



No es errado volver a aquello que han silenciado: espacialidades de la memoria y autodefiniciones de mujeres negras jóvenes en Barranquilla, Bogotá y Cali

Lauren Rocío Ortiz Rodríguez

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Estudios Socioespaciales

Asesora

Natalia Quiceno Toro, Doctor (PhD) en Antropología social

Universidad de Antioquia
Instituto de Estudios Regionales
Maestría en Estudios Socioespaciales
Medellín, Antioquia, Colombia

2023

Cita	(Ortiz Rodríguez, 2023)
Referencia	Ortiz Rodríguez, L. (2023). <i>No es errado volver a aquello que han silenciado: espacialidades de la memoria y autodefiniciones de las mujeres negras en Barranquilla, Bogotá y Cali</i> [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Maestría en Estudios Socioespaciales, Cohorte VII.



Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A todas las mujeres negras que han sido abrazo e impulso y a nuestras familias. A nuestras madres, tías, hermanas y abuelas. Este andar va teniendo sentido toda vez que nos hemos encontrado en el sentir y la crítica.

Agradecimientos

Gracias a Luango, Katherine, Coco y Bobúa por la palabra genuina. Ustedes son el espíritu de esta investigación. Hermanas, compañeras y amigas. Gracias por permitirnos el tiempo y espacio para leernos y palabrearnos.

Gracias a mis asesoras por la guía y el acompañamiento, respetando mis ritmos y sentires a lo largo de este proceso.

Tabla de contenido

Resumen	6
Abstract	7
Nosotras y las ciudades, un primer punto de partida entre múltiples	8
Objetivos.....	21
Escrivivencia, una propuesta metodológica desde el palabreo	22
Luango: latir en Palenque, pisar en Barranquilla.....	32
Coco, en nombre de la marea.....	43
Katherine se habita, se escribe	57
Bobúa en plural, negra caribeña	68
Autodefiniciones lugarizadas.....	76
No es errado volver a aquello que han silenciado.....	85
Conclusiones.....	95
Referencias.....	99
Anexos.....	105

Lista de figuras

Figura 1 Ilustración de Luango	32
Figura 2 Cartografía de trayectorias personales a la ciudad de Luango.....	35
Figura 3 Una de las fachadas de la sede del Miuler un sábado cualquiera.....	37
Figura 4 Luango comparte comida con amigos que visitan Palenque.....	38
Figura 5 Playas, plazas, casas, ollas, las tías, abuela de Coco en Arusí.....	45
Figura 6 El cabello de Coco.....	49
Figura 7 Postura feminista y ser marica negra.....	53
Figura 8 Trayectorias propias y familiares de Katherine.....	63
Figura 9 Trayectorias propias y familiares de Katherine. Acercamiento de los sonidos y sabores experimentados en cada lugar.....	64
Figura 10 Trayectorias familiares y personales de Bobúa.....	75

Resumen

El presente trabajo de investigación explora las experiencias de vida y ciudad de mujeres negras jóvenes en Barranquilla, Bogotá y Cali. Aquellos territorios físicos y simbólicos de los que las mujeres negras han sido expulsadas sistemáticamente y otros nuevos que se producen para seguir haciendo la vida posible, se hilan a partir de las vivencias, las memorias negras, los lugares, las palabras de mujeres negras con trayectorias distintas, pero conectadas por el palabreo ennegrecido y las autodefiniciones propias como expandidas a través de las genealogías femeninas negras. Aquí los estudios socioespaciales fueron uno de los lentes para entender que como nos nombramos, nos imaginamos, recreamos y posicionamos está cargado de espacialidades de la violencia y la opresión, del silencio y la fuga y a su vez, de la dignidad y la creatividad para enraizarnos y definirnos en la medida de las posibilidades, habitando la negritud y las memorias en clave de pasado, presente y futuro.

Palabras clave: mujeres negras, memorias, espacio, lugar, palabra, ciudades

Abstract

This research work explores the life and city experiences of young black women in Barranquilla, Bogotá and Cali. Those physical and symbolic territories from which black women have been systematically expelled and other new ones that are produced to continue making life possible, are spun from the experiences, black memories, places, words of black women with trajectories distinct, but connected by the blackened verbiage and self-definitions of their own as expanded through black female genealogies. Here, socio-spatial studies were one of the glasses to understand that how we name ourselves, imagine ourselves, recreate and position ourselves is loaded with spatialities of violence and oppression, of silence and escape and, at the same time, of dignity and creativity to root ourselves and define in the measures of the possibilities, inhabiting blackness and memories in the key of past, present and future .

Keywords: black women, memories, space, place, word, cities.

1 Nosotras y las ciudades, un primer punto de partida entre múltiples

Así, cuando se vieron por primera vez (...), sintieron la confianza de las viejas amigas. Porque una y otra habían descubierto, años antes, que no eran ni blancas ni varones, y que toda libertad y todo triunfo le estaban vedados, ambas habían decidido crearse otra forma de ser. Su encuentro fue afortunado, pues les permitió apoyarse una en la otra para crecer”- Fragmento de *Sula*, Toni Morrison (1993)

“Esta tierra es vuestro hogar y el mío —susurró—, pero, al contrario que ustedes, aquí soy una exiliada. (...)” – Fragmento de *Una bendición*, Toni Morrison (2009)

Cada vez que me hallo repasando los capítulos de mi vida, me encuentro con una o dos mujeres negras con las que trenzo los enredos de la memoria y con las que nos fundimos en un abrazo toda vez que lo necesitamos. Esto sucede desde mucho antes que asumiera la negritud como una postura política: allí estaba con ellas, reconociéndonos en lo que nos une y distancia. Fui consciente de este lazo con las mujeres negras un poco antes de iniciar esta maestría y durante este tiempo, estoy comprendiendo que nuestras experiencias están entrelazadas, principalmente, por la búsqueda y creación de caminos y lugares propios para sentirnos más libres de una u otra forma.

Hace unos años empiezo a juntarme, de forma organizada, con otros jóvenes negros de Colombia. La mayoría de las mujeres que somos partícipes de este proyecto coincidimos en este andar. Formarse políticamente como mujer y sujeto negro, ya sea en medio del comadreo o en círculos organizativos, implica crear una pedagogía desde la colectividad que abarca tanto la historia y apuestas en común, nuestros modos de entender la vida como las maneras de interrelacionarnos dentro de esta juntanza que se esperan sean horizontales (Congo, 2021). La posibilidad de pensarse con otras, desde el afecto, pero sin desconocer las diferentes tensiones, confluencias y contradicciones que se generan entre nosotras configura el espacio para posicionarse y fisurar el establecimiento, además de cuestionarse como mujeres y personas negras (Arroyo, 2016)

El proceso de formarse y crear conciencia no es sencillo, no solo por los impedimentos sociales y materiales de la blanquitud, sino también porque educarse políticamente desde lo negro es transgredirse a una misma (hooks, 1994). Para hooks (1994), los verdaderos aprendizajes son incómodos e incluso dolorosos, porque es la apertura para entender las razones y expresiones de la dominación sobre la psique, cuerpos y territorios negros, además de los miedos y odios que hemos interiorizado y las violencias que ejercemos sobre otras mujeres y personas negras.

Es en el marco de este proceso de formación política antirracista y negro en un contexto urbano, es donde nace la intención de iniciar una tarea investigativa que permitiera comprender las maneras en las que han operado los órdenes hegemónicos sobre las realidades de las personas negras en las ciudades que venimos habitando. Así surge el interrogante sobre la relación de las comunidades negras y los espacios urbanos con el que me presento a la maestría. Me preguntaba sobre cómo las dinámicas de ciudad y el fenómeno de lo urbano transformaba las prácticas propias de comunidades negras que venían de otros lugares y a su vez, las formas en las que personas y comunidades negras eran también productoras de ese espacio.

Esa pregunta (y el hacer durante la investigación) sufre varios cambios a raíz de lo vivido en la pandemia del 2020 y el paro nacional del 2021. El virus que vuelca la vida a la virtualidad y a la incertidumbre, también me arrastra (como a muchos) a una penosa situación económica, mental, emocional, política y afectiva que me hizo hacerme una pregunta más íntima, porque en esa dirección navegaban mis pensamientos. Quizás también para recobrar las fuerzas de manera colectiva, para replantear y fortalecer el papel del cuidado en el relacionamiento con las personas que harían parte de la investigación y recordar que todas las vivencias que había tenido (incluyendo por las que estaba pasando en ese momento), estaban marcadas por ser una mujer negra caribeña con el impulso por habitar diferentes ciudades y, al mismo tiempo, estar en los márgenes de las mismas.

El carácter profundo de la pregunta despertó en mi memoria que los momentos y lugares en los que mis emociones de rabia, amor y dolor tenían un respaldo colectivo fue, especialmente, al encuentro con otras mujeres negras jóvenes sensibles a las escrituras y al sentir propio en medio de la ciudad. Allí ya no nos sentíamos al margen.

A la vez, pensaba en aquel movimiento continuo entre diferentes ciudades durante los últimos 10 años de mi vida. Aquel deseo de ir hacia una ciudad y otra estaba conectado con mi experiencia familiar. Pienso en mi abuela paterna y especialmente en mis padres, nacidos en un corregimiento empobrecido del Magdalena y en su llegada a Barranquilla desde muy jóvenes. Ambos obreros, arribando a una ciudad para asentarse contra todo pronóstico y crear las posibilidades de un mejor futuro para sí mismos, sus hermanos, hermanas, padres y luego, para mi hermana y para mí. Yo seguí un camino parecido por razones similares a las suyas y una vez fuera, con otro impulso detonándose: volver al Caribe negro. Volver, porque me había ido sin recorrerlo y sin reconocer mi negritud en el Caribe como sí lo había hecho en otras ciudades que había transitado.

Las ciudades que he cruzado han sido claves para enunciarme/enunciarnos: en ellas hemos vivido el racismo/sexismo/clasismo agudizado y así también, creado formas de enfrentarlos. Señalar lo que me oprime solo ha sido posible cuando me leí/nos leímos en escrituras de otras mujeres negras jóvenes con experiencias familiares y personales similares a pesar de ser tan diferentes entre nosotras y con lugares de procedencia que abarcan la mitad del país. Con ellas, me apropié de ciudades como Bogotá y a partir de ahí, surgía la pregunta de cómo se hilaban las experiencias de las mujeres negras jóvenes en relación con unas ciudades puntuales.

En ese sentido, me preguntaba por la lectura de ciudad que tenían las mujeres negras jóvenes conscientes de su negritud y su condición de género y sexo y las formas en la que ellas co-producían los espacios que habitaban. Así como también conocer las experiencias de ser mujer negra joven con las mixturas de la vida misma y los ires y venires entre territorios rurales y las ciudades habitadas.

Las mujeres que hacen/hacemos parte de esta investigación son mis hermanas de la diáspora, amigas y referentes de vida y lucha en las ciudades en las que he vivido. Por ello, las invité a palabrearnos en el marco de esta investigación, pues de alguna manera, ellas hacían parte de la experiencia de la otra/de la mía. Sus posicionamientos políticos y escrituras son portadoras de dignidad, coherencia y sensibilidad articuladas a sus vivencias como mujeres negras nacidas y/o habitando las ciudades, así que las reflexiones se generaron y plasmaron en este texto venían siendo parte de nuestras historias, escrituras y discursos. Esa admiración y aprendizaje mutuo sumado al

ambiente de confianza, que considerábamos podíamos crear en medio de una investigación académica, fueron preponderantes para invitarlas a ser parte de este trabajo sobre nosotras.

Por su parte, las ciudades que habitamos son coordinadas tanto de mis trayectorias como de ellas. Barranquilla es un punto de partida y mi retorno: en relación con esta ciudad, se escriben las historias de Luango y Bobúa. Bogotá fue mi primer espacio de lucha afroconsciente y allí nos situamos Katherine, Coco y yo. Finalmente, Cali se incluye por Katherine, pues se ha convertido en un punto socioespacial donde su quehacer político ha tomado los rumbos que dicta su sentipensar en este momento de su vida. Además, estas ciudades son las principales receptoras de migraciones en Colombia debido a la falta de oferta institucional en otros lugares del país. Barranquilla es el principal lugar de destino de la región Caribe, Cali del Pacífico y Bogotá recibe a personas y comunidades de todo el país. Estas condiciones geopolíticas son determinantes en nuestras historias familiares y personales.

Asimismo, estas ciudades con excepción de Cali (aunque esto no la exime de ser una ciudad profundamente racista), están guardadas en el imaginario nacional como áreas blanco-mestizas únicamente, entonces no se concibe, por ejemplo, que alguien sea afrobogotano/a. Esta invisibilización de la presencia negra en las ciudades es violenta porque se niega y borra la existencia de las personas negras en estos espacios, olvidando que la negritud es constitutiva de esta nación. De lo contrario, seríamos otra cosa, pero no lo que es hoy Colombia, como diría Javier Ortiz Cassiani (en Ortiz para Kaddume: construyendo memoria, 2022).

Por lo tanto, es necesario contemplar dónde estamos situadas y algunas pinceladas sobre la llegada (reciente) de las personas negras a estas tres ciudades dejando por sentado que la presencia de personas y comunidades negras a Bogotá, Barranquilla y Cali data de los tiempos de la esclavización. Sin embargo, nos concentraremos en los flujos migratorios masivos que se han dado hacia estos tres centros urbanos en los últimos 70 años y las condiciones en las que aquellas ciudades recibían a comunidades negras que arribaban o ya estaban allí, puesto que provee elementos para entender la situación de expulsión de nuestras madres y de nosotras.

En Bogotá, a partir de 1975 llegó un gran número de personas negras como resultado de la desarticulación de las economías campesinas en las regiones del Pacífico y Caribe, sumado a las

violencias en el marco del conflicto armado (Viveros, 2022). Según la Dirección de Equidad y políticas poblacionales de la Alcaldía Mayor de Bogotá (Bogotá, 2011), la mayoría de las personas negras viven en localidades periféricas como Engativá, Suba, Kennedy, San Cristóbal y Bosa; la tasa de analfabetismo es menor en la población afro de Bogotá en comparación de la población afro de otras ciudades, pero la esperanza de vida es menor que el resto de población de la ciudad y hay un buen número jóvenes y mujeres negras entre 12-18 años que trabajan en el servicio doméstico. Esto refleja la situación desventajosa en la que se encuentran muchas mujeres negras en la capital. Aunque también, esta ciudad ha sido lugar de acogida de líderes e intelectuales afro que aprovechan la capital para impulsar procesos organizativos, políticas y espacios creativos para las comunidades negras (Viveros, 2022)

Para el caso de Barranquilla, el auge en el proceso de industrialización entre 1930-1960 se refleja en la estructuración espacial de la ciudad. Aparecen tres zonas industriales y con la llegada masiva de población migrante y obrera a la ciudad, se genera una segregación espacial puesto que las urbanizaciones para la clase media y alta se ubicó al norte y centro occidente, y los barrios obreros y populares se conformaron al sur de la ciudad donde las condiciones de vida no eran adecuadas dadas las distancias, la carencia de vías, vivienda y servicios públicos (Eljach, Llanos, & Quiróz, 2018).

Entre 1960-1990 ocurre la crisis industrial en Barranquilla, sin embargo, el flujo migratorio no se pausó. Para este período arriban, de forma masiva, personas palenqueras y negras de diferentes puntos del caribe, quienes inicialmente ocupan Barrio Abajo (barrio tradicional y referente en la historia y cultura de la ciudad) y posteriormente, conforman un conjunto de barrios en el suroccidente de Barranquilla pues asumen como tarea construir urbanizaciones para satisfacer sus necesidades de vivienda y servicios básicos, levantándose así contra el mercado inmobiliario privado (Eljach, Llanos, & Quiróz, 2018).

En Moreno y Mornan (2015), encontramos que Valle del Cauca es el departamento de Colombia que recibe la mayor cantidad de población negra desplazada (13.088 familias y 61.039 personas), y Cali es la segunda ciudad de Latinoamérica con mayor cantidad de población negra después de Salvador de Bahía en Brasil. Casi el 70 por ciento de las personas negras en Cali viven en el distrito de Aguablanca, un sector de la ciudad que empieza a poblarse a finales de los 60 por personas del

Pacífico, principalmente, en diferentes condiciones de marginalidad, sin vivienda y desterrados por las violencias en sus territorios de origen. Las personas negras huyen de la violencia y falta de oportunidades en sus territorios, pero se encuentran con que el distrito de Aguablanca es también un escenario de disputa territorial entre grupos armados donde las principales víctimas mortales son los niños y jóvenes negros que ni siquiera viviendo en barrios de élite en la ciudad pueden estar a salvo, pues también son perseguidos y criminalizados (Moreno & Mornan, 2015). Por su parte, la violencia contra las mujeres también se ha acentuado, particularmente, en contextos laborales. Cali es una de las ciudades con mayor número de mujeres negras que se dedican al servicio doméstico y con falta de acceso a sus derechos laborales, sufriendo discriminación y abusos de toda índole.

En el distrito de Aguablanca, mujeres y sus familias buscan formas de asentarse y autogestionar los servicios básicos, pavimentación, espacios comunitarios y educativos. La solidaridad ha sido una de las estrategias más fuertes para resistir a la violencia en sus diferentes manifestaciones (Moreno & Mornan, 2015). Sin duda, la frustración económica, el racismo, sexismo se ensamblan para formar el rostro de la inevitabilidad de la violencia (Soto, 2011), pero las personas negras solidarizándose y juntándose para habitar las ciudades de las maneras más creativas y dignas que les ha sido posible, no solo representa el acceso a ocupar la ciudad, sino el derecho a reinventar la ciudad acorde a los deseos profundos tanto individuales y colectivos de un mejor y más justo porvenir (Raposo, 2021)

El entendimiento de la ciudad como una experiencia subjetiva que es determinada por las condiciones raciales, sexo, género y clase que encarnan las personas es un aporte fundamental de las geografías feministas. Este campo de conocimiento ilumina la comprensión de que la ciudad es un espacio concebido, percibido y vivido (Lefebvre, 2013), de forma situada, entonces me interesaron aquellos modos de habitar propios de las mujeres negras tanto en espacios públicos, como privado e íntimos. El interés por los espacios de manera escalar fue clave porque las geografías feministas guardan en sí una denuncia frente a la limitación de las mujeres (blancas) a los espacios de lo privado, negándoles la experiencia de la calle y lo público.

Sin embargo, los feminismos negros han expuesto que esta no ha sido la experiencia de las mujeres negras. Todo lo contrario. Fueron sometidas a trabajos en el campo, hacen diligencias en los

mercados, se mueven en las calles, han sido expulsadas de sus hogares para cuidar hijos de otros. Aunque su tránsito en lo público también está marcado por el racismo, la negación frente a ciertos espacios no sucede en términos de lo público y privado, sino que la imposición de ciertos lugares o la negación de otros ocurre en todas las escalas. De manera que comprender cómo ocupan o se les niega los sitios en lo público desde las geografías feministas fue necesaria ponerla en relación con la cuestión racial, porque todas nuestras madres han sido volcadas a lo público desde jóvenes pues el sostenimiento de las casas dependía de ellas en gran medida y así también en el caso de sus hijas. Entonces cuidar los espacios de lo íntimo y lo privado era complejo en términos de que las condiciones de vida no posibilitaban dedicar energías y tiempo a esos espacios, aunque todos los esfuerzos estaban dirigidos a levantar una casa y garantizar el bienestar de la familia. Y asimismo, la experiencia de ciudad es otra cuando no solo se carga la condición de género y clase sino también la de raza.

De este modo, se posiciona con mayor fuerza las experiencias de las mujeres negras, pues sus vivencias dan cuenta de otros rostros que asumen las ciudades y al mismo tiempo, de tejidos sociales que también producen ideas y maneras de estar en la ciudad de una nueva generación de mujeres negras donde las redes de afectos, las memorias el palabreo ocupan un papel central. La solidaridad y el encuentro entre personas negras es necesario para construir medios para la vida y también para crear lugares propios con el fin de apropiarse de las ciudades. El llamado al encuentro y la solidaridad es aceptado por algunas de nuestras madres desde la condición material de sus vivencias y así también, por generaciones más jóvenes con otros rasgos y prácticas de acuerdo con las discusiones actuales, momento histórico, nuestras reflexiones y potencialidades.

Juntarse entre mujeres negras es estrechar la negritud y las experiencias de ser mujeres reconociéndose en los dolores, las resistencias y los sentipensares de otras mujeres que han vivido experiencias similares a la propia. Dolores que yacen en diferentes escalas al igual que las agencias. Dolores por un pasado común que nos desgarran y por un presente que se conecta a ese pasado pues una de sus consecuencias se ha traducido en ser expulsadas del lugar donde nacimos, al que llegamos y al que aún no visitamos. Todas hemos sido, de una u otra manera, conducidas a cambiar de lugares donde se hacen diferentes esfuerzos para sentirse cuidada y plena. Nuestras madres lo saben. Han tenido que migrar y tocar la puerta de familiares o ser ellas quienes abren la puerta para

otros tantos que llegan. Y así también nosotras ponemos a disposición nuestros hogares, palabras y espacios.

Ese interés por las experiencias de ciudad a partir de las palabras, posicionamientos políticos, narrativas y memorias familiares y personales ha sido abordada en otras investigaciones. Me encontré con algunos trabajos centrados en la ruralidad del Pacífico sur, en zonas urbanas como Cali y Bogotá, y otras en procesos organizados de mujeres negras en Honduras, República Dominicana y Brasil. En estos trabajos hallé pistas, y referentes para adentrarme en esta senda investigativa.

En *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, de Lozano (2016), hay un abordaje completo sobre las violencias históricas sufridas por mujeres negras debido al orden colonial, racista, patriarcal y heteronormativo perpetradas no solo por la sociedad y el Estado a través de la discriminación y genocidio, sino también dentro de sus comunidades. A la par, se resaltan los cimarronismos liderados por las mujeres negras: uno de esos es la creación poética y el erotismo como un espacio donde pueden dolerse, resistir y retar la ideología patriarcal colonial.

De este modo, he entendido que las escrituras desde el sentir son lugares que se han expandido para habitarlo tanto de manera individual como conectada. Así como Lozano (2016), comprende la poética como un cimarronismo que lleva el nombre de las mujeres negras mayores del Pacífico junto a sus reclamos y deseos, también ocurre con otras mujeres negras más jóvenes y en otros contextos espaciales. Me refiero a lugares expandidos temporal y geográficamente, pues la creación literaria y poética es el puerto donde nos encontramos con mujeres que hicieron parte del trabajo de Lozano (2016), con nosotras en el ahora y escritoras reconocidas a las que hemos acudido.

Verbalizar el sentir y las vivencias es un lugar donde hay reconocimiento entre nosotras mismas y en el cual se sienta postura para demandar la posibilidad de vivir en relación con los espacios donde deseamos o tocó vivir. Por eso, este trabajo aunó esfuerzos para leer mujeres negras y escribir desde la experiencia. De este modo, la metodología resonó con el llamado de Moreno (2018), del ¿Para

qué de la investigación?, en su tesis doctoral *Entre la dignidad y la muerte: mujeres negras, dominación patriarcal estrategias espaciales de resistencia en un barrio popular de Cali*.

Tanto en la tesis de Moreno (2018), como en *Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población “negra” en sectores populares de Bogotá* escrito por Meertens, Viveros y Arango (2008), se relacionan las desigualdades sociales, la construcción social de las diferencias y experiencias de discriminación cotidiana por condición de destierro hacia Cali y Bogotá, raza, género en el proceso identitario y las trayectorias personales de mujeres negras, sumado al racismo vivido desde temprana edad, la explotación en el servicio doméstico y las estrategias de adaptación o resistencia en la ciudad.

Con Moreno (2018) y Viveros, Merteens y Arango (2008), nos acercamos a las experiencias de vida de aquellas generaciones de mujeres que se instalan en ciudades y son contemporáneas con nuestras madres y tías. Desde esta literatura, se desprende el interrogante por las opresiones múltiples que se intensifican una vez se sale del lugar de origen y se hacen concretas en las experiencias, recuerdos, formas de leer la vida misma. Tales preguntas por las opresiones deben dirigirse a la transformación de dichas realidades, pues como es también expresado en el trabajo de Curiel (2008), *Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes*, la comprensión de las opresiones a partir del enfoque de la interseccionalidad es importante al abordar experiencias como las nuestras, sin embargo, es menester su robustecimiento en términos prácticos y metodológicos.

Allí concuerdo con ambas autoras en construir una metodología viva con el fin de que la tradición oral, la recuperación de memoria, el arte, espacios de conversación, investigación, trabajo colectivo y las redes de afecto no se diluyan entre la oralidad, sino que se mantengan a través de pedagogías en clave de insurgencias desde la cotidianidad. Y en este sentido, se elabora la metodología viva de este proyecto presentada en el capítulo: “Escrivencia, una propuesta metodológica desde el palabreo”.

Igualmente, con el trabajo de Curiel (2008), las maneras en las que nos nombramos es un asunto de suma relevancia como ejercicio político de reafirmación del ser. En torno a ello, hay un debate

alrededor de las identidades de las mujeres negras. Por un lado, se entienden como represiones y categorías que atrapan y no dan cuenta de las verdaderas causas del racismo y por el otro, como estrategias de supervivencia política. Por tal razón, la pregunta por el nombre y la formas en las que nos enunciamos estuvo presente en este trabajo y de allí se deriva el capítulo: Autodefiniciones lugarizadas, el cual no se limita a la dicotomía que analiza Curiel, pero sí se ocupa de la dimensión espacial y el nivel conciencia sobre una misma en las identidades de las mujeres partícipes de este trabajo de investigación.

En este andar, consulté otra tesis inspiradora y muy cercana a la mía: *De vuelta al hogar: el color del espejo interior. Procesos de resistencia de mujeres negras jóvenes en Bogotá* de Santiesteban (2014). Era inevitable no identificarse/identificarnos con Flor de Ipanema, La Cigarra, Martina, Orika¹. Las narraciones como ellas lo decidieron; las historias desde sus cuerpos; las resistencias a través de la escritura nutrida de dolores y resignificaciones; los esfuerzos por acceder a la educación superior y a los procesos organizativos; el (no) aceptarse *fea*; estrategias de adaptación para ser aceptada por una sociedad blanca-mestiza y la construcción identitaria a partir del diálogo entre el mestizaje y la negritud con el fin de definirse a partir del reflejo en el espejo y no en los ojos externos.

En Santiesteban (2014), se enfatiza en la necesidad de reflexionar acerca del cuerpo y el autorretrato (y el diario) como formas de luchar contra la dominación. Pero aparecen otros elementos en esa definición y relatos propios como el humor (que también se puede encontrar en algunas piezas en el apartado de *Humor* poético que teoriza Lozano); y la ironía, la inteligencia y la astucia para conseguir victorias personales frente a un ente de poder determinado. Así también, como en la mayoría de los textos consultados, las mujeres (madres, abuelas y autoridades espirituales), representan el hilo conductor y formador de la identidad. En esta tesis, escribir es una práctica fundamental para recordar el pasado, recomponer los recuerdos, reemplazar los discursos dominantes y finalmente, encamina los procesos de auto representación.

