

HABITAR EL CUERPO

Memorias de mujeres negras del caribe colombiano

Natalia Angulo Agudelo

Trabajo de grado para optar al título de antropóloga

Asesora

Natalia Quiceno Toro

Doctora en Antropología

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Departamento de Antropología

Medellín

2018

Tabla de contenido

Introducción	9
Capítulo I. EL CUERPO HISTÓRICO	22
<i>Los cuerpos develan nuestra historia</i>	22
<i>Cuerpos en contextos de violencia y racismo</i>	23
<i>Desde una perspectiva feminista, antirracista y anticolonial</i>	25
<i>Cuerpos racializados en contextos caribeños desde perspectivas del cuidado</i>	26
<i>Feminismo negro</i>	29
Capítulo II. METODOLOGÍA. CUERPOS Y TERRITORIOS.....	32
<i>El territorio vive en el cuerpo</i>	32
Contexto	32
<i>María La Baja</i>	35
<i>San Basilio de Palenque</i>	39
Ruta metodológica	41
Capítulo IV. Los peinados como resistencia y cuidado de los cuerpos en San Basilio de Palenque. 50	
<i>Los peinados en Palenque, una forma de resistencia y contestación desde el cuerpo</i>	52
Capítulo IV. LAS CICATRICES DEL CUERPO	62
<i>Transformación del dolor en acción</i>	62
<i>Los estereotipos alimentan la discriminación racial y sexual</i>	64
<i>Los trasfondos políticos y culturales de las expresiones artísticas</i>	67
<i>Trabajos de mujeres del Caribe. Entre la exclusión y la autonomía</i>	77
<i>Las vendedoras de dulces</i>	78
<i>Violencias de orden patriarcal en las mujeres negras del Caribe</i>	80
Referencias bibliográficas	87

Índice de figuras

Figura 1. Mujeres caribeñas.....	6
Figura 2. Josefa frente al espejo. San Basilio de Palenque.....	12
Figura 3. Josefa con los niños. San Basilio de Palenque.....	13
Figura 4. Josefa peinando. San Basilio de Palenque.....	13
Figura 5. Otra manera de lucirlo. San Basilio de Palenque.....	14
Figura 6. , Primer encuentro con Kasimba de sueños. San Basilio de Palenque.....	15
Figura 7. Felipa Tejedor Cimarra. San Basilio de Palenque.....	16
Figura 8. Kuagro. San Basilio de Palenque.....	17
Figura 9. Felipa Tejedor Cimarra. San Basilio de Palenque.....	17
Figura 10. Niños. San Basilio de Palenque.....	18
Figura 11. En el bus. Camino hacia María La Baja desde San Basilio de Palenque.....	18
Figura 12. Cartografiando mi cuerpo. María La Baja.....	19
Figura 13. Niña. María La Baja.....	19
Figura 14. Mujeres de Afromar. María La Baja.....	20
Imagen 15. Alimento y mujeres. María La Baja.....	20
Figura 16. Socialización de la cartografía. María La Baja.....	21
Figura 17. Mujeres de Afromar. María La Baja.....	21
Figura 18. Cartografías. María La Baja.....	32

Figura 19. Cartografía del cuerpo. San Basilio de Palenque.....	44
Figura 20. Cartografía del cuerpo 1.....	45
Figura 21. Cartografía del cuerpo 2.....	46
Figura 22. Cartografía del cuerpo 3.....	47
Figura 23. Cartografía del cuerpo 4.....	48
Figura 24. Muestra de cine. La fuente de las mujeres. San Basilio de Palenque.....	49
Figura 25. Peinados. San Basilio de Palenque.....	50
Figura 26. Peinado niña. San Basilio de Palenque.....	54
Figura 27. Mural de Tejido. San Basilio de Palenque.....	58
Figura 28. Calibán y la bruja.....	62
Figura 29. Pabla Florez, cantadora.....	69
Figura 30. Una reunión festiva en una plantación caribeña. Las mujeres eran el corazón de esas reuniones, como eran también el corazón de la comunidad esclavizada y las defensoras acérrimas de la cultura traída de África.....	72
Figura 31. Felipa Tejedor recordando los versos.....	74
Figura 32. Rosita Uruchuto Medrano. María La Baja.....	76
Figura 33. Familia de esclavos.....	77

Resumen. A partir de las historias de vida de mujeres de María La Baja y San Basilio de Palenque, se ampliará la reflexión y el conocimiento de la mujer negra como sujeto social y político, donde la lucha contra el racismo y la violencia pasa de modo ineludible a través de los cuerpos, entendidos como el lugar donde se transmite una gran parte de la cultura, se refuerzan vínculos a través del cuidado y se recrean prácticas de resistencia.

