianismo. Valencia, (2014), rescata del Nuevo Testamento, una experiencia en la que asegura que, Jesús cura a un hombre con parálisis luego de proclamar que perdonaba sus pecados, así en la biblia encontramos

Allí algunas personas le llevaron a un hombre en una camilla pues no podía caminar. Al ver Jesús que estas personas confiaban en él, le dijo al hombre: ¡Ánimo amigo! ¡Te perdono tus pecados! (...) Entonces Jesús le dijo que podía caminar: levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. El hombre se levantó y se fue a su casa” (Mateo 9: 2-7, citado en Valencia, 2014, p. 5)

Esto demuestra que estamos frente a una creencia de la discapacidad que ha transversalizado diferentes culturas, comunidades y pueblos, y que, aunque con un sello distintivo, ha traído implicaciones similares en el relacionamiento con la discapacidad y las personas que la habitan y han habitado. Cabría relacionar estos sentipensares con el modelo de prescindencia de la discapacidad, por ello, retomamos las palabras de L.M (2020)

En cuanto a la discapacidad yo la verdad en mi infancia no tuve mucho acercamiento con personas que tuvieran algún tipo de discapacidad pero sí creo que yo ya tenía como 10 años cuando íbamos a los pesebres y había una casa en especial que todos los años hacen un pesebre, yo en esa casa nunca había ido a ver ese pesebre y en el año que fui pude ver una niña que tenía movilidad reducida, no sé, esas personas que no caminan, no hablan, y son siempre como en la cama, ese día la vi y yo como aterrada porque nunca había visto una persona así y porque nunca la había visto en el barrio y no sabía que en esa casa había. (Conversa 3)

Es precisamente este modelo, el de prescindencia, el primero que utiliza la monstruosidad para explicar la discapacidad, Garland (1995) considera que la discapacidad se debe a motivos religiosos y las personas que la poseen son una carga para la sociedad, sin nada que aportar a la comunidad.

Este modelo, puede ser situado en la antigüedad clásica, las sociedades de la época (griega y romana), se basaban en motivos religiosos y políticos para considerar que era inconveniente para sus sociedades el desarrollo de las personas con discapacidad. Las sociedades griega y romana, basándose fundamentalmente en motivos religiosos, aunque también políticos, consideraban inconveniente el desarrollo de personas con discapacidad. Hacían parte de sus creencias que el nacimiento de un niño o una niña con discapacidad, era el resultado de una ofensa cometida a los dioses, además se consideraba que la vida de una persona con discapacidad no merecía ser vivida y que eran una carga para la sociedad. Esto llevaba a prescindir de estas personas.

Aunque este modelo de prescindencia está situado en la antigüedad, aún en la actualidad se siguen evidenciando algunas prácticas que de cierto modo nos remiten a esta concepción, que en

últimas buscaba eliminar u ocultar la discapacidad. El hecho de que desde la normativa colombiana, sea legal prescindir de un feto a causa de su discapacidad (está concebido en la tres causales de aborto) y no con un feto sin discapacidad, es una clara muestra de práctica de prescindencia. Así mismo, todavía hay familias que esconden en su vivienda a personas con discapacidad por miedo, vergüenza o porque siguen atribuyéndola a causas místicas.

Todas estas concepciones y sentires místicos y mágico religiosos traen consigo relaciones de miedo, que tiene que ver con la creencia de la discapacidad desde la enfermedad, miedo al contagio y miedo al actuar de estas personas históricamente despersonificadas, que vienen del mal y el castigo divino. M.M (2020) nos narra

Es una relación de miedo, ¿cierto? o es una relación de que si se junta con él, se le pega, por ejemplo, que si se junta con el bobito, que si se junta con el loco, le pega, osea, la persona que llaman loco o loca, le pega, le hace daño, o yo no sé qué o con el bobito lo agrede, o cosas así. (Conversa 2)

Respecto a lo narrado por la co-creadora, Izquierdo (1984) afirma que

El temor y el miedo ante ese mundo, sobre todo en cuanto se refiere a las personificaciones del mal de que hablamos antes y que tienen efectos serios en muchos casos en los que las visiones y la experiencia de los narrados en las leyendas se convierten en realidad concreta. (p.222)

Además del asunto de la brujería, la magia y el castigo, aparecen en las conversas con nuestras co-creadoras, las funciones y acciones de las parteras en el surgimiento de la discapacidad -siendo esta práctica muy común dentro de los pueblos afro, incluso M.M (Conversa 2, 2020) refiere haber sido traída al mundo por una de ellas-, así las prácticas consideradas erróneas o la mala suerte que ellas cargaban ocasionaba discapacidad en el niño o niña que ayudaban a traer al mundo.

Una partera es una mujer que se dedica a asistir y acompañar a otras mujeres durante todo el proceso del embarazo y durante el parto. Generalmente para desempeñar este oficio se basa en la experiencia tradicional y en la transmisión oral de los saberes.

Dentro de las comunidades afro las parteras juegan un papel muy importante, pues estas personas hacen un acompañamiento antes, durante y después del embarazo, y en cierta forma se convierten en parte de la familia. Para Giraldo Duque, López Ramírez, y Social-Periodista (2019) esta práctica tradicionalmente se ha caracterizado como una opción de parto humanizado que afianza el vínculo de las comunidades negras y que le permite a la madre tener a sus hijos de una manera mucho más cálida.

La medicina tradicional y la costumbre de las parteras dentro de los Quilombos (comunidades afro, palenques) hacen parte del tejido social, el patrimonio cultural, la identidad y la memoria histórica de las comunidades afro colombianas. (Giraldo, et al, 2019)

El trabajo de las parteras dentro de los pueblos afro, es tan simbólico y fuerte que fue incluso declarado patrimonio nacional, sin embargo, según el periódico el Tiempo (2017), trabajan desde la precariedad, algunas en pueblos donde ni siquiera hay puestos de salud. Muchas veces deben hacer un recorrido a pie por horas para llegar al lugar donde las espera una mujer en trabajo de parto y si bien tiene una trayectoria histórica y de experiencias, la precariedad y el abandono estatal, si puede dar pie a que un mal procedimiento, por falta de recursos u otro tipo de complicaciones en el parto, dé origen a una discapacidad.

Estas prácticas de medicina ancestral o tradicional, al igual que las prácticas alrededor del origen y cura de la discapacidad, podrían ponerse a conversar con concepciones occidentalizadas que se sitúan desde el modelo médico- rehabilitador, permitiéndonos ver las grandes diferencias culturales.

Desde el lugar de la medicina ancestral, los orígenes de la discapacidad tienen un tinte de misticismo y religiosidad, y sus formas de cura y rehabilitación están relacionadas con dichas prácticas (como los rezos y las tomas), mientras que el modelo médico rehabilitador no sitúa la discapacidad en orígenes místicos y de magia pero sí propone prácticas que actúan para la cura, aunque siendo estas estrategias basadas en los desarrollos de las ciencias de la salud.

En este sentido, ambas formas de ver la discapacidad y la persona, tienen un mismo principio a pesar de que las prácticas sean diferentes: la búsqueda de la cura.

Ripolles (2008), explica que, las causas de la discapacidad, son leídas desde una mirada científica, en la que la discapacidad es definida como una enfermedad, y en ese sentido, quien encarna la misma, solo puede aportar a la sociedad, en la medida en que logren tener un proceso de rehabilitación, que los cure, para terminar encajando en el molde de lo normal.

Así, como la mirada está puesta en el déficit de la persona, en lo que no puede hacer, se empiezan a tejer relaciones que subestiman sus capacidades, generando espacios de sobreprotección y de asistencialismo, lo que, se convierte también en espacios y formas de exclusión, ya que se niegan las posibilidades como sujeto agenciado y se limita a las personas a ser y hacer únicamente lo que el otro cree que está dentro de sus posibilidades. Así mismo, al explicar las barreras de participación desde el déficit de la persona, se libera a la sociedad de su responsabilidad de generar espacios de participación y eliminar las barreras. Así la realidad de estos cuerpos se empieza a comprender desde lo médico, y esa persona es concebida como aquel que debe ser rehabilitado, y cuando no logra un proceso de rehabilitación "exitoso", es limitado a lo que puede saber dadas sus capacidades y las posibilidades de su entorno.

También, dentro de los hallazgos, encontramos asuntos utilitaristas y capacitistas en relación a las personas con discapacidad, donde dadas las condiciones físicas o intelectuales, se les eran atribuidos oficios o pensadas capacidades místicas como las de un vidente. Respecto a esto, M.M (2020) nos narra

Una persona ciega, casi siempre las asociaban con una persona demasiado vidente, porque claro, estas personas desarrollan una capacidad del tacto y de escucha... que se asumen como personas muy sabias, vidente de ver más allá, de ver el futuro, por ejemplo, entonces le asociaban como ese tipo de tareas, entonces la tarea en relación la habilidad.
(Conversa 2)

Entonces, dadas las condiciones de sus cuerpos, eran asumidas sus funciones sociales y aportes comunitarios, creando condiciones laborales indignas, que desconocían la calidad humana de quien realizaba dichos trabajos. Así, bajo la creencia del loco, del bobo, del enfermo, no sería descabellado pensar que debían ser ellos y ellas quienes, desde su impuesta deshumanización, realizaran actividades que históricamente han producido sensaciones como el miedo, ejemplo de ello, el cuidado de los cementerios. M.M (2020) nos cuenta

Emplear a esas personas para cosas como todas esclavizantes... que el que cuida el cementerio (por ejemplo), el loco que cuida el cementerio, la loca que cuida el cementerio. O por ejemplo había un matadero muy cercano, en donde vivíamos en Acandí Chocó, por ejemplo, la casa quedaba en todo el frente del cementerio, entonces yo tenía muy cercanas a todas estas personas con discapacidad, o estaban pues en mi entorno y además de eso, más adelantico había un matadero, un matadero de ganado, de reses. Entonces claro, el mandadero, o el que está cuidando el cementerio, cosas así... o la loca que va al cementerio a hacer cosas, o que deambula el espíritu yo no sé qué cosas, cosas así, entonces eran vistos como eso, más que todo desde el miedo, pero también como desde el utilitarismo, como esas personas en qué momento son útiles y para qué. (Conversa 2)

Esto lo podríamos relacionar con las dinámicas que se tejían con las personas con discapacidad en el imperio romano, donde eran usadas para fines utilitarios que tenían que ver con la mendicidad o la esclavitud. Respecto a esto, Valencia (2014) plantea que

En la etapa del Imperio Romano la muerte de menores con discapacidad ya no era habitual, sino que se le abandonaba en la calle o en una canasta en el Tiber para que pasara a manos de quién quisiera utilizarlo como esclavo o mendigo profesional. Los niños con discapacidad recibían mayores limosnas, lo que originó un comercio de niños mutilados –algunos de ellos mediante brutales intervenciones quirúrgicas-, entre personas adultas que los explotaban en su beneficio. (p. 7)

Esto no es un asunto ajeno a las personas afro, también ellos se han visto desde la utilitariedad en funciones que implican fuerza, cuidado, limpieza, entre otras; que si bien son labores dignas y que dignifican, el problema recae en que socialmente, son las únicas que se atribuyen a sus cuerpos y cuando logran salir de ellas con sorpresa afirmamos “negro pero inteligente” y que estas funciones generalmente se asocian al trabajo duro, mal pago y esclavizante, de allí la expresión “trabajar como negro para vivir como blanco”. V.I (2020) expresa

Por decir en mi familia también han dicho esto, pues como que digamos un ejemplo, es ciego “pero” sabe hacer tal cosa, es decir, es ciego pero no sé, tiene algún talento en específico, entonces es ciego pero sabe hacer esto, es sordo pero sabe hacer esto, o sea

siempre es como ese pero y a mi ese pero me parece problemático, es como cuando me dicen “ay tu eres una negra pero eres muy bonita”, o sea como si ya de por sí como que si ya ese adjetivo fuese malo o eso que te compone fuese malo pero tienes ese algo que lo solivia, que lo sustenta y que lo tapa, creo que así también lo he visto lo he analizado en la familia. (Conversa 2)

Es importante pensar aquí en las dinámicas que se han establecido en cuanto a lo *anormal* y *diferente*, y solo quien está dentro de lo *normal* es quien puede decidir qué hacer con ese otro que se sale de los estándares ya constituidos, los cuales se han venido dando desde las lógicas del poder económico que busca la hegemonización de todos a partir de cuerpos productivos, que a su vez ya está definido en un ideal de sujeto capaz, el cual se considera hombre, blanco, sano y bien educado. Pero cuando no está dentro de estas categorías ya se sale de lo esperado y genera un problema. Al respecto, Rojas (2015) plantea que

Entonces, el cuerpo se configura como el principal elemento a través del cual se ejerce la dominación; pareciera que los cuerpos femeninos, negros e indios y los cuerpos con diversidad funcional, llevan implícita la necesidad de sometimiento, llevan tácita la urgencia de control porque dentro de la matriz colonial se ubican en lo no civilizado, en lo bárbaro. (p.186)

Por lo tanto, a nivel colonial se ha establecido, quiénes tienen la capacidad para hacer parte de la producción económica desde principios de eficacia y eficiencia, y para la producción epistémica por la posición social dominante que la occidentalidad le otorga.