¹ Las narradoras del trabajo de grado de maestría *De vuelta al hogar: el color del espejo interior. Procesos de resistencia de mujeres negras jóvenes en Bogotá* de Natalia Santiesteban (2014).

De modo que estas investigaciones me dieron luces para transitar este camino. Atendimos el llamado de visibilizar las múltiples definiciones que las mujeres negras estamos elaborando sobre nosotras mismas y darle lugar a las memorias como puente que une la ruralidad y la ciudad y a nuestras madres con nosotras. Esto a su vez, se fue constituyendo como las historias propias contadas con las que se crean contrahistorias² o contraespacios³ donde emergen la posibilidad concebir y hacer práctica otras formas de hacer la vida.

Ese primer vistazo a los trabajos de investigación, previamente compartidos, fueron provocadores para emprender el proceso de entender nuestro pasado desde el presente en clave de futuro individual y colectivo a través de la concreción de la escritura y otros tipos de narraciones liberadoras. Esta manera de narrarnos son también herramientas para enunciarnos y hacernos de lugares en las ciudades desde las memorias como eje central.

En este sentido, presentamos un capítulo sobre la metodología viva que he llamado “Escrivivencia, una propuesta metodológica desde el palabreo, donde narramos el mapa de caminos elegidos y labrados en este proceso junto con los aciertos y dificultades propias del trabajo de campo. Le siguen cuatro capítulos que son el corazón de este trabajo investigativo: las historias protagonizadas por Coco, Luango, Katherine y Bobúa; posteriormente, un apartado sobre las identidades y definiciones de nosotras en relación con el espacio y la conciencia negra titulado “Autodefiniciones lugarizadas”; un tercer apartado sobre los lugares físicos y simbólicos que son rescatados por las memorias negras en el capítulo “No es errado volver a aquello que han silenciado”; y finalmente, las conclusiones que recogen los rasgos principales de estas experiencias.

Vale destacar que algunos textos que se han elaborado a lo largo de este proceso de investigación han hecho parte de publicaciones con otros escritores e investigadores animados por los asuntos de raza, género y narrativas afrodiaspóricas. Este camino ha propiciado otros cruces que siguen expandiendo las memorias que hemos tejido en este caminar palabreado. Un primer borrador de la metodología titulado “Palabreo ennegrecido para mí, para todas” hizo parte de la edición #347 de la Revista de la Universidad de Antioquia (Rua), dirigida a mujeres que desearan mostrar sus

² Término usado por Prestes (2015).

³ Término acuñado por Lefebvre.

poemas, escritos, ensayos, fotografías. Así también, un primer texto resumen del trabajo de investigación está en un compilado producto del IV Coloquio Internacional: Reescritura-s de África en el Tout-Monde (siglos XX-XXI) África(s), Europa(s), América(s)-Caribe(s), Asia(s), en Costa de Marfil durante el mes de noviembre del 2021, en el libro “Áfricas, Europas, Américas, Caribes, Asias: Reescritura-s de África en el Tout-Monde (siglosXX-XXI)” divulgado por la Universidad de Alcalá.

En cuanto a la forma de este trabajo, es necesario anotar que los cuatros relatos reflexivos de este texto de investigación son los únicos en tercera persona, pues no pretendo adueñarme ni pretender que conozco a profundidad sus vivencias ni siquiera la propia. El resto del texto varía entre la primera persona del singular y otros en primera persona del plural, ambos son intencionales. La primera persona del singular es usada cuando quiero mostrar un punto de vista personal que no fue socializado con las mujeres que hacen parte de esta investigación o cuando no tengo la certeza de que la reflexión en cuestión represente a las mujeres negras presentes en este trabajo en su totalidad.

La mayor parte del texto hablo desde “nosotras”, porque es en medio de la juntanza que surge y se desarrolla este proyecto y porque, en definitiva, nos hemos dado cuenta de que la negritud y ser mujer nos enlaza tanto hasta el punto de que caminamos de la mano en la medida de nuestras posibilidades. Espero que este texto le haga justicia a lo que ellas me han confiado en medio de la generosidad de su palabra y presencia.

Sobre la portada:

Junto a mi hermana, una artista empírica, creamos una pieza que uniera algunos elementos de lo que somos. Allí yacen algunos de nuestros escritos e imágenes de las historias. Este collage refleja fragmentos de los palabreos, mostrando que incluso lo que nos diferencia es puente para la juntanza.

Mi hermana ha sido una de las mujeres negras que me ha inspirado y resguardado durante gran parte de mi vida. Aunque ella no participó con su experiencia como el resto de nosotras, nuestras

historias activaron su memoria corporal y ella, en lugar de la escritura, usó la pintura para palabrearse.

Las raíces del territorio madre, los pies para andar los caminos, la mano de la blanquitud negando y aplicando sus políticas de la muerte y aún así, los ojos de la conciencia despertando, nombrándose *Coco* y abriendo la boca para soltar la lengua donde nadan los peces fundacionales de nuestras identidades. Eso es la pintura: retazos de lo dicho y escrito. Las palabras que circundan la pintura son las categorías y frases que hilan este trabajo. No son externas, están allí justo al lado para darle forma a esta escritura que a continuación sigo haciendo verbo a través de las historias ennegrecidas que nosotras protagonizamos y narramos

2 Objetivos

2.1 Objetivo general

Interpretar la dimensión espacial en las palabras, memorias y autodefiniciones de las mujeres negras en relación consigo mismas y las ciudades que habitan.

2.2 Objetivos específicos

- Identificar cómo opera el racismo en las vivencias de las mujeres negras interlocutoras en esta investigación.
- Crear narrativas con base en las historias, posicionamientos políticos y lugares de enunciación de las mujeres negras.
- Establecer conexiones entre las palabras y memorias inscritas en las experiencias de ciudad de las diferentes mujeres participes.

3 Escritivencia, una propuesta metodológica desde el palabreo

Las palabras, ya sea en su forma escritural u oral, nos habitan y nosotras a ellas. Las creamos y a través de ellas, verbalizamos nuestro sentipensar. El palabreo acerca de nosotras mismas, desde diversas orillas y estéticas, ha sido el camino que hemos elegido y nos ha sido legado para andarlo y conocernos en la medida que lo transitamos. Toda vez que hemos abierto la boca y soltado la mano para expresar nuestra experiencia, nos estamos haciendo (siendo) de un lugar y nos paramos frente a otros desde nuestra voz y acento.

Para Evaristo (en Marugán, 2020), ese palabreo está enhebrado en las *Escritivencias*, un término acuñado por la escritora brasilera, que se refiere a una metodología y marco epistemológico para la creación literaria y la producción de la vida. Entre las diferentes líneas temáticas que se han desplegado de este marco está la relación entre las experiencias y la creación literaria; diálogo con autores negros de Caribe y América; la práctica narrativa afrodiaspórica donde converge el quilombolismo⁴, el saber sankofa⁵ y el Ubuntu⁶; como concepto identitario pues produce patrones de la literatura afrobrasileña (que podría ser también de la literatura afrodiaspórica); debates acerca de estereotipos; acervo de relatos de vida (palabra, experiencia, memoria); investigación feminista, antirracista y anticolonial; una ruta de escritura académica militante y por tanto, un posicionamiento ético en la producción de conocimiento (Marugán, 2020).

La apuesta metodológica de esta investigación nace entre los cruces de líneas temáticas que son posibles en las *Escritivencias*, unas toman más relevancia o son más referenciadas que otras porque abarcarlas todas a profundidad era complejo en las condiciones en las que desarrollamos la investigación (tiempo, modalidad, etc), pero, especialmente porque visibilizar, crear y priorizar nuestras vivencias en las escrituras, como mujeres negras, implica las otras líneas temáticas en gran medida y en definitiva, en nuestros caminos palabreados allanamos la tierra para expandir la

⁴ Es el término equivalente al proceso de cimarronaje y la conformación de palenques en Colombia, es decir, del ejercicio libertario de los hombres y mujeres esclavizadas que huían monte adentro para escapar de los amos. Es usado en Brasil

⁵ Filosofía africana, específicamente del pueblo Akan, un conjunto de pueblos de África Occidental (en la actual Costa de Marfil, Ghana y Togo), que propone conocer el pasado para comprender el presente y dimensionar el futuro.

⁶ Principio africano que significa Soy porque somos, es decir, el bienestar individual solo es posible de manera comunitaria.

conversación y escritura sobre nuestras vivencias a experiencias y luchas de la negritud y las mujeres negras.

Lo llamo *caminar palabreado* porque recorro cada lugar al que llego a pie si me es permitido y si cuento con suerte, en compañía. Caminar permite ir al ritmo propio de las personas, no hay manera de ir a una velocidad que no podamos soportar. Para mí y para todas las mujeres que hemos relatado nuestras vivencias en el marco de esta investigación, era importante transitar este campo en la marcación que dictaba nuestra vida en esos momentos. Ahora, todas nosotras nos paramos en la palabra de distintas formas: oralidad, poesía, garabatos escriturales⁷, enseñanza de la lengua palenquera. Así pues, el caminar palabreado ha sido el proceso para transitar este mapa de tres ciudades que han sido epicentro de nuestras experiencias como mujeres negras jóvenes: Barranquilla, Bogotá, Cali.

Evaristo crea el término y marco del conocimiento que son las Escritivencias para darle nombre al espacio de nuestras voces y escrituras sobre nosotros mismos como pueblo negro. Cuando ella dice que las escrituras de las personas negras están basadas en nuestras vivencias y contarlas en nuestros términos es subvertir los poderes para tomar un lugar que ha sido blanqueado, como es la escritura, nos identificamos plenamente porque mi interés es conocer las narraciones de las mujeres negras sobre sus vidas en relación con las ciudades y a su vez, todas estamos co-creando espacios para producir y visibilizar narrativas negras. Palabrear para y sobre nosotras mismas es un propósito de vida.

Empecemos por la metodología de esta investigación, pues es un ejercicio de escritivencia en sí mismo puesto que en la metodología que fuimos construyendo fueron vitales nuestras experiencias, diálogo con autoras negras, visitar el pasado y asomarse al futuro siguiendo el principio de Sankofa; encontrarnos para conversar, debatir y escribir y, reafirmarnos como antipatriarcales y antirracistas.

Luego de comunicarme con cada una de las mujeres de manera individual para invitarlas a hacer parte de la investigación en la que relataríamos nuestras experiencias de vida en ciudades que

⁷ Garabatos escriturales es la manera en la que una de nosotras llama a su escritura, es decir, rayar la hoja solo por hacerlo sin ningún plan de escritura, espontáneo, pero con los sentires alertas.

habitamos como mujeres negras y leeríamos literatura de mujeres afrodiaspóricas, les propuse encuentros colectivos para empezar a palabrear los caminos, lo cual les entusiasmó por la oportunidad de juntarse con otras mujeres negras. Cabe destacar, como lo cuento en la introducción, que la investigación cambia debido a la pandemia, pues inicialmente se pensaba un campo completamente presencial en Barranquilla y por la virtualidad obligatoria, aproveché esta posibilidad para reunir mujeres jóvenes que han sido referentes en ciertos capítulos de mi vida como mujer negra con conciencia de raza y clase en las diferentes ciudades en las que he vivido o visitado.

En total tuvimos cinco (5) encuentros colectivos. En un par de ellos estuvimos todas, en el resto solía faltar una. Los quehaceres, el trabajo, el estudio, el paro nacional del 2021, las emociones quebrantadas, la vida misma, en la que estábamos sumergidas marcó gran parte del ritmo que llevábamos y la cuantía de los encuentros. Paramos los encuentros colectivos cuando los tiempos y los ánimos así lo solicitaban. Retomé encuentros individuales de acuerdo con su disposición y bienestar para continuar.

El principal motivo de los primeros encuentros fue la conversación sobre los dos libros que leímos en el marco de la investigación. En un drive empecé a organizar autoras negras por países y los libros a los que podíamos acceder en PDF. Empezamos con *Una bendición* de Toni Morrison. Ese año de los caminos palabreados, inicié a hojear libros de mujeres y especialmente de mujeres negras uno tras otro, puesto que era necesario identificar sobre qué y cómo narraban las mujeres negras escritoras en diáspora. Uno de ellos fue *Sula* de Toni Morrison, una historia sobre dos niñas negras empobrecidas en una zona marginada de gente negra en EE. UU. de los años 50 a los 70 que crecen para convertirse en dos personas muy distintas: una liberal y otra conservadora. Para mí, ese libro resonó en lo liberador y complejo que son las relaciones entre mujeres negras de diferentes generaciones. Y por supuesto, fue mi primer amor con la literatura de Toni Morrison.

Sula me da luces para preguntarnos sobre las trayectorias en nuestras vidas. Me invita a interrogarnos por los caminos propios y los de nuestras madres que abren paso a los nuestros. Luego, me encuentro con *Una bendición*, ambientada en el siglo XVII, la cual relata el largo trecho que recorre la protagonista para buscar a un médico que cure la enfermedad de su ama (una mujer blanca quien queda a cargo de una casa llena de mujeres esclavizadas), y del cual ella

está enamorada. Nuevamente, tomamos de allí algunos apartados para hablar de las trochas que hemos transitado y de nuestras madres. Entonces surge la cartografía personal sobre las trayectorias que nos han conducido (y a nuestras madres) a las ciudades que ahora habitamos. Entendemos la cartografía social como la creación de mapas que subvierten los relatos dominantes sobre los territorios a partir de los saberes y la cotidianidad de quienes lo construyen (Risler & Ares, 2013). Así pues, la cartografía personal de las trayectorias se puede definir como la creación de mapas o conjunto de imágenes que relatan las rutas personales y/o familiares en cierto periodo de la vida, los principales recuerdos que se detonan y símbolos que asociamos a lugares en nuestra vivencia particular (Anexo 1. Diapositivas proyectadas en el encuentro)

Luego, Coco (una de las mujeres que más adelante presentaremos), sugiere que leamos a la autora británica Zadie Smith, porque era una mujer negra joven que hace mucho tiempo deseaba leer y ella tenía los libros en PDF. Como era importante que nos sintiéramos cercanas a través de una materialidad compartida, les hice llegar a sus respectivas ciudades una copia de *Nw London* de Zadie Smith, papeles de colores, una libreta (a una de ellas) y una nota en la que agradecía contar con ellas para conocer nuestras experiencias y narrativas de lo urbano (Anexo 2. Diapositivas proyectadas en el encuentro y fotografía del libro). La libreta fue enviada con el fin de que escribiéramos en ella sobre nuestras vivencias, pero esto no se concretó porque si bien, una de mis propuestas iniciales era producir escrituras y todas estuvimos emocionadas con la idea, la vida misma lo imposibilitó en el marco de esta investigación. Sin embargo, logramos escribir sobre lo que significa la escritura y la ciudad para nosotras y esto quedó en las memorias de cada encuentro y en un tablero común virtual donde ahora se hallan algunas de nuestras palabras.

En los libros que propuso Coco de Zadie Smith estaba *Nw London*, el cual fue elegido en concertación. La razón por la cual seleccionamos este libro es por la narrativa sobre la vida de varios jóvenes, algunos negros, en una ciudad multicultural como lo es Londres. Allí se abordan tensiones raciales, reflexiones sobre la maternidad, la amistad en medio del flujo constante, la violencia, los callejones y los diversos rostros que alberga esta ciudad. Justo en este momento la investigación contemplaba centrarse en las vivencias en las ciudades y por ello, *Nw London* era el preámbulo para ahondar en nuestras experiencias en relación con ciudades cautivadoras y violentas como lo son Cali, Barranquilla y Bogotá en nuestros relatos.

Leer mujeres negras escritoras es una apuesta de la mayoría de nosotras y en su narrativa percibimos cómo las vivencias y los recuerdos tiene un lugar central tal como sucede en las nuestras. Leerlas y comentarlas en colectivo, como nos esforzamos en hacerlo, fue un palenque de letras o quilombola en palabras de Evaristo dado que significó un espacio propio para hablar sobre literatura desde una perspectiva crítica y racial de manera íntima y tranquila. Especialmente durante el paro 2021, cuando la impotencia y la digna rabia se unieron a un sentimiento de constante preocupación y aflicción por la violencia estatal contra jóvenes en las calles de las ciudades principales del país.

Muchas hicimos parte de las dinámicas del paro hasta que la falta de una red de protección nos obligó a quedarnos en casa. Tiempo después fue menester que los caminos palabreados iniciaran porque requeríamos de un momento en el que pudiéramos acompañarnos y una buena manera fue conversar sobre literatura de mujeres negras. Para esta investigación, el campo no debía extraer información como objetivo, lo cual es común en las ciencias sociales, sino que fue importante que nosotras produjéramos un espacio para conectar los relatos que hace tiempo sabía que teníamos en la punta de la lengua o que nos interesaba verbalizar. Pero, además, el cuidado tenía que ser una práctica constante en cada encuentro y en las palabra dichas o escritas. Paramos, definimos límites, omitimos vivencias, detuvimos la grabación, cambiábamos de tema, nos desviamos, usamos seudónimos, nos acompañamos y tomaba distancia cada vez que fue necesario.

Luego se llevaron a cabo las conversas individuales para seguir profundizando en algunas vivencias de manera presencial, vía telefónica y videollamada. Así como también me dispuse a estar en los lugares referenciados en sus narraciones con ellas o sin ellas, en la medida de mis posibilidades, como una etnografía de las espacialidades articuladoras en sus vidas y la mía pues en muchos de ellas coincidimos. Entonces yo soy también participante, un personaje, me investigo, respondo las preguntas en diálogo con las mujeres que hacemos parte del proyecto y por ello, hablo de *nosotras*.

Desde que emprendo este camino, mi posición fue investigar sobre personas y grupos a los que pertenezco y con quienes comprendemos las razones políticas y académicas para realizar un ejercicio investigativo como este, en el que se procurara por la juntanza alrededor de nuestras experiencias, literaturas negras y el afecto en medio de una investigación para la academia.

Por este motivo, en algún momento, proponía un relacionamiento horizontal nombrado *coequiperas* en aras de balancear la relación de poder que hay entre la investigadora y quienes son investigadas debido a que comprender sus experiencias es preguntarme por las mías, en vista de que yo estoy inmiscuida/ una *insider* que investiga sobre sí misma. Y, además, porque la intención inicial era crear escrituras juntas, lo cual se fue transformando. Sigo considerando que son mi equipo tanto fuera como dentro de la investigación, porque llegar hasta este punto no pudo ser posible sin un esfuerzo de todas por participar, crear, palabrear. Sin embargo, para fines de la maestría les sigo llamando *las mujeres que hacen parte de*, porque desde el planteamiento de este problema son el espíritu, la inspiración y el engranaje de este proyecto. A su vez, los fragmentos de sus historias son *partes* entrelazadas de esta narrativa que creamos en solidaridad y con la confianza de amigas cercanas.

En ese sentido, las protagonistas de este proyecto de investigación somos las mujeres negras que aceptamos esta invitación a palabrear. Las protagonistas somos cuatro mujeres: Katherine, Luango, Coco, Bobua. Estos son los seudónimos (en el caso de Katherine sí es su nombre) que fueron elegidos por cada una de nosotras para referirme en el texto escrito producto de la investigación en calidad de maestrante. Cada seudónimo y sobre todo, cada manera de definirse está atado a sus orígenes, lugares, luchas y memorias a partir de las cuales se ha configurado su lugar de enunciación. Este es aquel lugar social producto de la herencia histórica que se nos ha legado, nos antecede como comunidades y mujeres negras y a la vez, sigue produciéndose en tanto es una forma de refutar y disputar narrativas dentro de las jerarquías sociales para decir: existo en mi complejidad y pondré mi experiencia histórica para producir conocimiento y vivir, en el centro (Ribeiro, 2018).

Sus historias se cuentan a modo crónica/relato sobre sus experiencias y los efectos de las opresiones en las mismas, de modo que este trabajo es una escritividad de las mujeres negras en lo urbano desde una postura situada, ennegrecida y sensible a los sentipensares. Es una escritividad urbana expandida a la experiencia afrodiaspórica entendida en su diversidad ya que nosotras hemos preferido nuestro verbo, términos y memorias para enunciarlos y palabrearlos para producir un lugar disputado dentro de la academia.

Ahora bien, el *Palabreo* con el que nos encontramos como hallazgo, en esta investigación, ha sido recreado, potenciado y producido, en gran medida, por la memoria recorriendo nuestras genealogías femeninas. Así como lo entendemos en el poema de Evaristo (sf), que todo aquello silenciado, las voces mudas de las madres de nuestras madres serán libres en las voces de esta generación. Y también, este palabreo de las mujeres jóvenes hace parte del devenir de las narrativas marcadas por la ampliación y reelaboración de las narrativas negras. Es decir, contar nuestras historias aún cuando la blanquitud ha dicho lo que somos y no, lo cual es un peligro para nosotras puesto que desconoce las diferencias y diversidades entre la diáspora africana (Ngozi, 2009).

Hay tres elementos que caracterizan nuestras escritivencias. El primero es que, si bien narrarnos es un legado, varias de nosotras lo comprendimos mucho después de empezar a escribir. Segundo, porque en las potencialidades de saberse mujer negra, nos hemos enunciado como narradoras y escritoras como ejercicio articulador de nuestra existencia. Tercero, las emociones y reflexiones que sostienen nuestro palabreo para referirnos a las ciudades y lugares que habitamos configuran otra perspectiva de cómo leer las ciudades desde lugares con memoria.

En este sentido, palabrear para nosotras mismas surge de la necesidad de gestionar nuestras emociones, de cuidarnos y sanarnos. López (2015), explica que escribirnos es cuidarnos en tanto elaboramos una pragmática para sí: instaurando herramientas para relacionarnos activa y creativamente con nosotras mismas. En otras palabras, la escritura es un método para crearnos y dialogar con nosotras mismas. No obstante, también considero que, como mujeres negras, aunque hayamos iniciado el palabreo únicamente para nosotras, a veces sin un estímulo directo externo, muchas de esas palabras surgen de las emociones provocadas por las experiencias de encarnar la negritud y la soledad (o exclusión), a la que nos vemos sometidas a lo largo de la vida. Antes de cuidarnos, escribir nos permitió depositar nuestras rabias, aprendizajes y dolores en el papel para aprehenderlos. Un palabreo en el margen para otros, pero un lugar para nosotras.

Ese conocimiento profundo sobre nosotras mismas que se logra a través de la escritura y que podría convertirse en una práctica para el cuidado de nosotras mismas es un camino que ha sido negado y aún así, allanado por mujeres negras, por esto Lorde (1984), decía que la poesía o cualquier otra expresión literaria no es un lujo. Ese impulso por escribirnos, que parece solo individual (y también lo es puesto que varias de nosotras no teníamos referentes de mujeres narrándose a sí mismas y es

un impulso que surge desde los adentros de cada una), está ligado a una necesidad histórica. Así pues, la escritura no solamente es practicada por quienes tienen las condiciones materiales para *una habitación propia* y dedicarse a la escritura como reflexionaba Virginia Woolf en su famoso ensayo, sino que las mujeres negras lo vienen haciendo desde hace siglos, con preocupaciones por lo material y siendo deshumanizadas, porque es una necesidad para conocerse, darles forma a sus ideas y llevarlas a la acción (Lorde, 1984).

Ahora bien, nosotras hacemos parte de la clase media baja negra (solo una de nosotras es de clase media), del país. Entonces hemos tenido ciertas ventajas para destinar tiempo a solas con la escritura contando con las necesidades básicas satisfechas gracias a esfuerzos familiares, pero con la estructura racista pretendiendo definir quiénes somos e imposibilitando la vida en plenitud. Nosotras hemos encontrado en la escritura un lugar para construirnos y desenmarañar nuestras emociones. De ahí, la necesidad de escribirnos para conocernos y cuidarnos.

En segundo plano, enunciarnos como narradoras, escritoras y poetisas es reafirmarnos en nuestra agencia para crear. No solo reproducimos narrativas, sino que creamos y comunicamos otras maneras de entendernos. En el comunicar de nuestra escritura no solo nos cuidamos a nosotras, sino que también cuidamos a otros. Nos cuidamos en la medida que logramos identificar las aguas turbias, quietas, claras, en la que navegan nuestras emociones y pensamientos concomitantes con las opresiones de raza, género, clase. Y a su vez, hay invitaciones al cuidado cuando otras puedan reconocer sus rabias, dolores y alegrías en nuestras escrituras y sentirse menos solas al ampararse en ese lugar común de las escrituras.

Cuidarse implica la recuperación de la voz propia como mujer negra y de las voces comunitarias que se crean a diario (López, 2015). No solo articulamos nuestra existencia individual, sino que al poner nuestros sentipensares en la esfera comunitaria y pública, otros pueden reconocerse (nos) en nuestras palabras ya que, al compartir una experiencia histórica y social, hay muchos puntos de cruce en nuestro palabrear con el de otras mujeres, personas negras y marginadas. De esta forma, la escritura es un ejercicio de lo político que alcanza su mayor expresión en lo público como bien lo dice Blair (2011), y al ser escuchados en voz alta configura un abrazo que comprime la soledad.

Por la razón anterior, muchas de nosotras hemos co-producido espacios de lectura, creación y difusión de nuestras narraciones como Munegras, Kribí, micrófonos abiertos, medios radiales alternativos, entre otros. Porque ya no bastaba con escribir para nosotras, sino que nos asistía el interés de conocer otras escrituras de mujeres negras y que nos oyeran/leyeran otras personas negras que fueran un espacio seguro para exteriorizar el dolor, la fuerza, la rabia, las esperanzas que contienen nuestras palabras.

En ese sentido, nuestro palabreo es tanto estético como político. Esto no quiere decir que el carácter estético no sea relevante para nosotras, de hecho, es una apuesta creativa en sí misma en nuestro palabreo. Lozano (2016), explica cómo la poesía cimarrona no sea acoge a los cánones establecidos, sino que tiene los ritmos del Pacífico (Caribe). También le escuché a la escritora afropuertorriqueña Santos (2020), que las narrativas negras tienen la particularidad de estructurarse cómo sobrevienen nuestros recuerdos, con una temporalidad distinta a la establecida.

Para Lozano (2016), la poesía cimarrona o dolerse con su destrucción; la denuncia del empobrecimiento histórico de las insurgencias en nuestros escritos ocurre cuando le damos lugar a nuestra poesía hablando de los territorios negros para exaltarlos como los lugares de su inspiración pero también para pueblo negro expresada en las últimas décadas en desterritorialización y violencia; la memoria ancestral como recreación de la herencia africana en América; el erotismo como poder femenino que reta la ideología colonial patriarcal. Apuestas de la escritura como medio para reactivar y circular nuestras memorias, denunciar lo inadmisible y a la vez, para sanar lo que nos lleva doliendo por generaciones.