Palabras clave: cuerpo, cuidados, San Basilio de Palenque, María La Baja, violencia, resistencia.

Abstract: Based on the life stories of the women from María La Baja and San Basilio de Palenque, the reflection and knowledge of black women as social and political subjects will be increased, where the fight against racism and violence takes place through their bodies, places where traditions, an important part of culture is transmitted, bonds are strengthened through care and resistance practices are recreated.

Keywords: Body, care, San Basilio de Palenque, María La Baja, violence, resistance.

Agradecimientos

Gracias a mujeres que decidieron dejar memorias que han sobrevivido y viajado en el tiempo, para ser inmortales, sus ideas han inspirado no la realización de este escrito, sino todo el sentido de para qué seguir cuestionando, aportando, así sea un granito. Gracias a ese acercamiento que he tenido con la lucha negra, interseccional, feminista, he conocido a mujeres negras como bell hooks, Assatha Shakur, Audre Lorde, Alicia Walker, Chimamanda Ngozi, Agnés Agboton, Jamaica Kincaid, y Edwidge Danticat, entre otras escritoras, en especial desde la literatura, que me han permitido iniciar un proceso de cuidado, amor propio, y de autoreconocimiento, que le da valor a cada parte de mi ser, y me motiva a seguir indagando y luchando por seguir rescatando una MEMORIA que ha pretendido ser sistemáticamente borrada.

Gracias a mi pueblo San Juan de Urabá, a mi gran familia, mis abuelas, a mi padre, mi madre, mis dos hermanas, por tenerme la paciencia, por fin aprendí a respetar, amar y a aprender de las diferencias. A reconocer en nuestra historia, nuestras raíces, lo que necesito para seguir creciendo y lo que significa la verdadera resistencia. ¡Hay que empezar por nuestra casa!

A mi prima Modesta Angulo, por su cordialidad de recibirme en Cartagena por primera vez, a Agustina Martínez, y las recomendaciones que me brindó. A Sandra Pérez, Josefa Hernández por abrirme su corazón y las puertas de su hogar. A todas las mujeres que participaron en los talleres, y que hacen parte de las organizaciones Kasimba de Sueños de San Basilio de Palenque y Afromar de Maria la Baja.

A Natalia Quiceno, que con su sabiduría y sensatez en sus aportes, y recomendaciones hacen de este escrito algo mucho más valioso. Lo siento sino pude alcanzar todo lo soñado.

A mis hermanitas de vida, Alicia Reyes, Daniela Cárdenas, Carolina Peña, Alejandra Tigreros, y a Lucas Ochoa por toda la compañía que nos hemos brindado, y que define buena parte de lo que soy. A mis futuros colegas, Liz Acevedo, Mateo Cañas, Mateo Valderrama, Yudy Robles, Indira Barbosa, Abelmy Casas, de los que espero seguir aprendiendo a ser crítica y no tragar entero.

A David Gil, por tu compañía e inspiración.

Introducción

El propósito de este escrito es visibilizar algunas de las historias de vida de las mujeres afrocaribeñas y palenqueras, que mantienen una participación activa en los procesos de organización y de lucha de sus comunidades. A partir de diferentes perspectivas raciales y de género, el cuerpo cumplirá un rol especial para entender la creación y trasmisión de la cultura a través de una amplia red de cuidado que ha permitido mantener prácticas culturales y una lucha histórica por la libertad. Desde la región del Caribe colombiano, se vienen conformando diferentes colectivos de mujeres negras, afrocaribeñas y palenqueras, que tienen en común la lucha contra todo tipo de discriminación, machismo y prácticas tradicionales que impiden su autonomía. La vida de muchas mujeres del Caribe colombiano ha estado marcada por complejas situaciones de pobreza, exclusión social, ausencia de canales legítimos de participación y experiencias de violencia tanto en el espacio de su vida privada como en el ámbito público. A pesar de estas adversidades, las mujeres no han sido sujetos pasivos ante las circunstancias que rodean sus vidas (GMH, 2011, p, 18)