Todas estas prácticas, creencias, sentires, pensares y experiencias, repercuten dentro de las relaciones comunitarias que se tejen, impactando en asuntos de inclusión y exclusión que emergen desde las diversidades humanas, así encontramos importante resaltar de la Constitución Política de Colombia (1991), la igualdad de todas las personas nacidas en el territorio colombiano, un derecho al que todos, sin importar su condición, deberían tener acceso, así como lo contempla la Carta Magna

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades

sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica (artículo 13).

Pero, tanto la población afro como las personas con discapacidad se han visto sometidos a prácticas de exclusión un poco más fuerte que el resto de la sociedad -sin desconocer otros grupos históricamente vulnerados- siendo esto evidente en espacios sociales, cuando en conversaciones se escucha como resaltan las características físicas o comportamentales que se salen de lo comúnmente aprobado (lo afro en cuanto al color de su piel y características fenotípicas y más cuando no se está en un territorio propio). Además, esto se puede evidenciar cada que compartimos en un espacio social, al momento de referirse o dirigirse a las personas afro o con discapacidad, se suelen usar adjetivos como “el negrito, morenito, el oscuroito, el mudo, el mocho, el cojo, el loco, el especial o el discapacitado” entre muchos otros sobrenombres.

Con esto, es inevitable pensar que en la escuela tradicional que habitamos, las capacidades y talentos se suelen medir desde una hegemonización, que no se percata de lo propio del otro, donde tenemos una mirada muy occidentalizada de lo que es y no es, sin pensarnos de donde viene el otro y para donde va, pocas veces hay lugar para identificar qué hace bien desde sus entornos, culturas y costumbres. Siendo esto a la vez un reflejo de la necesidad de que los docentes abramos un poco más la mirada a conocer dichas culturas y que en el momento en que nos relacionemos con estudiantes procedentes de contextos afros, indígenas o cualquier otra cultura, posibilitemos espacios para que ellos puedan demostrar también sus capacidades.

Con todo lo anterior, podríamos inferir que, tanto las comunidades afro como las personas con discapacidad, han atravesado momentos históricos que los han situado en un lugar de deshumanización y negación de sus cuerpos, lugar que han resignificado a partir de la rememoración de su pasado y la idealización de su futuro. El sentir, el pensar y el actuar que nos convoca todas y todos frente a estas comunidades, ha repercutido en diferentes prácticas que debemos hacer conscientes para por fin, permitir que ocupen su lugar en la sociedad, con todas las garantías.

7.3 Al ritmo del manduco

¿Qué implica ser una mujer negra? implica, una responsabilidad bastante grande con las mujeres que van creciendo, implica mucho más trabajo, implica mucho más esfuerzo, porque no es lo mismo; o sea, las mujeres de por sí, tenemos ciertas cosas que nos dificultan el poder cumplir ciertas metas, pero el hecho de ser mujer y encima ser negra, se nos hace más difícil, porque siempre nos sexualizan, pero en sí, todo es la responsabilidad con nuestras niñas y con esas mujeres que hay que fortalecer y que hay que tratar como de que no pasen por esos procesos dolorosos, por los que, nosotras que ya crecimos, hemos pasado.

(L, M. Conversa 1, 2020)



En los capítulos anteriores, se abordaron diferentes experiencias que transitan las personas afro y personas con discapacidad para habitarse, sentirse y expresarse en una sociedad normalizada y hegemonizada. Ya se ha estado pensando los transitaros de personas con discapacidad y personas afro en una comunidad eurocentrista, que les pide blanquearse o capacitarse para participar, cabría ahora pensar en aquellos que han tenido que transitar el mundo con una doble invisibilización de sus identidades.

Por ello, en este capítulo, recogemos los sentipensares que se tejen alrededor de la doble vulneración que ha sido histórica para aquellos a quienes se les negó ser dueños de su cuerpo. Retomamos las experiencias y narraciones de nuestras co-creadoras, las conversas del curso de extensión *Pensamiento Afrodiaspórico* y las narraciones de otros espacios, para ponerlas a conversar con otros autores y autoras que se han pensado fuertemente la interseccionalidad,

entendiendo esta como la necesidad de “repensarnos el marco teórico de la discriminación”(Gelabert 2017).

.....Con respecto a la interseccionalidad, Gelabert (2017), explica cómo el discurso interseccional fue acuñado por la abogada feminista Kimberlé Crenshaw en 1989 al hablar de “experiencias interseccionales”, como aquellas que viven las mujeres negras cuando las relaciones de poder se configuran en términos raciales o sexuales, lo que no permite visibilizar que las formas de discriminación a las que son sometidas las mujeres negras, no es una experiencia aditiva (que suma dos formas de discriminación), sino que requiere un nuevo “marco teórico capaz de recoger las experiencias interseccionales” (p. 232)

Así, estas reflexiones giran en torno a lo que implica ser mujer y ser afro, ser mujer y tener una discapacidad, tener una discapacidad y ser afro, y algunas comprensiones de ser mujer, afro y con discapacidad.

Es aquí, donde regresamos a nuestra fase de investigación relacionada con el trabajo de campo, cuando convocamos a nuestras co-creadoras a tejer y trenzar caminos juntas. Inicialmente, la idea de género no estaba contemplada en nuestro anteproyecto, sin embargo, al momento de generar espacios de provocación para la participación, sólo mujeres se vieron seducidas por nuestra propuesta, aspecto que se vio reflejado en cada una de las conversas, donde su posición femenina sobresalía.

Con cada una de sus narraciones, las co-creadoras, nos llevaron a recordar y reconocer que a la mujer también se le ha negado históricamente el habitarse, conocerse y saberse. Su cuerpo también se ha visto desencarnado y despropiado. En palabras de Perdomo (2011)

Así las cosas, si el hombre/Estado es el dueño del cuerpo de la mujer, podemos concluir que el autoritarismo patriarcal propicia el llamado "crimen pasional", y que si la mujer no se deja explotar sexualmente por su cónyuge o su "dueño", o su protector del cual depende económicamente, y con el cual debe acabar en la cama para tener un "valer" como mujer, corre el riesgo de ser víctima de un "crimen pasional". (p.3)

Con esto, podríamos decir que históricamente el cuerpo femenino fue apropiado por los hombres y negado a las mujeres, lo que sucede también con las comunidades afro, que fueron

despojadas por los esclavizantes y las personas con discapacidad, que les fue negado su cuerpo, asumiendo el Estado y la familia las decisiones sobre el mismo.

Desde de la interseccionalidad, consideramos pertinente traer al discurso el feminismo negro o feminismo afrodiaspórico, el cual, Avtar Brah (1992) explica

En la medida en que “mujeres negras” conformaba una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe tanto como las nacidas en Inglaterra, lo negro en el “feminismo negro” implicaba una multiplicidad de la experiencia a la par que articulaba una posición de un 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” (p.12)

Esta corriente ideológica, tiene sus orígenes desde el siglo XIX en la época de la esclavitud, donde las mujeres blancas eran asumidas como superiores, además de que según Avtar Brah (1992) maltrataban y discriminaban a las mujeres negras, por lo que allí se sembró una marcada diferencia entre el feminismo de las mujeres afro y todas aquellas mujeres que se identificaran por fuera de la raza negra o por fuera de la diáspora africana. El movimiento comenzó como una forma de buscar una identidad para las mujeres afro, ya que en aquel entonces no la tenían, no se les había permitido habitarla.

Uno de los discursos más famosos que representa la esencia del feminismo negro fue exclamado por Sojourner Truth y se titulaba “Ain’t I a Woman?” (¿No soy una mujer?) en el cual se preguntaba por qué los movimientos que buscaban conseguir derechos para las mujeres, buscaban solo conseguirlos para las mujeres blancas. De igual forma, el libro “A voice from the South” el cual fue uno de los primeros escritos que evidenciaba las ideologías del feminismo negro, mostraba que las mujeres afro habían sido apartadas de la lucha feminista (Brah, 2004; Cooper, 1988; Truth, 1992).

Así, el feminismo negro plantea que las mujeres afro tienen una comprensión más aguda de los impactos negativos del sexismo, el racismo y la discriminación de clases, ya que han sufrido en carne propia todas estas formas de discriminación por parte de lo que se denomina un

“patriarcado capitalista, supremacista blanco e imperialista” (Collins, 2000). Con relación a esto, nuestra co-creadora V.I. (2020) dice

¿Qué implica ser negra? Implica conocer, implica investigar, implica indagar, implica preguntar; porque las niñas, la hija de L.M y todas las niñas del entorno de nosotras, siempre son preguntando, ellas son pregunte y pregunte, quieren saber esto, cómo se hace esto, entonces está la responsabilidad de nosotras ir contando por medio de la oralidad, historias, no dejar perder esos saberes ancestrales, porque los que somos nacidos aquí en Medellín perdemos también eso. Negras y negros nacidos en Medellín pierden mucho ese saber y hay que hacer los procesos de recuperación de saber ancestral; no les interesa los instrumentos en cuanto a la música, no saben de ello (conversa 1)

En esta misma línea, bell hooks¹⁰ (2000), en su libro “El feminismo es para todo el mundo” critica fuertemente el feminismo blanco que, si bien “aprendió de la lucha de la población afronorteamericana por los derechos civiles para lograr sus propios derechos” (p. 16), no integró por ello ningún compromiso con la lucha antirracista, centrandolo desde un lugar de privilegio y sometimiento a otras mujeres que por condiciones económicas o raciales se encontraban más vulneradas, colocando el género como el único motor de sus luchas. “La experiencia de las mujeres negras, la mayoría en situación de precariedad material era borrada de los análisis y luchas feministas” (hooks 2000, p. 16), fue así, como ella se cuestionó *la supuesta hermandad y sororidad*¹¹ que muchas feministas blancas y con privilegios de clase enarbolaban como un principio ético feminista e inició sus estudios a partir del feminismo negro, alegando que este, es un feminismo para todos y todas. Bell hooks (2000) cuestiona además el quehacer del feminismo hegemónico o blanco, desde el cual se establecen también conductas de dominación hacia otras mujeres, desconociendo, en gran parte, asuntos de interseccionalidad, que indiscutiblemente tienen que ver con el feminismo.