En palabras de Lozano (2016), “La insurgencia de las mujeres negras afrocolombianas es también una insurgencia poética desde la cual deconstruyen y transgreden los imaginarios racistas y sexistas dominantes (...) haciendo de la mujer negra la protagonista de su poesía. Pero también como herederas de una memoria ancestral cimarrona que recrea la tradición oral para reconocerse en sus raíces africanas y proclamar la denuncia de la esclavización y el racismo”. Así también, la escritura y la creación de narrativas ha posibilitado crear un espacio para pensarse como mujeres negras jóvenes desde otros lugares que no se han explorado, visibilizado o normalizado como ser marica negra, mujer negra queer, caribeña, urbana, vulnerable, entre otras.

A la definición de Lozano, le añadiría que nuestras palabras también están cargadas de miradas hacia el futuro y relaciones, contradicciones y resistencias con espacios que habitamos desde nuestras experiencias como mujeres jóvenes, lo urbano, afectivo, etcétera. De esta forma, nuestras palabras ejercen lo político, entre otras cosas, denunciando el asesinato sistemático tanto simbólico, cultural como físico de las comunidades y personas negras donde sea que estén asentadas. De manera que a la par que compartimos nuestras narraciones, se encuentra implícito y explícito lo que deseamos lograr con ellas. La poeta y novelista Brand (2017), se refiere a la poesía como una obra de liberación, que refleja, da sentido y deshace los tiempos que vivimos; que se opone y sobrescribe a las narrativas que no permiten ser a la diáspora. Ella siempre ha estado al tanto de la política con el fin de recuperar lo que está debajo de las narrativas hegemónicas. Con Brand (2017), concuerdo en que nuestras escrituras son liberadoras en la medida en que puedo ser en ellas y disputo lo que me/nos ha sido arrebatado por el poder hegemónico.

Este trabajo de investigación y nuestro palabreo es una escritividad y lugar para habitar lo propio. Palabrearnos es abrir una grieta, en palabras de Berman (2021), porque como la autora lo explica: puede que nuestras narrativas no desestabilicen las geografías racistas y desiguales que han ordenado el país y las ciudades, pero son nuestra fuga de la estructura hegemónica y la oportunidad de llamar la atención y denunciar el racismo, el clasismo, el sexismo, es decir, la potencia de romper el silencio, incomodar una sociedad que nos ningunea y cimarronearnos a partir de todas las palabras que se aniden en nuestras voces.

A continuación, leeremos las historias de las mujeres que hacemos parte de la investigación donde sus realidades, las memorias materializándose a través de un viaje generacional y las formas en las que se han enfrentado al racismo, al sexismo y al clasismo en las ciudades que habitan, tienen un lugar en sus palabreos, vivencias y sentires. Todas ellas son escritas por mí, la autora de esta investigación, en un ejercicio narrativo alrededor de sus experiencias que me inspiran y abrazan desde que soy consciente de la negritud que habito.

4 Luango: latir en Palenque, pisar en Barranquilla

Figura 1

Ilustración de Luango



Nota. Fuente Cristina De la Hoz Márquez

Un pez dorado se asoma mientras Katalina Luango está en el río y desde esa vez, la niña corre al encuentro con su amigo todos los días. Un día el pez muere y Katalina Luango siente un dolor tan hondo que solo halla consuelo en su canto. Con esta historia, que tiene muchas versiones en San Basilio de Palenque y se dice es donde se origina el Lumbalú⁸, creció Luango. La imagen 1 es una interpretación de esta narración con Luango y el pez dorado en primer plano. De allí el seudónimo que ella ha elegido para relatar una parte de su historia.

En San Basilio de Palenque nació la madre de Luango. Sus visitas desde muy pequeña y la educación por parte de su madre fueron cruciales para que ella nunca tuviera dudas de su origen

⁸ Ritual mortuorio de San Basilio de Palenque.

palenquero y que este sería el mapa que guiaría su destino. Desde la lengua palenquera, ella habita los mundos creados por diferentes generaciones de palenqueros y otros espacios donde ha transitado y permanecido, pues nació y vive en Barranquilla y es promotora de la enseñanza de la lengua palenquera. Territorios, tan diversos entre sí, coexisten en la manera en la que Luango se enuncia, habla y camina.

La madre de Luango ha sido puente entre Barranquilla y Palenque en su experiencia de vida. A través de ella han circulado historias como las de Katalina Luango, la importancia de conservar la lengua palenquera y el sentimiento que hermana a las personas palenqueras y negras. Su madre le enseña sobre la cultura palenquera desde una conciencia étnico-racial. Es decir, con la claridad política de que insistir en la reafirmación de la identidad, la recreación y conservación de las prácticas y la cosmovisión palenquera es la clave para darle sentido a la vida, es la postura para exigir reparaciones al Estado y la resistencia de un pueblo que palpita donde sea que haya un palenquero.

Por lo tanto, ella se presenta como una palenquera urbana. Sitúa su corazón y raíces en Palenque y se emplaza en Barranquilla, pero con la apertura de expandirse a otros sitios siempre y cuando retorne a la ciudad. En Palenque está su corazón, resuena el latir de su historia y la familia extendida; en el pueblo recarga el sentir para enfrentarse al mundo. En Barranquilla está su círculo familiar más cercano, la universidad donde estudia, amigos, tradiciones con las que también se identifica como el carnaval; de allí se han multiplicado las posibilidades de explorar su presente y futuro.

Por ello, en la cartografía de sus trayectorias, ubica otras ciudades donde ha vivido y que le permitieron verse a sí misma como una palenquera en relación con el mundo. Así en la imagen 2 representa su paso en Roma con la figura de una mujer que mira a través de un teleobjetivo, porque fue una vivencia que le presentó otras perspectivas sobre el mundo como embajadora de la lengua palenquera. Además, vivió un año en Lewisburg, una ciudad estadounidense. Ambos sitios en el exterior son significativos en su historia y están relacionados con la lengua palenquera, pues logra visitar estas ciudades como reconocimiento a su papel en la promoción de la lengua palenquera por

parte del gobierno de turno. De modo que la lengua palenquera también ha sido la llave que le abre las puertas de otras ciudades.

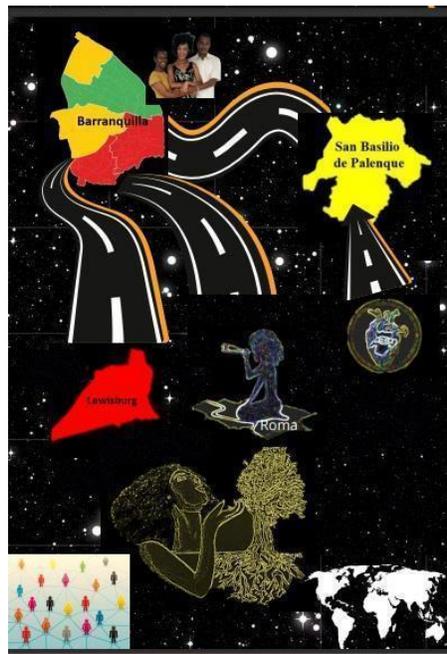
La lengua es ruta y línea conectora entre los mundos de los vivos y los muertos de Palenque, Barranquilla y otras ciudades en la cartografía de una palenquera urbana. Es también canal vinculante de dos espacialidades que podrían ser un oxímoron: palenque y lo urbano. De esta forma, la reafirmación de su identidad a partir de la lengua transgrede el imaginario de la gente palenquera en la ciudad como personas y comunidades externas, pues su lugar de enunciación se constituye de ambos espacios. En este sentido, pertenece tanto a Palenque como a Barranquilla y en la segunda, su lugar irrumpe en el blanqueamiento de la ciudad.

Como lo explica Hernández y Vásquez (2020), la blanquitud y el autorreconocimiento como blanco sobrepasa el color de piel, puesto que se asocia a un capital social y, por ende, se traduce en privilegio económico, epistémico, estético, social, político, cultural. Razón por la cual muchas dinámicas de Barranquilla responden a exaltar y aspirar a lo que esté relacionado con la blanquitud y a enfatizar en el mestizaje como un medio para acercarse a la blanquitud y no tanto para reconocer las cercanías con lo negro e incluso, lo indígena.

La vivencia de Luango es un tejido concreto de la ciudad y el pueblo negro al ser una experiencia de la diáspora palenquera nacida en la ciudad. En uno de nuestros encuentros colectivos, ella escribió: “Nací en Barranquilla pero vivo mi propio palenque. Cimiento mis valores a partir de los saberes ancestrales heredados. Soy una ciudad impregnada por un pueblo, soy el camino; pasado, presente y futuro. Soy el sueño que iniciaron mis antecesores, y una labradora que asume de manera responsable el dejar cultivada la tierra para las generaciones venideras. Soy desde Barranquilla una Palenquera que ama la ciudad y no se ve fuera de ella por su gente, su luna, sus aromas, sus calles, sus brisas, y dinámicas siempre abiertas”.

Figura 2

Cartografía de trayectorias personales a la ciudad de Luango



Nota. Fuente Elaboración de Luango

Luango creció en Mequejo, un barrio localizado al suroccidente de Barranquilla, conformado por población palenquera que llega en los años 60 y 70 y quienes construyen urbanizaciones informales en Mequejo y otros barrios como Nueva Colombia, El Valle, Bajo Valle, La Manga, La Esmeralda (Eljach, et.al, 2018).

Cabe destacar que personas afro esclavizadas y libres hacen presencia en Barranquilla desde el siglo XVI. Sin embargo, es en el siglo XIX y especialmente en el XX, cuando dicha presencia se hace más notoria debido al crecimiento económico y portuario de Barranquilla, lo cual provocó migraciones de extranjeros y de personas de toda la región hacia la ciudad (Eljach, Llanos, & Quiróz, 2018). Las orillas del río Magdalena, habitada por personas negras, se posicionaron como espacio estratégico para que los ribereños suministraran insumos a las embarcaciones y a los bogas (Eljach, Llanos, & Quiróz, 2018).

A partir del siglo XX, Barranquilla se convierte en un destino importante para las personas y comunidades afro tanto para asentarse en ella como lugar de paso hacia Zona Bananera, Magdalena. De esta forma, personas del Sur del Atlántico y de Bolívar arriban a Barranquilla para laborar en actividades comerciales, portuarias, servicio doméstico, construcción de ferrocarril, bogas, oficios varios (Eljach, Llanos, & Quiróz, 2018). En el caso de las mujeres, trabajaban en venta de bollos o dulces y como empleadas domésticas (Camargo, 2005).

En un primer momento, las personas negras que llegan a Barranquilla se ubican en el Barrio Abajo por las cercanías con los caños y la estación del ferrocarril. Allí son recibidos por familiares y vecinos mientras consiguen un sustento económico para independizarse (Camargo, 2005). Posteriormente, a mediados del siglo anterior, se desplazan a zonas baldías con el fin de satisfacer las necesidades de vivienda y construyen barrios como El Bosque, San Pachito y La manga en los años 60 y a partir de los 70, aparecen los barrios La Paz, Nueva Colombia y Mequejo (Eljach, Llanos, & Quiróz, 2018). Todos estos barrios en condiciones marginalizadas, en zona boscosa y sin cobertura de servicios básicos. Solo hasta al final del siglo XX, logran contar con la mayoría de los servicios básicos, lo cual continúa siendo una problemática en el sector (Camargo, 2005). Las personas negras provenientes de otros municipios del Atlántico, Bolívar y otros lugares del Caribe se movilizan junto con sus saberes, prácticas culturales y territorios simbólicos al distrito.

Por ello, la familia de Luango y ella crecieron en medio de las fiestas, las danzas, la lengua, las tradiciones, la comida, la música y otras dinámicas que ocurren en territorios negros como Palenque y son recreadas en este conjunto de barrios de Barranquilla. Los que, a su vez, constituyen un proceso de apropiación de un espacio que no era urbano hasta que la comunidad palenquera se asienta en Barranquilla.

Uno de esos lugares co-productor de la apropiación palenquera de la ciudad es La sede del Miuler, la esquina fiestera alrededor del sonido verbenero que reúne jóvenes y mayores desde hace 40 años de jueves a domingo. Se oye champeta africana y colombiana, vallenato y salsa. En sus fachadas hay ilustraciones tanto de instrumentos musicales de Palenque como referentes más propios de Barranquilla como el Joe Arroyo como aparece en la Imagen 3. Ahí Luango se encuentra con otros

palenqueros habitantes de la ciudad y de todo el país, pues cada domingo del Carnaval de Barranquilla, las personas se reúnen en la sede y a las calles para encuentro, el baile y la música.

Figura 3

Una de las fachadas de la sede del Miuler un sábado cualquiera



Nota. Fuente Elaboración propia

Luango no se proyecta fuera de la ciudad, porque para ella, Barranquilla tiene mucho de Palenque en la ciudadanía que la habita, la cultura y en su configuración espacial. Además de que en Barranquilla encuentra un escenario de oportunidades laborales y académicas, así que hace un especial énfasis en Barranquilla como un lugar amado. A partir de allí, se identifica como una palenquera urbana, porque su vida transcurrida en Barranquilla está “impregnada” de Palenque. El propio barrio donde creció fue una recreación de la cultura palenquera, pero especialmente, los elementos identitarios que acogió por parte de su familia fueron importantes para el lugar desde el cual se enuncia. En sus palabras, Luango reafirmó su ser desde temprana edad porque desde niña contó con esos elementos para construir su identidad: la lengua, estar en el territorio, la

etnoeducación, la fiesta tanto en sus visitas a Palenque como en la sede del Miuler, la gastronomía compartida entre coterráneos y externos (la yuca, el pescado, los dulces tradicionales no faltaban en la mesa) (Imagen 4). Sin embargo, no reflexiona sobre esos elementos cuando está niña, sino en su adolescencia cuando empieza a integrar colectivos estudiantiles con otros jóvenes negros y palenqueros desde su propio impulso en la universidad en la que estudia.

Figura 4

Luango comparte comida con amigos que visitan Palenque



Nota. Fuente Elaboración de Luango

Para Luango, posicionarse también ha estado lleno de conflictos. “Hay que pelearse la identidad” dice. Ser una palenquera nacida en Barranquilla, experiencia que resulta en sí misma compleja pues el palenque suele ser asociado a la ruralidad de manera exclusiva y esto ha sido generador de tensiones con otras personas palenqueras puesto que ella abandera procesos de reconocimiento y fortalecimiento de la lengua palenquera sin vivir en Palenque. Entonces, cuenta que enunciarse en relación con otros palenqueros “implica mostrar que, si bien yo no nací en el territorio ancestral, yo mantengo unos elementos que me unen. Implica decirle al otro yo también soy tú, yo también soy comunidad, aunque haya estado fuera. Ese es el mayor reto como comunidad”. Ella continúa expresando: “La identidad es una decisión y una negociación, yo elijo qué elementos tomé y cuáles no. Sentía que salir del palenque urbano me permitía no solo ver el palenque sino el escenario como barranquillera y que ahora yo tenía la tarea de decidir quién quería ser: si quedarme solo con lo de barranquillera o con el palenque y al final, me di cuenta de que tengo elementos de los dos”.

Luango explica que esas tensiones se deben a la extracción sistemática de los conocimientos de la comunidad palenquera y en general, de las comunidades negras. Aquí radica la necesidad de ser consciente de lo que implica enunciarse como palenquera y la responsabilidad histórica con los nuestros y las nuestras. “Se ha tenido tanta riqueza, que llega otro a extraer y apoderarse de esa riqueza y luego sacarla al mundo, lucrarse y no regresar. Hay un celo de la comunidad por salvaguardar también, entonces cuando alguien dice yo soy, entonces hay que ver qué tan sincero es, qué tan comprometido está con la comunidad. Somos individuos, pero también somos comunidad. El reto está en ser consciente de la problemática de su comunidad y cómo devolverle. Cómo ayudo para que crezca el otro. Cómo se saca adelante un pueblo que ha sido tan golpeado, tan utilizado”.

Como lo explora Camargo (2005), el ser palenquera está definido por un sentido de pertenencia; es un referente que guía la definición identitaria de aquellas personas con abuelos, padres y madres palenqueras que han nacido en la ciudad. Es decir, se es palenquera así no se haya nacido en el pueblo y más aún cuando se ha crecido en un contexto comunitario negro y específicamente palenquero. Sin embargo, la identidad de Luango (y su trabajo alrededor de ello), ha sido cuestionado porque habitar el territorio en términos materiales implica otra experiencia de vida. Es decir, nacer y estar en San Basilio de Palenque como configurador de la identidad palenquera “por

completo” es el asunto central de la tensión. Y aunque no siempre es así, vivir en Barranquilla representa ventajas socioeconómicas con respecto al pueblo por el acceso a educación, empleo, eventos sociales. Entonces representar en ciertos espacios o liderar procesos en nombre de la comunidad palenquera es más accesible y fácil para quienes no están de cuerpo presente en el territorio y son precisamente ellos quienes gozan de la legitimidad frente a externos.

Siendo Luango consciente del celo que puede provocar su lugar y su trabajo con la lengua palenquera, también reconoce y comprende el origen del mismo. Por esto, disputarse la identidad es darle sentido a su existencia a través de su autodefinición y es a su vez, la determinación y el compromiso con sus raíces, sus ancestros, sus hermanos y las generaciones venideras. Nombrarse palenquera urbana y promover la lengua palenquera no es una acción para desplazar a otros palenqueros de escenarios de participación, sino por el contrario, responder a un llamado generacional y reafirmarse.

Kribí, recibir el legado

Una de las formas de devolver lo que Palenque y su historia de emancipación le han entregado a Luango es a través de mantener viva la lengua. Escribir o enseñar a escribir en lengua palenquera ha estado a disposición de otros, porque considera que salvaguardar la lengua es una tarea urgente que heredó de sus ancestros y además, cree que es necesario poner en lo público lo que somos. “La lengua palenquera contiene mundos que el español no entiende” (Luango, comunicación personal, 2021), así que creó Kribí junto con amigos/as (*escribir* en lengua palenquera). “Kribí es una invitación a acercarse a la lengua y a reconocer la historia que guardan las palabras a través de las relaciones entre el español y las lenguas bantúes que componen la lengua palenquera”.

La existencia de la lengua palenquera se remonta desde el siglo 16 y 17, período de la trata esclavista y de la consolidación de la expansión de los imperios colonizadores europeos, por la necesidad de comunicarse que tenían las personas africanas esclavizadas en América. La diversidad lingüística y las etnias de África, específicamente de su cuenca occidental, de donde fueron secuestrados la mayoría de los africanos traídos a esta parte del continente americano, es amplia y numerosa. Actualmente, solo en Nigeria, Camerún y Zaire se hablan más de 200 lenguas, lo que

permite dimensionar la cantidad de diferentes lenguas que hablaban las personas que llegaron a América (Simarra).

De tal manera que las personas africanas esclavizadas crearon una lengua que contiene los mundos arrebatados, los impuestos y terceros que le permitió construir un lenguaje común para comunicarse con los españoles y especialmente, entre africanos esclavizados. Así que la lengua palenquera es un puente lingüístico construido a partir de la disposición de aprendizaje, creatividad y una amalgama de cosmovisiones de las personas africanas. Su estructura gramatical abarca la solidaridad para el entendimiento y las visiones de mundos africanos en relación con otros continentes, que ahora son configuradores y vitalizadores de la etnia palenquera (Simarra). Es también, descomponer una lengua como el español y a partir de tantas otras lenguas, subvertirla como diría Glissant (2009).

Luango se reconoce en los mundos diversos inmersos en la lengua palenquera y para ella, poner la lengua palenquera en relación con otros contextos diferentes a Palenque era sentirse parte del pueblo sin importar donde había crecido o se encontraba. Así es como la lengua viaja para producir un lugar donde ella y otras personas palenqueras establecen cercanías y conexiones con una tierra, geográficamente, distante.

Habitar palenque desde la lengua estando en una ciudad como Barranquilla ha sido posible, en gran medida, gracias a las genealogías de las resistencias femeninas. Su madre sostiene Palenque en el legado sembrado en Luango junto con las dinámicas y la gente del barrio en el que creció. Para ella, su referente siempre fue su mamá, una de las personas que estuvo al frente de la constitución de la primera escuela etnoeducativa en Barranquilla “Benkos Biohó” en el marco de la movilización afro en la ciudad a inicios de la década de los 90, y que luego recibió el nombre de Paulino Salgado Batata.

En este sentido, las trayectorias del legado, en clave de resistencia, enmarcan responsabilidades individuales y colectivas. La lengua palenquera ha sido un elemento diferenciador a lo largo de la vida de Luango y le ha trazado un destino, pues ha significado conservar las historias, mundos y saberes de Palenque y por ello, el aporte a la comunidad es dar a conocer la lengua para fortalecerla a través de Kribí.

Esta plataforma web ha estado a disposición de estudiantes de las escuelas etnoeducativas en Barranquilla y a cualquier persona que le interese. Cuenta con un diccionario de 1.500 palabras en lengua palenquera y herramientas pedagógicas para aprender la misma. Es también una escuela itinerante tanto física, digital y virtual pues Luango ha recorrido diferentes puntos en la ciudad y el país enseñando la lengua palenquera y señalando cómo muchas palabras en español provienen de lenguas africanas. Para ella, es necesario que “Barranquilla se mire al espejo para que se reconozca, no solo en la influencia europea, hay que conocerse en la raíz africana”.

Situar la lengua palenquera en una plataforma web es conectar la lengua con las tecnologías y con el mundo y enunciarse a partir de ahí. A su vez, es la manera de seguir los caminos trazados por las abuelas, las madres, pero en los términos propios y desde las potencialidades. Kribí es pensado, especialmente, para personas jóvenes palenqueras que habitan ciudades como Barranquilla y Cartagena, pero que se ha expandido en la medida en que está abierta a que otras personas se reconozcan en ella y a quienes les interese seguir los hilos que conectan la lengua palenquera con el español.

La lengua palenquera es herencia en movimiento e hilo de espacialidades que no puede ser excluyente del otro, aunque los efectos del racismo hayan marcado límites tanto geográficos como sociales. En tal sentido, Luango pone a dialogar los mundos palenqueros y urbanos desde el fortalecimiento de la lengua palenquera con Kribí

En Luango, hallamos que los lugares y las identidades se habitan unas a las otras a través de elementos que les unen y configuran mutuamente como la palabra. Para ella, la lengua, la etnoeducación, el barrio y los sitios de encuentro que albergan dinámicas de San Basilio de Palenque le han permitido autodefinirse y apropiarse de Palenque estando en lo urbano y al mismo tiempo, hacerse de espacios en Barranquilla desde una mirada palenquera de la ciudad. En las nuevas generaciones como Luango en relación con contextos urbanos, los palenques son espacios que se movilizan y transforman tanto en las afirmaciones del ser como en prácticas espaciales materiales como los barrios, escuelas, sitios recreativos.

5 Coco, en nombre de la marea

Coco le encomienda su alma al mar, sus pasos a la marea y su libertad a la escritura. Mujer negra, marica, poeta, arusiseña son categorías imbricadas que habita Coco. No solo la describen, sino que son las orillas desde donde divisa su horizonte y a la vez, los caminos de la lucha que está trazando en su mapa. Coco creció en Arusí, corregimiento de Nuquí en el departamento de Chocó al lado del mar, de bosques primarios, de la cocina de leña donde las mujeres de su familia preparan dulces de coco y la familiaridad de un pueblo.

Arusí es un corregimiento de 435 habitantes asentados en 170 casas (Alcaldía Municipal de Nuquí en Chocó, 2020). Su gente se dedica, principalmente, a la pesca artesanal y a la agricultura de arroz, plátano y coco, entre otros. No por nada Coco se hace llamar así y cuando recuerda su andar por Arusí, le huele a pescado y a fogón. A medida que avanza, recibe los saludos de la gente desde sus casas y en medio de sus quehaceres. Trae al presente a su padre y abuelo trabajando en el campo y en el mar para llevar los alimentos, y vuelve a su infancia cuando le prohibían nadar sola por precaución. Allí Coco se abre paso en el mar para encontrarse de frente con las leyendas del pueblo, las cuales rememora en su texto *Abuela ya no estoy perdida, me encontré negra y poeta, arusiseña* publicado en la Revista Marea:

“Me encuentro negra y poeta, trepada en un palo de caimito, guayaba agria o marañón, bañando en la marea después de escaparme porque no me dejaron ir, sumergida en el río dejándome llevar por la corriente, quería ir pa Janano y Jananito, los cerros llenos de leyendas, la Pacha loca y que tales, pero me fui pa arusicito allá donde habita el mareagua, no me dio miedo porque allá viven los espíritus, por allá sembró plátano el abuelo, también bajó su chinga llena de churima y chontaduro”(Fragmento-Coco 2020).

Cuando Coco se reafirma como arusiseña estaba contrastada con Bogotá. Si bien en Bogotá hay presencia afro desde la colonia, esta fue invisibilizada por las políticas del mestizaje en el siglo XIX. La gente negra empezó a migrar a Bogotá desde finales del siglo XIX y a lo largo del XX, en un primer momento, desde el Caribe y después desde Chocó. A partir de la década del 60 en el

siglo XX, se aceleran los flujos migratorios desde Chocó y otras partes del pacífico como norte del Cauca, Sur del Valle, entre otros (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2014). De manera que si contamos desde el 60 del siglo pasado, como mínimo hay dos generaciones de personas negras y padres del pacífico y el caribe nacidas en Bogotá y tres generaciones que vienen habitando Bogotá, incluyendo las primeras personas de sus familias que migraron como es el caso de las tías de Coco, quienes la reciben en Bogotá cuando ella llega a estudiar en la universidad. Aún con tantos años de presencia negra en Bogotá, mujeres como Coco son percibidas como fuera de lugar y con un acento/contenido de su habla que merece ser señalado.