Para esta investigación, se tuvo un acercamiento a mujeres pertenecientes a dos organizaciones: Kasimba de Sueños, organización para el desarrollo social y comunitario de San Basilio de Palenque, y Afromar, asociación de mujeres negras de María La Baja. Este acercamiento se hizo a partir de una exploración metodológica que utilizó la cartografía corporal junto con la etnografía desde una perspectiva feminista, ubicando al cuerpo como el primer territorio que se habita y donde se tejen diferentes relaciones, los cuales funcionan como vínculos que se establecen entre los cuerpos y los territorios históricos donde han permanecido. Asimismo, planteamos algunas reflexiones con la intención de invitar a seguir indagando y construyendo saberes de la mano de las comunidades, que permitan avanzar en los procesos de autonomía y autodeterminación de sus cuerpos y de sus territorios.

Diferentes autoras (Camacho, 2004; Curiel, 2009; Viveros, 2010; Lozano, 2010; Arroyo, 2016) han planteado que la historia de las mujeres negras en Colombia está inscrita en un contexto simultáneo de poderes; atravesada por una lucha continua por la sobrevivencia y la liberación. Las mujeres negras han sido un constructo social; han sido imaginadas, deseadas y representadas por distintos y contradictorios estereotipos que reproducen el racismo y el machismo. Por tanto, es importante que seamos las mujeres negras que nos encontremos para reflexionar, indagar y cuestionar las prácticas que naturalizan y reproducen las discriminaciones raciales y sexistas en lo cotidiano, las cuales obedecen a una violencia estructural. Esta violencia, como analizaremos a lo largo de este escrito, está relacionada directamente con los cuerpos, entendiéndolos de una manera histórica y no sólo biológica.

En los últimos años, el cuerpo ha venido ocupando un lugar destacado dentro de las ciencias sociales. Algunos teóricos han planteado nuevas perspectivas que definen al cuerpo desde una concepción sociocultural e histórico, no solo biológicamente (Bourdieu, 1977; Foucault, 1989; Goffman, [1963] 2006; Mauss, 1979). Entendemos así que el cuerpo está inscrito en un campo de relaciones de poderes, el espacio donde aparecen diferentes discursos, imaginarios y estereotipos que construimos a diario.

Es así que, lejos de una concepción de un cuerpo biológicamente dado para redefinirlo como un fenómeno sociocultural e histórico, el cuerpo es el lugar donde se manifiestan diferentes fuerzas y relaciones políticas, sociales, económicas, y está atravesado por las diferenciaciones sexuales, de género, generacionales, étnicas y de clase, las cuales se constituyen como lugares desde donde se ejercen todos los poderes/saberes, convirtiéndolo en lugar privilegiado a través del cual se puede llegar a precipitar una transformación de los valores culturales y políticos (Arroyo, 2016; Pabón, 2010). Es decir, es el espacio para develar y cuestionar las diferentes formas de opresión y violencia que se imponen, promoviendo nuevas formas de subjetividad que rebasa lo coercitivo y donde es posible la resistencia.

El cuerpo, así como plantea la feminista dominicana Yuderkys Espinosa (2010), ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. Lo que ha sido la esencia de la lucha de las feministas latinoamericanas, cuando introducen el cuerpo como

un lugar privilegiado para entender los diferentes poderes que se interrelacionan con el territorio: “Cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p. 15).

Para las mujeres de María La Baja, existe un vínculo muy íntimo entre la tierra, las plantas, los cultivos y el buen desarrollo de las familias; las mujeres son las encargadas del cuidado, que implica la alimentación, la sobrevivencia y el trabajo que les da la capacidad de ser autónomas y cuidar de los saberes que han sido transmitidos por generaciones, como los cantos, el conocimiento de las plantas y las diferentes estrategias para defensa del territorio. Por su parte, para la mujer palenquera, el proceso de trenzar y peinar es una celebración de sus propios cuerpos como parte de la lucha liberadora, alrededor de esta se transmite una gran parte de la cultura palenquera, se refuerzan vínculos a través del cuidado y se recrean prácticas de resistencia.