¹⁰ Bautizada como Gloria Watkins, más tarde adoptaría el seudónimo «bell hooks» en honor a su bisabuela materna, Bell Blair Hooks y en reconocimiento de su ascendencia femenina. Ella optó por usar letras minúsculas para este nombre con el fin de eliminar el enfoque de ella como persona y colocarlo únicamente en su escritura: “Lo más importante es lo que digo en mis libros, no quién soy” Afrofeminas (2018)

¹¹ Se puede definir la **sororidad** como la hermandad entre mujeres. La expresión viene del latín soror, sororis, hermana, e -idad, relativo a, calidad de. Enuncia los principios ético-políticos de equivalencia y relación paritaria entre mujeres. (Geivini, 2001)

En este sentido, el afrofeminismo o feminismo negro, es muestra de fuerza y lucha de mujeres que se resisten a las discriminaciones, que, con excusa de su doble vulnerabilidad, les han impuesto. Esto, nos deja ver el poder femenino que dentro de las comunidades afro prevalece.

Dichas discriminaciones o situaciones de vulnerabilidad a la que son sometidos los pueblos Afro pueden llegar a modificar las formas organizativas de las comunidades, afectando la cultura, es por eso que las personas mayores, especialmente las mujeres, las mayores “ayudan a preservar y mantener ese patrimonio cultural, pues al transmitir desde la palabra oral los relatos, mitos, cantos y tradiciones se recupera el imaginario colectivo en riesgo de ser olvidado” (ONU Mujeres, 2017, p. 59). Al respecto V. I, dice

Ser mujer negra implica empoderamiento, o sea, empoderamiento, implica una fuerza, implica emprendimiento, porque la mujer negra es emprendedora con sus saberes ancestrales. Es una mujer orgullosa, que luce no solo en su físico, sino que su espíritu irradia fuerza, irradia poder; eso generan mis mayores en mí. (Conversa 1, 2020)

Las mayores han recorrido todas las etapas de la vida, y han recogido en su experiencia, “la sabiduría ancestral que le ha sido transmitida por la palabra y por las prácticas” (ONU mujeres, 2017, p. 59), así, en esas palabras y en esas prácticas, aparecen dentro de la simbología que caracteriza algunas costumbres de las mujeres afro, elementos cotidianos, que tienen la posibilidad de transformar en elementos de resistencia. M.M, (2020), nos habla del manduco, como un elemento característico de las comunidades afro, usado especialmente para lavar la ropa en los ríos, oficio designado a las mujeres

El manduco es un elemento como el cepillo para estregar la ropa, entonces es como un instrumento de palo, de palo grueso, un poquito pesado, entonces cuando mi mamá trabajaba lavando ropa y planchando, pues mi mamá siempre ha trabajado en oficios varios... ella me llevaba a mí... allá más que cepillos se ve el manduco, y eso es muy usual pues todavía, de hecho acá hay manduco...Y nosotros siempre donde hemos vivido, a pesar de que no estemos allá en Acandí ni en Urabá, donde mi mamá lo usaba pues para la lavar la ropa de los demás, en la casa siempre hay manduco. (Conversa 2)

El manduco, es una herramienta utilizada en el pacífico colombiano para lavar ropa con golpes que resultan rítmicos y sonoros. A partir de lo que este elemento significa para los pueblos Afro y comprendiendo que es infaltable en las casas de las familias afrocolombianas, se presentó en el Teatro Camilo Torres de la Universidad de Antioquia en el 2017, una obra de danza titulada *Manduco*. Esta obra artística, se constituye en una muestra reivindicativa de elementos característicos de los pueblos afro, que más allá de quedarse en simples objetos, constituyen y representan simbología cultural y además femenina de dichas comunidades. La danza *Manduco*, según la Fundación Casa Tumac (2017)

Recrea los golpes y la fortaleza que deben dar y tener las mujeres para derrotar la invisibilidad de las mujeres que van una tras otra cada paso, lentas y sudorosas al unísono dicen ¡NO! como negándose a algo que de tanto repetirse se ha naturalizado. Cada una sabe porque hace esto, porque se reúne para reafirmarse y reír aún en las peores condiciones... Se peinan y se maquillan, como si fueran de fiesta y efectivamente lo hacen cuando saxo y déjeme empiezan a sonar juntos. Uno hace todo y a pesar de las condiciones con las que vive, ellas lo saben pues como muchas de nuestras abuelas, madres y hermanas son trabajadoras. Todo es ritmo, hasta limpiar el suelo con las manos a cambio de un pago en la casa de algún pudiente. Sigue la fiesta y entran los alabaos: “pido por nosotras, porque no queremos parir más hijos para la guerra, por tantos dolores, pido por nosotras”. (p.2)

Esta muestra artística, evidencia cómo a partir de un objeto, cargado de simbología, se evoca tradición, reivindicación e historia familiar, usando un objeto que históricamente fue asociado a la mujer sin que esta lo eligiese, como herramienta de poder y mecanismo de protesta con golpes fuertes, rítmicos y contundentes, las mujeres afro dicen ¡No más!

Así, como el manduco, la trenza aparece como elemento cotidiano, pero que adquiere un poder reivindicatorio a raíz de su resignificación. Cuando, en el desarrollo de este proceso investigativo se nos nombra la trenza y a las mujeres trenzadoras, además de relatarnos la historia de la esclavización se nos cuenta también cómo se utilizaban los peinados para dibujar los caminos para huir y ser libres, o cómo se guardaban semillas, oro o elementos importantes en el cabello para sobrevivir en los lugares donde llegaban. V.I (2020) nos narra, cómo para ella, la trenza posibilitó un encuentro con su identidad

Entonces, empecé yo también con esa búsqueda identitaria, entonces empecé, a trenzar mi cabello y ahí es que conozco a L.M mi trenzadora, y ahí es que empezamos a crear unos vínculos y unos lazos que, de alguna manera me fueron fortaleciendo y haciéndome sentir muchísimo más segura de lo que soy. Entonces ahí empiezo a decirme “es que yo soy negra”, y yo me siento negra y me identifico como negra. (Conversa 1)

También hay otros referentes culturales, en los que se puede rastrear la trenza como en Asia, África y América. La trenza se considera entonces, una de las técnicas de belleza más antiguas, usada para representar la religión, el estatus y la familia. En hallazgos arqueológicos se pueden leer las manifestaciones culturales desde la existencia de la creación del hombre, al no poder cortar el pelo, se crean las dinámicas de entrelazar el cabello para poder manejarlo.

En Colombia se le da ese valor simbólico porque se convierte en el medio para huir de sus esclavistas. Y es así entonces cómo trenzarse o no el cabello se convierte también en una decisión política y está cargada de significados, ya que, no solo se trenza el cabello, se trenzan sentidos, lazos familiares, amistades, se conectan con su cultura, sus ancestros y en el caso de este capítulo nos gustaría asumir la interseccionalidad también como una trenza.

Mojica (2011), en su Blog Inventario de Crónicas, narra historias sobre “El pueblo donde todo transcurre a destiempo” “la campana suena a las diez de la mañana para salir al recreo, las estudiantes se encuentran para acicalarse los peinados; también es común ver mujeres en las puertas de sus casas tejiéndose el cabello entre abuelas, madres, hijas y amigas, de ahí la herencia del arte del trenzado con sutil maestría”.

Existe un proyecto autogestionado, llamado Afroféminas, en él, se acogen mujeres afro que son escritoras, y compilan sus escritos, investigaciones e incluso sus pensamientos personales en forma de blog. En este blog, aparece también la pregunta por la trenza, al igual que L.M y V.I, en una de las conversas, nos cuentan el significado político, cultural y de identidad que tiene el cabello. Frente a esto, Afrofemeninas (2019), expresa

Durante el período en el comercio de personas esclavizadas en el Atlántico, cuando millones de africanos fueron arrancados brutalmente de sus hogares y enviados al

Nuevo Mundo (América), según las fuentes, los esclavos capturados eran afeitados no solo como un medio sanitario, sino también para quitarles su propia cultura e identidad. El cabello africano también es bastante pesado y, según algunas fuentes, durante la era de la trata se consideraba «ingobernable», por lo que, para mantener una apariencia limpia y ordenada, los africanos comenzaron a usar el cabello en trenzas apretadas como las ‘*cane rows*’ y otros.

Lo anterior es retomado también en el curso de *Pensamiento Afrodiaspórico*, donde hay una conversación en torno a las connotaciones que puede tener una trenza. Puede significar, por un lado, el peinado de las que tienen el cabello “malo”, “pesado”, “duro”, o, por otro lado, puede significar resistencia, rebelión, mantener a sus ancestros cerca. Mojica (2011), quien logra recopilar los relatos de algunas mujeres del Palenque de San Basilio, escribe

El camino a la libertad lo tejieron las esclavas de una forma muy particular: en su pelo, a través de las trenzas. Eso lo argumenta Emilia Valencia Murraini, presidenta de la Asociación de mujeres afrocolombianas (Amafrocol), quien desde hace 30 años investiga todo el entramado de los peinados de las palenqueras.

Las personas que trenzan los cabellos, son llamadas trezadoras, y su labor también tiene un valor simbólico. Teniendo en cuenta lo anterior, que no solo se trenza el cabello, sino también los lazos familiares y sociales, además se conecta con su cultura. Con respecto de esto, L.M (2020), nos cuenta cómo para ella desde su labor de trezadora, ha creado vínculos interpersonales con otras mujeres, a partir de la trenza

Lo importante para mí como trezadora son las relaciones que he tejido a través de un peinado, no sé si lo dije en la clase de pensamiento pero mi relación con V.I, surgió después de un peinado, pasamos 5 o 6 horas trezando, a pesar que estábamos en el mismo pregrado, la misma cohorte no había tenido esa afinidad, después de que la trencé y aquí estamos trezando caminos de identidades, de libertad; trezando diferentes caminos que nos ha permitido ser las mujeres fuertes y poderosas que como ahora entonces me parece

super interesante decirlo, porque no es solo el trenzar y recibir una plata si no las relaciones y el qué hacemos con esas relaciones. (Conversa 1)

Las mujeres afro, asumen desde su lugar de voceras y trenzadoras, la responsabilidad de mantener vivas sus creencias y así como resignifican un elemento como el manduco, continúan desde la oralidad, contagiando su fuerza y resistencia a las niñas de sus comunidades. L.M, (2020), narra

Algo que escribí en el texto de mi foto favorita, es esa fuerza que irradian esas mujeres que nos criaron, porque yo digo que en esa foto yo no veo a L.M, yo veo a la mujer negra chocoana, que día a día se esfuerza por salir adelante, por sacar adelante una familia, porque sus hijos sean alguien en la vida. Esa templanza, que es eso que nosotras, las que estamos ahora grandes, debemos de transmitir a las que vienen creciendo y más a las que han nacido y han crecido en la urbanidad, en las ciudades. (Conversa 1)

Con esa misma fuerza, y responsabilidad que asumen las mujeres afro al reconocerse como mujeres negras, agenciadas, con el compromiso de seguir pasando sus prácticas y valores culturales a las nuevas generaciones como lo hicieron sus mayores, pero además con el enorme compromiso de luchar porque las barreras históricas que las sociedades han impuesto a causa de su color y su género, sean derribadas; nos permitimos pensarnos en las mujeres con discapacidad, quienes también en su reconocimiento como mujeres, descubren barreras para la participación a razón de su género y de su discapacidad.