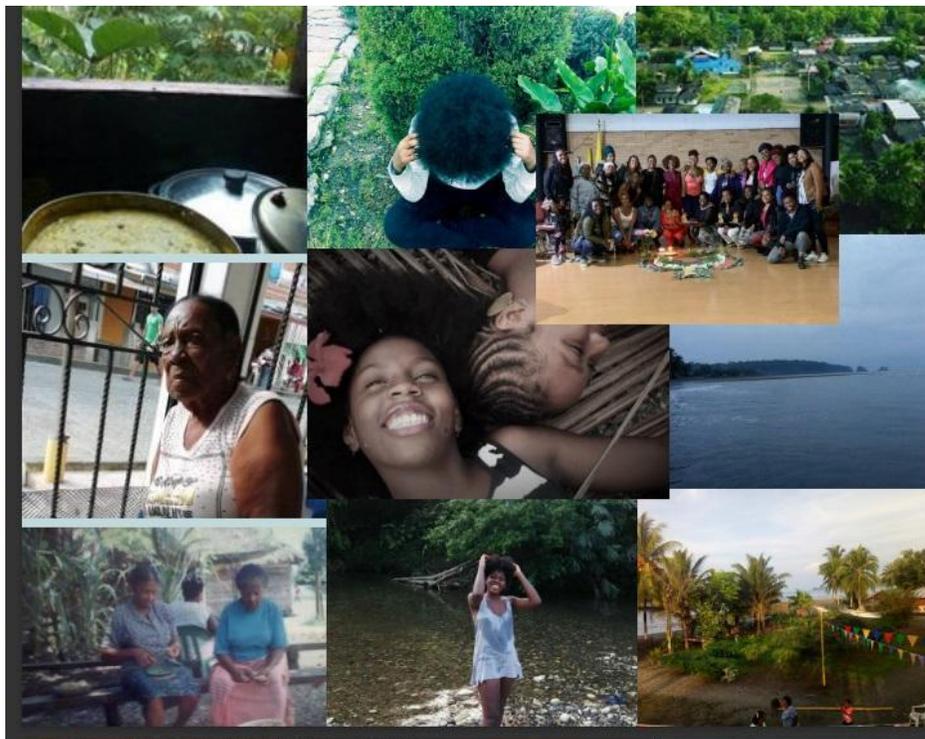
Ella encarna la nostalgia y la marea del territorio al que va cada vez que le es posible. En el marco de los *camino palabreados* representamos nuestras trayectorias personales de las maneras en la que cada una queríamos. Coco hizo tres collages de fotografías que a su vez son los hilos conductores tanto de su punto de partida en Arusí como otros lugares a partir de los cuales se configura su posicionamiento político.

El primer collage retrata a Arusí: sus playas, casas, ríos, las mujeres de la familia de Coco, la comida y un encuentro de mujeres con la colectiva de la que ella hace parte en Bogotá. El segundo collage muestra los cambios en el cabello de Coco desde que estaba en Arusí con su afro grande y luego cuando explora con colores, cortes y diferentes peinados en Bogotá. El último collage recoge la postura de Coco dentro de los feminismos y algunos espacios de su quehacer como las protestas en las calles y su natal Arusí con niñas del pueblo.

Si sabe y huele a Arusí, (me) cocino con paciencia

Figura 5

Playas, plazas, casas, ollas, las tías, abuela de Coco en Arusí



Nota. Fuente Elaboración Coco

Los retazos sobre Arusí en la historia de Coco tienen río, mar y vegetación. Las aguas unen a Coco con Arusí como con las profundidades de sí misma, pues a la mar acude cuando necesita sosiego. Hallamos los rostros de su madre, abuela, tías, prima. Su hogar ha estado habitado por mujeres de todas las edades que le han acompañado toda su vida, con ellas ha reído y aprendido sobre la cocina. Por esto, la olla es la primera imagen que aparece de izquierda a derecha, porque uno de los saberes que sus mayores le han enseñado es cocinar. La práctica de montar olla es el medio para sostenerse económicamente y es también la manera de recordar lo aprendido de las mujeres del pueblo en comunidad; se conecta con el territorio a través de los alimentos que el mismo brinda y para Coco,

más adelante, sería el ejercicio para cultivar la paciencia en la exploración y definición de sí misma.

En el collage (imagen 5), hay también un recorte de las mujeres con las que Coco se colectivizó cuando llegó a Bogotá porque su instalación en la ciudad reforzó su enraizamiento con su pueblo y además, porque la juntanza con mujeres negras le ha aguzado la mirada para leer los lazos anudados con mujeres durante toda su vida a través de las confianzas construidas y de prácticas como la cocina.

“La cocina me permite descubrirme a mí misma. Hacer cosas con las hierbas, albahaca, pescado, borjón. Los olores tienen mucha memoria. No como cocadas acá, no son como las de allá. El sabor a comida ahumada en el fogón es indescriptible (...) En mi familia es muy importante la cocina, las ollas de mis mamás las heredó de mi abuela y ella dice que me las heredaré a mí. Son historias que se heredan a través de las ollas. Es también importante porque ella hace dulces para tener ingresos para que yo pueda ir a la ciudad. Entonces es plasmar esos sueños de sus hijas con el estudio y seguir narrando historias a través de la comida” (Conversa con Coco, 2022).

Así, las ollas no solo son los instrumentos para el hacer sino también un legado entregado a las hijas a través del material. Las ollas son los repositorios de historias del trabajo, el encuentro e incluso, de los efectos de la toma de decisiones estatales: guardan las faenas de un padre pescador cuando se cocina tapao, la dicha o el deterioro de la tierra a través de las plantas y especias recogidas, de los cuentos narrados entre mujeres cuando se prepara el alimento y de los secretos para asegurar que un plato tenga un buen sabor. Las historias grabadas en los calderos y las ollas hablan de esfuerzos para garantizar un techo, educación y comida en la mesa. Todas estas historias, adheridas a las ollas, son anécdotas y saberes familiares que enlazan generaciones y a su vez, reflejo de condiciones estructurales que afectan la tierra, el agua, la vida.

Las ollas no son el papel con narraciones escritas sobre lo que es ser un pescador, mujer cocinera y madre o sus descendientes; así como tampoco son la denuncia hacia la huella humana y los modelos económicos extractivistas. Sin embargo, para Coco y las mujeres de su familia, las ollas contienen un relato implícito sobre experiencias que interconectan generaciones (conocimientos),

y es el recuerdo material vivo de la labor asumida por personas que les antecedieron para que ahora Coco pueda ser en la medida de sus posibilidades.

Ahora que Coco vive en la ciudad, le es preciso sentirse cercana a su pueblo, porque ello entraña estar de memoria presente y recibir la calma que trae consigo el mar y la red de afectos femeninos que surgen en la cocina. Recrear las recetas de mamá o estar en el territorio desde el alimento ocurre con Coco. Es decir, el cuerpo encarna el territorio o permite sentirse en él si los sabores y olores detonan la memoria en la materialidad del cuerpo. Los sabores y los olores son el sello de los recuerdos de Coco. A ella, Bogotá le huele a frío, detergente, alcantarillado y Arusí huele a mar: “El mar huele a pescado, a arena, huele a agua y a yerbas. Entonces resulta difícil estar en Arusí de algún modo, viviendo en Bogotá pues los pescados, por ejemplo, no se consiguen igual de frescos, así que no he podido encontrar ese sabor”.

Por ello, hay varios alimentos que su mamá le envía a Bogotá como los pescados y los camarones. Si no se hallan los ingredientes para hacerse de un lugar en la ciudad a través de la cocina, las redes familiares se encargan de transportar algunos de Arusí a Bogotá. Hasta el momento, una de las maneras en las que ella ha logrado recrear las enseñanzas de las mujeres de su familia ha sido a través de la preparación de los dulces de coco y comerlos. Así también, se han convertido en los pedacitos de dulce que le saben a consuelo cuando se siente abrumada en la ciudad, pues vivir en una ciudad como Bogotá por muchos años, ha implicado recorrer caminos en solitario. Como mujer negra, los caminos se hacen más largos y hostiles. Y ella es percibida como extranjera, una extraña que no pertenece a la ciudad y tampoco la ciudad le pertenece.

En este sentido, ella ha creado una forma de estar en el territorio madre habitando la ciudad. Lo denomino territorio madre puesto que hay una conexión a estos espacios por el nacimiento como el caso de Coco y Bobúa o porque sus orígenes, por vía materna, se remontan a estos lugares como sucede con Katherine y Luango. En la historia de Coco, el territorio es su madre porque allí nació y también porque allí vive su mamá. Ella es arrullada por Arusí como si fuera su madre meciéndola, entonces todo lo que se asemeje a Arusí es un abrazo materno estrechando a Coco. Esto resonaba con un fragmento que retomamos de la primera novela que leímos en los encuentros *Una bendición*, la cual narraba: “Lina, solitaria, enojada y dolida, decidió fortalecerse uniendo fragmentos de lo que su madre le había enseñado antes de morir entre terribles sufrimientos. Confiando en el

recuerdo y sus propios recursos, recompuso ritos abandonados, mezcló la medicina europea con la nativa, las sagradas escrituras con el conocimiento popular, y recordó o inventó el significado oculto de las cosas. En otras palabras, encontró una manera de estar en el mundo” (Morrison, Una bendición, 2009).

De esta forma, muchas de las prácticas que se dejaron de ejercer al salir del territorio madre son reivindicadas por Coco en la ciudad. En ella viaja la memoria para mantenerse viva. Así, unir los fragmentos de enseñanzas de la madre en prácticas específicas se convirtió en un lugar de memoria privado en Bogotá. Y al mismo tiempo, para la familia de Coco representaba el sustento para que las nuevas generaciones pudieran culminar un pregrado: allí se depositaban la esperanza de otros horizontes de expectativa (Koselleck, 1993), de sus hijas y de ellas mismas.

Hacer de la cocina y la preparación de dulces un lugar de la memoria es una tarea que Coco ha asumido para sí misma. Podríamos creer que porque es una práctica que realiza Coco en la soledad de la cocina de sus tías no constituye un patrimonio memorial de una comunidad como diría Nora (2009). O quizás es un ejercicio meramente íntimo y desconectado, pero es un lugar de memoria privado y a la vez multisituado y en este sentido, compartido por una comunidad costera negra asentada en Bogotá, que recuerda el territorio madre a través de la cocina solitaria, pero compartida por tantas otras mujeres. Este ritual de Coco no es exclusivo de ella ni siquiera entre las mujeres que hacemos parte este proyecto. Si bien la cocina también es practicada para unir y para el junte entre pares, especialmente mujeres negras, la elección de hacerlo en soledad representa un ritual sin periodicidad, pero tan reiterativo como las veces que se añore el territorio madre y se deseé estar con una misma.

De esta manera, el momento de cocina llena de dulces de Coco es un lugar de memoria tanto material y simbólico (Norá, 2009), puesto que tiene un espacio físico para preservar y arraigarse a un territorio, aunque lejano, a partir del saber en movimiento alrededor del dulce, su olor y la práctica en sí misma.

es leída desde el canon de belleza blanco-mestiza y recibe comentarios como “fea”, violencia estética que logra afrontar rápidamente, pues se encuentra con mujeres negras con claridades conceptuales y políticas sobre cómo opera el imaginario racista sobre los cuerpos negros.

Ser mujer negra para Coco es también un posicionamiento político que recoge las opresiones interseccionadas y la dignidad que, el poder hegemónico, no espera e impide de quien encarne la negritud y ser mujer. Coco ha estado en juntanza con mujeres negras toda su vida, sin embargo, con la colectiva de mujeres negras en Bogotá es la primera vez que está en un colectivo donde se hace sujeto político desde el antirracismo y el feminismo negro interseccional. Con la colectiva dimensiona la importancia de enlazarse entre mujeres negras y espera poder expandir esa red a su natal Arusí. Con ellas, entendió que a las mujeres negras se nos ha negado relacionarnos a nivel organizativo, afectivo y sexoafectivo tanto en referentes mundiales del feminismo negro como en sus compañeras. A partir de esto, ser marica es uno de los soportes de su lucha.

Coco no se enuncia desde lo LGBTQ+, porque “es una identidad que me invisibiliza, demasiado blanca. Yo me enuncio desde lo marica, la disidencia, desde lo anticisheteronormado, en contra de la blanquitud” (Escrito de Coco). Ser marica para Coco da cuenta de una condición marginalizada, popular y desprovista del privilegio de clase, raza y género. Por ello toma distancia de asumirse como lesbiana, pues no se identifica con el sector LGBTQ+ debido a que no hay una discusión profunda o interés frente al racismo que sea suficiente para comprender que hay otras opresiones sobre las personas diversas sexualmente como la raza, entonces se continúa normalizando el racismo dentro del movimiento (y en personas blanco-mestizas diversas) y el antirracismo en intersección con la sexualidad queda al margen de la agenda política. Sumado a que la mayoría de los referentes son hombres blanco-mestizos.

En ese sentido, Espinosa (2016), apuntaba que las primeras apariciones de gente diversa en países de América Latina en escenarios intelectuales, artísticos, estudiantiles en la década de los 60, eran varones que se nombraban a través de la categoría homosexual y las referencias de mujeres y personas lesbianas eran escasas. Es decir que las dinámicas patriarcales y la subordinación hacia el varón se extiende a este sector (Rich, 1996).

En relación con lo anterior, Rich (1996), aporta que la heterosexualidad obligatoria, más allá de la preferencia sexual, gestiona y organiza las relaciones sociales privilegiando y produciendo dependencias a lo masculino e invisibilizando y sometiéndolo a las mujeres. Ahora, este panorama en diálogo con la raza relega a las mujeres negras maricas, cuya experiencia de mujer es diferente a las hegemónicas, por fuera de la representación y abordaje de sus problemáticas en tanto converge una sexualidad, género y raza no dominantes. Entonces ser gay y lesbiana en Colombia, para Coco, son banderas que alzan personas blancos-mestizas que muchas veces no cuestionan las prácticas racistas que ejercen y por consiguiente, Coco elige no ser parte de ello ni nombrarse como tal.

De esta manera, estar en una colectiva feminista integrada por mujeres negras heterosexuales, lesbianas, bisexuales y maricas es un espacio realmente para ella. La colectiva es fundada en el 2013 y se definen como mujeres negras activistas que luchan contra el racismo, el sexismo, el capitalismo, y el colonialismo. Entre sus estrategias para oponerse al racismo estructural, está la formación política de las mujeres negras en Bogotá en cuanto a la comprensión del sistema racista y patriarcal, que viven en localidades marginadas y donde habita la mayoría de la población negra en la ciudad (Kennedy, Ciudad Bolívar, Usme y Suba). Así también hacen foros públicos en universidades de la ciudad para debatir sobre feminismo negro y racismo y son partícipes de marchas y plantones como acciones políticas de denuncia y exigibilidad de derechos⁹.

Coco integra la colectiva desde el 2018. Este ha sido un punto de quiebre en su estadía Bogotá, pues se ha hecho de un lugar dentro y en relación con la ciudad. Es a partir de ese momento donde ella concibe su sexualidad y el amor como acto político porque conoce otras experiencias de mujeres diversas. Cabe aclarar que en Arusí no se cohibe en este sentido, pero el encuentro negro marica que ocurre en Bogotá le posibilita explorarse desde una orilla ampliamente diversa.

Coco ha identificado diferentes espacios organizativos y de juntanza en Bogotá con personas negras, sin embargo, constituidos sin cuestionarse el machismo y la heteronorma al interior de sus dinámicas. Estos escenarios organizativos del movimiento negro a los que ha acudido Coco en Bogotá suelen ser liderados por hombres y no tienen como prioridad atender y combatir las

⁹ La información sobre las acciones políticas de la colectiva fue consultada en el artículo periodístico de Julia Zulver (2019), publicado en la página web Nacla.org.

opresiones de género y sexualidad en sus banderas. Entonces coincidir con otras mujeres negras diversas tanto en esta colectiva como en otros grupos de personas negras queer ha sido significativo en su experiencia para ennegrecerse y mariquear en la ciudad. En otras palabras, visibilizar su experiencia de vida, lo que es al mismo tiempo reivindicarla frente a un contexto racista y homofóbico como el nuestro.

En un texto en la revista *Afroféminas*, Coco escribió sobre la fuerza que se trenza entre mujeres negras: “Pero yo estoy aquí para decirles que el amor entre mujeres negras me salvó, ese amor que surge a través de experiencias, que se caracteriza por cuestionar la estructura y se teje en medio de luchas, que más allá de lo que se nos impone, nos abraza y nos mantiene repitiendo constantemente que somos amadas. Es un amor al que dentro del movimiento negro entre otros se ha intentado destruir, al que tildan de separatista porque no saben qué fuerte es nuestra unión, es un amor que lo reducen a “marimachas” porque nos invita a decidir cómo mujeres libres y no a través de ellos, aquel amor que describen desde el romance porque creen que es la única forma en la que nos podemos amar” (Fragmentos-Coco, 2021).

Ahora ella co-produce un espacio donde no es una extraña. Sobre todo, la casa de sus amigas son aquel lugar donde puede descansar de la discriminación que la asalta en las calles y la universidad. En las calles, es receptora de miradas invasivas, de que le toquen su cabello sin consentimiento, burlas hacia su acento (razón por la que durante mucho tiempo ella procuró hablar con acento rolo), en charlas de ciudad se le ha dicho “que evolucionara” cuando pone de manifiesto el racismo. En la universidad también sucede la negación del racismo y la invalidación de su experiencia y aportes: tanto estudiantes como profesores le han dicho que el racismo no opera en el país o comentarios similares sumado a que es, casi siempre, la única mujer negra del salón de clases.

El racismo como ideología y práctica que produce y justifica relaciones de desigualdad aludiendo a la superioridad de la blanquitud (Viveros, 2020), es experimentando por Coco a través de la expulsión de su territorio hacia la capital a la que tampoco es bienvenida totalmente. El pacífico colombiano es un litoral empobrecido porque el Estado se comporta como esclavista y colonizador frente a la región. La capital no escapa de esa mirada configuradora de nación, con la diferencia que, al estar ubicada en la zona andina, cuna de la élite blanca mestiza, es sinónimo de progreso a costas del detrimento de la gente negra y los territorios que han habitado tradicionalmente.

En Coco, la búsqueda por reemprender el regreso a casa es reiterativo porque en Bogotá se siente fuera de lugar tanto por las personas, las instituciones y la arquitectura de la ciudad. El racismo institucional, experimentado por Coco, se evidencia en el acceso limitado de jóvenes negros para acceder a la educación superior. Según el Observatorio de Discriminación Racial, 6 de cada 1.000 jóvenes afrodescendientes van a la universidad¹⁰. Y una vez logran ingresar, se enfrentan a prejuicios raciales y a la violencia epistémica dentro de las aulas porque no se encuentran en los currículos o sus argumentos sobre temas raciales (y otros) son invalidados y menospreciados.

Figura 7

Postura feminista y ser marica negra



¹⁰ Artículo *Desigualdad universitaria persistente* aborda la problemática del acceso de jóvenes afro a la educación superior en Colombia <https://diaspora.com.co/apenas-6-de-cada-1000-jovenes-afrodescendientes-van-a-la-universidad/>

Nota. Fuente Elaboración de Coco

En el collage 3 (imagen 7) hay varios elementos que dan cuenta los referentes políticos, comunitarios y teóricos en la historia de Coco. Alude al discurso de Sojourner Truth, considerado fundacional del feminismo negro: ¿Acaso no soy una mujer?¹¹, para referirse a su lugar como mujer negra marica y a los feminicidios de las mujeres negras, es una apuesta a que tanto las relaciones afectivas, las violencias y los derechos de las mujeres sobre sus cuerpos, lo que ocurre en casa, es político. Toda acción, aunque solo repercute en una misma, es política en la medida en que es la expresión de mi concepción y apuesta por la vida; a su vez, toda acción ejercida sobre alguien es política pues está enmarcada en un sistema que organiza y controla socialmente.

Ahora también en el 2022, Coco está liderando el primer colectivo afro estudiantil en la universidad que estudia. Coco cuenta que tanto ella como otros estudiantes negros necesitaban este espacio porque se sentían incómodos en Bogotá y en la universidad. Extraños al igual que ella, porque la pregunta recurrente de otras personas sobre dónde vienen, dando por sentado que las personas negras no son bogotanas o la burla sobre su acento por mencionar algunos actos discriminatorios, les hacía sentir avergonzadas, enojadas, no dignas de habitar Bogotá.

En el colectivo podían hablar de sus vivencias y desde sus acentos, por lo que se convierten en casas adentro, es decir, espacios sociales seguros “en los que quienes han sido oprimidos pueden hablar libremente, por sí mismos fuera de la ideología dominante”. Casa adentro indica los procesos internos para construir y fortalecer pensamiento y conocimiento propio (Walsh, 2005). El mantenimiento del eurocentrismo ha privilegiado el saber blanco dándole el estatus de conocimiento universal mientras que los saberes construidos por las personas negras han sido relegados al no conocimiento o en el mejor de los casos, localizados. Desde la perspectiva dominante, el conocimiento eurocentrado no parte de un punto específico cuando todo conocimiento es localizado. (Walsh, 2005; Ochoa, Santana, Jaramillo, 2021). A su vez comprendo casa adentro como la dinámica interna de los colectivos, organizaciones y también aquellos procesos para el cuidado y la autocrítica desde el afecto.

¹¹ Discurso fundador del feminismo negro por Sojourner Truth, quien fue esclavizada y la primera mujer negra en ganar un juicio a un hombre blanco, en la Convención de los Derechos de la mujer en 1851. Consultado en <https://vein.es/acaso-no-soy-una-mujer-sojourner-truth-y-el-inicio-del-feminismo-negro/>

La fundación de colectivos estudiantiles, colectivas de mujeres negras y colectivos queer son espacios que confronten el lugar del no conocimiento o mejor dicho, son casas para el conocimiento aunque nunca hayan sido reconocidas ni validadas por el establecimiento hegemónico. Estos espacios refutan el lugar que les ha sido asignado a los saberes de las personas negras y son un esfuerzo consciente por producir conocimientos y arte propios desde los campos de acción y habilidades de cada integrante.

Poetizándome

Coco es poeta porque escribir es una práctica de liberación que hace desde muy joven para narrarse. En la poesía empieza a re-encontrarse y a ser referente entre sus círculos más cercanos al compartir sus poesías sobre ser mujer negra, su vida en Arusí y cerca del mar y sus experiencias en Bogotá.

En uno de nuestros encuentros en el marco de estos caminos palabreados, Coco escribió y leyó: “Me importan las experiencias y el hecho de narrarme. No sé por qué escribo, tampoco para qué ni mucho menos para quién. Tal vez lo hago porque me pienso los silencios como jaulas y quizás para que las voces que resuenan logren tener salida, quizás lo haga para las lágrimas que se esconden y las almas, almas como la mía que aún vagan en medio de los no sé y sin querer encontrar respuestas, terminan escribiendo. Escribiéndose”.

Los silencios como jaulas para Coco se asemejan a que el peso del silencio nos ahogará de Lorde (1984). Coco no quería callar, así que participaba en los micrófonos abiertos, espacio que se convirtió de encuentro frecuente en el que compartía sus escritos en público y luego cada vez más personas negras le escuchaban y se podían reconocer en esas letras.

“Empecé a escribir sobre el cabello, sobre cosas que me pasaban. Cuando yo empecé a usar el cabello grande-nunca me lo alisé-, me criticaban y yo llegaba enojada. Y después de eso, escuché el poema *Rotundamente negra*. Recuerdo que cuando el Banco de la república sacó un libro de varias poetas afrocolombianas, yo empecé a leer a Romero y siempre tenía una rima de por medio. Creía que siempre todo tenía que rimar, sin embargo, leía y escribía de ciertas cosas. En los open mic de Bogotá, supe la relevancia que tenían mis escritos y ya empecé a creérmela más. Y ahora me sale de cuanta cosa, en Bogotá he tenido tantas experiencias que he querido plasmar, entonces descubrí que mi experiencia es válida. Yo antes tenía muchas dudas, pero ahora esto es lo que

siento, no necesito la validación y con la poesía lo puedo expresar más que con la oralidad” (Conversa con Coco, 2022).

Ahora, Coco hace parte de otro colectivo en el que hacen micrófonos (llamados maricrófonos) abiertos por y para gente negra queer, especialmente, en Bogotá. Y en algún momento de nuestros encuentros palabreados, contaba que sus experiencias tanto en los espacios de lectura en voz alta con gente negra y en la colectiva de la que hace parte, fueron el impulso para hablarle a las niñas de su familia sobre la importancia de escribir sus propias historias cada vez que va a su natal Arusí.

Salir del lugar de origen con el que se tiene una conexión profunda, llegar a la capital para satisfacer necesidades básicas, ser objetivo del racismo cotidiano e institucional ha marcado la experiencia ciudadina de Coco. Así como también los múltiples lugares en medio de la extranjería de tercera clase que es ser negra en su propio país. En la cocina, las juntanzas, las escrituras, las casas de amigas se cruzan los recuerdos, saberes, sentires y las estrategias políticas que coproducen los lugares donde ser mujer negra marica arusiseña es posible, potenciado y abrazado.

6 Katherine se habita, se escribe

“Soy una mujer, una mujer negra. Una mujer que lucha por sus derechos y se construye a sí misma para que nadie pase sobre ella.

Soy una mujer, una mujer negra.

Una mujer para quien la educación es un privilegio, privilegio al que mi madre-la mujer que más admiro-no accedió.

Soy una mujer, una mujer negra. Una mujer que lleva en su sangre la historia de las Cimarronas, la memoria de las peinadoras, la fuerza de las matronas, el Ashé de las cantadoras, la sabiduría de las parteras.” (Fragmento de Una mujer negra, Mosquera, s.f)

Este poema escrito por Katherine es una reafirmación de su identidad, una oposición a destinos impuestos como mujer negra tanto para ella como para su madre y sobre sus acciones para combatir los sistemas que les oprimen. Cuando Katherine se presenta dice: “mujer negra, hija de Darlin Maturana y del pacífico colombiano, nacida en Bogotá”. En el contenido de su presentación pone de manifiesto su condición de género y raza, y también el vínculo con su madre, el Pacífico y Bogotá.

En primer lugar, Katherine ha tenido de referencia a su madre tanto en su construcción identitaria como para reivindicar su rol como madre y una de las razones de su lucha. El Pacífico está en las palabras que su madre usa como *chuspa*¹² y la comida preparada con sabores que surgen de los recuerdos. Junto a su mamá, los referentes femeninos del pueblo negro son clave para ella al posicionarse y enunciarse.

De la experiencia de vida de su madre, Katherine también empieza a cuestionar cómo operan las desigualdades en la vida de una mujer negra. Su madre: una mujer negra y trabajadora doméstica. Aún con una historia de vida sin privilegios y con derechos vulnerados, logró agenciarse, como una pulsión de los adentros, a los vejámenes que sufrió ella en su territorio de origen y cuando llega a Bogotá. En palabras de Congo (2021), sin tener plena conciencia del racismo, el sexismo y el

¹² Término coloquial usado en diferentes partes de Cali y el pacífico para referirse a la bolsa plástica.

clasisimo, tiene actos de resistencia intuitiva, la cual cobra más fuerza en Katherine cuando sufre discriminación en el colegio. Entonces cada vez que lo vio necesario y podía, le daba a su hija palabras de aliento para consolar y responder interrogantes que tenía sobre su negritud desde temprana edad.

La madre de Katherine crio a dos niños afrobogotanos y levantó su casa sola. Esta historia se repite en muchas vidas de mujeres negras. Madre cabeza de hogar, expulsada de su territorio, sin la oportunidad de finalizar el bachillerato, expuesta a la explotación del trabajo doméstico en una ciudad desconocida. Acercarse a la experiencia de vida de Katherine (y a todas las mujeres que hacemos parte de este proceso), es dar muchos pasos atrás a través de las genealogías femeninas. Es preguntarse por las mujeres que nos criaron, nos antecedieron y nos acompañan, porque allí reside el germen de lo que somos y no somos.