Para entender las cicatrices que se inscriben en los cuerpos, trataremos de entender en los relatos de las mujeres cómo existen violencias que han dejado huellas, no sólo físicas, sino remanentes más silenciosos e invisibles, pero que también marcan nuestras vidas. Algunas de estas se refieren a las diferentes violencias que han vivido a raíz del machismo y una sociedad racista que discrimina y excluye. El racismo, así como el machismo o sexismo en sus diferentes niveles, deja huellas imborrables en nosotras que influyen en la manera como construimos nuestra identidad y nuestra manera de pensar y sentir en el mundo.

El siguiente trabajo está dividido por cuatro capítulos, que hacen las veces de latidos que dan vida a lo que hace un año solo eran ideas sueltas de lo que quería aportar en el marco de un trabajo de grado. El primer capítulo, es el lugar de partida para la reflexión, pretende dar a comprender desde un aspecto teórico, las diferentes perspectivas sobre el cuerpo y sus múltiples relaciones, las diferentes apuestas teóricas y políticas de donde partimos para hacer el diálogo con las mujeres que participaron en este proyecto. En el siguiente capítulo, fue necesario ubicar desde qué lugares hablamos, habitamos, y cuál fue la metodología que implementamos, siendo esta uno de los aspectos claves de esta investigación, con la intención que el proceso metodológico, el cómo investigar, estuviera muy relacionado con el resultado final. En el tercer capítulo se hace una reflexión sobre los significados de los peinados en San

Basilio de Palenque, donde éstos dan testimonios de resistencias que han pervivido y se han transformado en el tiempo de acuerdo a la creatividad de las mujeres; al tiempo que se peinan, se construye, mantiene, y se transmite prácticas culturales, sociales que permiten reforzar los vínculos dentro de la comunidad. En el cuarto y último capítulo nos acercaremos a las diferentes historias de violencias que se entrecruzan en un cuerpo racializado y feminizado de las mujeres negras en la Costa Caribe. Partiremos de los estereotipos, y la dificultad de crear otros imaginarios, saberes y potencialidades de los cuerpos y de los territorios, para luego conocer algunas de las prácticas de sanación y cuidado que realizan las mujeres contra estas formas de violencia hacía sus cuerpos y territorios.



Figura 2. Josefa frente al espejo. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 3. Josefa con los niños. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 4. Josefa peinando. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 5. Otra manera de lucirlo. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 6. , Primer encuentro con Kasimba de sueños. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 7. Felipa Tejedor Cimarra. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 8. Kuagro. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 9. Felipa Tejedor Cimarra. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 10. Niños. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 11. En el bus. Camino hacia María La Baja desde San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.



Figura 12. Cartografiando mi cuerpo. María La Baja

Fuente: elaboración propia.



Figura 13. Niña. María La Baja

Fuente: elaboración propia.



Figura 14. Mujeres de Afromar. María La Baja

Fuente: elaboración propia.



Imagen 15. Alimento y mujeres. María La Baja

Fuente: elaboración propia.



Figura 16. Socialización de la cartografía. María La Baja

Fuente: elaboración propia.



Figura 17. Mujeres de Afromar. María La Baja

Fuente: elaboración propia.

Capítulo I. EL CUERPO HISTÓRICO

“En la mayoría de las culturas y los tiempos históricos, así como en todas las clases sociales, el cuerpo ha sido una superficie donde se imprimen los acontecimientos de la vida. Con el cuerpo se responde como una película que registra los dramas y las alegrías de los seres humanos”

Olga Amparo Sánchez

Los cuerpos develan nuestra historia

El cuerpo, es el lugar donde habitamos. Reconocer y aceptar nuestros cuerpos implica un conocimiento de nuestra historia y del entorno. Acercarnos a la piel, a las facciones de nuestro rostro, al cabello, a nuestra forma de desear y a la desnudez, tanto física como simbólica, implica saber la relación que se tiene con otros cuerpos, y en esa medida cómo se establece las fronteras entre lo privado y lo público. El decidir cómo aparecer –desde los peinados, los cambios corporales, la manera como sentimos, deseamos y la forma como expresamos todo esto– está mediado por una relación de lucha permanente que busca cuestionar, transgredir o aceptar los imaginarios y estereotipos que se construyen de manera violenta, dejando profundas cicatrices en los cuerpos. Según Merleau-Ponty (1964), llegamos a entender nuestra relación con el mundo a través de la situación física e histórica de nuestros cuerpos en el espacio, pues lejos de ser meramente un instrumento u objeto en el mundo, nuestros cuerpos son los que nos dan nuestra expresión en el mismo, la forma visible de nuestras intenciones” (Merleau-Ponty, 1964, p. 5).