Es clave para nosotras, lograr conectar las experiencias que viven las mujeres afro y las experiencias que viven las mujeres con discapacidad, y cómo el hecho de reconocerse primero como mujer se vuelve un momento fundamental en su lucha por la emancipación y la reivindicación. Si bien con el devenir del tiempo y de la historia se han dado acciones y espacios donde se permite y se espera que la mujer logre tener conciencia, el autoconocimiento y el reconocimiento de ser mujer, esto aún sigue en falta, puesto que sobresale más el hecho de ser negra o de tener una discapacidad que de ser mujer.

El que históricamente la mujer sea vista como frágil se vuelve uno de los componentes que se suma a la lucha de reconocimientos, puesto que lo frágil lleva a pensarse como debilidad,

incapacidad, con la necesidad de protección y el deterioro. Todo esto eclipsando lo que significa ser mujer y las múltiples formas que existen de serlo.

Así, hablar de fragilidad nos podría llevar a pensar en características propias de las mujeres y de la discapacidad, pero, al igual que en el caso del manduco, o de las teorías críticas de la discapacidad que toman elementos que por años han sido subyugadores para convertirlos en elementos reivindicativos, Diana Vite Hernández (2020) propone reconocer y posicionar la fragilidad, donde se asuman los procomunes del cuerpo (la sensibilidad, el dolor, la caducidad, lo corpóreo y frágil) puesto que desde allí se puede desbordar la norma, donde haya un reconocimiento de cuerpos y vidas desde distintas manifestaciones. En efecto, considerar y asumir la fragilidad también hace parte de la conciencia de ser mujer que se requiere como proceso para la lucha y búsqueda de su querer ser. Si bien esto se viene promoviendo desde los diferentes grupos feministas negros también es importante considerar de qué manera estos movimientos sociales en busca de la igualdad y equidad conciben el hecho de ser mujer con discapacidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante identificar y reconocer cómo dichos movimientos que buscan el reconocimiento de los derechos sociales y políticos abordan la discapacidad. Con relación a esto vemos que Ferrari (2020) también ha estado en esta búsqueda donde cita el *feminismo de la diferencia* que reconoce el universo femenino capaz de enfrentarse a los mandatos de la sociedad.

Así mismo, dentro de esta búsqueda encontramos el feminismo de la diversidad funcional propuesto por la filósofa María Soledad Arnau Ripollés (2005) quien plantea esta iniciativa no solo como una suma de género y diversidad funcional (término escogido para referirse a la discapacidad) desde afuera si no que, busca darle un lugar a estas mujeres con alguna discapacidad para que sean ellas mismas quienes desde sus propias experiencias nos digan cómo podemos interpretar sus realidades y sus maneras de ser y habitar en el mundo.

Con respecto a ser mujer y tener discapacidad, se retoma el poema *capacitismo* de Carmen Callejo (2017)

Mi cuerpo no sirve / para ejercer la guerra, / para parir un hijo / ni para complacer / a quien exige ser complacido. // Mi cuerpo es una línea divisoria / entre mi luz y el mundo. / Pero mi cuerpo sirve / para bailar, mal y torpe, bajo la lluvia / cuando nadie lo mira. // Sirve para dar puñetazos / y para salvarse solo. / Sirve para cultivar frutas, / mancharse los dedos de barro / y saborear el viento. // Mi cuerpo sirve / como escondite para deseos / no normativos. / Mientras mi sexo es un invierno dormido, / mis nervios son un jeroglífico / de orgasmos repartidos / al azar por la piel. // Mi cuerpo no le sirve a nadie / porque no está construido para la servidumbre. / Ningún cuerpo lo está. // Mi cuerpo está hecho / para gozar la magia, / para abrazar a las otras y parir fantasías, / para sudar la vida / hasta acabarla. // Mi cuerpo / ME / sirve. / A mí. // Para sanarme. / Y sanar con las mías. // Algo para lo que la sociedad de fuera, / esa que nos nombra discapacitadas / nunca ha sido capaz / ni ha servido / de nada.

Podríamos decir entonces que, el cuerpo de la mujer con discapacidad sigue estando socialmente muy ligado a las limitadas oportunidades de participación que tienen. Un ejemplo de esto, podría ser cómo muchas veces desde las mismas familias se suele oprimir la participación de la mujer, lo cual provoca que se vea una mayor marginación de sus derechos. Es por ello, que es importante que se empodere a las familias y las mismas personas con discapacidad para que puedan tener una conciencia de ser mujer sin anteponer su discapacidad o carga histórica, para que primen sus gustos, intereses, pasiones, emociones y la libertad de ser y elegir.

Estas características -ser mujer y tener discapacidad-, ponen en manifiesto una desigualdad social, que podemos ubicar en un campo capitalista occidentalizado, donde prima la producción, y donde lo “frágil” no produce igual, adicional a esto lo étnico sigue teniendo el sesgo de la carga histórica (esclavitud, sin derechos, para el trabajo doméstico) visibilizada en marco de una inferioridad y falta de poder.

Considerando lo anterior se hace necesario seguir aportando a la lucha de descolonizar la discapacidad y la mujer de toda la carga histórica y social que ha traído, donde no primen las relaciones de poder y producción, abriendo caminos a otros modos de ser y sentir que no

corresponden al capitalismo como medio de opresión social, para que conciban nuevas formas de relacionarnos y comprender la diferencia. O como lo plantea Ferrari (2020):

El esfuerzo por descolonizar la situación de discapacidad debería orientarse hacia la recuperación de imágenes, principios, representaciones, cosmovisiones de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños, así como valorizar el inmenso potencial de praxis política que nos constituye como pueblos conformados al calor de la historia colonial y la permanente memoria ancestral que sale al encuentro para recordarnos la necesidad de recuperar las prácticas humanizadoras y el equilibrio con todo lo existente, a partir del cuidado y la preservación del ambiente y todas las formas de vida. (p.128)

Por tanto, la anterior afirmación de la autora nos permite interpretarla como la riqueza y posibilidades que hay al mantener la historia viva, donde tiene espacio lo afro, la mujer y la discapacidad. Para que sea a partir del reconocimiento de su relación con la naturaleza, con las cosmovisiones que se posibiliten otras maneras para comprender las diferentes formas de ser.

Existe una pregunta por el cuerpo que es negado y no reconocido, entrando en juego su identidad puesto que cuando se concibe una persona con discapacidad en la mayoría de los sentipensares de la gente siempre está la condición de incapaz, de fragilidad y lastima, y al ser negro se le suma la carga histórica de la esclavización e inferioridad teniendo menos oportunidades o como lo reconoce E.G, (2020) una de las co-creadoras, se quedan fuera de los privilegios:

Nosotros miramos algo que es el asunto de los privilegios, ¿cierto? y esos privilegios como también, trastocan con el color de piel, ¿sí? Y este color de piel tiene que ver también con otros atributos ¿cierto? Cabello, no sé, la forma de hablar, porque quién viene de alguna región también de procedencia afro también tiene su particularidad, y pues entonces, son algunas oportunidades negadas que por algunos atributos físicos (Conversa 1)

Es con ello que evidenciamos que al reconocer lo que sucede se puede hacer frente mucho más fácil a dicha situación, que si bien no es algo que se da de un día para otro cuando ya hay

una visibilización de ello se vuelve mucho más consciente y no solo para quienes la habitan, si no para todas las personas que transcurren los mismos espacios, permitiendo que dicha conciencia se expanda, unificando intereses que distingan esas situaciones de doble vulneración o discriminación y se creen más oportunidades que sigan disminuyendo la brecha de desigualdad.

En ese sentido, consideramos oportuno remitirnos a la investigación “Ausencia de mujeres negras en estudios sobre discapacidades humanas” de Ortiz (2012), estudio en el que, a partir de la voz de mujeres negras con discapacidad, se narran las realidades sociales y culturales por las que su interseccionalidad atraviesa, esto con el objeto de visibilizar y rescatar el pensamiento y activismo de las mujeres afro, desde el afrofeminismo. En este sentido, Ortiz (2012) sostiene que:

Las mujeres afrodescendientes con discapacidad mantienen una lucha contra la opresión sostenida con fines emancipadores frente al mestizaje, a la normalidad y a las relaciones de género; por tanto, convocan y comprometen a la academia, a las activistas e intelectuales, y a miembros de las organizaciones y de la comunidad afro a repensar las intersecciones y las interseccionalidades. Por lo tanto, por una parte, es posible conjugar los avances emancipadores construidos en medio de tensiones conceptuales por los estudios feministas de la discapacidad, los estudios étnicoraciales negros y los estudios sobre las discapacidades humanas; y por otra, pueden ser comprendidas las múltiples vivencias identitarias, de discriminación y de resistencia de las mujeres negras en situación de discapacidad para ampliar los debates en torno a sus ausencias. (p. 5)

Con lo anterior, traemos a colación a Sofi Garzón (2020), quien en su discurso expuesto en una de las conversas del curso de *Pensamiento Afrodiaspórico*, plantea lo imprescindible que es para el feminismo la emancipación y el pensarse la interseccionalidad, en este sentido, en miras del género, la discapacidad y la raza, no se trata ya sólo de un asunto de equidad de derechos y reivindicaciones hacia la mujer, sino también de una lucha contra el capacitismo, la normalización, las conductas de segregación y racismo, aspectos que para bell hooks (2000) el feminismo hegemónico o blanco deja por fuera.

En relación con los procesos identitarios, cabe pensar en que dichos procesos además de responder al arraigo y orgullo de una identidad afro, también tiene lugar el saberse mujer y por supuesto, saber su cuerpo, habitarlo y así, reconocer y apropiarse la discapacidad, todo esto con fines de emancipación, resistencia, orgullo, lucha y movilización por los derechos reivindicatorios. Con relación a esto, Ortiz (2012), plantea:

Tanto el territorio como la cultura son dos factores que se han arraigado en la identidad de mujeres y hombres afrodescendientes dejando una marca indeleble en sus vidas, que sobrepasa las migraciones y los desarraigos y que persiste en las familias y en la riqueza rural y de la ciudad, cambiando los contextos y reconstruyendo nuevos trazos, nuevos caminos, pero preservando el legado de la tierra, el lenguaje, las costumbres y esa cosmovisión que atraviesa los cuerpos de mujeres y hombres provenientes de la diáspora africana en Colombia. (p. 125)

Así, se debe tener presente que todos los procesos identitarios de los pueblos afro, atraviesan un cuerpo, una persona, una mujer o un hombre, aspecto por lo que, pensar la discapacidad y el género (u otras interseccionalidades) tiene lugar, en cuanto ese cuerpo que se está habitando y con el que se está luchando por prevalecer unas costumbres, arraigar identidades y movilizarse por el reconocimiento de derechos ancestrales y humanos, también ha sido históricamente rechazado, atacado, vulnerado y colonizado y esto necesariamente afecta y tiene lugar dentro de la construcción de identidad afro.

Uno de los factores que más ha impactado la interseccionalidad es la desigualdad social que está arraigada en nuestro contexto, la cual ha sido impulsada por una sociedad capitalista y de producción donde se busca más la eficacia y la eficiencia, normalizando la discriminación puesto que llega al punto de convertirse en un hecho estructural. Donde influye la supremacía de poder y capacidad, dejando por fuera a las personas que se han consignado socialmente fuera de esta supremacía, como lo son los grupos minoritarios, dentro de los cuales se encuentran las comunidades afro y personas con discapacidad, quienes han luchado y resistido para ganarse una plena participación a nivel social, económico y político, puesto que se les ha llegado a negar hasta la posibilidad de una educación y condiciones laborales dignas, pero cuando se encarna al mismo tiempo el hecho de ser afro y tener discapacidad se suele ver que el proceso de resistencia y reivindicación se hace más arduo.