Los territorios habitados, en su mayoría, por personas negras han sido empobrecidos y segregados como efecto del racismo que se instauró desde la colonia. Como lo explica Sánchez (2021), “las extremas condiciones de marginalidad que envuelven a estas comunidades tienen raíces históricas que devienen desde la esclavitud”, época en que la sociedad blanca y mestiza dominante de manera planificada desconectó y explotó a los descendientes de africanos al servicio de la producción y la economía en beneficio de los mismos grupos blanco-mestizos que han ostentado el poder político y económico. De allí que las razones de la pobreza y desigualdad en los barrios segregados de Cali las encontramos en el racismo.

La expulsión es constante porque se es desterrada de los territorios de origen y a lo largo de la vida, se es arrojado o ninguneado en todos los lugares tanto físicos como simbólicos en los que se hace presencia. Estas expulsiones y exclusiones históricas constituyen múltiples violencias que penetran la vida de las mujeres negras en diferentes escalas. Es así como las opresiones históricas que se intersectan en las experiencias de vida de mujeres negras en el país producen vivencias tan múltiples y diferenciadas, pero igualmente violentas.

Ser expulsado ocurre por las dinámicas de la racialización del espacio, pues no hay garantías de vida digna para personas negras en ninguna parte del territorio nacional. En ciudades como Bogotá, capital de tradición blanco-mestiza, se reproduce la exclusión espacial en razón a la raza, género,

clase. La gente que habita las periferias en la capital son personas precarizadas, allí residen aproximadamente el 80 por ciento de las personas negras esparcidas en las localidades de Suba, San Cristóbal, Rafael Uribe Uribe, Bosa, Ciudad Bolívar, Engativá y Kennedy. Pero la periferia, como zona marginalizada, no es únicamente uno o varios sectores de la ciudad; sino que es un estado vital para personas negras en Bogotá. Entonces se es expulsada, arrojada y nuestra existencia se incrusta en los escenarios donde podemos movilizarnos desde una perspectiva racista. Es decir, no transitan muchas caras negras por el norte de la ciudad, las universidades, oficinas a menos que sean la persona encargada de la limpieza, la seguridad, la venta ambulante, etcétera. Esto ha venido cambiando para generaciones como la de Katherine, quien conforma un grupo de población negra en la capital con estudios superiores culminados y ha logrado establecerse en un campo laboral acorde a sus conocimientos.

Ahora bien, tomar acciones para adaptarse, pertenecer, estar, estabilizarse, velar por la familia, vivir, es imposibilitado por el trampolín espacial en el que nos instalaron. Recomenzamos cada cierto tiempo; muchas veces sin ningún tipo de apoyo económico o familiar. Los territorios saltan con nosotras, pero no podemos pretender que en el salto no queden partes de él y de nosotras regados sin la oportunidad de recogerlos de inmediato porque se aproxima el otro rebote.

Rehacer la vida durante el salto, bajarse del trampolín, mantenerse en quietud son hazañas que tanto Katherine como su madre han intentado. Proveer la sensación de permanencia y de pertenecer durante esa expulsión/rebote que se ha inscrito en las vidas negras es una tarea de muchas mujeres negras. Ellas hacen lo posible por recoger y reunir los trozos de territorios para recrearlos, como pueden, para los suyos y suyas. Aun cuando el salto duele en el habla y en el recuerdo.

Con las historias de Katherine y su madre, y las intenciones de recordar los territorios de origen en el marco de este proceso, nos damos cuenta que la violencia silencia la memoria. Pero el silencio dice mucho. Durante varios años, el pueblo o el lugar de origen se recordaba en silencio, con alivio y con dolor. Con silencio o con alivio, porque el pueblo quedó junto con la infancia y la juventud depositado en algún rincón de la memoria a donde ya no se desea volver a menos que se pregunte por él o a veces ni siquiera así. El pueblo o el lugar de origen hace parte de lo que queda atrás y para ello, fue necesario distanciarse, tanto espacial, temporal y afectivamente, pero el cuerpo no

admite olvidos, incluso la memoria no consiente olvidos, solo silencios que se van quebrando gradualmente o esperan los momentos para emerger (Huffschmid, 2012).

Para la madre de Katherine, aquel territorio de origen es de donde siempre quisieron fugarse y al que no desean regresar. Pueblos signados por la violencia del conflicto armado, el empobrecimiento y la presencia paraestatal, de los que se debe salir si se pretende sobrevivir. Por ello, Katherine expresa que su madre habla poco de cómo era su vida antes de pisar Bogotá y ella, por respeto, poco le pregunta.

En este sentido, el olvido y el silencio ocupan un lugar central. Toda narrativa del pasado implica una selección porque, además, la memoria es escurridiza. Los recuerdos no se mantienen intactos al pasar de los años ni son copia de los sucesos. “La memoria es selectiva. Esto implica un primer tipo de olvido “necesario” para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de los grupos y comunidades. Pero no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos usos y sentidos. Parte de la multiplicidad de situaciones a que se refiere incluye los posibles olvidos intencionales de la historia, y subraya que en el plano de las memorias individuales el temor a ser incomprendido también lleva a silencios” o incluso por el trauma de lo vivido. “Así, el silencio y el olvido se convierten en otra arista de la memoria, sin dejar de ser parte de ella” (Arvesú, 2016), y a su vez, refleja algo inefable sobre el dolor experimentado.

Katherine ha vivido el racismo a través de las experiencias de su madre que también le afectan y de otras maneras. Ella siempre fue la única niña negra en los salones de clase. Por un lado, le exigían que cumpliera con las únicas prácticas aceptadas a las que se les asocia a la gente negra en el imaginario social blanco mestizo como el baile, entonces le pedían que bailara en los eventos escolares. Y, por otro lado, le era impuesto encajar en los cánones de belleza blancos así que una profesora una vez le dijo que pidiera aliser para los 15 años. Sin embargo, Katherine buscaba cómo desmarcarse de esa imagen estereotipada sobre ella. Como proclama su poema, en la sangre y el cuerpo fluye la historia y recibe la fuerza de las ancestras y matronas, así que ha dicho lo que su madre ha silenciado y lo que dice en medio del silencio y el habla, lo que le ha enseñado y su propio sentipensar. No bailó por imposición, participó en concursos de deletreo y en noveno, escribió su autobiografía donde decía cómo se sentía ser una niña negra en una institución educativa en Bogotá

para un ejercicio escolar (desde aquí se empieza a identificar el gusto y la necesidad de Katherine por escribir lo que piensa y siente)

Ella se reconoce como persona negra desde muy pequeña, no solo porque sus compañeros/as, compañeras, profesoras/os (la institución misma a través de sus docentes y directivos), le han señalado la diferencia que encarna y asignado el lugar donde para ellos corresponde la negritud, sino también porque su madre le dijo desde niña “que era una negra linda”. En ese momento, Katherine empieza a reconocerse como niña negra desde su cuerpo.

Así también, menciona Bogotá en su definición porque es consciente que su experiencia como hija del pacífico no es igual al de otras jóvenes negras nacidas en esta región. Hay prácticas de las que ella se alejó por su condición de bogotana como, por ejemplo, la familia extensa. Aunque en Bogotá hay muchos barrios y localidades pobladas por gente del Pacífico y han podido replicar esta red en el contexto, este no fue el caso de Katherine. Para ella, esos elementos identitarios no siempre estuvieron dispuestos. En cambio, los buscó y anduvo caminos para recrearlos desde muy joven en su natal Bogotá

Luego viene lo que ella denomina la conciencia. Para Katherine, “La conciencia llega con la rebeldía, cuando yo digo que no hay ninguna combinación genética que me obliga a bailar en las izadas de bandera. Mi existencia no debería responder a los ideales que se tienen. Luego internet me presentó a Victoria Santa Cruz, entonces supe que sí se puede ser una mujer negra más allá de lo que se dice y empecé a conversar otras cosas con mi mamá, no sobre mi cuerpo, sino que quería entender qué era ser negro en la conciencia, en el ser” (Comunicación personal, 15 de enero del 2022).

Tener conciencia de la negritud significa construir una postura política desde ser mujer negra. Entonces empieza a buscar más referentes negros desde músicos/as, intelectuales, revolucionarios. Pero es en la colectividad donde ella encuentra referentes cercanos además de su mamá. Primero, hace parte de un grupo de teatro con otros jóvenes negros y más adelante, se integra al colectivo afroestudiantil de la universidad donde estudió su carrera. Allí siguió estudiando las obras de autores y referentes negros y especialmente, fue entendiendo lo que era la hermandad. En Bogotá, ella no vivió ser acogida por la familia extensa, propia de las comunidades negras, por lo tanto, en

estos colectivos (junto con otros de los que ha sido parte y con los que ha tejido redes tanto en Cali como en Bogotá), es donde ella empezó a llamar a otras *hermanas*.

Bogotá, en su estatus de capital andina, recibe a personas de todo el país y monopoliza la mirada de nación. En ella se concentra la validación de gran parte de la industria cultural, las movilizaciones, el acceso laboral, las posibilidades de estudios, la intelectualidad¹³. Aunque las experiencias de ciudad para las mujeres negras no es igual que la de una persona mestiza, mujeres como Katherine han tenido la ventaja de relacionarse con intelectuales y artistas negros y negras con quienes pudo ampliar y enriquecer su postura política y pensamiento crítico desde la negritud y ser mujer.

Sin embargo, a pesar de su plena conciencia de la negritud, ella expresa que ya no lo verbaliza tanto, ni se presenta como mujer negra en cada escenario cultural y político al que asiste. En gran medida, considero que está relacionado con vivir en Cali, donde hay una gran cantidad de personas negras y proceso políticos negros fortalecidos, entonces se da por sentado la postura política como personas negras en quienes participan de estos espacios de encuentro y construcción colectiva. Katherine, por su parte, dice “habito la negritud, antes sentía que necesitaba explicar mi existencia todo el tiempo, ahora sé que el sistema me lee así y no tengo que demostrarlo”. En algún momento, las categorías solo se habitan y se expanden para que pueda caber la diversidad y las potencialidades que nos configuran. Por otro lado, las categorías y los nombres limitan si son leídos desde la mirada hegemónica. Ella simplemente es, porque se lee y escribe a sí misma desde su ser en cambio permanente, no con base en lo que se ha dicho sobre ella en tanto mujer, negra y bogotana.

Comida, puerto y territorio madre

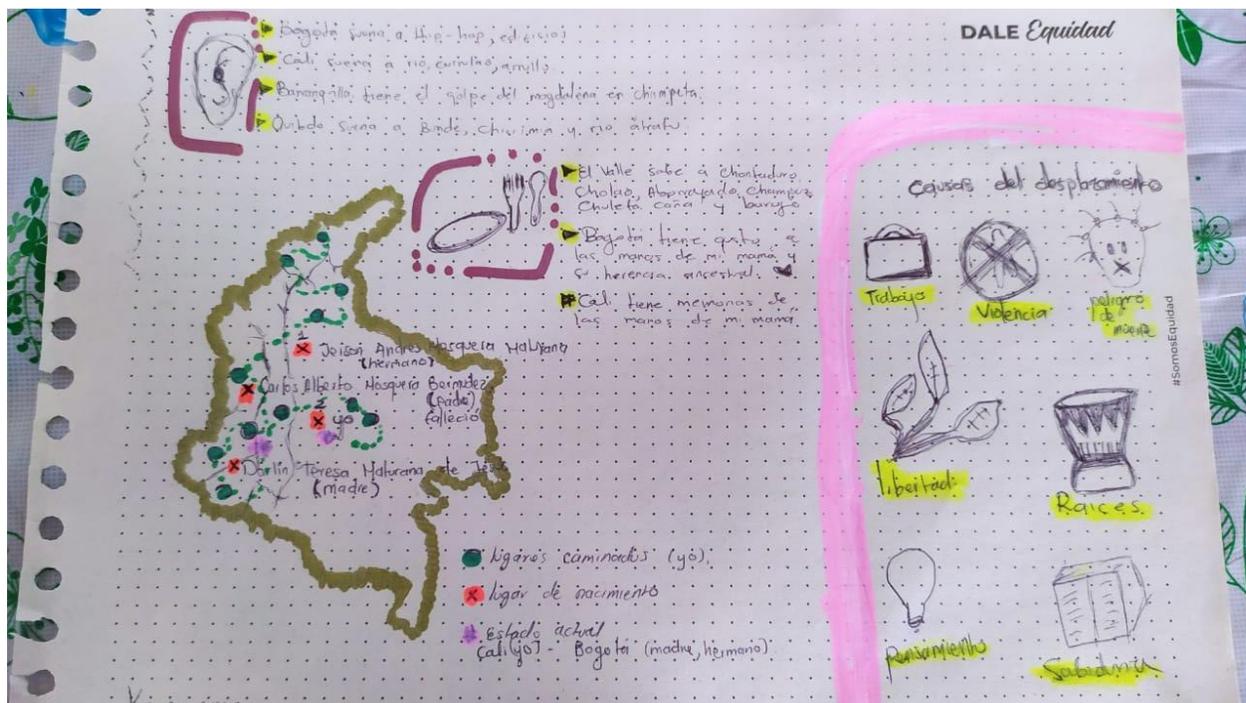
La tierra y la memoria se llevan en la boca y en las manos. Para Katherine, es crucial asociar sabores a los lugares porque así le quedan marcados en la memoria. Entonces Valle del Cauca le sabe a

¹³ En el libro *El oxímoron de las clases medias negras*, Viveros (2022) expone cómo la experiencia migratoria de afrodescendientes a Bogotá, principalmente, permitió a muchas personas negras saberse negros en relación con otros. Esta experiencia de confluencia entre personas negras de diferentes partes del país, con procesos políticos territoriales y estudios en las universidades de Bogotá propició la construcción de contradiscursos afro de carácter cultural, político, artístico e intelectual entre personas negras que arriban a Bogotá desde los años cuarenta del siglo pasado.

chontaduro, cholao, caña, aborrajado, chuleta; Bogotá y Cali le recuerda a los platos preparados por su mamá (imagen 8 y 9). Allí la memoria que guardan las manos de su madre emerge. En un encuentro de los caminos palabreados, elaboramos nuestras cartografías de las trayectorias familiares y personales que nos han conducido a las ciudades que habitamos hoy. Katherine ubicó a sus padres y a su hermano en ciertos puntos. Ella se mueve a diferentes espacios en su trayectoria y cada lugar está guardado con sonidos y sabores. Los sabores de la ciudad donde nació y creció (Bogotá), tiene el gusto de los platos de su madre y la ciudad que habita en este momento, también le sabe a su mamá. Estar en Cali ahora es vivir, en sus términos y en su carne, lo que su madre le contaba y le recreaba de su ciudad natal en Bogotá.

Figura 8

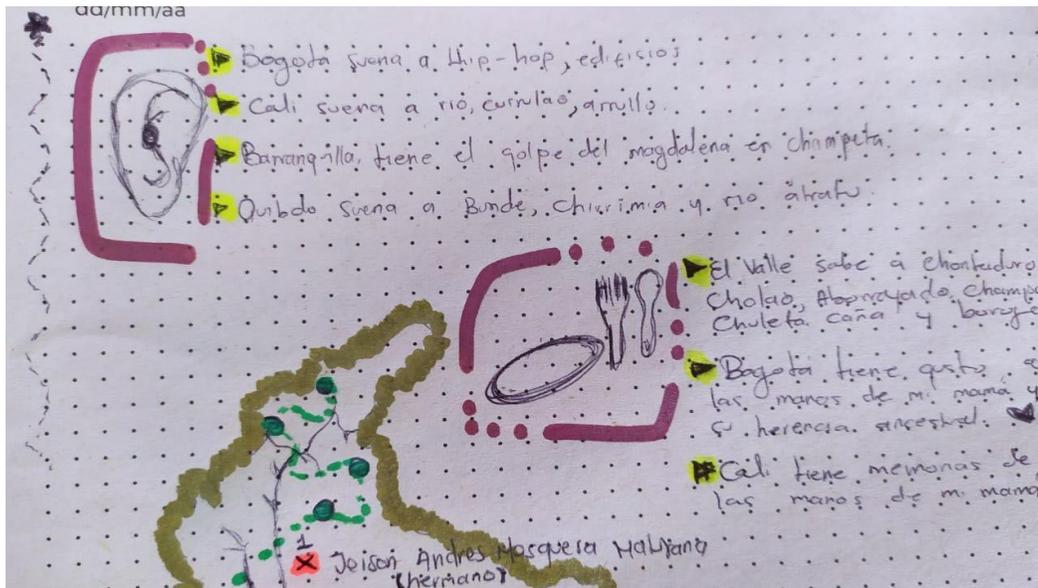
Trayectorias propias y familiares de Katherine



Nota. Fuente Elaboración Katherine.

Figura 9

Trayectorias propias y familiares de Katherine. Acercamiento de los sonidos y sabores experimentados en cada lugar.



Nota. Fuente Elaboración Katherine

“Mi mamá me enseñó a querer el pacífico desde lo que nos hacía comer, la gastronomía me conecta con el territorio. Compartir el jugo de lulo, el patacón, crea vínculos. Eso se lo aprendí a mi mamá”, cuenta Katherine. Así también los sonidos, mientras Cali le suena a río, arrullo y curulao y le sabe a cholao y borojó, Bogotá le suena a hip hop, a edificios y le sabe a los saberes ancestrales de su madre. Así pues, la memoria se expresa de otras maneras como cuando Katherine habla con su madre sobre cómo se sentía o con los cuidados a través de la comida tradicional del pacífico y la preocupación por el techo propio. Allí la memoria de la madre desea que el dolor no se transfiera y la historia no se repita, aunque más adelante Katherine entiende que es el dolor (entre otras cosas) aquello que la une con sus hermanas de la diáspora y a su madre.

De hecho, una de las maneras que tiene Katherine para construir esos vínculos, tender puentes y relacionarse desde el afecto con otras personas, especialmente con personas negras (principalmente mujeres y gente diversa sexualmente), es preparar y compartir comida. Por esto, se esfuerza en recordar cómo su mamá preparaba ciertas comidas y le añade las combinaciones que va

explorando. De esta manera, encapsula “las memorias de las manos de mamá” en las comidas para recordar a la figura materna o estar en el territorio desde el alimento.

Otra manera de resistir para su madre y para Katherine es la casa propia. En la experiencia de Katherine, además de la sensación de seguridad que genera, configura un espacio para recrear y producir otras memorias. La casa propia, habitada por mujeres, sin visitantes violentadores, con plantas, en silencio, con la música favorita, un palo santo prendido, una comida, el viche. Esta casa es un espacio compartido, que se levanta para hacerle frente a unas violencias sistémicas o resguardarse de ellas.

La casa de Katherine en Cali y en Bogotá son lugares que terminaron siendo de amparo para amigas y hermanas de la diáspora. Esta terminó siendo la casa donde se llegaba para el comadreo¹⁴, para sentirse protegidas y para el corrinche¹⁵ casero. Ambas casas están ubicadas en zonas o localidades donde están asentadas personas negras y que se han abierto para ser lugares seguros para amigas y amigos de Katherine.

Actualmente, Katherine vive en el Distrito de Aguablanca en Cali. Un sector que se ha convertido en receptor de personas y comunidades negras del pacífico colombiano. Controlado por grupos criminales, estigmatizado por la Cali blanca y así también, espacio de resistencia desde las manifestaciones culturales, la solidaridad y el arte. Muchas personas negras, colectivos y organizaciones de base han buscado estrategias para la paz en el Distrito desde la gestión para la vivienda, la danza, la gastronomía y momentos de encuentro para resignificar el territorio afrourbano (Moreno & Mornan, 2015). Dicha red de solidaridad recibe a Katherine cuando decide mudarse a Cali.

En este sentido, la preocupación de la madre de Katherine alrededor de proveer un techo seguro a sus hijos y amigas/es de sus hijos está conectado a la aspiración de Katherine a tener un lugar seguro para ella y las suyas. A su casa en Cali, Katherine le llama *Puerto prietitud*, espacio al que pueden encallar personas negras de diferentes partes para ser en alegría, en negritud y en el arte.

¹⁴ Quiceno (2021), también explora esta categoría que surge de las confianzas de las juntanzas entre mujeres negras de territorios rurales.

¹⁵ Término popular del pacífico colombiano que significa momento de diversión, fiesta, risas.

En una de las últimas conversaciones con Katherine, ella dice que cuando se asume como mujer negra, estaba dispuesta a sacar sus escritos (que inicialmente eran para sí misma y se detonaron cuando escribe su autobiografía en el colegio) a lo público. Por ello, asumirse es entendido como un ejercicio de lo político; bien lo dice Blair “la dimensión de lo político tiene su mayor expresión en la puesta en público de esas diferentes narraciones y sus contenidos”, las cuales vienen siendo la “expresión privilegiada de la memoria” (2011, p.71)

En Bogotá, Katherine se encuentra en unos micrófonos abiertos creados por un hombre negro estadounidense en el 2019. Cuando ella llega a ese espacio, se empieza a ennegrecer, término de Carneiro (sf), pues invita a más personas negras para que la escuchen y después, ocurre que más gente negra asiste para leer sus propios escritos. Esto significó nombrar la cuestión racial y las violencias que también sufren las mujeres que no son blancas mestizas en un escenario donde estas realidades solían quedar al margen. Desde la poesía, se empezó a señalar el racismo que atravesaba la experiencia de vida tanto de Katherine como de las otras personas negras, en un espacio donde inicialmente la mayoría de las participantes eran personas blanca-mestizas. Carneiro (sf), acuña el término “ennegrecer” dentro del movimiento feminista brasilero para referirse a instituir el peso de la raza en la agenda del movimiento de mujeres, en la configuración de políticas públicas, la comprensión y atención de violencias hacia mujeres no blancas.

En ese sentido, aquí se entiende que ennegrecer es llenar los espacios de gente negra y sus poéticas que ponen en el centro la raza, el legado de la diáspora, las violencias por encarnar la negritud y en general, la diversidad de las experiencias negras en un lugar donde se evade el tema. Elevar esta categoría en intersección desde este tipo de poesía incómoda a las personas blancas, pero Katherine y otras personas negras insistieron en hablar desde su existencia porque a través de la palabra se ennegrecía, se tomaba y se re-existía en ese espacio.

Más adelante, Katherine sintió la necesidad de escribir en compañía. En el 2021, se junta con otras dos mujeres negras de Bogotá y de Cali y crean Munegras. Ella buscaba donde escribir con otras mujeres negras en Cali, sin embargo, los espacios que existen son de mujeres negras mayores y cerrados. Entonces idean un espacio formativo y de producción escritural, Munegras, con mujeres jóvenes, pero abierto a quien quisiera llegar, especialmente personas negras diversas. Ahí están creando un espacio para dar rienda suelta a la creatividad y el conocimiento de narrativas como la

escritura, las artes plásticas y el reconocimiento de la realidad en perspectiva étnico-racial y de género. Con Munegras, Katherine y sus amigas han tenido espacios de conversación, reconocimiento y formación en diferentes lugares de Cali donde convergen tanto personas negras como blanco-mestizas.

En la medida que se han ido encontrando en Munegras, ellas notan que se ha transformado en un lugar de sanación puesto que se dieron cuenta que había unos dolores compartidos por la identidad encarnada y hay una necesidad de sanarlos a través de la escritura, el habla, el arte. En este sentido, comprendo a Munegras como una extensión de Puerto Prietitud. Este lugar no es únicamente la casa física de Katherine en Cali, sino que es todas las casas y puertos que se edificaron para decir lo que hemos callado, lo que venido diciendo hace tiempo y sanarlo entre mujeres negras. Uno de esos puertos es la escritura como punto de llegada, de estadía y de partida.

Hay una complicidad con la escritura y una reciprocidad implícita en su ejercicio. A ella se llega, nos quedamos y nos ausentamos por poco o mucho tiempo, pero siempre regresamos. Como si después de meses, años, vidas en altamar y pérdidas entre las olas, el único lugar en tierra donde podemos recuperarnos de la incertidumbre de las profundidades de las aguas sea lo que se escribe. Así retornan los pedazos de una misma que creíamos perdidos, toman forma las certezas o al menos el sentir se hace verbo. Se alivia el alma en tierra, en hoja abierta para rayarla con los suspiros, las rabias y los dolores ahogados.

De manera que hay muchos puertos. Para Anzaldúa (2021), serían los *Nepantla*, lugares de encuentros entre mundos físicos e imaginarios, en tensión, donde los códigos personales y culturales chocan y todos ellos se fusionan en la escritura. Así para Katherine; hay Puertos Prietitud como casa íntima y hay Puerto Prietitud como Munegras que se proyectan para ser seguros desde la escritura negra y por ello, “donde las piezas ausentes o pérdidas pueden ser convocadas a volver, donde la transformación y la sanación son posibles” (Anzaldúa, 2021).

De adaptarse, sostenerse, la casa, las escrituras, los puertos, la comida comprendemos que hay muchas formas de la memoria. Si se es arrojado y no hay tiempo para recoger todos los trozos de la vida en territorios madres y de origen, los rastros de esas memorias, se incorporan, materializan y transforman de otras maneras para andar el presente y proyectar el futuro. La memoria se resiste

a estancarse o a la fuga permanente. Las resistencias intuitivas se hacen conscientes, la preocupación por el techo y la mesa (cuidado) se hace casa, comida y Puerto, los silencios se hacen escrituras de mujeres negras.

7 Bobúa en plural, negra caribeña

“Cuando me parieron mis mamás negras, me dieron vidas enteras para que me habitaran. Somos echadoras de cuentos mientras otras tararean sus tristezas, abiertas a la escucha para caminar en colectivo, rescatistas de hojas para escribirle secretos, visitantes de la mar cada vez que les sorprenden estos calores. Al ritmo de un bolero en salsa se funden en un abrazo, cuidan vientres carcomidos por las penas y con otras reímos, estrepitosamente, pues no encontramos otra manera de reír que valga la vida”.

Este fragmento hace parte de un texto que Bobúa escribió, en algún momento, cuando le pidieron que se presentara en un taller que cursaba. Hay tres elementos que me permito resaltar: el primero son las referencias del caribe, el segundo es la colectividad y el cuidado entre mujeres y personas negras; y el lugar de las narraciones orales y escritas. Bobúa reconoce la negritud que habita cuando tiene alrededor de 20 años, sin embargo, se sabe negra desde temprana edad cuando le hacían comentarios negativos sobre su piel y su cabello. Entonces hasta los 21 años, entiende su negritud como una carga que asume desde la vergüenza, el desconocimiento de sí misma y la reticencia a que se le perciba como una persona negra.

Cabe destacar que a pesar de la vergüenza con la que Bobúa vive la experiencia de mujer negra antes de los 21 años, sí le interesaban las prácticas culturales afro como la música picotera y los tambores y se sentía identificada con mujeres negras cercanas, aunque sin reflexionar al respecto. Barranquilla es una ciudad con presencia afro desde su música, su historia, su gastronomía, su modo de hablar, las personas que le habitan, empero en el imaginario social es leída como una ciudad mayoritariamente blanco-mestiza. Es decir, a pesar de que se posiciona culturalmente como una ciudad donde co-existe la diversidad de la región y donde la raíz afro es predominante, las representaciones del distrito son racialmente blanqueadas y el discurso de la costeñidad absorbe la negritud.