El cuerpo también da cuenta de una historia. Michel Foucault (1988), en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, plantea que los cuerpos son lugares importantes para las genealogías, pues allí se manifiestan los acontecimientos y la historia, constituyéndose así como una especie de documentos vivos que podemos abordar –empleando el sentido histórico– como registros de las luchas, de la procedencia y del pasado que se reactualiza en aquellos cuerpos que albergan subjetividades de resistencias pasadas y presentes (Foucault, 1988).

Todo lo que nos pasa durante la vida, nuestras experiencias, nuestro contexto, queda inscrito en nuestro cuerpo, una idea que también es central en el pensamiento de la autora Avtar Brah (2018), quien plantea que los cuerpos llevan en sí las fronteras:

El cuerpo es físico y simbólico: si tú eres afro/negro/, eres portador de la negritud, y la negritud tiene toda una historia detrás, tiene un simbolismo, y de eso no te puedes desprender. El cuerpo es un ente político, en el momento en que te paran en un control policial solo por tu color de piel, tu cuerpo se convierte en un ente político. También el hecho de ser mujeres condiciona todas nuestras acciones. (Brah, 2018, s. p.)

Es así, que superada una visión dicotómica entre mente y cuerpo, los cuerpos se constituyen como lugares desde donde se ejercen todos los poderes y, por tanto, son espacios privilegiados a través de los cuales se pueden generar prácticas de resistencia que subviertan los dispositivos de poder que buscan controlarlo.

Cuerpos en contextos de violencia y racismo

El proceso de racialización de las personas afrodescendientes en el país, pasa de forma concreta a través de los cuerpos que han sido racializados y históricamente, resultado del colonialismo, la vivencia de la discriminación racial y de género. Como lo muestra Frantz Fanon (1973) en *Piel negra, máscaras blancas*, la racialización de los cuerpos afrodescendientes conlleva la estructuración de los modos de operación de estos (Hellebrandová, 2014).

Cuando se indaga sobre la historia de la diáspora, los cuerpos afrodescendientes y africanos han pretendido estar contruidos y moldeados en respuesta a intereses hegemónicos. Fueron considerados propiedad, teniendo un dominio parcial sobre su fuerza y, al mismo tiempo, sobre sus deseos, imaginarios y placeres. Con el fin de justificar su inhumanidad (Rojas, 2008), los esclavistas clasificaron a los negros por características como el color de piel, la textura del pelo, la forma de la nariz:

Algunos esclavizados tenían un precio más alto en una subasta en comparación a otros más oscuros o de pelo más rizado. Esta conciencia de color fue interiorizada por años, promovió la idea de que los negros de piel oscura y cabello rizado son menos atractivos y de menos validez. Por tanto, la esclavitud ofreció un terreno fértil al racismo. (Cassiani, 2012, p. 24)

Los sistemas coloniales instauraron formas culturales específicas que hoy en día permanecen en comportamientos que pueden develar un colonialismo instaurado en nuestras mentes, creando una batalla constante con la imposición que pretende borrar la identidad de la cultura afrodescendiente y querer parecerse al modelo estético hegemónico. Lawo-Sukam y Morales (2015) se refieren a este fenómeno en el contexto caribeño y palenquero como

la “karimba mental”¹, que la definen como una especie de rezago en la psiquis o una prolongación de la marca que, si bien ya no es visible en la piel, algunos rasgos de comportamiento intentan camuflarse. Así mismo, Franz Fanon (1973) plantea que el cuerpo y sus múltiples extensiones asumen síntomas de relaciones de poder y relaciones sociales. Por consiguiente, tratamientos para “alisar” y “mejorar” el cabello asumen luchas constantes entre el “yo” y el “otro” en una persistente batalla por la identidad y la identificación dentro de un panorama que ha sido históricamente construido por el “espíritu del capitalismo”. (Lawo – Sukam & Morales, 2015, sp)

¹ El término “karimba” hace alusión a la marca que imponían con hierro candente sobre la piel del esclavizado como objeto de propiedad.