Es así que pensarse en el asunto de ser doblemente vulnerado ha repercutido en las acciones de lucha que tanto la comunidad afro como las personas con discapacidad han tenido, esa búsqueda por ser tenidos en cuenta como personas y no como -cosas u objetos- ha hecho posible rescatar las identidades, culturas, roles, acciones que han sido invisibilizadas y negadas durante mucho tiempo, K.A, (2020), habla sobre la lucha de posicionamiento que deben realizar las personas afro para tener un lugar de reconocimiento, pero que este pasa a ser cuestionado por su color de piel, donde históricamente el blanco es quien ha gobernado, además considera lo siguiente:

Si uno en condiciones aparentemente “normales” la luchamos y duro para ser reconocidos para que podamos salir adelante, para que nos dejen mostrar que estamos llenos de capacidades y que el negro no solamente es para el baile, para el chiste, el deporte, sino que también somos científicos, maestros también tenemos lugares fuertes a nivel social, entonces ahora una persona con discapacidad se la tiene que luchar mucho para ser reconocido, entonces yo a veces digo tenemos una doble discapacidad [...], si no que tenemos una discapacidad para luchar desde la condición física y el color de piel la persona afro en el Chocó ha tenido dificultades para ser reconocida. (Conversa 3)

Como lo afirmó anteriormente nuestra co-creadora, las personas afro han tenido dificultades para el reconocimiento social, así mismo ha sucedido con las personas con discapacidad, cuando por el solo hecho de -poseerla- se enfrentan al señalamiento o al desconocimiento como sujeto de derechos, son nombrados y tratados con pesares, miedos y estereotipos. La historia nos ha relatado cómo todas estas comunidades y personas han sido vulneradas de diferentes maneras, un ejemplo propio es el Conversatorio - *Medellín es afro, negra, raizal y palenquera. Medellín joven, Indefinibles* - realizado en la Semana de la Juventud 2020 Utopías, donde se planteó la siguiente pregunta *¿Qué es para ustedes ser personas afro y que conlleva ser una persona negra en este país?* donde Perea (2020) una de las entrevistadas, expresó que:

Nosotros nos sentimos orgullosos de ser negros, pero también es la forma en que se mira a los negros. Los negros no simplemente estamos para ser la fuerza bruta, sino que también somos sensibles y tenemos capacidades de hacer otras cosas y poder incidir y apoyar en esa reconstrucción del día a día en un país que nos permita entretrenzarnos cómo sociedad que

somos, porque a veces nos miran cómo los ladrones o los negros que solo sirven para bailar.

En lo anterior se evidencia cómo ha sido vulnerada la persona afro por el simple hecho de tener su color de piel específico, como por esa acción, su dignidad, su labor o la carrera profesional que hayan realizado son desvaloradas y poco tenidas en cuenta, Perea, manifiesta que la “lucha de los negros no ha sido regalada”(Minuto 19:21), así mismo dice que estar en el lugar que se encuentran hoy ha sido gracias a la exigencia de derechos, exigencia que han hecho para que sean respetados y reconocidos, valora quien es y resalta que su piel es maravillosa, además que si Dios les regaló esa piel, es porque están para algo y como jóvenes también dependen de esa construcción que sus ancestros hicieron el estar hoy acá y seguir dejando un legado valorándose por el simple hecho de ser un -Ser Humano- (2020).

Podemos percibir que el ser afro y tener una discapacidad tiene que ver con el sujeto corporal que no es reconocido. La idea de trazar puentes que aluden a construcciones identitarias y subjetivaciones, permite colocar el asunto de la interseccionalidad en relación de cómo se entiende el ser diferente¹² frente al resto de personas que se encuentran en la sociedad, edificando puntos de encuentro en función de una comprensión y tejido como medio que reivindique la voz, el sentir, el hacer y habitar de las personas con discapacidad, donde se reconozca y se destaque la pluralidad.

Finalmente reconocer la interseccionalidad como proceso de reivindicación y resistencia nos permite apropiarnos herramientas que sigan avivando las identidades, diversidades y el ser mujer, para lograr mantener y permanecer en un lugar donde todas y todos puedan participar desde sus propias condiciones.

¹²Apresiasión subjetiva que supone hacer un juicio de valoración de la diversidad. Dicha valoración puede generar actitudes de rechazo (Discriminación, racismo, intolerancia, antipatía), o de aceptación y comprensión (Simpatía, tolerancia, solidaridad) (Rubiales, 2010, p.2)

8. Conclusiones: De los hilos sueltos a la trenza

Son como esas diferentes dinámicas, esas formas diferentes de habitar la vida, que de pronto nos diferencia de un grupo con el otro, y no nos podemos reducir a la mínima expresión que es la piel, o sea la piel para mí es mucho, pero yo creo que nos quedamos cortos en pensar que también como afro me identifica la piel, ¿Sí? estaría comunicando una historia, estaría negando a nivel cultural todo lo que ha pasado con la comunidad afro, Entonces no quiero quedarme corta, quiero pensar que de pronto, nos identificamos por cosas, más allá que por el color de piel, más allá de cómo puedo llevar el cabello

K.A (Conversa 2, 2020)

Para hablar de las conclusiones de este proceso investigativo, iniciaremos por referirnos al momento en el que nos encontramos con las co-creadoras, proponiendo una conversación alrededor de su propio *proceso identitario*, donde nos narraron cómo se identifican como mujeres afro y cómo desde allí empieza a contemplar una relación con la diferencia, con las luchas y reivindicación tanto de historia como de identidades y capacidades.

Es así que el reconocimiento de la identidad en el ser afro se hace consciente cuando se comparte con el otro al igual que pasa con la discapacidad, ya que no hay una sola identidad afro ni una única forma de habitar una discapacidad.

Por otro lado, se devela en las conversas que, socialmente hay una relación con las etiquetas y encasillamiento creando imaginarios de lo que se debería ser por el solo hecho de ser afro o tener una discapacidad, pero también se reconoce como las comunidades afro y las personas con discapacidad han logrado reivindicar su voz, su cuerpo y participación a través de la lucha colectiva donde la discriminación ha estado latente desvalorando sus capacidades, representadas en fenómenos como el capacitismo en personas con discapacidad y el blanqueamiento en relación a las personas afro.

En cuanto a los *sentipensares propios de las comunidades afro alrededor de la discapacidad*, evidenciamos que, las formas de nombrar la discapacidad inciden en la forma en la que se relaciona con el otro. Dentro de las conversas se evidenció que el uso del concepto de



discapacidad ha sido reconocido en nuestras co-creadoras solo cuando se acercaron a su formación académica.

Al evocar las experiencias de nombramiento de la discapacidad que relatan las co-creadoras en relación a las experiencias vividas en sus comunidades, encontramos que, en la forma de relacionarse con el otro, se antepone la discapacidad como defecto o déficit. Además de esto, encontramos que aunque se usan definiciones totalizantes, es decir que reducen a la persona a una característica de su ser y que se convierten entonces en la totalidad de la persona, por ejemplo “*el loco, el chunto, el mocho, el manco*”

Así mismo, nos permitimos hacer relaciones con las comunidades afro, evidenciando que también son encasillados por su color de piel desde el momento de la esclavización, lo que servía de excusa para negar su humanidad, mediando todas sus relaciones y ámbitos de vida.

Otra conclusión, está en función a las relaciones que se lograron establecer con modelos explicativos ya existentes, que entienden la discapacidad desde la molestia, lo espiritual, lo místico, lo religioso y desde la visión de la otra persona como anormal; que genera dinámicas de relación desde el miedo, el espectáculo y el utilitarismo. Desde nuestra lectura, no identificamos nuevos modelos explicativos de la discapacidad desde los sentipensares afro, pero sí relaciones con los ya reconocidos, como el médico rehabilitador, en cuanto a la búsqueda de la sanación de la discapacidad, pero esta desde la cura con rezos y medicina ancestral, dando un enfoque desde lo religioso que este modelo no contempla, pero el de prescindencia sí lo hace.

Así, logramos establecer, a lo largo del análisis, intersecciones de conceptos, que nos permitieron entrelazar el sentipensar afro con el saber occidentalizado de la discapacidad, cruzando nociones como capacitismo con blanqueamiento, procesos identitarios con auto-reconocimiento, racismo epistémico con eficacia-eficiencia, el uso revinticatorio de palabras como “negra-negro” con las Teorías Crip, entre otros. Todas estas concepciones que se entrelazan, nos demuestran que la invisibilización y la negación histórica a que el otro habite su cuerpo, es un asunto que ha atravesado tanto los cuerpos afro como los cuerpos con discapacidad.

Esto nos permitió entender que la excusa que históricamente se ha tomado para negarle al otro su identidad, recae en los cuerpos, esos cuerpos que dentro de la normalidad no son incorporados, que distan de lo socialmente establecido como bueno o capaz, pero con sus luchas logran resistir y pese a tener todo en contra, como un sirirí reclaman sus cuerpos y los habitan dentro de la pluralidad.

Por ello, pensamos en intersecciones que nos invitaban a preguntarnos por el transitar de cuerpos que convergen con una doble invisibilización de sus identidades y de sus derechos. Reconociendo que las intersecciones que habitan los cuerpos pueden ser inagotables y demandarían incluso un trabajo investigativo dedicado solo a estas, nos centramos en las que convergen dentro del ser mujer, ser afro y habitar un cuerpo con discapacidad.

Comprendemos que, son plurales las formas de ser afro, de ser mujer y de habitar una discapacidad, por lo que la interseccionalidad se convierte en una categoría política y metodológica esencial para cada uno de los colectivos, que de forma particular transitan las luchas de cada una de estas formas de ser.

En cuanto a nuestro quehacer como educadoras especiales en relación con las comunidades afro, podemos decir que, este caminar, nos permitió comprender nuestro lugar, entendiendo que se constituye en el apoyo y en el acompañamiento en la reivindicación, pero jamás en la vocería, jamás podremos hablar por las comunidades afro, pero sí, podremos acompañarlos a gritar.

Lo anterior, lo podemos vincular claramente con las intenciones formativas de la educación especial en relación a los procesos de empoderamiento de las personas con discapacidad y/o talentos excepcionales. Así, como educadoras especiales no necesariamente tenemos que tener una discapacidad para involucrarnos en los procesos educativos y sociales de dicha población; sin embargo, desde la razón de ser del Proyecto Educativo del Programa de Educación Especial de la Universidad de Antioquia (2019) se plantea el “hacer del empoderamiento una realidad”, en este sentido nuestra intervención recae en procesos que favorezcan o fortalezcan la autodeterminación, posicionándonos como:

Profesionales en permanente interacción con otros profesionales, que crea entornos inclusivos y provee estrategias de apoyo para el desarrollo personal y las oportunidades de crecimiento, la autodeterminación y el empoderamiento... Ofreciendo posibilidades para la participación y la atención educativa de las poblaciones con discapacidad y con capacidades y/o talentos excepcionales y, en general, en situación de vulnerabilidad social. (p. 42)

Por consiguiente, nosotras no somos la voz de la discapacidad ni hablamos por las personas que la habitan, servimos de instrumento para la toma de la palabra. Nuestro papel como educadoras especiales, nos sitúa en una postura empática y de respeto como apoyo para la reivindicación de la cual los pueblos implicados tienen el liderazgo y palabra.