Costeñidad y caribeñidad son dos nociones distintas unidas por el mar. Para Cunin (1998), la costa es una frontera del país, marginalizado, aislado y atrasado en comparación con el interior del país; por el contrario, el Caribe colombiano es una proyección hacia un nuevo espacio, una posición central en tanto es intermediaria entre América latina y el caribe insular. A su vez, el caribe es

diverso internamente y según Vallejo (2009), contiene muchas realidades y por ello, llama la atención sobre la necesidad de diferenciar categorías con las que se construyen los discursos del caribe insular y el continental, porque incluso el concepto “Caribe” contiene una historia de dominación y principalmente, enfatiza en la articulación con el Caribe grande. Esa conexiones, continuidades y rupturas que constituyen el caribe llevan consigo unos ejes que primordiales para pensar las identidades según Hall: la historia y la experiencia negra. Por esta razón, me refiero a la costeñidad en el discurso dominante frente a la región porque no reconoce y asume su negritud.

Para el caso colombiano, también son fundamentales otros elementos porque hay, entre tantas, diversas identidades que lograron resistir y sobrevivir ante el exterminio europeo como el de las comunidades indígenas. Sin embargo, es crucial resaltar la experiencia negra que nos conecta como Caribe en tanto persiste un racismo anti-negro, como diría Steve Biko (1971), y la idea que ser costeño exime de pertenecer a una categoría étnico-racial. En el censo del 2005, el 86,3 % de habitantes de Barranquilla no se identificaban con ninguna pertenencia étnica (racial) (DANE, 2005).

Cabe aclarar que las encuestas del DANE tienen muchas falencias en lo que respecta a las preguntas sobre las identidades étnico-raciales, pero posibilita dimensionar la situación del autorreconocimiento étnico-racial en el Caribe colombiano, puntualmente en Barranquilla pues es una ciudad que sobredimensiona la influencia europea y silencia la afro (Eljach, Llanos, & Quiróz, 2019). Cuando Bobúa habla de la vergüenza al ser percibida como una joven negra cuando era adolescente, esto implicaba para ella la imperiosa necesidad de desviar la atención sobre cómo se veía. Es decir, callar, cambiar el tema, ocultarse, minimizarse frente a comentarios que señalaban su piel, su cuerpo grande y robusto, su cabello prieto que se asomaba cuando transcurrían semanas desde el último aliser.

Ahora ella se posiciona desde su lugar de enunciación como mujer negra caribeña. En primera instancia, porque no hay una única costa en el país, entonces esta categoría no la situaba. Y así también porque ella comprende que la caribeñidad es una noción cargada de aportes y experiencias negras que son invisibilizadas, porque nombrar sus contribuciones significaría reconocer las sublevaciones de las que son protagonistas los africanos y sus descendientes en el Caribe. En

palabras de Cunin (1998), “reivindicarse como caribeño, volver a escribir la historia de la región, deconstruir los estereotipos impuestos por el interior, es también darse medios para reclamar”.

A través de su lugar de enunciación, Bobúa hace explícito las realidades que le atraviesan, tanto ser caribeña como su condición de género y raza. Ella empieza a comprender lo que implica ser mujer negra caribeña cuando sale de su natal Barranquilla a estudiar a Antioquia en el 2013. Si bien, sabía que era una joven negra porque en su familia reiteraban que ella no lo era, que era lavada¹⁶ o que como había tenido el nacimiento del golero¹⁷, “en algún momento fue mestiza”; además de varios episodios de rechazo e hipersexualización durante su niñez y adolescencia, es en Antioquia donde se le apunta como negra con más violencia, desde la sospecha y la burla y a partir de ese momento, tiene la certeza de cómo la perciben.

“En Antioquia me llamaron esclava en el salón de clases; un profesor me insinuó que por ser negra, me podría ir bien siendo trabajadora sexual; viví ser seguida y requisada por los vigilantes en los centros comerciales sin justificación; fui acosada sexualmente por este estereotipo de que las mujeres negras estamos siempre calientes. Una vez, una señora nos gritó a otro amigo y a mí que porque somos negros, no podíamos aspirar a nada. En Bogotá, la misma historia, pero allá estuve en un manitaje¹⁸ más estrecho y me sentía con más fuerza para enfrentarme a la calle, al mundo. Desde ahí, empecé a reconocer mi negritud con un dolor más profundo que cuando estaba nena y desde el enojo. Luego comprendí lo político y movilizador que fue esa rabia, pero incluso fue aún más movilizador sentirme en hermandad y poder hacer vainas por y con los míos y las mías”. En Medellín, Bobúa logra tener contacto con un colectivo estudiantil afro que la recibe de forma

¹⁶ En varias partes del caribe colombiano, el término lavada/o hace referencia a una persona negra con menor concentración de melanina. Esta palabra guarda una connotación violenta, pues hace alusión a que la gente negra, entre más oscura, más sucia y da cuenta de las escalas existentes dentro del colorismo. El colorismo es una forma de racismo que produce unos niveles de aceptación social de acuerdo con el tono de la piel. Es decir, entre más clara sea la piel de una persona negra (sumado a los rasgos y la textura del cabello), será más aceptado y con mayor ventaja entre la población blanco-mestiza.

¹⁷ En el Caribe colombiano continental, suele usarse la expresión “nacimiento del golero”, para referirse que alguien nació blanco y a medida que crece, su piel se hizo más oscura. Por lo general, se percibe como un cambio negativo socialmente.

¹⁸ Forma de nombrar el relacionamiento de hermandad extensa entre personas negras, principalmente del pacífico colombiano. Es una categoría que surge de colectivos y organizaciones negras y proviene de la costumbre de llamarse manito o manita entre personas negras, especialmente con las que hemos tejido afectos.

amistosa. Sin embargo, es en Bogotá, años después, donde se encuentra con la familia extensa que le hacía falta para sentirse respaldada y empezar a trabajar por el pueblo negro.

En los colectivos y procesos organizativos negros en Bogotá, Bobúa es consciente que el Caribe ha estado sometido al blanqueamiento, asunto que ella vivió a través del aliser, verse más clara, neutralizar el acento, escucharle a su familia que los cuerpos deseados son los blancos, sobre-exigirse porque “ya era demasiado que fuese negra como para sumarle indisciplina, vulgaridad, falta de feminidad, bajo rendimiento, etcétera. Pero además me doy cuenta que el Caribe es negro en muchos de sus rincones y no solo por Palenque y Cartagena, sino que el Caribe colombiano y el extenso está fragmentado por la herida colonial que aún no cicatriza, entonces se ha pretendido blanquear, especialmente el colombiano. Por ello, me paro desde ahí porque mi despertar de la conciencia fue junto a jóvenes del Pacífico y yo carecía de referentes negros en el Caribe, en Barranquilla y acá también hay mucha lucha. Me conecto con ritmos negros como la salsa, el bolero, la champeta, la música tropical cuando suena en las tiendas y en las calles y que he escuchado durante toda mi vida y que ahora me doy cuenta del significado para nosotros, como pueblo negro”.

El Caribe es mar donde navegan, se encuentran e imbrican diferentes mundos. Es un mar abierto, diverso y experiencia primera de la criollización del mundo como diría Glissant (2009). Es África que prevalece en medio de terribles sufrimientos y desigualdad, pues el mundo europeo la trajo América contra su voluntad, asesinándole y dominándola. Ese desbalance en la criollización, término acuñado de Glissant y que para él significa lo imprevisible que surge del encuentro entre América, Europa y África en el Caribe, se sostiene hasta nuestros días. Pero con Bobúa, se puede entender cómo lo imprevisible en su identidad caribeña, con tanta diversidad y amalgama cultural/ racial y aspirada en un discurso avasallador como el mestizaje dentro de costeñidad, es la persistencia de la negritud en la vida misma. En otras palabras, enunciarse desde la negritud retomando los residuos y su presencia invisibilizada en las vivencias y lo que representa el Caribe colombiano. En Bobúa, se reivindica la negrura del Caribe en un contexto urbano y en una experiencia concreta aún con el mestizaje acaparando los discursos y limitando la negritud a una muestra culinaria, a un baile, a una historia que se difunde como anacrónica, a la piel.

Llegar a ese punto de enunciarse negra con contundencia se debe a la colectividad, un espacio que la abraza y a su vez, donde se ha formado políticamente. Hacer parte de apuestas comunitarias para la gente negra desde el periodismo comunitario, la educación, titulación colectiva, espacios de tomas de decisión y así también, momentos de goce como la fiesta, las comidas y otros momentos para compartir han sido cruciales para la construcción de su identidad y la planeación de un proyecto de vida. Por ello, en cada ciudad o lugar al que llega Bobúa, busca las maneras de colaborar con personas negras pues para ella, una ciudad se podría convertir en un espacio para vivir e imaginar futuros, cuando dentro de ella o en relación con ella, se producen lugares donde ser negra/o es posible con la diáspora.

Desde hace un par de años, Bobúa también viene pensándose como mujer negra. Las opresiones que interseccionan su realidad, las cuales se han materializado en violencias sobre su cuerpo, sus referentes históricos y sus capacidades han sido uno de los puntos centrales de discusión en los círculos de mujeres negras donde ha estado. Estos encuentros con otras mujeres negras le han posibilitado reflexionar sobre las similitudes y las diferencias con otras mujeres y especialmente, en la fuerza que tienen las confianzas y los afectos con mujeres negras cuando es posible la amistad y hermandad.

“Si me pongo pensar, en cada capítulo de mi vida hay una o dos mujeres negras con las que nos hemos acompañado. Antes no era consciente de ello, ahora que sí lo soy. me doy cuenta de la fuerza y tranquilidad que me genera estar entre mujeres negras que nos cuidamos. Por ejemplo, uno de mis lugares favoritos de Bogotá era la casa de una amiga donde vivía con su mamá. El cuidado allí era importante”. El cuidado, la formación de la conciencia, la solidaridad entre mujeres y personas negras en Medellín, Bogotá, Barranquilla han sido las prácticas que han tejido los lugares en los que Bobúa se siente en plenitud. El cuidado es el abrazo, la celebración por logros personales, la compañía cuando se está triste o en una calamidad, compartirse sus escrituras, defenderse entre sí cuando alguna ha sido violentada, la disposición de la casa para salvaguardarse de la ciudad, entre otras muestras de solidaridad y apoyo.

Resalto el ejercicio de compartir sus escrituras porque Bobúa no lo había hecho antes. Ella escribía sus sentires desde que tiene 14 años para sí misma, en su mayoría sobre el dolor y la

desesperanza. Entonces cuando Bobúa se encuentra con otras mujeres negras que también les gusta escribir en un espacio de lectura en voz alta en Bogotá, entiende que debía hacer algo más con el dolor y la pena de sus escritos. No solo era compartirlos, sino que empezó a explorar la fuerza y la entereza en sus letras y se dio cuenta como todo el sentir era abrazado y aceptado por otras mujeres y personas negras. En uno de nuestros encuentros palabreados, Bobúa leía: “Escribo para comprender la vida y los estragos que componen mi existencia. Luego me doy cuenta de que no es suficiente, que la vida me queda grande para asirla, pero sigo escribiendo para soltar, encontrarme conmigo y acercarme a otros a través de la escritura. Escribo para hacer algo con mi dolor, porque si no, me limitaría a vivir-sin tener ese tiempo de pensar en mí y sin llenar mi hoja de garabatos. Escribo para imaginar que, en algún lugar no muy lejos de aquí, estoy con las mías creando tremenduras juntas”.

En este sentido, Lorde (1984), es contundente al decir que la poesía y la escritura nos permite conocernos de manera profunda, comprender nuestras emociones para tomar acción, así que es el lenguaje en el que se pone en práctica la libertad a partir de esos lugares íntimos creados en la escritura. Esto es importante porque uno de los efectos del racismo ha sido nuestra dispersión como grupo y el desconocimiento sobre nosotras mismas (Lorde, 1984).

El deseo de ciudad

El deseo de habitar la ciudad ha cambiado para Bobúa a lo largo de su vida. Cada ciudad transitada: Barranquilla, Medellín, Bogotá es testigo y productor de un crecimiento no lineal del nivel de conciencia en Bobúa. Antes de salir de Barranquilla, la mirada generalizada y racializada sobre las ciudades del interior del país en comparación con las caribeñas sumado a la necesidad de estudiar en una universidad pública determinaron su interés por vivir en ciudades como Medellín y Bogotá.

Este fue también el caso de sus padres, pero en condiciones más precarizadas. Ambos de un corregimiento empobrecido llamado Bellavista, en el municipio de Concordia al noroccidente del departamento del Magdalena. Ellos fueron expulsados desde muy jóvenes de ese territorio porque no había oportunidades laborales, académicas, ni cubrimiento de servicios básicos, además de la presencia paramilitar y la ausencia selectiva de las fuerzas armadas legales del Estado. El deseo

condicionado socialmente, como en el caso de Bobúa (imagen 10), era desplazarse a un lugar con mayores oportunidades de empleo y educación. Entonces llegan a la ciudad mejor posicionada en el sector industrial en el caribe colombiano: Barranquilla. “Todo el mundo de Bellavista se venía a Barranquilla pese a que Santa Marta estaba más cerca”.

Figura 10

Trayectorias familiares y personales de Bobúa



Nota. Fuente Elaboración de Bobúa

Esta cartografía personal y familiar muestra el pueblo donde nacieron los padres de Bobúa. En la primera foto, su madre y su tía vestidas para ir a la escuela primaria, en la segunda su madre bailando en la casa donde vivió con familiares en Barranquilla, en la tercera su padre y un amigo en el barrio de Barranquilla donde vivió gran parte de su juventud (en condiciones precarias), y en la cuarta Bobúa y el mar atrás con el anhelo de volver al caribe. Aparece también las ciudades en las que ha vivido Bobúa, allí dice lo que suena en cada ciudad. Barranquilla le suena a champeta y

salsa y le sabe a comida costeña; Medellín no la guarda en sonidos, pero sí en largas caminatas y Bogotá es ruido que despierta y te pone alerta.

Al igual que la madre de Katherine, los padres de Bobúa han callado muchas de las vivencias de dolor, hambre y angustia que tuvieron lugar en su pueblo natal con el fin de no transmitir la pena a sus hijos cuando era niños como expresa la cartografía debajo de la foto de su madre y tía. Bobúa cuenta que, ahora en su adultez, son más abiertos a la hora de contar esas situaciones. Antes, recordar era arrastrar esas vivencias indeseables al presente.

Por otra parte, aunque Bobúa quería estar en las ciudades del interior. Durante los ocho años viviendo en Antioquia y Bogotá, en Bobúa se moldeaba el sentipensar sobre la búsqueda y la construcción de su identidad colectiva en relación con el caribe. Entonces se hizo constante la idea de volver a Barranquilla y seguir andando todo el caribe en búsqueda de las huellas de la negritud que han configurado ese espacio. En este momento, ha regresado a Barranquilla y hace parte de colectivos y organizaciones negras y antirracistas para ennegrecerse a la par que ennegrece a la ciudad como diría Carneiro (2014).

El deseo de salir y volver está marcado por la violencia. Estar de vuelta es reparar el daño para reencauzar con ímpetu lo que retumba en las entrañas de Bobúa. Las pistas y los elementos estuvieron ahí, solo falta escudriñarlos, resignificarlos y darles su lugar. Así, el deseo de volver a ennegrecer se hizo político: del centro al caribe y del mestizaje a la negritud. Ahora es ella incomodándose, pero ahora con la certeza de uno de sus lugares mientras remueve los cimientos racistas de los procesos organizativos y círculos sociales en lo que se mueve.

Salir del territorio, pero estarlo o estar conectado con el mismo de tantas maneras transversaliza las historias de los padres de Bobúa y de ella misma. El volver en Bobúa no denota ausencia, sino un anhelo de presencia y enraizamiento en el Caribe negro. Si bien, ella no se asumía como niña y joven negra, explorarse y compartir desde expresiones y referentes negras estuvo latente para luego despertar del letargo que impone el racismo a través del desconocimiento y el odio hacia una misma. Así, la memoria, las narrativas y los principios de la lucha negra perduran en la medida que acogen a quien necesita encontrarle sentido a lo que encarna.

8 Autodefiniciones lugarizadas

“Soy yo. Yo. Cada vez que repetía la palabra yo, sentía acumularse dentro de ella algo parecido a una fuerza, a una alegría, a un miedo”. Fragmento de *Sula*, Toni Morrison (2004).

“De alguna manera consiguió aliviar la leve pero eterna nostalgia de la tierra que Lina había conocido en otro tiempo, donde todos tenían algo y nadie lo tenía todo”. Fragmento de *Una bendición*, Toni Morrison (2008).

Nosotras nos estamos tomando en serio aquello que Audre Lorde (1984), dice sobre el imperativo de que las personas negras nos definamos a nombre propio, porque de lo contrario, otros vendrán a definirnos a su beneficio y a detrimento nuestro. Escribir esas definiciones es un acto que dignifica la existencia y estimula la resistencia como diría Collins (2011), pero crear y (re)conocer los contenidos de la propia voz cuando las dinámicas del racismo llevan silenciando, mutilando, deshumanizando esas voces desde que los países europeos incurren en el crimen de lesa humanidad que fue la esclavización y cuyos efectos siguen vigentes en el país, es una hazaña con el poder hegemónico en contra.

La decisión de nombrarnos es una posibilidad gracias a personas negras que nos han antecedido, luchado por nuestros derechos y logrado posicionar conocimientos sobre nosotras mismas. Y a la vez, referentes femeninos cercanos como la mamá, tías, abuelas, amigas negras que han abierto caminos para que tengamos las condiciones materiales y los elementos simbólicos para seguirnos pensando. En el movimiento social negro se escucha mucho el término “abrir caminos” y considero que son dos palabras tomadas de la espiritualidad yoruba, pues en ella se encomienda al orisha¹⁹ Elegguá para que abra caminos, es decir, despeje todas las rutas posibles por donde andar en la vida. Esto indica que las ancestras y ancestros y el pueblo negro han allanado la tierra para que nosotras podamos enraizarnos en la dignidad al enunciarlos con los nombres que consideramos corresponden a lo que somos.

¹⁹ Deidad yoruba.

Cuando me acerco a algunos de los fragmentos que componen las definiciones de las mujeres que hacemos parte de este trabajo de investigación, entiendo que enunciarnos no es únicamente como respuesta a la blanquitud que opera a través de las instituciones del Estado y la sociedad, pero sí a pesar de los lugares y los estereotipos que nos ha sido asignado socialmente como mujeres negras²⁰. La creatividad y el sentipensar han sido activados para nombrarnos y escribimos como creemos es la mejor expresión del entramado de historias que nos habita. Entonces esas definiciones están escribiéndose a voluntad, uniendo los fragmentos alcanzables y con rupturas. Según Ngozi (2018), el problema de los estereotipos no es que sean falsos, sino incompletos, entonces ofrecen una mirada reducida del otro. Esto provoca que se atente contra la dignidad de las personas y el no reconocimiento de su complejidad, lo cual representa una situación histórica de desventaja para las mujeres negras en términos del desconocimiento sobre sus condiciones de vida y el impacto de los sistemas de opresión en sus experiencias.

Remitirse a la ruptura violenta que significó el secuestro de personas del continente africano y la esclavización podría creerse que es devolver la mirada demasiado atrás para explorar las definiciones de mujeres negras. Pero es necesario en tanto permite comprender que las identidades de la diáspora están enmarcadas entre la continuidad teniendo como centro a África y la ruptura/discontinuidad de la trata esclavista y la colonización (Hall, sf). Es decir, aunque nuestro referente identitario principal sea África, somos las diferencias profundas que provoca la herida y las resistencias. Para Hall (sf), no hay una identidad que recoja a la diáspora africana y, además, esa heterogeneidad que somos se configura con base en muchos aspectos: el género, sexualidad, raza, lugares de procedencia, clase (Viveros, 2016).

Con nuestras historias, comprendo que cada vez esa heterogeneidad, de la que estamos hechas, se ensancha y se mezcla. Si bien la primera ruptura es la trata, a partir de ese suceso histórico, hay roturas constantes sobre las experiencias de las mujeres negras. En el caso colombiano, las fracturas causadas por el desarraigo y el destierro no cesan con el fin de la esclavización y la colonia. El racismo estructural y el capitalismo se actualiza: los destierros por el conflicto armado interno, el

²⁰ Lugares que, si bien desde muchos de ellos las mujeres negras han construido agencias y han podido levantar a sus familias como el empleo doméstico, no deberían ser la única opción viable de sustento para las mujeres negras en las ciudades. Me refiero también a cualquier posición en diferentes áreas que ocupen las mujeres negras donde su voz sea silenciada y se nos exija una fuerza mayor.

genocidio del pueblo negro y exterminio de sus territorios o ecogenocidio en términos de Arboleda (2018), el racismo institucional y la discriminación donde sea que habite una persona negra, representan cortes interminables a las definiciones.

Vale la pena mencionar estas rupturas porque tanto Luango, Katherine, Coco y Bobua como sus referentes femeninos familiares más próximos han sido desterradas, expulsadas, segregadas en el marco de unas políticas de muerte (Moreno, 2018), o en otras palabras, condiciones que no hacen posible la vida en los territorios rurales y zonas urbanas donde residen personas y comunidades negras debido a las a las dinámicas de guerra y la no garantía de derechos básicos como salud, educación, empleo, ocio.

Tanto ellas como sus madres han tenido que salir de sus territorios madre en Chocó, Valle del Cauca, Magdalena y Bolívar para ubicarse en las capitales principales del país como Cali, Barranquilla y Bogotá. La dirección del flujo de esas migraciones es dictada por una geopolítica que responde a la acumulación de capital y a la racialización de los espacios y es por ello, que las zonas costeras asociadas a lo negro e indígena (organización espacial de la colonia), son territorios de expulsión. En este sentido, una de las coordenadas centrales de lo que somos proviene de ser un grupo oprimido, debido a la raza, género y clase, sometido a ser arrojadas de formas tanto simbólicas como materiales a otros lugares.

De ahí que nuestros relacionamientos con las ciudades y territorios está basado en un proceso de expulsión y ser extranjera aún siendo de ese lugar. Tal como lo narra el poema *Me rehúso* de Katherine (sf),

“Segregación, racismo, violencia y opresión.
En qué cabeza cabe tanta confusión.
Que me devuelva para mi tierra,
que me alise el pelo,
que no hable tan duro,
que esto y aquello (...)”

El poema de Katherine es un reclamo hacia el Estado y la sociedad ante la incomodidad y el odio que genera su presencia en una ciudad como Bogotá, aquella donde nació y ha vivido toda su vida. En el momento que Katherine escribe este poema identifica de dónde vienen las exigencias y esos

odios sobre su persona, sabe que es producto del racismo. Pero finalmente está ahí: siendo en un lugar que no la reconoce como parte de él, pero propicia conexiones con movimientos, referentes, eventos de ciudad en tanto es la capital. Cuando Katherine se autodefine, lo hace como mujer negra hija del pacífico y nacida en Bogotá. En ella dialoga una región asociada a lo negro y una capital a lo blanco-mestizo, pues es una forma de visibilizar la presencia y los referentes negros que hacen parte de la ciudad.

Así pues, somos una generación de adultos jóvenes que ya no solo tiene de referencia África y las particularidades culturales de los lugares de Colombia que componen nuestra existencia, sino que además, hay otros referentes culturales y políticos que conversan con esa africanía transmutada. Glissant (2009), por ejemplo, habla de criollización del mundo, que las culturas se transforman entre sí tanto por choques de guerras como por avances de la conciencia y la esperanza. El autor continúa diciendo que se ha ido dejando atrás la idea de que para una identidad sea válida debe ser exclusiva y pura, y se está acogiendo la idea de los rastros que nos hacen ser (Glissant, 2009).

Sin embargo, esa criollización para nuestro caso, aunque cierta, está en una pugna porque la norma patriarcal nos ha dividido y forzado a elegir (y asignado) una de esas partes (Preciado, 2019). De manera que somos una capa tras otra capa, fragmentadas y con la convicción de que prevalezca la conciencia de la negritud en la medida que la heredamos y la habitamos. Así, las identidades son también un campo de ejercicio de poderes. A la gente negra le ha tocado “elegir” entre una de esas partes porque resulta estratégico para la exigibilidad de derechos (Curiel, 2002), a la par que se reafirman como pueblo diverso.

Las historias de las mujeres que nos hemos presentado en este trabajo de investigación están situándose en la multiplicidad de su ser desde la primera vez que dicen que no por ser negra tienen que bailar, que no por ser urbana abandonan la lengua palenquera, que no por ser de un pueblo se espanta lo marica y no por ser de la costa Caribe se hace un eufemismo de la negritud. Nos oponemos rotundamente al vaciamiento en términos de Vergara (2013), aunque la operación que implica ser vaciada no es de fácil combate.

Como argumenta Vergara (2013), los cuerpos y territorios negros son vaciados y no vacíos, porque estos no están desprovistos de contenido. Lo que ocurre es que la sociedad, desde la lógica de la

blanquitud, vierte el contenido de los sujetos negros y les llena de prejuicios. Por esta razón, es inaplazable nombrarse en voz alta, porque los nombres que le damos a lo que somos son tanto estratégicos como fundamentales para (re)crear los contenidos desde nosotras mismas. Es decir, si las categorías y nombres que le damos a lo que somos mutilan y limitan la posibilidad de ser, entonces se está entendiendo desde la mirada colonial. Las categorías que usamos para visibilizarnos y/o nombrarnos, dígame mujer negra queer, palenquera urbana u otras, son tanto reivindicativas como una narración extensa que no se agota en una palabra. Da cuenta de un posicionamiento creativo y dignificante a través de un título que irrumpe con la visión prejuiciosa y racista sobre lo que es ser mujeres negras.

Ahora bien, nuestras autodefiniciones son procesos desde la voluntad individual porque es un esfuerzo por construir quienes somos y decirlo en resistencia a las opresiones, como fuga y porque lo deseamos. Acojo el término “autodefinición” de intelectuales del pensamiento feminista negro (Collins, 2000), que han insistido en la “autodeterminación” como algo esencial para conocerse. Collins (2000), desarrolla que, durante mucho tiempo, las mujeres negras han creado expresiones individuales de conciencia que cuando se articulan, refutan y agregan a un punto de vista grupal resultan clave para nuestra supervivencia y de esa manera, se contraponen a que se reproduzcan las jerarquías de poder existentes.