Desde una perspectiva feminista, antirracista y anticolonial

Al analizar el caso particular de las mujeres negras en el proceso devastador del colonialismo, encontramos que, además de explotar su fuerza de trabajo para las labores físicas, se buscaba su capacidad sexual y procreadora para la reproducción de dicho modelo económico, el cual ha tenido consecuencias profundas en los imaginarios que se construyen de los cuerpos de las mujeres negras y afrodescendientes al día de hoy. Esta historia que tiene rostro y cuerpo de mujer, ha venido siendo escrita y revisada por diferentes mujeres que se han interesado en conocer las resistencias en lo doméstico, en la reproducción y en los cuerpos, en los usos femeninos del sistema jurídico en demandas de libertad (Vergara, 2014), las mujeres en la magia, la brujería y los sistemas de conocimiento (Maya, 2004); las articulaciones del sistema esclavista y el sistema androcéntrico de explotación de la sexualidad, la reproducción, el trabajo y el cuerpo de las mujeres (Davis, 2004).

Entendiendo así que los cuerpos cargan una memoria de violencia, Silvia Federici (2004) aborda la historia de la acumulación originaria del capitalismo enfocándose específicamente en los cuerpos de las mujeres. El aporte de la autora ha sido importante para los estudios contemporáneos, pues plantea que los procesos de descubrimiento, conquista, cristianización, colonización, caza de brujas y resistencias, se ubican o se encarnan en los cuerpos de mujeres en la historia de las Américas. Se trata de unos cuerpos que, violados, explotados en su trabajo productivo y ubicados en relaciones de servidumbre, han querido ser controlarlos a través de poderes androcéntricos, jurídicos, religiosos, epistemológicos y económicos de la colonización (Federici, 2004, citado en García, 2017).

Con lo anterior, considero que las contribuciones del feminismo negro e interseccional es importante, en la medida que revela las jerarquías de poder y problematiza las categorías raciales, de género, sexualidad, orientación sexual, de clase, en las relaciones patriarcales que a su vez complejiza otras relaciones de dominación. En este sentido, es el lugar de partida para la reflexión, la acción feminista y política, la que nos permite pensarnos y hacer posible que los postulados feministas sean contextualizados y que obedezcan a unas necesidades y luchas propias de cada cuerpo, comunidad y territorio, construyendo así feminismos más propios a la realidad cambiante que, a su vez, es contradictoria y diversa.

La feminista negra e interseccional Betty Ruth Lozano (2010) advierte que es necesario, seguir enriqueciendo la reflexión y el conocimiento de las mujeres negras como sujetos políticos y sociales, a partir de seguir desarrollando investigaciones que aporten elementos que nos acerquen de manera concreta a las múltiples realidades, relaciones, prácticas, que permitan romper el esencialismo y tomar distancia del discurso colonial y desarrollista.

De la mano con lo que plantea Lozano (2010), la principal apuesta debe ser por reconocer que al interior de la población negra o afrodescendientes existe una diversidad de sujetos y sujetas que buscan emanciparse, tanto de sus opresiones particulares por condición de género, edad, orientación sexual, entre otras, así como de las que se comparten colectivamente, como son las subordinaciones de clase y de etnia. En este punto, la diversidad de prácticas, ideas y construcciones, son claves para comprender cómo la violencia o las diferentes opresiones se interconectan en los cuerpos y, a su vez, estos responden, se acomodan o resisten a ello.

Cuerpos racializados en contextos caribeños desde perspectivas del cuidado

La ética del cuidado se ha propuesto como una ética o moral específica que incide en la conducta de las mujeres. Esta ética del cuidado se define como la disposición de las mujeres a los vínculos fuertes con los demás, su preocupación por otros y su disposición a cuidar de los demás, como elementos constitutivos de sus subjetividades, sus valoraciones morales y sus actuaciones éticas (Gillian, 1985; Tronto, 1987; Arango y Molinier, 2011 citado en García, 2017).