9. Recomendaciones: A seguir caminandando, aún quedan hilos por unir

Algo que les reconozco y de verdad me parece excelente es que quieran recuperar todos estos saberes desde la oralidad, o sea, es una herramienta o un instrumento no sé cómo lo llamen ustedes, que a veces es tan problemático decir cualquier concepto dentro de la universidad o facultad ¿cierto? Entonces bueno digamos que para mí es una herramienta increíble o sea se puede hacer investigación y tantas cosas con la oralidad que uno se queda corto y el tiempo no alcanza.... la oralidad es algo que apenas se viene a rescatar no era considerado una manera de hacer investigación, porque era considerado el mal llamado sentido común que no importa, que, si no era científico que no era ciencia, entonces salimos un poco de este espectro tan cuadrulado tan positivista me parece excelente

V.I (conversa 1, 2020)



Durante esta experiencia investigativa, logramos leer diferentes autores y conversar con diferentes personas que nos ayudaron a llegar a los resultados o las conclusiones compartidas. Así mismo, y a razón de dichos hallazgos, consideramos, más que conveniente, nuestra responsabilidad de compartir algunas recomendaciones según esta experiencia.

Dichas recomendaciones están dirigidas a la academia -desde el lugar de validación del saber-, al programa de Licenciatura en Educación Especial de la Universidad de Antioquia y su comité de carrera, a las licenciadas y licenciados en Educación especial y a los miembros de las comunidades afro a quienes nos pudimos acercar, concretamente en el espacio del curso del *Pensamiento Afro Diaspórico* y a quienes se puedan sentir llamados o implicados.

9.1. A quienes validan el saber

Desde esta investigación resaltamos la importancia que se le ha dado a los saberes ancestrales transmitidos desde la oralidad, puesto que, han servido como guía para el reconocimiento del legado ancestral de las comunidades afro que aluden a todas aquellas memorias individuales y colectivas de cada una de estas comunidades. Es por ello que a quienes validan el saber sugerimos considerar lo que se aporta desde las voces y sentires de las comunidades étnicas, recolectados por décadas, haciendo énfasis en combatir el racismo epistémico que ha limitado el reconocimiento académico de los saberes ancestrales.

9.2. Al espacio académico en el que hemos caminado por años

En cuanto a nuestro espacio académico, la Licenciatura en Educación Especial, en el Proyecto Educativo del Programa, se hace referencia a los principales roles del egresado, quienes hacen presencia en una pluralidad de campos de acción, que superan el contexto escolar, además de su “capacidad de ofrecer atención a las familias y ejercer su función en otros espacios que abogan por la inclusión social, educativa y, en general, por los derechos de las comunidades vulneradas a nivel social e históricamente excluidas a nivel local, regional o nacional” (p.25), nos proponemos revisar algunos asuntos específicos.

En este sentido, y a razón de lo construido en este trabajo, consideramos importante seguirnos cuestionando por dichas “comunidades vulneradas a nivel social” y preguntarnos si como educadoras y educadores, contamos con las herramientas y la formación necesaria para acompañar procesos de inclusión educativa y en esa medida, procesos reivindicativos para nuestros estudiantes y las comunidades que impactamos con nuestra práctica educativa. Por ello, en orden de seguirnos formando y seguir dando lugar a espacios formativos, proponemos dos hechos, que serían consecuencias lógicas de nuestra experiencia investigativa y permitirían ser también la puerta de entrada para pensarnos la discapacidad desde otras aristas, enriquecer el campo de la educación y replantearnos posibles escenarios en los que podríamos contribuir con nuestra participación.

En un primer momento, proponemos que, como programa de licenciatura en educación especial, repensemos la concepción de “comunidades vulnerables”, como se menciona en el Proyecto Educativo del Programa de Educación Especial (2019, p.25) o “población vulnerable” como se nombra en el curso de *Educación y Población vulnerable* en la segunda versión de este programa, por poblaciones o comunidades vulneradas. Esto no obedece únicamente a un cambio en la forma de nombrar, sino que hace un llamado a posturas que la Facultad y el Programa deben pensarse, ya que, más allá de que el sujeto no sea quien ejerza la acción de vulnerable o sea una condición propia, es el reconocimiento de lo que el entorno hace sobre dicho sujeto o comunidad lo que lo vulnera, reconociendo así otra cara de la historia, que es la de las comunidades que han sido vulneradas y silenciadas, y se convierte en una forma de hacer extensiva su voz al reconocer la responsabilidad del entorno, siendo un primer paso este para abogar a la inclusión social y educativa que estamos llamados a propiciar.

Como segunda recomendación, proponemos permitirnos pensar la discapacidad desde otras aristas, en este caso proponemos abordar las concepciones de la discapacidad desde las comunidades afro, pero apelando a la categoría de interseccionalidad. El Programa podría proponer espacios de discusión en los cursos, en los semilleros de investigación, en las agendas culturales y académicas, entre otros, que reconozca las mujeres con discapacidad, o los pueblos ancestrales y la discapacidad, o los migrantes y la discapacidad, entre otras muchas posibilidades. Consideramos que, de esta manera, tendríamos mayores herramientas para desenvolvernos éticamente como profesionales en un contexto con la riqueza cultural y diversa que tiene nuestro país.

Así mismo, para nuestras y nuestros compañeros docentes, la invitación es a asumirse como un sujeto agenciado, con la responsabilidad de formarse para las comunidades, desde sus intereses, desde sus pasiones, pero también reconociendo las necesidades y características del contexto.

9.3. A aquellas y aquellos que nos permitieron trenzar caminos en compañía

En cuanto a las comunidades afro, nuestro llamado se sitúa en el seguir pensando las múltiples formas de ser afro, comprendiendo allí la interseccionalidad como camino para incluir en sus luchas a todas y todos los que se identifican como afro, comprendiendo en los cuerpos, diversas formas de enfrentarse a la cotidianidad de las injusticias sociales, abrazando en sus reivindicaciones mujeres, personas con discapacidad, entre otras situaciones de vulneración histórica, que también habitan un cuerpo afro.

En vista de que el curso de *Pensamiento Afrodiaspórico* estuvo presente en nuestro trabajo de campo, quisiéramos dirigirnos a él, motivando a que dentro de sus espacios siga pensándose fuertemente el asunto de la intersección, transitando por nociones como las de discapacidad y el género.

Además, nos interesa que se continúe tranzando saberes y sentires a partir de la cercanía con el otro, implicando encuentros más que académicos, amistosos, de conversa y de compartir. Esto permite que los saberes transiten con naturalidad, posibilitando la inmersión de todas y todos los participantes.

9.4. A todas y todos los que se sientan implicados

Así, más que reconociendo, celebrando -como nos lo enseñó este proceso investigativo- las múltiples formas de saberse y de habitarse, hacemos un llamado, una invitación a todo aquel que se sienta implicado en la construcción de lo afro, de la discapacidad, de las distintas formas de ser, a que sigamos caminandando, construyendo y creyendo en las diversas maneras de encarnar lo humano.

Este proceso, nos demuestra que aún hay mucho por caminar y por trenzar, son muchas las voces que siguen sin ser escuchadas, son muchos los cuerpos que siguen negados y son muchos los conocimientos que siguen siendo invalidados, por ello, desde de una trenza inagotable y un camino largo, dejamos como hilos estas recomendaciones que serán la posibilidad de seguir trenzando.

9.5. Hilos sueltos para quienes deseen continuar con este trenzado

Este proceso investigativo se sitúa solo en una de las comunidades étnicas que transitan en nuestro territorio: las afro, y la línea de investigación camina con otra propuesta que busca recoger las concepciones de las comunidades indígenas, lo que nos deja en punta otros grupos como los Room o población gitana, por ello, esta propuesta se constituye en un antecedente para seguir caminando por los sentipensares que dentro de las comunidades étnicas colombianas se trenzan alrededor de la discapacidad.

Por otro lado, consideramos importante seguir trenzando sentipensares de las comunidades afro alrededor de la discapacidad, comprendiendo que estos pueden ser tan plurales como las comunidades mismas. Planteamos, además, la posibilidad de integrar en estos procesos personas afro que habitan la discapacidad, para trenzar desde la voz de quienes encarnan ambas condiciones.

Finalmente, desde esta propuesta reflexionamos en torno a intersecciones que implican el ser mujer, ser afro y tener discapacidad; sin embargo, quedan pendientes análisis de otras intersecciones con relación a las comunidades afro, las personas con discapacidad, la comunidad LGBTIQ, las poblaciones migrantes, género, las condiciones socioeconómicas, ex-combatientes y población afectada por la violencia, entre otras condiciones que puedan implicar situaciones de exclusión y vulneración.

10. Referencias

- Afrofeminas. (2020). *El origen de la hipersexualización de las mujeres negras*. Afroféminas. Disponible en: <https://afrofeminas.com/2020/03/31/el-origen-de-la-hipersexualizacion-de-las-mujeres-negras/>
- Afrofeminas. (2018). bell hooks: “Lo más importante es lo que digo en mis libros, no quién soy”. Afrofeminas. Disponible en: <https://afrofeminas.com/2018/07/23/bell-hooks-lo-mas-importante-es-lo-que-digo-en-mis-libros-no-quien-soy/>
- Agudelo y Mena (2013). *¿Cómo las y los jóvenes afrocolombianos construyen su identidad étnica en la ciudad de Medellín (2010-2011)?*. (Tesis/Informe de práctica). Universidad de Antioquia. Colección de Tesis Digitales. Piso 2. Biblioteca Carlos Gaviria Díaz. Signatura: 305.8986/A282 CD-ROM
- Alvarez, E. (2017). Teoría marica o el insulto como bandera. *ElDiario.es*. Disponible en: https://www.eldiario.es/opinion/zona-critica/teoria-marica-insulto-bandera_129_3500224.htm
- Arango, V. M. (2010). ¡Los afro somos una diversidad!" Identidades, representaciones y territorialidades entre jóvenes afrodescendientes de Medellín, Colombia. *Boletín de Antropología*, 24(41), 44–64.
- Araoz-Fraser,S. (2010). *Documentos de investigación. Economía, N.º 7. Inclusión social: un propósito nacional para Colombia*. - Bogotá: Ediciones Universidad Central. Recuperado de: <https://www.ucecentral.edu.co/sites/default/files/inline-files/2010-12-documentos-investigacion-economia-007.pdf>
- Arroyo, J. C. V. (2007). Discriminación positiva, diversidad cultural y justicia. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (41), 141-156.
- Arteaga,K., Palacio, J., Saldarriaga, S. (2017). Incidencia de la ley estatutaria 1618, en la inclusión de la población sorda a la educación superior en la Universidad de Antioquia y en la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín. 2012 - 2014. *Repositorio Universidad de Antioquia*