La determinación y definirse para sí mismo, es un proceso necesario para poder existir. Crearse todo el tiempo en medio de la normalización hegemónica pone de manifiesto que hay otras orillas que no están implícitas en la historia oficial ni en la idea de humanidad desde la blanquitud (Ribeiro, 2020). Estar fragmentadas es consecuencia de la norma, unir las piezas para enunciarse políticamente ante la sociedad y el juego de poderes, es una apuesta hacia la propia existencia. De esta manera, se hace del habla una herramienta para disputarse las representaciones en la ciudad como lugares de encuentro que recrean a Palenque en Barranquilla como lo ha vivido Luango, espacios de formación y escritura creativa negra en Cali liderados por Kathe y ser una mujer marica de Arusí en Bogotá como sucede con Coco.

Enunciarse en esos términos es enfrentarse al poder y desestabilizar jerarquías en la medida que no se espera un posicionamiento político arraigado en la conciencia negra en espacios blanco-mestizos como ocurre en las ciudades y otros lugares en relación con ellas donde vivimos las mujeres que

hacemos parte de esta investigación. Exige, de alguna forma, ser reconocida más allá de aceptar que hay gente negra en ciertos sitios, sino que las autodefiniciones implican transformaciones a esos espacios tanto físicos como simbólicos.

Ahora bien, tanto Hall (sf) como Collins (2008), coinciden en la heterogeneidad de nuestro ser y así también, los fundamentos de la interseccionalidad (Viveros, 2016), explican que nos atraviesan opresiones que son inseparables en nuestra experiencia como mujeres negras y no por ello, tenemos experiencias de vida iguales (aunque sí similares), pues cada categoría es diversa internamente. En ese sentido, la heterogeneidad me impulsa a referirme a unas autodefiniciones en plural, que se cruzan en diferentes puntos no solo por las rupturas y las experiencias históricas que compartimos, sino también por apuestas de vida que elegimos. Las mujeres partícipes de esta investigación somos una muestra de las diversidades y diferencias existentes entre mujeres negras.

De estas auto-definiciones que se escriben con base en experiencias de dolor, amor, reconocimiento y lucha, estoy comprendiendo que las definiciones sobre nosotras mismas y las maneras en las que nos nombramos están cargadas de lugares y espacialidades que mutan y se interrelacionan constantemente. Si bien hay muchos lugares importantes tanto públicos como íntimos en la historia de cada una de nosotras, aquí resalto ciertos lugares y referentes (femeninos y de la sexualidad), que son verbalizados a la hora de enunciarse como un ejercicio reivindicativo de los mismos y para poner de manifiesto relaciones invisibilizadas o dadas por hecho como ser una palenquera en la urbe, una hija del pacífico nacida en Bogotá, una mujer negra marica rural y asumirse desde la conciencia política de la negritud en el Caribe colombiano.

De modo que las autodefiniciones de Katherine, Luango, Coco y Bobúa se configuran en relación con enclaves específicos como barrios, corregimientos, regiones; es así como se mantienen el barrio Mequejo en Barranquilla que hace parte de los barrios negros o palenque urbano de la ciudad en las definiciones de Luango; el Arusí, Bogotá y el Pacífico en Coco y Katherine y el Caribe cruzados por aguas de Bobúa. Así también, posicionamientos desde la diversidad sexual y referentes femeninos como las madres de todas, aunque en algunas de las definiciones se hace mayor hincapié que en otras.

Este acento en espacialidades concretas me condujo a pensar en lugares por su carácter local que a la vez están inmerso en otras dinámicas, es decir, como negociación constante, arraigándose en las memorias fluidas y co-producido a través de intercambios y disputas tanto locales como a nivel macro (Massey, 2004). Lugarizar las autodefiniciones es hacerlas carne y situarlas, darles rostros y palabras propias. Lo cual quiere decir que no están aisladas y no solo se construyen con sus contenidos locales y personales, sino que están permeadas por otros discursos, territorios, ejercicio de poderes que están también localizados.

Nosotras hemos hechos de nuestras definiciones un lugar y en su tierra escribimos nuestros nombres, que al tener inmiscuidas tantas geografías se interconecta en niveles y con discursos que complejizan y desencializan nuestra experiencia. Seguramente no nos definiríamos como lo hacemos ahora si no estuviéramos conectadas en diferentes escalas y si no hubiéramos estado en otras ciudades y sitios cuyo tránsito representaron un choque, un despertar de la conciencia, mirar (se) en otra perspectiva, defendernos a nosotras mismas.

Asimismo, acudo a Ribeiro (2019), y al concepto Lugar de enunciación, en el entendido que es aquel lugar social producto de la herencia histórica que se nos ha legado, nos antecede como comunidades y mujeres negras y a la vez, sigue produciéndose en tanto es una forma de disputar narrativas dentro de las jerarquías sociales para decir: existo en mi complejidad y pondré mi experiencia histórica para producir conocimiento y vivir en el centro. Dicha experiencia es la de la diáspora negra y no es posible desmarcarnos de ella aunque nuestras vivencias individuales sean diferentes entre mujeres negras, porque como lo hemos visto aquí, nos trascienden y nos han localizado socialmente con respecto a otros actores de la sociedad.

En efecto, los lugares de dónde venimos/estamos/por los cuales luchamos desde nuestras posibilidades/referentes en nuestra historia/por los que hemos transitado, están presentes en las formas tan diversas en las que nos presentamos y significamos nuestra existencia. Para Luango, San Basilio de Palenque y Barranquilla son los lugares desde los cuales ella se enuncia. En ella y en el barrio donde ella creció, se unen dos espacialidades que se consideran aisladas. El Palenque urbano es Nueva Colombia, Mequejo, La Manga, La Esmeralda, El Valle, Bajo Valle, entre otros barrios, donde se asienta de manera concentrada la población palenquera y personas negras de todo el Caribe colombiano.

En nombrarse como palenquera urbana, se enlaza Palenque y Barranquilla que son, en similares proporciones, los espacios de esperanza y los horizontes de expectativa (Koselleck, 1993), atado al pasado, presente y futuro de Luango. Para ella, la ciudad está impregnada de Palenque tanto en los barrios mencionados como en la importante influencia afro en la cultura barranquillera y en su propia historia, Palenque está impregnado de Barranquilla porque el andar de Luango está marcado por la experiencia urbana barranquillera. Es decir, el carnaval, la música verbenera, la forma de hablar, la comida, la infraestructura y la historia de la ciudad han llenado de sentido la experiencia de Luango como palenquera urbana. En ella, dos espacios, que se consideran distantes, coexisten.

Cabe aclarar que la relación de los barrios negros en Barranquilla se enmarca en una dinámica de segregación espacial, pues la ciudad se fundamenta en una organización espacial que excluye o va expulsando (gentrificación), a las personas y comunidades de ciertas zonas de la ciudad hacia otras. A pesar y como producto de ello, Luango transita entre estas dinámicas apropiándose de ambos territorios en su autodefinición.

Con Bobúa, los lugares transitados han suscitado la necesidad de reivindicar el Caribe desde un posicionamiento político negro en su experiencia, la cual se empieza a construir cuando parte de su natal Barranquilla a vivir en Medellín y Bogotá. En estas dos ciudades se despierta la conciencia junto otras personas negras con orígenes en el Pacífico colombiano, pero con las preguntas pendientes sobre la caribeñidad que la configura. Para ella, enunciarse como mujer negra caribeña es oponerse a la costeñidad como noción que absorbe, posterga e instrumentaliza lo negro; en otras palabras, es llamar la atención sobre lo negro como eje innegociable de la caribeñidad. Es también poner en relación a Barranquilla, como ciudad caribeña, con el resto del Caribe y no solo desde la música (aunque es fundamental en estas conexiones). Ella se autodefine como mujer negra caribeña para situar la región no solo desde lo musical, la danza, la comida, sino también como una localización política y epistémica desde la negritud como lo expresa (Amaya, 2012)

Además, su autodefinición también envuelve el deseo intenso de Bobúa por volver al Caribe en cuerpo físico, para buscar los rastros de la negritud en su historia y aportar a los debates de raza en la ciudad y la región. Ella habita la caribeñidad en los significados que le atañe a su construcción identitaria y como postura política, lo vive en términos materiales, pues el espacio es simbólico, pero también es palpable. Caminar el afrocaribe desde lo teórico, organizativo, vivencial desde su

localización geográfica y no solo desde las ciudades centrales del país es una postura política que pone en el centro, en todos los sentidos, al Caribe negro.

En este sentido, tal como lo advierte Ribeiro (2020), nuestros lugares de enunciación desautorizan las voces hegemónicas y las matrices de autoridad sobre la experiencia del Caribe y de lo urbano, pues nuestras localizaciones sociales se enraizan en la negritud, ser mujer y las zonas diversas que habitamos de diferentes formas.

Aunque los alcances de esta investigación son limitados en la medida que no logra abarcar la complejidad de nuestras autodefiniciones y experiencias, es un atisbo a la multiplicidad y la agencia que nos configura debido y a pesar de las rupturas.

Si bien nuestras experiencias de vida han sido negadas por políticas de blanqueamiento bajo la idea del mestizaje y posteriormente, se nos extrae, mercantiliza y exige autenticidad de nuestras identidades en nombre del multiculturalismo (Curiel, 2013), son también una resistencia que también muta en sus formas, desde lo particular y colectivo, ante el acto deshumanizante de asignarnos (más que escoger) un fragmento de nuestra existencia para ser reconocidas y reclamar justicia y reparación. En nuestras autodefiniciones confluyen las opresiones y las resistencias y los espacios que hemos transitado.

Nuestras experiencias y autodefiniciones son el ejercicio de escribirnos en plenitud aún con la blanquitud tachando las palabras con las que estamos verbalizadas. Por esta razón, las autodefiniciones lugarizadas es mi manera de llamar a este proceso inacabado de escribir quiénes somos y no nos basta con nombrar los lugares, las historias, los territorios, la lucha, sino que nosotras habitamos/co-producimos los mundos que entrañan esas palabras (Cusicanqui, 2010).

9 No es errado volver a aquello que han silenciado

“Lina, solitaria, enojada y dolida, decidió fortalecerse uniendo fragmentos de lo que su madre le había enseñado antes de morir entre terribles sufrimientos. Confiando en el recuerdo y sus propios recursos, recompuso ritos abandonados, mezcló la medicina europea con la nativa, las sagradas escrituras con el conocimiento popular, y recordó o inventó el significado oculto de las cosas. En otras palabras, encontró una manera de estar en el mundo”. Fragmento de *Una bendición*, Toni Morrison (2008).

Hay varias historias de mujeres negras entrelazadas con las nuestras. Son trozos que amplían, complejizan y esclarecen las historias de Luango, Katherine, Coco y Bobúa. Las aguas, tierras, carreteras, escrituras, sabores y olores que se han cruzado, andado, percibido y conservado han marcado rutas y señales en nuestros recuerdos y modos de vivir. Y aquellas memorias de la ruta, algunas quebradas, que ahora reivindicamos con fuerza en nuestros discursos, identidades y haceres traen consigo las huellas de otras mujeres: madres, abuelas, tías, amigas, compañeras, nosotras mismas de otros tiempos.

Las mujeres y otros lugares (las ciudades que habitamos y otros espacios que están implicados en nuestras biografías), están ligados en nuestras memorias. Mejor dicho, las memorias se han construido a punta de lo que aprendimos con otras mujeres, el dolor de la propia y otras experiencias de mujeres, de territorios cuya presencia no era física y otros que sí, del despertar de la conciencia negra, de nuestras selecciones tanto individuales como colectivas de los que nos acontece.

De Blair (2011), entendemos que la memoria es el proceso de dar un sentido al presente y una dirección al futuro a partir de la selección, interpretación y significación de sucesos del pasado. Para la autora, volver al pasado permite abordar los interrogantes del presente y tener pistas para transitar al futuro, pero no todas las voces han estado autorizadas para desenterrar sus memorias y ponerlas en lo público para llevar a cabo dichos tránsitos. En otras palabras, el reconocimiento y la validez de los procesos de memoria está en disputa pues su ejercicio está inscrito en unas relaciones de poder donde hay versiones dominantes y memorias invisibilizadas y al margen.

Las memorias negras, tan diversas como son, hacen parte del repertorio de las versiones subalternas, subterráneas y escondidas. Desde hace tiempo, sectores del movimiento negro vienen

luchando por el reconocimiento de nuestras historias, con las cuales ha sido posible construir esta nación, porque como lo explican Vignolo, Marín y Ardila (2020), la memoria es también un acto colectivo, dispositivo simbólico de resistencia y recurso político en tanto se ha convertido en un elemento central de las agendas de los movimientos y colectivos sociales como medio para la exigibilidad de derechos y reparaciones. Aun así, siguen enredadas en un ejercicio de poder que les han mantenido recluidas en las sombras desde la mirada centralista de la blanquitud mestiza.

Son tanto las imposiciones del poder dominante como las condiciones estructurales que imposibilitan los procesos de memoria profunda que necesitan las personas y comunidades negras para conocerse y transitar hacia futuros. Así: futuros en plural. Las oportunidades de contar con las herramientas para reconstruir las memorias desde la propia óptica es un paso para contemplar otros futuros. Es la posibilidad de experimentar otros caminos que se pueden andar sin la oficialidad de la mirada blanqueada. Se nos ha dicho qué lugares ocupar como mujeres negras, nuestras historias lo ratifican. Sin embargo, insistir en escudriñar el pasado y hacer más grande la apertura sobre lo que nos antecede y leerlo desde nuestras propias preguntas sobre la negritud, la sexualidad, la condición de género y otros ejes, es desplegar todas las cartas que se pueden tomar para reafirmarnos y engrandecer los deseos sobre la propia vida tanto individual como colectiva.

Es así como las suturas, articulaciones y resignificaciones generadas a partir de la construcción de memoria constituye un vehículo movilizador de identidades (Vignolo, Marín, & Ardila, 2020). Las identidades se componen en la multiplicidad de tiempos y espacios, tomando de manera consciente y no, elementos para dinamizar lo que somos hacia los horizontes. Con nuestras historias comprendemos que sabernos en nuestra complejidad es clave para auto-conocernos y también para mantenernos en movimiento, ahora con las certezas que teníamos vedadas y con preguntas que no podíamos formular.

Por ello, nombrarnos mujer negra hija del pacífico, nacida en Bogotá; mujer negra queer y arusesaña, palenquera urbana, mujer negra caribeña son las señales de un proceso de idas, permanencias y regresos sobre la propia historia y las genealogías. Es preguntarle a la madre y encontrar respuestas o silencios; es preguntarle a un pueblo y hallar nostalgia, luchas, comidas y

músicas; es interrogarse una misma sobre la procedencia; qué acciones se hacen para los y las nuestras y cuáles son las rutas para otros mundos negros posibles.²¹

Lo anterior se enmarca en orientar la existencia bajo el principio de Sankofa, del pueblo Akan, el cual enseña que “no es equivocado volver a aquello que hemos olvidado”²² (‘se wo were fi na wosankofa a yenkyi’). Con respecto a lo hallado en este trabajo, sería regresar por aquello que de tanto ser silenciado nos cuesta recordar. Así como el ave voltea la mirada para tomar el huevo de su espalda sin detenerse, dirigiéndose hacia adelante, las mujeres negras jóvenes se movilizan a otros futuros recuperando aquello de lo que hemos sido despojado.

De este modo, crear apuestas reivindicatorias como colectivos negros, referenciar los lugares que unen la ciudad con el pueblo, producir espacios para las fragilidades y las narrativas de mujeres negras jóvenes surgen de preguntarse por nuestro devenir y el pasado que no empieza por mí, sino por “todas las mamás que me parieron” como escribía una de las mujeres que hace parte de esta investigación en uno de sus textos.

En nuestras conversaciones conjuntas nos damos cuenta de que, siendo tan diferentes, había similitudes en nuestras preguntas y modos para devolernos al pasado y andar el presente. Acudir a las mujeres de la familia, la vergüenza aprendida, la juntanza, las narrativas, el silencio constituyen rasgos de la memoria que compartimos. Las estructuras de opresión nos han roto con la misma navaja, pero hemos heredado la habilidad para circular la memoria a través de la palabra. La memoria se construye y es posible en la medida en que se comparta y circule. Jelin (2020), precisa que uno recuerda con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales compartidos, aún cuando las memorias son personales. Por lo general, el ejercicio de memoria está dentro de unos marcos históricos y cambiantes, por lo tanto, la memoria es una reconstrucción más que un recuerdo. En ese sentido, la memoria, sea un ejercicio íntimo o sea única, está conectada a otras experiencias históricas similares.

²¹ Mundos negros posibles es la forma en la que ennegrezco el término acuñado de Harvey en el título de su texto *Mundos urbanos posibles* (2000).

²² ‘se wo were fi na wosankofa a yenkyi’, traducido significa “no es equivocado volver a aquello que hemos olvidado”. Recuperado de <https://journals.uis.no/index.php/JCSW/article/view/96/79>

En Colombia, hablar de memoria está relacionado al esclarecimiento de los hechos violentos y las garantías de no repetición en el marco del conflicto armado interno. Los procesos de la memoria a los que nos referimos en este texto aluden, directa e indirectamente, a unas violencias sistemáticas que anteceden a los orígenes del conflicto y se sostienen hasta nuestros días. Cabe destacar que las desigualdades históricas a causa del racismo, el clasismo y el sexismo han sido terreno fértil para las dinámicas del conflicto armado. De modo que las memorias que están construyendo estas generaciones de mujeres contienen recuerdos relacionados con el conflicto armado, pero principalmente, están cargadas de narraciones, prácticas y silencios que no tienen el sello de la guerra, mas sí los efectos de la normalización de la violencia histórica hacia grupos y geografías que no gozan de privilegios étnico-raciales, de clase y de género.

Aquí se conectan las memorias de dos generaciones de mujeres negras. En muchos momentos, tanto nuestras madres como nosotras hemos silenciado los sucesos dolorosos y vergonzosos que hemos vivido con el fin de continuar la vida sometiendo al olvido lo que nos ha causado sufrimiento. Lo que hace el racismo, el clasismo, el sexismo duele y mata. Pasar meses sin comer bien, la preocupación porque las hijas no han comido y solo cuentan con su madre, las puertas cerradas y el tiroteo afuera, el temor incesante de que un familiar aparezca asesinado, los vecinos y familiares asesinados por paramilitares, la expulsión del territorio de origen y rural porque allá solo yace el polvo y nada más, la angustia de no poseer un techo, la falta de educación propia y luego la de las hijas, trabajar en casas de familia hasta el cansancio, cambiar de acento para no ser estigmatizada; ser agredida sexual, física y verbalmente por ser mujer negra empobrecida; alisarse los cabellos para encajar en el canon de belleza blanco y ni siquiera así, las deudas que siguen llegando, obligada a callarse en el aula de clases al denunciar el racismo, desconocer/negar la propia historia y podríamos seguir enlistando como los sistemas de opresión se concretizan en las experiencias de vida de mujeres negras. Estas son algunas de nuestras vivencias que ejemplifican la compleja e injusta situación histórica de muchas mujeres y personas negras.

Algunas de estas historias se han mantenido en silencio por lo doloroso de traerlas al presente, pero a la vez permite comprender que el silencio es una parte fundamental de la memoria. Silencios que son, en gran medida, las consecuencias de estas violencias y políticas de muerte en las emociones y la posibilidad de hablar de las mujeres negras. Para Juárez (2007), el silencio es aquella

incapacidad de narrar el pasado como consecuencia del trauma por lo vivido, es la imposibilidad de incorporar esos acontecimientos y expresarlos; en ese sentido, lo que provoca el trauma es un hueco en la memoria. Cuando una de las mujeres que hace parte de esta investigación dice que su madre ha guardado silencio durante el tiempo que la conoce sobre las situaciones de sufrimiento que ha vivido o la madre de otra de nosotras cuenta sobre algunos trabajos que debía realizar y tratos abusivos hacia ella y luego dice que “eso es duro, uno prefiere no recordarlo”, son señales de una herida abierta.

Es posible que aquellos silencios excaven un hueco sin salida, pero también comprendemos que es un grito mudo o una expresión distinta a las narraciones que se esperan oír. En este punto, tenemos un cruce con Pollak (1989), quien sugiere que los largos silencios sobre el pasado son una suerte de resistencia que se opone a los discursos oficiales y así también, a las formas de la institucionalidad que buscan un relato ordenado con las emociones y sensaciones editadas (Romero, 2010). En este caso, los recuerdos se transmiten en redes familiares y de amistad (Pollak, 1989), o sobresalen otros recuerdos donde cobra fuerza el saber cultural y la dignidad.

Entonces el silencio es también una forma de vida y de narrarla. Orratia (2007), plantea que esos silencios son la vida diaria manteniéndose y la posibilidad de hacer habitable la cotidianidad, pero sin negar la reconstitución del horror y la pena en la vida diaria. Ahora bien, Henao (2018), expone que hay unos silencios impuestos socialmente, ella se refiere al silenciamiento por parte de la familia e instituciones sociales y estatales en casos de violencia sexual hacia mujeres. Esto se puede extrapolar al silencio, negación y estigmatización social e institucional cuando se denuncia el racismo en intersección con el género, la clase, habitar la periferia.

En este sentido, nos encontramos en el concepto de Amaya (2012),

La memoria se asume como la que interroga los olvidos y los silencios producidos por otras formas de representar el pasado; es la instancia para un actuar frente al pasado desde las experiencias que se viven en los bordes, periferias y en general lo estrecho del embudo, lo cual se convierte en un lugar que no está arropado por los privilegios encarnados y perpetuados en quienes dominan (Amaya, 2012, p.225).

De esta manera, comprendemos que, para algunas de nosotras, especialmente para nuestras madres, hacer memoria sobre estas historias de dolor, que son la materialización de opresiones históricas sobre la vida de las mujeres y los pueblos negros, es complejo porque nuestras realidades son minimizadas, ridiculizadas y negadas. Las memorias, aparentemente individuales, dan cuenta de unas realidades compartidas por muchas mujeres negras. Para la sociedad colombiana y sus instituciones, no acallar estas memorias y voces, es incomodarse y por ello, se niegan. Como lo desarrolla Viveros (2020), en América Latina “las víctimas del racismo son señaladas como racistas por enfatizar demasiado los temas raciales. A menudo se socava y deslegitima la posición moral y psicológica de quienes denuncian el racismo, acusándoles de acomplejados, resentidos, hipersensibles, paranoicos, vengativos, violentos e inestables” (p.6).

Por esta razón, entre otras, muchas de nuestras madres callan porque este discurso violento sobre el racismo como un fenómeno anacrónico o que solo reside en la psique de las personas negras, impide hablar y a la vez, ha calado hondo en algunas de nuestras madres que la denuncia y la queja inscrita en sus historias, incluso en la privacidad, no es permitida. En nuestras madres, la imposibilidad y/o la invalidación de su ejercicio de memoria es el resultado de la opresión estructural. Sus recuerdos sostenidos por años empañados de dolores y silencios impregnan el vientre, las manos, la tierra y la descendencia. Si no hay habla es porque no hay escucha y aún así, las expresiones surgen.

Hemos venido entendiendo los silencios de muchas maneras: son el dolor y las opresiones sistémicas traducidas en trauma y evasión, son elementos inevitables de la memoria pues somos humanos y no podemos asir el tiempo y el espacio por mucho que nos expandamos, son resistencia frente al orden y asepsia de las emociones en los relatos oficiales, es otro canal por donde viajan las memorias esperando su momento para hacerse visible. En el silencio está codificado un dolor que no se comparte porque se entiende como cuidado para otros, en él se guardan las aspiraciones de la vida familiar y los intentos por cambiar los futuros de las generaciones más jóvenes con todo el sufrimiento que eso implica siendo mujer negra empobrecida y periférica.

Esto no quiere decir que los silencios son iguales a los olvidos. Los olvidos son ausencias definitivas (puede que antes hayan sido silencios) y los silencios son pausas constitutivas de la memoria. En este trabajo nos encontramos con que esos silencios tienen la facultad de hacerse

sonido y voz para que podamos sobrevivir o cuando nos sentimos seguras. De esta forma, van quebrándose gradualmente, esperando los momentos para emerger de formas diversas (Huffschnid, 2012). Así, las memorias fluyen por los resquicios entre la vida, las agencias y las opresiones. Buscan las maneras de palabrearse, espacializarse, ponerse en práctica para seguir construyendo en medio del compartir de otras mujeres que se han ido despojando de odios impuestos.

Nosotras hemos asumido la tarea de impulsar esos quiebres de la memoria porque tal como lo dice Lorde: el silencio no nos protegerá (1984). En nuestras experiencias como mujeres negras jóvenes, la resistencia por abrir otros futuros retumba desde las entrañas, porque puede que, para la blanquitud, nuestras memorias están en las sombras, pero en nosotras resonaban “las voces de eco-libertad” como declama Evaristo en su poema (sf). Nosotras pudimos asomarnos más allá de la oscuridad, aunque la vergüenza sobre la propia existencia fuera lo único conocido para algunas. Si bien las opresiones sistémicas no se derrumban con este nivel de conciencia sobre las propias memorias, son pasos indispensables para reconocernos, llamar las violencias por su nombre y crearnos otros lugares donde se pueda ser. Estas son victorias que se nos han impedido a lo largo de la historia.

De esta manera, las memorias silenciadas se abren paso en medio del terror, la pobreza y la desazón. Cabe destacar que las memorias de nuestras madres no solo tienen cabida en nuestros ejercicios de memoria y agenciamientos, los cuales han sido posibles gracias a las luchas gestadas por personas negras que nos han precedido. El grito, en medio del silenciamiento en nuestras madres, habla por sí mismo, pero de otras formas: como la comida, la importancia de la (etno)educación, la casa. A través de estas prácticas y lugares, han puesto a circular la memoria sin mediar muchas palabras y con una impronta de dignidad. En la comida, la educación y la casa percibimos como la memoria se espacializa y se practica. Y en el caso de nosotras, principalmente, se verbaliza a través del palabreo, lugares y las narrativas con posicionamiento político negro.

Las memorias de nuestras madres hablan a través del alimento y este demuestra la relación estrecha con el territorio. Allí se practica la recreación de saberes y del territorio de origen a través de la preparación de un mote de ñame, cholao, cayeye, el tolo y otros platos que se conservan en las casas que se habitan en las ciudades a pesar de que no se consigan todos los ingredientes o no se

prepare de la misma forma. Insistir en la educación era fundamental para nuestras madres pues en ella se albergaba la esperanza de un porvenir distinto y más sencillo para nosotras: sus hijas.

Se suma el esfuerzo para vivir en la casa propia como lugar de protección. hooks (1952), plantea que históricamente las mujeres negras han establecido hogares para resistir a la supremacía blanca y tener un lugar donde cuidar de los suyos y resguardarse de la violencia. De esta manera, las memorias del dolor se traducen en esfuerzos por el cuidado y por ocupar lugares que posibiliten un presente y futuro más digno. Las memorias circulan y se (re) activan en espacios y prácticas en clave de dignidad.