- Article, P. (2001). El sincretismo religioso en América Latina. Recuperado de:
<https://go.gale.com/ps/anonymous?id=GALE%7CA104211285&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=02529076&p=IFME&sw=w#:~:text=El%20t%C3%A9rmino%20sincretismo%20se%20usa,ritos%20y%20conceptos%20m%C3%A1gico%20religiosos.&text=En%20la%20actualidad%20la%20palabra,sincretismo%20por%20los%20antrop%C3%B3logos%20postmodernos.>
- Beatriz, G., y Vázquez, M. J. (2018). Del “otro” al “nos-otros”: metodologías y diálogos desde el sentipensar del Sur. Acerca de formaciones e interculturalidades. *Pedagogías Del Sur En Movimiento. Investigación y Educación. Descolonizar El Camino. Instituto de Investigaciones En Educación, Universidad Veracruzana, México*, 158–178.
- Booth, Tony, Ainscow, Mel. (2002). Índice de Inclusión: Desarrollando el aprendizaje y la participación en las escuelas. Unesco. Oficina Regional de Educación para América Latina y atención educativa el Caribe /Centre for Studies on Inclusive Education.
- Borda, O. F. (9 de Octubre de 2007). Orlando Fals Borda concepto sentipensante. (R. V. Tomas, Entrevistador)
- Brah, A., y Phoenix, A. (2004). Ain't IA woman? Revisiting intersectionality. *Journal of international women's studies*, 5(3), 75-86.
- Brath, Avtar (1993) “Re-framing Europe: En-gendered Racisms, Ethnicities and Nationalisms in Contemporary Western Europe”, *Feminist Review*, 45, pp. 9-28.
- Cabarcas, J. E. C., y Mina, M. del R. (2015). *Mdelo conceptual y metodológico para la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones afrodescendientes*. Disponible en:
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/Modelo-Conceptual-y-Metodologico.pdf>
- Callejo, C. (2017). Poema Capacitismo. Disponible en:
<https://libroemmagunst.blogspot.com/2017/08/carmen-callejo-tw-capacitismo.html>

- Cañamares, I. Á. (2019). Precisión y agencia epistémica en Descartes: un recorrido por los márgenes de la Primera Meditación. *Estudios de Filosofía*, (60), 85-109.
- Caicedo, J. (2011). La Cátedra de Estudios Afrocolombianos como proceso diaspórico en la escuela. *Pedagogía y saberes*, (34), 9-21.
- Carneiro, S. (2014). Ennegrecer el feminismo.
- Cassiani, (2018). *Articulación de los valores identitarios afro en el currículo como estrategia pedagógica para el fortalecimiento de la identidad étnica, histórica y cultural*. Maestría en educación. Universidad del norte. Barranquilla. Recuperado de: <http://manglar.uninorte.edu.co/bitstream/handle/10584/8418/134886.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Collins, P. H. (2000). Gender, black feminism, and black political economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568(1), 41-53.
- Colo Coates, T.-N. (2014). The case for reparations. *The Atlantic*. Disponible en: <https://www.theatlantic.com/projects/reparations/>
- Colombia. Congreso de la República. Ley 1346 (31, julio, 2009). Por Medio de La Cual Se Aprueba La “Convención Sobre Los Derechos de Las Personas Con Discapacidad”, Adoptada Por La Asamblea General de La Naciones Unidas El 13 de Diciembre de 2006. Bogotá.
- Colombia. Ministerio de la Salud. Ley 1618.(27, febrero, de 2013). por medio de la cual se establecen las disposiciones para garantizar el pleno ejercicio de los derechos de las personas con discapacidad. Recuperado de: <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=52081>
- Concejo de Medellín. Acuerdo 56 (14, diciembre, 2015). *Por Medio Del Cual Se Adopta La Política Pública Para La Población Afrodescendiente En El Municipio de Medellín y Se Deroga El Acuerdo 11 de 2006*
- Cooper, A. J. (1988). *A Voice from the South*. Oxford University Press.

- Córdoba, P. A. (2008). Discapacidad y exclusión social. Propuesta teórica de vinculación paradigmática. *Tareas*, (129), 81-104.
- Courtine, Jean-Jacques. (2005). “El cuerpo inhumano”, en: Alain Corbin, JeanJacques Courtine y Georges Vigarello, Historia del cuerpo (I). Del Renacimiento a la Ilustración (Volumen bajo la dirección de G. Vigarello). *Educación y pedagogía*, (57). Madrid, Santillana, pp. 359-371.
- De Colombia, C. P. (1991). Constitución política de Colombia. *Bogotá, Colombia: Leyer*.
- Davis, A. Y. (2011). Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude Ma Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday. Vintage.
- Díaz, M. (2018). Racismo epistémico y monocultura : Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina . 14–28.
- Díaz, T. (2007). La educación como factor de desarrollo. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, (23.) Recuperado de <http://revistavirtual.ucn.edu.co/index.php/RevistaUCN/article/view/149/287>
- Doria, A. M. R., & Bolívar, F. J. F. (2013). Escogiendo entre los extranjeros “indeseables”: Afroantillanos, sirio-libaneses, raza e inmigración en Colombia, 1880-1937. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 40(1), 243–271.
- Dyke, V. (1995). Issues of sexuality in Down syndrome. *Down Syndrome. Research and Practice*, 3(2), 65-69. Recuperado de: <https://library.down-syndrome.org/en-us/research-practice/03/2/issues-sexuality-down-syndrome/>
- Echeita, G; Parrilla, a.; Carbonell, F. (2011) La educación especial a debate. *Revista RUEDES. Red Universitaria de Educación Especial*, 1 (1), p.35-53. Recuperado de: <http://bdigital.uncu.edu.ar/3594>.
- Educación, F. de. (2019). *Proyecto educativo del programa de licenciatura en educación especial*. Universidad de Antioquia.

El Tiempo (5 de marzo de 2017, p.4). Las parteras del Pacífico, un tesoro en medio de la miseria. Cali.

Escobar (2016). *Recorrer de nuevo el camino de los procesos de transformación en la Universidad de Antioquia con comunidades de diverso origen étnico: el tránsito de lo monocultural hacia procesos interculturales*. (Tesis de maestría). Universidad de Antioquia. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/handle/10495/5276>

Fernandez, D. (2016). Teoría queer y teoría crip: reflexiones teóricas en relación con el ámbito educativo. *Universidad de Costa Rica*.

Fraser, R. (1993). La Historia Oral como historia desde abajo. *Ayer* ,(12), 79-92

Fernandez, D.(03 de diciembre de 2020). Colombia lenguaje (crónica) - Diccionario de colombianismos busca revivir la memoria lingüística del país. *La vanguardia*. [22/03/2021]
Recuperado de::
[https://www.lavanguardia.com/vida/20161203/412371679269/diccionario-de-colombianismos-busca-revivir-la-memoria-linguistica-del-pais.html#:~:text="Sirirí"%20es%20el%20nombre%20con,insistencia%20que%20molesta%20y%20fastidia](https://www.lavanguardia.com/vida/20161203/412371679269/diccionario-de-colombianismos-busca-revivir-la-memoria-linguistica-del-pais.html#:~:text=)

Fondo de Población de las Naciones Unidas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia & ONU Mujeres, (2017). *Vivencias de Mujeres Afrocolombianas Sembrar la semilla. Guía de trabajo para realizar los Encuentros*. Recuperado de: https://colombia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Cartilla%20Vivencias%20de%20Mujeres%20Afro%20-%202017%20-%20WEB%20_0.pdf

Fundación Casa Tumac (2017). *Manduco: una obra para reivindicar los derechos de las mujeres*. Medellín

Garcés, Sandoval y Montoya. (2018). *Concepciones sobre discapacidad y actitudes hacia las personas con discapacidad. Relación con prácticas inclusivas en la universidad de*

antioquia. (Trabajo de grado). Universidad de Antioquia. Centro Documentación Educación (Bl. 9-140). Signatura: D/0368 CD-ROM

Garland, R. (1995). *The eye of the beholder deformity & disability in the Graeco-Roman world*. Duckworth, London. Ed. Bristol Classical Press

Gaviria, C. Sentencia C-371-00 (29 de marzo de 2000), por la cual se aprueba la ley 581 de 2000. Corte Constitucional. Recuperado de:
<https://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2000/C-371-00.htm>.

Gelabert, T. S. (2017). Repensando la interseccionalidad desde la teoría feminista. *Agora: papeles de Filosofía*, 36(2).

Giraldo, Y., J. y Social-Periodista, C. (2019). La Partería Tradicional Afro del Pacífico

González, M. (2011). Las comunidades afro frente al racismo en Colombia. *Repositorio digital Universidad Autónoma del Caribe*, (2), 51–60. Disponible en:
<http://repositorio.uac.edu.co/handle/11619/1282>

González, M.(2012) “La violencia contra las mujeres: análisis de las políticas públicas españolas desde la perspectiva de género”, (tesis de doctorado, Universidad de Oviedo).
Recuperado de:
http://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/10651/30762/2/TD_MariaRosarioGonzalezArias.pdf

Grosfoguel, R.(2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Universidad de California*.

Grosfoguel, R.(2008). «Para descolonizar os estudos du economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global» *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.

Gutiérrez, E. (2011) Los cabildos de negros en Cartagena de Indias. *Universidad de Cartagena*.

Grueso y otros (2014) Qhapaq Ñan: camino de palabras, Memoria de la III Fiesta Colombo Ecuatoriana del Libro y la Lectura. “Nommo, memoria y oralidad” (p 39 – 54) . Ministerio

- de cultura. Documentos de interés. Todo sobre el Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024). Recuperado de: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/comunidades-negras-afrocolombianas-raizales-y-palenqueras/Paginas/default.aspx>
- hooks, bell (2000). El feminismo es para todo el mundo. Creative Commons. España.
- Iturmendi, D. M. (2008). La historia oral como método de investigación histórica. Gerónimo de Uztariz, (23), 227-233.
- Izquierdo, G. (1984). El mundo religioso del afro-americano del litoral pacífico. *Theológica Xaveriana*, 71(1), 197–224.
- Jimenez, D. (2011). Afrocolombianidad y educación: Genealogía de un discurso educativo. *Pedagogía y Saberes*, 34, 87–103.
- Jimenez, Dominguez (2000). Investigación cualitativa y psicología social crítica. Contra la lógica binaria y la ilusión de la pureza. Centro de estudios urbanos. Universidad de Guadalajara. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/386769566/Psicologia-Estudios-Cualitativos>
- La Barbera, M. (2016). Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Interdisciplina*, 4(8).
- Lao-Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, (7), 47-79.
- Ley 70. (1993), Por La Cual Se Desarrolla El Artículo Transitorio 55 de La Constitución Política. Recuperado de: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4404.pdf>
- Ley 725 (2001) "Por la cual se establece el Día Nacional de la Afrocolombianidad". Recuperado de <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4598>

- López, L., Cataño, N., López, H., & Velásquez, V. (2011). Diversidad cultural de sanadores tradicionales afrocolombianos. *Preservación y conciliación de saberes*. 11(3), 287–304. Recuperado de:<https://doi.org/10.5294/aqui.2011.11.3.4>
- López, L. S. (2013). Río-monte, mar... y en el pueblo: relaciones de dominación y resistencia en la comunidad negra de El Valle, Bahía Solano-Chocó. Universidad de Antioquia.
- Lozano, A. M. (2013). Integración , inclusión / exclusión de niños con discapacidad en la escuela primaria general , indígena y especial . Un análisis del discurso. Universidad Autonoma de Mexico.
- Maldonado, R. (2016). El método hermenéutico en la investigación cualitativa. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.3368.5363>
- McRuer, R. (2016), “Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer”, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 20, pp. 137-144. Recuperado de: <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/430>.
- McRuer, R. (2006). *Teoría Crip: Signos culturales de queerness y discapacidad* (Vol. 9). Prensa NYU. Ed.
- Marciales, C. X. (2013). Violencia sexual en el conflicto armado: Los rostros afro de la reparación. Caso: Asociación de Mujeres Afro por la Paz (AFROMUPAZ). *Universidad Nacional de Colombia*
- Mariezkurrena Iturmendi, D. (2008). La historia oral como método de investigación histórica. *Gerónimo de Uztariz*, núm. 23/24.
- Medina, S. y otros. (2018). Huellas del destierro : memorias sobre la reducción del territorio de las comunidades afro en el Sur de La Guajira. (p.8). Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinop/20180620014812/20180307_E-reasentamientos-WEB.pdf