En tal sentido, entendemos que las memorias tienen muchas formas: se incorporan, se espacializan, se hacen prácticas y palabras. La memoria traducida en ejercicios de cuidado que recreamos e inventamos, como las casas para recibir a la prietitud y las amigas como sucede con Katherine, Coco y Bobúa. Allí el cuidado se materializa y el espacio es receptor de mujeres negras y es también producido por redes de afecto, digna rabia y creatividad ennegrecidas. La escritura en Munegras, la enseñanza en Kribí y otros escenarios de juntanza como colectivos de mujeres negras, estudiantiles, maricas y organizativos negros son espacios políticos que nacen de la memoria negra reivindicándose, sacudiéndose y haciéndose de lugares propios.

Las comidas hechas con las manos de mamás son las memorias convertidas en saberes y sabores incorporados. Son también las propias manos deseando recrear esos saberes donde sea que nos encontremos ya sea en Bogotá, Cali o Barranquilla. De modo que el cuerpo, formación espacial donde se concentran todas las esferas de poder y, por ende, receptor de las primeras violencias ejercidas sobre nosotras, es a su vez productor de resistencias y resignificaciones a través de su corporeidad (Bru, 2006). Las memorias se cuelan por la corporeidad para recordarnos el territorio madre, aquellos en donde crecieron nuestras madres y a los cuales estamos conectados por medio de ellas. En palabras de Lindón (2012) la corporeidad es la experiencia por medio de la cual se siente, hace, piensa y quiere; mediante la cual nos apropiamos de los espacios y el tiempo. Así también, por medio de esas memorias corporeizadas o incorporadas se tejen las líneas de afecto con todas las mujeres que nos anteceden y con las que estamos caminando en el presente.

Sin duda, el palabreo es cuerpo y práctica memoriosa. Allí reside el germen y las entrañas de las vidas arrebatadas, en resistencia y en dignidad que se están escribiendo y haciéndose de lugares como se reflexiona en el apartado de *Escrivivencia, una propuesta metodológica desde el palabreo*. Para esta investigación, estos son lugares de la memoria tanto físicos como simbólicos. Nos distanciamos algunos pasos de la definición de Nora (2009), en tanto el autor considera que los lugares de la memoria son los residuos bajo los cuales hay una conciencia conmemorativa que la historia oficial no ha mirado y para esto, es necesario crear archivos, pues estos lugares se producen con una ritualidad.

En definitiva, muchos de nuestros lugares de memoria se han formado por restos y fugas de la memoria, pero hay otros que se han levantado bajo plena conciencia de que los rituales desprovistos de posicionamientos político no bastan. Como bien lo diría, Biko (1971) nuestros lugares de la memoria constituyen un proceso de liberación donde la dignidad y la humanidad de las personas negras se eleva a la par que el resto de los sujetos políticos en términos de lugares simbólicos y materiales. Por ello, la formación política e histórica negra en nuestros lugares de memoria y experiencias de vida es una constante.

Nuestros lugares de memorias desde sitios de encuentro para la fiesta, la casa, las colectividades hasta nuestros palabreos son producidos de fugas memoriosas para hacerle frente a los sistemas de opresión, así que son lugares donde se agencian cambios sociales. Pero especialmente porque los requerimos de manera íntima y colectiva para vivir en plenitud y abrazar nuestra experiencia de vida. Nuestros lugares no están en la escena pública de manera permanente, pero en ellos habitan las memorias de generaciones pasadas interpretadas por nosotras.

De manera que estos lugares y prácticas son, en su mayoría, íntimos, familiares, cotidianas, pero expandidas a través de condiciones de vida similares y a las apuestas colectivas que cada vez más se narran en lo público como acto político. Para Blair (2012), si se ponen en lo público, no dependerían del espacio que les conceda el Estado, pues ellas mismas toman los lugares que les pertenecen. Para muchas mujeres negras, la disputa y producción de esos espacios va en doble sentido: fortalecer los íntimos y luchar por los públicos.

Nosotras estamos ampliando, discutiendo, mirando desde otros ángulos y añadiendo capas a esas prácticas y lugares de la memoria que nuestras madres procuraron establecer y conservar a partir de nuestras propias experiencias y cuestionamientos como se lee en las historias particulares de cada una. En nosotras, el ejercicio de memoria es potenciado por la conciencia de nuestra negritud y ser mujer y a la par, transformado en lenguaje y acción (Lorde, 1984) Asimismo, al igual que nuestras madres, la memoria es reconstruida y rehabilitada para recuperar o recordar la dignidad que la sociedad y sus instituciones nos ha pretendido arrebatar, con la diferencia (en varias de nuestras experiencias), que estamos aprendiendo a nombrar y denunciar el racismo y la misogynoir²³. Nuestras memorias se co-producen, espacializan e incorporan por las añoranzas de los territorios madre, el cuidado como lugar político y el despertar y la creación de la conciencia negra como eje transversal de la existencia hecha memoria y espacio.

²³ Es un término acuñado por Moya Bailey (2021), para referirse a la misoginia y al racismo antinegro que crea ideas deshumanizantes sobre las mujeres negras y así también, violencias puntuales que son ejercidas sobre ellas en tanto son mujeres y negras. La autora lo aplica, principalmente, en las representaciones de las mujeres negras en medios de comunicación masivas y escenarios culturales, pero se puede extrapolar a otras áreas de la sociedad para comprender violencias que solo sufren las mujeres negras.

10 Conclusiones

Tras este recorrido por los caminos palabreados, reafirmamos las resistencias y agencias diversas de las mujeres negras jóvenes en las ciudades. Las preguntas por las experiencias de ciudad siendo mujeres negras jóvenes fue, a su vez, el reconocimiento de apuestas subjetivas, creativas, políticas, narrativas y generacionales para apropiarse de los lugares y protegerse de las violencias sistemáticas que sufren las mujeres negras desde que son expulsadas de sus territorios de origen, obligadas a modificar su cuerpo y a ocupar ciertos lugares en la sociedad y la ciudad hasta el silenciamiento de las memorias de dolor e injusticia.

Esta investigación se preguntaba por la segunda generación de mujeres negras habitando ciudades principales entre los 24 y 29 años. Nos encontramos con que tanto los modos de habitar las ciudades como la manera en la que creamos sus memorias están conectados, de una u otra manera, en el árbol de las genealogías femeninas. Entonces las respuestas remiten a la generación anterior, porque la madre y las tías han sido puente y vínculo entre el territorio de origen rural y la ciudad. En ese sentido, las memorias se ponen en práctica y se espacializan trayendo la vida en la ruralidad o las tradiciones, a las ciudades y reeditándose y acoplándose a las dinámicas urbanas y así también, al deseo y a las realidades de una generación más joven, pues sus cuestionamiento y posicionamientos también mutaron.

Tenemos la lengua palenquera que habla Luango en cualquier sitio al que llega, enseñada por su mamá, su kuagro y familia; porque conecta las ansías libertarias del cimarronaje con el distrito de Barranquilla. Trae los peces del río de Palenque a las aguas que circundan y atraviesan Barranquilla. En ella, las contradicciones se navegan tomando lo que permite sentirse en el pueblo cuando se está en ciudad. Uniendo mundos que la blanquitud no comprende a través de la rebelión sostenida hecha Kribí y los barrios negros.

Otras veces los lugares no se pueden unir, pero el territorio madre y negro abre rincones consecutivos y dispersos en medio del frío bogotano. El ambiente ahora huele a Coco. La cocina de las tías, la casa de las amigas, el colectivo estudiantil y la poesía son los espacios de Coco para no soltar Arusí y sentirse mecida por las olas. Dichos lugares se están ampliando porque son la llave que abre la jaula, la cual Coco está rompiendo cada vez que se reconoce marica, arusiseña y

mujer negra. Volver al pueblo a inspirar a otras niñas y jóvenes negras también agrieta el silencio, las opresiones.

Sin embargo, el silencio no se quiebra fácilmente. La violencia racista, patriarcal y clasista cerró la boca de nuestras madres e incluso la propia en varios momentos de la vida. Mejor dicho, pretendió callar esas voces, pero si a los afrodescendientes le cierran los labios, hablan con los ojos, las manos, los pies. Las madres se expresaron con la cocina y la lucha familiar. Mujeres como Katherine argumentan y se enuncian con las letras, el puerto abierto a la negritud y la conciencia materializada en escritura y apuestas por la sanación colectiva.

La conciencia negra es detonante para expandirse por formaciones espaciales. De la historia de Bobúa, se tiene la reactivación del Caribe negro cuando las andanzas íntimas y políticas insisten en retornar a su encuentro. En el Caribe se reúnen muchos mundos y Bobúa, sin caer en esencialismos, se posiciona en la negritud que hace parte de la columna vertebral de la región y las islas. Salir y volver está marcado por múltiples violencias, pero a su vez, hay una esperanza anidada en los regresos para despojar de la vergüenza aquellos elementos que ahora se nombran en las autodefiniciones. Para ella, la ciudad es espacio de exploración y al mismo tiempo, el escenario donde se crea el escudo para enfrentarse al racismo y sexismo siempre y cuando haya vínculos afrodiaspóricos.

Vale la pena resaltar un espacio producido por estas generaciones y que considero lugar de resistencia: la casa: Aquella casa de la que hablaba bell hooks (1925), a la que el sistema blanco y capitalista no ha permitido que les dediquemos nuestras energías y aún así, muchas mujeres negras han creado casas que son refugio de la violencia de la calle. En nuestras vivencias, nos tomamos la ciudad para hacerla propia, pero también somos conscientes de la necesidad histórica de tener lugares íntimos propios para la introspección y el encuentro colectivo negro.

En un primer aspecto, las mujeres de la generación de nuestras madres transmitieron otros modos de estar en el territorio de origen y lograron, con todo un sistema en su contra, mantenerse en la ciudad con las condiciones mínimas para vivir. En segundo lugar, las madres son una arista vital de nuestras memorias pues son ellas quienes siembran la semilla para recordar los territorios de origen desde el sabor, la solidaridad, los sitios de encuentros, la construcción de una casa. Y de

manera sutil e indirecta, retazos de las memorias de la madre se cuelan en las narrativas y palabreos de las hijas: nosotras. Lo que a su vez se ha convertido en otra manera de apropiarse de las ciudades a través de círculos de la palabra, la poesía, enseñanza de una lengua en resistencia, aprendizajes sobre la escritura como práctica de sanación.

Los trozos de memoria se fugaban de manera sutil por otros canales porque el racismo niega las vivencias y el sentipensar de las mujeres negras alrededor de estas. Varias de las voces de nuestras madres han sido silenciadas, otras han podido tener más facilidades para el habla en público y privado (lo cual ha dependido en la condición de clase en gran medida); sin embargo, algo de esas memorias viaja y se hace palabreo en nosotras. Decimos y escribimos lo que han callado otras generaciones e incluso nosotras, pues también somos excluidas de diferentes escenarios de poder. Nuestra agencia se centra en ocupar los espacios negados, co-producir otros que sean propios y visibilizar nuestras demandas a la vez que volvemos hacia dentro, para reescribir quienes somos.

Por tal razón, la metodología no podía estar basada en algo diferente que en nuestro palabreo y narrativas. Allí se fueron tejiendo las escritivencias que expone Evaristo, es decir, nuestras vivencias como elemento principal de nuestras escrituras. Por tal razón, la metodología es también un hallazgo y creación en sí mismo, pues entendimos que en la lectura y en la fluidez de la palabra estaban las herramientas para andar este mapa de caminos que fue este proceso de investigación.

Remitirse a otras mujeres como las madres para hablar de nuestras experiencias de ciudad donde el palabreo fue una práctica recurrente para re-existir y resistir implicó expandir esas referencias y por ello, acudir a la literatura de mujeres negras sobre mujeres y personas negras fue preciso para comprender las maneras tan dicientes y complejas en las que se entrelazan nuestras historias afrodiaspóricas.

Unir las piezas en conjunto para andar esta metodología la hizo viva en medio de las complicaciones propias de crear una forma colectiva de abordar estas preguntas que a su vez fuera acertada y dialogara con nuestros ritmos de vida. Nuevamente, el palabreo y la memoria proporcionan los medios para comprender cómo nos afectan las ciudades, los tiempos y los discursos.

Finalmente, las autodefiniciones y nuestras identidades están cargadas de memorias y espacialidades. Los sitios que nuestras madres conocieron, los que nosotras conocemos y en dónde nos proyectamos son lugares que sostienen nuestras autodefiniciones y cómo nos presentamos ante el mundo. Allí el pasado, presente y futuro se configuran en espacios que se hacen nombre como palenquera urbana, mujer negra caribeña, mujer negra arusiseña e hija del Pacífico nacida en Bogotá. Para nosotras, los espacios están cargados de relaciones de poder donde el privilegio lo ostenta la blanquitud, pero son contrarrestados con la resignificación y apropiación de los mismos desde posicionamientos políticos ennegrecidos e insurgentes.

Aquello que creí/creíamos coincidencia en cada capítulo de mi/nuestra vida donde dos o tres mujeres éramos co-protagonistas no era casualidad, era el llamado histórico de las ancestras, madres, hermanas, tías y nosotras mismas, escrito en la cotidianidad. Las voces desde los reinos, barcos, las cocinas, las calles, las escuelas, los barrios y palenques impulsaron que nuestras memorias, juntanzas, palabras y negritud tuvieran lugares y nombres propios. Son esos los gritos de la vida-libertad resonando en nuestras voces ahora despiertas, en diferentes lugares, en voz alta.

Referencias

- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2014). Rostros y rastros. Afrodescendientes e indígenas en Bogotá. Voces y relatos de su discriminación. 2 (7). http://www.sdp.gov.co/sites/default/files/voces_afro_indi_2014.pdf
- Alcaldía Municipal de Nuquí en Chocó (2020). *Corregimiento de Arusí*. <http://www.nuqui-choco.gov.co/municipio/corregimiento-de-arusi>
- Amaya, E. (2012). Recorriendo memoria encontrando palabra: las narrativas de las comunidades negras del caribe seco colombiano una instancia de educación propia. [Tesis para optar al título de Doctor en Educación y Estudios Interculturales, Universidad de Antioquia]. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/6943/1/ErnellAmaya_2012_MemoriaPalabra.pdf
- Anzaldúa, G. (2021). *Gestos del cuerpo, escribiendo para idear*. Revista anfibia. <https://www.revistaanfibia.com/escribir-para-lidiar-con-la-bestia-sombra/>
- Arboleda, S. (2018). Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómadas*.(5). 93-109. <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/component/content/article/2543-conocimiento-desde-el-sur-debates-contemporaneos-nomadas-50/contr-hegemonia-en-la-produccion-de-conocimiento/1022-rutas-para-perfilar-el-ecogenocidio-afrocolombiano-hacia-una-con>
- Arroyo, A. (2016). Marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes. [Tesis para optar al título de Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud]. [https://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/2285/Tesis Adriana Arroyo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/2285/Tesis%20Adriana%20Arroyo.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Arvesú, S. (2016). Los silencios en la memoria. Narrativa de la violencia sexual en la Comisión de la verdad y reconciliación de Perú. Universidad Nacional Autónoma de México. (6). 49-77. <https://www.redalyc.org/pdf/4559/455946719003.pdf>
- Berman, E. (2021). Geografías negras del arroz en el Caribe Colombiano: tongueo y cuerpo territorio ‘en las grietas’ de la modernización agrícola. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17442222.2021.2009638>
- Biko, S. (1971). A definição da Consciência Negra.
- Blair, E. (2008). Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s). *Universidad de Antioquia*. (32), 85-115. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/1249/979>
- Blair, E. (2011). Memoria y poder: (des)estatalizar las memorias y (des) centrar el poder del Estado. *Estudios Políticos*. (21), 9-28. <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n72/n72a04.pdf>
- Blair, E. (2012). El poder del lugar y su potencial en la legitimación de la(s) memorias(s) del conflicto político armado. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 34(108), 65–78. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/1458>

Brand, D. (2017). Writing against tyranny and toward liberation. YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=ychlzoeelIm0>

Bru, J. (2006). *El cuerpo como mercancía*. 465-492. <https://www.scribd.com/doc/43218922/Bru-2006-El-cuerpo-como-mercancia>

Camargo, M. (2005). Palenqueros en Barranquilla. Construyendo identidad y memorias urbanas. Barranquilla. *Revista digital de historia y arqueología del Caribe*. 1 (1)

<https://www.redalyc.org/pdf/855/85510104.pdf>

Carneiro, S. (2014). Ennegrecer el feminismo. <https://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/644>

Collins, P. H. (2008). Rasgos distintos del pensamiento feminista negro. *Feminismos negros, una antología*. (pp 99-131). Traficantes de sueños.

<https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>

Congo, B. (2021). El activismo de cada día: ser mujer negra en Ecuador. Del cuerpo de mi abuela al cuerpo que habito. Quito. Universidad Simón Bolívar. <https://www.uasb.edu.ec/wp-content/uploads/2022/06/CONGO-PINEIRO-BELEN.-El-activismo-de-cada-dia.-Ser-mujer-negra-en-el-Ecuador.pdf>

<https://www.uasb.edu.ec/wp-content/uploads/2022/06/CONGO-PINEIRO-BELEN.-El-activismo-de-cada-dia.-Ser-mujer-negra-en-el-Ecuador.pdf>

Cunin, E. (1998). Cartagena y el Caribe: razones y efectos actuales de una identificación. *Instituto Francés de Estudios Andinos*. (pp.371-382).

<https://mdc.ulpgc.es/utills/getfile/collection/tebeto/id/72/filename/73.pdf>

Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. *Miradas*, 2 (2), 96-113. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75236>

Curiel, O. (2008). Superando la de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes.

<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75233>

Curiel, O. (2013). La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Brecha lesbica.

Cusicanqui, S. R. (2010). Ch'ixinakax Utxiwa: Una Reflexión Sobre Prácticas y Discursos

Descolonizadores. *Retazos-Tinta Limón*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65917>

DANE, D. A. (2005). Censo General. Bogotá.

Donny Meertens, M. V. (2008). Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población "negra" en sectores popular de Bogotá. CLACSO (Ed), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. (pp.181-214).

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20120610023735/10meer.pdf>

Eljach, M., Llanos, E., & Quiróz, E. (2018). *Territorios de resistencia e identidad en dos palenques urbanos en Barranquilla (Nueva Colombia y Mequejo)* (22 ed). Universidad Simón Bolívar.

<https://bonga.unisimon.edu.co/bitstream/handle/20.500.12442/3918/Territorios%20de%20resistencia%20e%20identidad%20ok.pdf?sequence=6&isAllowed=y>

Espinosa, Y. (2016). Historizar las disputas, indagar las fuentes: hipótesis para pensar el movimiento de lesbianas en América Latina. *Atlánticas: revista internacional de estudios feministas*, 1 (1), 240-

259. https://revistas.udc.es/index.php/ATL/article/view/arief.2016.1.1.1817/g1817_pdf

Evaristo, C. (sf). Voces-mujeres.

Glissant, E. (2009). Criollización en el Caribe y las Américas. *Revista Poligramas*.

<https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA235632764&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=01204130&p=IFME&sw=w&userGroupName=anon%7Ef4f5154b>

Hall, S. (sf). Identidad cultural y diáspora. <http://www.ram-wan.net/restrepo/hall/identidad%20cultural%20y%20diaspora.pdf>

Henao, A. M. (2018). *Queridas, todas. Memorias epistolares sobre la violencia sexual*. [tesis de maestría, Universidad de Antioquia, Medellín]. Biblioteca Carlos Gaviria Díaz.

Hernández, C., & Vásquez, D. (2020). Interrogando la gramática racial de la blanquitud: Hacia una analítica del blanqueamiento en el orden racial colombiano. *Latin American Research Review* 55(1), pp. 64–80. <https://doi.org/10.25222/larr.170>

hooks, b. (1952). Homeplace (a site of resistance). *Yearning, race, gender and cultural politics*. <https://abahlali.org/wp-content/uploads/2014/03/hooks-reading-1.pdf>.

hooks, b. (1994). Enseñar a transgredir. *Capitan Swing*.

Huffschmid, A. (2012). La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública.

http://www.annahuffschmid.de/wp-content/uploads/2016/10/Huffschmid-in_-Cuerpos-espacios-y-emociones-ed-por-Miguel-Angel-Aguilar-y-Paula-Soto-Villagran-2013.pdf

Hurtado, V. M. (2018). Entre la dignidad y la muerte: mujeres negras, dominación patriarcal y estrategias espaciales de resistencia en un barrio popular de Santiago de Cali. [Tesis para optar a título de magíster en Educación con enfoque en Desarrollo comunitario, Universidad del Valle].

<https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/id/01280afc-c1ab-4749-af72-3a42f35b8214/7405-0525846.pdf>

Jelin, E. (2020). Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales.

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdli/cgi-bin/library.cgi?e=d-11000-00---off-0clacso--00-1----0-10-0---0---0direct-10-DS--4-----0-0l--11-es-Zz-1---20-about-%22Memoria%22--00-3-1-00-0--4----19-17-01-00-OutfZz-8-00&a=d&cl=search&d=D15985.1>

Juárez, S. M. (2007). Los silencios en la memoria. Narrativa de la violencia sexual en la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú. *EntreDiversidades*. (6), 49-77.

<https://www.redalyc.org/pdf/4559/455946719003.pdf>

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado, por una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona. Paidós.

http://www.hechohistorico.com.ar/archivos/Filosofia_de_la_Historia/reinhart-koselleck-futuro-pasado.pdf

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*.

España. <https://istoriamundial.files.wordpress.com/2016/06/henri-lefebvre-la-produccion-del-espacio.pdf>

Lerma, B. R. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negra/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. [Tesis para optar a título de doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar]. Disponible en

<https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4895>

- Lindón, A. (2012). Corporalidades, emociones y espacialidades. Hacia un renovado betweenness. en https://www.researchgate.net/publication/327535821_Corporalidades_emociones_y_espacialidades_hacia_un_renovado_betweenness
- López, R. (2015). Escribir para cuidar de sí y del otro: pensarse, crearse y regirse desde la escritura.
- Lorde, A. (1984). La hermana, la extranjera. (J. P. gráfica, Ed.)
- Marugán, P. (2020). Escrivivencia de Conceicao Evaristo: el compromiso de la literatura con la vida y viceversa. Rio de Janeiro.
- Massey, D. (2004). Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización. Treballs de la societat Catalan de Geografia. (57), 77-84. Disponible en <https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000019/00000025.pdf>
- Moreno, V. (2018). Entre la dignidad y la muerte: mujeres negras, dominación patriarcal y estrategias espaciales de resistencia en un barrio popular de Santiago de Cali. Tesis para optar a título de magíster en Educación, Universidad del Valle. Disponible en <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/12758/7405-0525846.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Moreno, V., & Mornan, D. (2015). ¿Y el derecho a la ciudad? Aproximaciones al racismo, la dominación patriarcal y las estrategias feministas en Cali, Colombia. (6), 87-108. Disponible en https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/1987/2631
- Morrison, T. (1993). Sula.
- Morrison, T. (2009). *Una bendición*.
- Mosquera, N. S. (2014). De vuelta al hogar: el color del espejo interior. Procesos de resistencias de mujeres negras jóvenes en Bogotá. Universidad Nacional. Disponible en <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/54376>
- Ngozi, C. (2009). El peligro de la historia única. Penguin Random House.
- Nora, P. (2009). Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares. Recuperado el 20 de Febrero de 2022, de https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/historia/Pierre.pdf
- Norá, P. (2009). Lugares de la memoria.
- Orrantía, J. C. (2007). Desde el pantano: momentos de descenso a la cotidianidad. Antipoda. (5), 15-29. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81400502>
- Pollak, M. (1989). Memoria, olvido, silencio. <http://www.catedras-bogota.unal.edu.co/catedras/ancizar/2020-I/public/documentos/MICHAELPollakMemoria,olvidoysilencio.pdf>
- Preciado, P. (2019). Un apartamento en Urano, crónicas del cruce. Editorial Anagrama.
- Prestes, L. d. (August de 2015). Recreando la imagen literaria de la mujer afrodescendiente en las narrativas femeninas afrocubanas y afrobrasileñas contemporáneas. Knoxville, Tennessee, United States.

Quiceno, N. (2021). Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías de duelo y mujeres atrateñas. CALAS. Disponible en <http://www.calas.lat/en/publicaciones/avances-de-investigaci%C3%B3n-calas-cihac/bordar-cantar-y-cultivar-espacios-de-dignidad>

Raposo, P. (2021). Ciudades rebeldes: invisibilidades, silenciamientos, resistências e potências. Capítulo: Uma introdução (im)possível. Florianópolis.

Ribeiro, D. (2020). *Lugar de enunciación*. Bogotá: Ediciones Ambulantes.

Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980). *Duoda*. (10), 15-42. Disponible en <http://www.mpisano.cl/psn/wp-content/uploads/2014/08/Heterosexualidad-obligatoria-y-existencia-lesbiana-Adrienne-Rich-1980.pdf>

Risler, J., & Ares, P. (2013). Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa. Disponible en https://geoactivismo.org/wp-content/uploads/2015/11/Manual_de_mapeo_2013.pdf

Romero, J. P. (2010). De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura.

Sánchez, J. A. (2021). Guayaquil, el racismo en cuatro actos: segregación, educación y pobreza de los afroecuatorianos (Relato etnográfico). Quito.

Simarra, R. (s.f.). La lengua palenquera: una experiencia cosmovisionaria, significativa y creativa de los palenqueros descendientes de la diáspora africana en Colombia. https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/6914/7330/4008/Lengua_palenquera_Simarra.pdf

Soto, P. (2011). La ciudad pensada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada. Reflexiones teóricas y empíricas. *La ventana* (34), 7-38. Disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/laven/v4n34/v4n34a3.pdf>

Vallejo, F. S. (2009). La libertad en el Caribe: entre ideas y realidades. *Los mil y un caribe...16 textos para su (des) entendimiento*.

Vergara, A. (2013). Cuerpos y territorios vaciados* ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *Revista CS*. (13), 338-360. https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/1830

Vignolo, P., Marín, J. J., & Ardila, M. J. (2020). Memorias del presente y del futuro: ¿cómo, para quién, para qué? *Revista Colombia* (1), 13-21. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcs/v40n1/0120-159X-rcs-40-01-00013.pdf>

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Universidad Nacional de Colombia. *Debate feminista* (52), 1-17. Disponible en <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/80372/La%20interseccionalidad.%20Una%20aproximaci%C3%B3n%20situada%20a%20la%20dominaci%C3%B3n.pdf?sequence=2&isAllowed=y>

Viveros, M. (2020). Los colores del antirracismo (en América Latina). Universidad Nacional de Colombia. *Revista latinoamericana*. (36), 19-34. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/81065/Los%20colores%20del%20antirracismo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Viveros, M. (2022). El oxímoron de las clases medias negras.

Walsh, C. (2005). Interculturalidad, colonialidad y educación.

https://flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1265909654.interculturalidad_colonialidad_y_educacion_0.pdf