- Mintz, S.W. y Price, R. (1992). *The birth of african-american culture. An anthropological perspective*. Boston: Beacon Press.
- Monsalve, F. y Torres, M. (2015). *Representaciones Sociales de la Discapacidad en la Comunidad Indígena de Caloto-Cauca*. (trabajo de grado como requisito parcial para obtener el título de fisioterapeuta.
- Moraes, M. C., y De la Torre, S. (2002). sentipensar bajo la mirada autopoética o cómo reencantar creativamente la educación. . *Creatividad y sociedad*, 41-56.
- Morán, J. A. P., y Tiseyra, M. V. (2019). Encuentro entre la perspectiva decolonial y los estudios de la discapacidad. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 10(2), 497-521.
- Moscoso Pérez, M., y Arnau Ripollés, S. (2016). Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer.
- Moscoso, M., y Arnau Ripollés, S. (2016). Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer. *Dilemata*, 20.
- Moscós, M. y Ripollès, S. (2016) Lo Queer y lo Crip como formas de re-apropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer. *Dilemata* año 8, N 20, 137-144. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5329396.pdf>
- Mosquera, V. H. S. (2019). Hábitos de alimentación y estado nutricional en la comunidad de la vereda de San Nicolás de Bari (Sopetrán, Antioquia): un acercamiento desde el racismo estructural. *Boletín de Antropología*, 34(58), 199-225.
- Organización mundial de la salud (2010). Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud: CIF. Recuperado de: <https://discapacidadcolombia.com/index.php/articulos-discapacidad/clasificacion-cif>
- Orjuela Sánchez, G. (2010). El interés por la diferencia en el mundo contemporáneo: ¿una posibilidad para pensar hoy la educación especial?. *Praxis & Saber*, 1(1), 217-233. Recuperado a partir de https://revistas.uptc.edu.co/index.php/praxis_saber/article/view/1092

- Ortiz, L. Z. M. (2012). *Ausencia de mujeres negras en los estudios sobre discapacidades humanas*. (Trabajo para optar al título de magister. Repositorio Institucional. Universidad Nacional de Colombia.
- Padilla-Muñoz, A. (2010). Discapacidad: contexto, concepto y modelos. *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, (16), 381-414.
- Palacios y Giraldo (2017). *Las reivindicaciones de la población afro ante los estereotipos raciales en la ciudad de Medellín*. (Trabajo de grado). Universidad de Antioquia. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/handle/10495/11621>
- Palacios A.(2008), *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Cinca, Madrid. Producción edi. Recuperado de: <https://www.cermi.es/sites/default/files/docs/colecciones/Elmodelosocialdediscapacidad.pdf>
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1(1), 81-98.
- Perdomo, Y. (2011). ¿Qué es la mujer: cuerpo o intelecto? Disponible en: <https://acento.com.do/opinion/que-es-la-mujer-cuerpo-o-intelecto-201731.html>
- Perea, Y., Son, M., Perea Y., Caseres G. Conversatorio. Medellín es negra, afro, raizal y palenquera Indefinibles - Semana de la Juventud 2020. [Archivo de video] (min 19:21). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qaemQ85E4RU>
- https://archivos.csif.es/archivos/andalucia/ensenanza/revistas/csicsif/revista/pdf/Numero_27/M_J_OSE_RUBIALES_1.pdf
- Pineda Pérez, E. J., & Gutiérrez Baró, E. (2009). Estrategia de intervención educativa sobre la sexualidad en niños con el síndrome de Down. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 25(3), 0-0.

- Pinto Orozco, M. de J. (2011). *Procesos de identidad de los afrocolombianos en el contexto del barrio Cristo Rey en Santa Marta*. Universidad Del Magdalena, Facultad de Humanidades.
- Proceso de comunidades negras – PCN. (2015). Modelo conceptual y metodológico para la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones afrodescendientes (p.5) Centro de memoria histórica. Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/Modelo-Conceptual-y-Metodologico.pdf>
- Rangel, M. (2016). Políticas públicas para afrodescendientes: marco institucional en Brasil, Colombia, Ecuador y Perú. 44–48. Retrieved from https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40854/1/S1601272_es.pdf
- Resolución n° 008430. (1993). Recuperado de: <https://www.urosario.edu.co/Escuela-Medicina/Investigacion/Documentos-de-interes/F>
- Rodríguez, H. (2010). Editorial “Cuidado que por ahí vienen los anormales.” *Revista Educación y Pedagogía*, 22(57), 5–11.
- Rojas (2015). Discapacidad en clave decolonial. Una mirada de la diferencia.
- Romañach, J. y Lobato, M.(2005),. “Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano”. Foro de Vida Independiente y Divertad. Disponible en: <http://www.forovidaIndependiente.org/node/45>
- Rubiales, M. J. (2010). “Aspectos De La Diversidad.” *Innovación y Experiencias Educativas*, 27, 10. Recuperado de:
- Sales Gelabert, T. (2017). Repensando la interseccionalidad desde la teoría feminista. *Agora: Papeles De Filosofía*, 36(2). Recuperado de: <https://doi.org/10.15304/ag.36.2.3711>
- Salgado, A. (2007). Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit. Revista Peruana de Psicología*, 13(13),71-78. ISSN: 1729-4827. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68601309>.

- Seoane, J.(2011). ¿Que es una persona con discapacidad? *Ágora* 30(1), 143-161. Recuperado de:
[https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/7386/pg_144-163_agora30_1.pdf?sequence=1#:~:text=La%20deficiencia%20\(impairment\)%2C%20caracteri,realizar%20una%20actividad%20en%20la](https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/7386/pg_144-163_agora30_1.pdf?sequence=1#:~:text=La%20deficiencia%20(impairment)%2C%20caracteri,realizar%20una%20actividad%20en%20la)
- Thompson, P. (1988). *La voz del pasado*. Historia oral, 3.
- Toboso, Mario (2017). “Capacitismo”, en R. Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega (eds.): *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona. Ed. Bellaterra.
- Toboso, M. y Amau, M. (2008). La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política*, 10(20), 64-94 y Humanidades. Recuperado de:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28212043004>
- Torres, Jose (2011). Bloque temático II. Conceptualización y contexto de la educación especial: análisis y estudio del ámbito disciplinar. Recuperado de:
http://www4.ujaen.es/~jtorres/documentos/psicotema_2.pdf
- Truth, S., y Kennedy, A. P. (1992). *Ain't I a Woman?* [video]. Human Rights frist.
- Unión Africana.(2011). Report of the Technical Experts Meeting on the African Diaspora (TCEM), Pretoria, Sudáfrica. Disponibel en:
https://au.int/sites/default/files/documents/30969-doc-report_of_the_technical_experts_meeting_on_the_african_diaspora-english.pdf
- Universidad de Antioquia (2019). Proyecto *Educativo, Programa en Educación Especial de la facultad de educación*
- Uribe, G. R. (2010). Identidad sexual, discapacidad física, redescubriendo un mundo oculto. Un estudio de caso. *Repositorio Universidad Nacional De Colombia*. Disponible en:
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/11291>
- UIPCS-IMSER. (2013). Evolución Histórica de los Modelos en los que se fundamenta la Discapacidad. Disponible en:

https://fci.uib.es/Servicios/libros/articulos/di_nasso/Evolucion-Historica-de-los-Modelos-en-los-que-se.cid220440

Universidad de Antioquia (s,f). Código de ética en investigación de la universidad de antioquia. Recuperado de: <http://www.udea.edu.co/wps/wcm/connect/udea/e79da6b4-1402-496b-88bc-0dc0321ba827/codigo-etica-udea.pdf?MOD=AJPERES&CVID=lvyYgZ>

Valderrama, C (2008). Construyendo identidad étnica afro-urbana: etnografía de las dinámicas organizativas en los procesos de construcción de identidad étnica afrocolombianas en cali. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5857426>

Valencia, L. (2014). Breve historia de las personas con discapacidad: de la opresión a la lucha por sus derechos. Rebelión org. Recuperado de: <https://rebellion.org/docs/192745.pdf>

Valencia, V. (2012) Revisión documental en el proceso de investigación. Universidad tecnológica de Pereira. Recuperado de: <https://univirtual.utp.edu.co/pandora/recursos/1000/1771/1771.pdf>

Wieviorka, M. (2004). La discriminación positiva. La Vanguardia La Vanguardia (11 de noviembre), Barcelona.

Vanegas, G. y Obando (2007). La discapacidad, una mirada desde la teoría de sistemas y el modelo biopsicosocial. *Revista Hacia la Promoción de la Salud*, 12, 51-61 Universidad de Caldas. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309126689005>

Vasilachil, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa Ed.

Velandia, R. (2010). Del discurso y la narrativa sobre la construcción de la identidad afro en Colombia: Un análisis comunicacional. (Tesis para optar al título de comunicación social). Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/5428/tesis428.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Velarde, V. (2012). Los modelos de la discapacidad: un recorrido histórico Models of Disability: a Historical Perspective. *Revista impresa y humanismo*, 15 (1), 115-136. Recuperado

de:<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/29153/1/REYH%2015-1-12Velarde%20Lizama.pdf>

Velasco, J.(2007). Discriminación positiva, diversidad cultural y justicia. *Revista de filosofía* (41), 141-156. Recuperado de: <https://revistas.um.es/daimon/article/download/20821/20131/99771>

Vizcarra, F. (2002). Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bourdieu. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 8(16), 55-68. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31601604.pdf>

Wolbring, G. (2008), "Is There an End to Out-able? Is There an End to the Rat Race for Abilities?", *M/C Journal*, 11(3). Disponible en: <http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/57>

Yarza de los RÍOS, A. (2011). Corrientes pedagógicas, tradiciones pedagógicas y educación especial Pensando históricamente la educación especial en América Latina. *Revista RUEDES: de la Red Universitaria de Educación Especial*, Mendoza, 1(1), p. 3-21, Disponible en: <http://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=3582>

Yarza de los RÍOS, A. (2011). Educadores especiales en la educación inclusiva como reforma y práctica de gubernamentalidad en Colombia: ¿perfil, personal o productor de saber? *Currículo Sem Fronteiras*, 11(1), 34-41. Disponible en: https://www.academia.edu/9150573/EDUCADORES_ESPECIALES_EN_LA_EDUCACION%3%93N_INCLUSIVA_COMO_REFORMA_Y_PR%3%81CTICA_DE_GUBERNAMENTALIDAD_EN_COLOMBIA_PERFIL_PERSONAL_O_PRODUCTOR_DE_SABER

Zaenz, N. M. L., & Mora, M. D. L. P. J. (2019). Limitaciones sociales en los derechos a la sexualidad de las personas con síndrome de Down. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (33), 101-117.

Zerega. M M, Roman. C T, Bujanda. H, (2020), Devenir discapacitado: nuevos monstruos, cyborgs y desplazados en el capitalismo contemporáneo. *Nómadas* [online]. 2020, n.52, pp.149-165. ISSN 0121-7550. Recuperado de <https://doi.org/10.30578/nomadas.n52a9>

Zapata, M. (2010). Changó el Gran Putas. Biblioteca de literatura afrocolombiana. Ministerio de cultura de Colombia. (p.5) Disponible en: <http://babel.banrepcultural.org/cdm/singleitem/collection/p17054coll7/id/2/rec/4>

Zapata, M. (1990). *Levántate mulato! : por mi raza hablará el espíritu* (Vol. 1).

11. Anexos

Ver anexos en:

https://drive.google.com/drive/u/0/folders/1dpd6aKaSdI18ZqvH_C9hia8voZCOnSZb