Mara viveros (2010) plantea que las prácticas de cuidado son indispensables y que representan un bien común que debemos preservar y fortalecer, pues nuestra condición humana de vulnerabilidad y dependencia constitutiva nos hace, irremediabilmente, seres demandantes y proveedores de cuidado, por lo que todas y todos estamos inmersos en complejas redes de cuidado (Viveros, 2010, p. 6). Estas redes sostienen comunidades

alrededor de las prácticas de enseñanza de los valores y saberes, transmitiendo una memoria ancestral importante.

Las mujeres en San Basilio de Palenque y María La Baja, así como en distintas partes del Caribe colombiano,² siguen sosteniendo a gran parte de la familia y a la comunidad desde sus trabajos en los planos político, doméstico y familiar, así como en la transmisión de los valores y saberes que trascienden roles femeninos y masculinos. Las mujeres se encargan del trabajo reproductivo, trabajo del cuidado de las personas, trabajo del cuidado del hogar, trabajos domésticos, trabajo en las organizaciones comunitarias, trabajo asalariado y trabajo en la construcción de espacios para sus familias y comunidades (García, 2017). Es decir, las mujeres van al campo, cocinan, se encargan de la crianza, de enseñar, luchan por el territorio, cuidan de la vida, y de la muerte, lideran procesos comunitarios, y se encargan de toda una amplia red de cuidados para mantener el bienestar de unas personas, estando en una permanente búsqueda por la sobrevivencia y la liberación, tanto personal como comunitaria. También hay que resaltar su papel como lideresas en sus comunidades, buscando conformar organizaciones de mujeres negras, las cuales tienen en común la lucha en contra de la discriminación racial, el machismo y las prácticas tradicionales que impiden su autonomía y libertad plenas.

Desde estas reflexiones y debates, podemos afirmar que las mujeres campesinas, indígenas y negras han estado, desde siempre, en los procesos de organización y de lucha de sus comunidades como lideresas, participando en las bases, pensando y transmitiendo la cultura, el conocimiento y la fuerza de estos movimientos. Asimismo, han sido sostenedoras y cuidadoras de los cuerpos, los espacios y las organizaciones comunitarias necesarias para que estos movimientos existan y hayan existido en el tiempo. Sin embargo, una serie de representaciones sociales, históricas y visuales, estructuradas a partir de jerarquías masculinas, blanco-mestizas y urbanas, han ocultado o subvalorado sus aportes en estos colectivos y en la sociedad. (García, 2017, sp.)

² Kasimba de sueños, en San Basilio de Palenque; Afromar, en María La Baja; Graciela Cha-Inés, en Cartagena; entre otras organizaciones agrupadas en REMA, Red de Mujeres Afrocaribeñas, que tiene su sede en Barranquilla: <http://remareddemujeresafrocaribes.blogspot.com.co/>.

Uno de los elementos que es transversal a estas luchas y que traduce bien el lugar de esta relación de imposición/resistencia y cuidado de los cuerpos femeninos afro, es el cabello.

El cabello se vuelve un lugar central de la construcción como mujeres negras afrocolombianas, pues sobre él existen presiones directas o indirectas para “blanquear” el “cabello natural” con las técnicas de planchado o alisado. Por lo tanto, el cambio y la “aceptación” del propio cabello es un asunto profundamente social y desafía el ambiente racista que modela los cuerpos. (Hellebrandová, 2014, p. 10)

En el tercer capítulo ampliaremos sobre este tema, el *peinado palenquero* se concibe como un conjunto de formas y estilos que han constituido y constituyen un significativo acto de resistencia cultural contra un discurso dominante y contra la industria estética que impone unos valores, donde la práctica de los peinados tiene la capacidad de provocar un cambio social y desestabilizar la relación de poder entre grupos sociales, movilizándolo a los cuerpos a apropiarse de los significados y darle sus propios sentidos:

Los peinados palenqueros, además de constituir una de las más importantes prácticas colectivas de socialización y transmisión del conocimiento y saberes ancestrales, se constituyen en un instrumento de fortalecimiento del sentido de pertenencia colectivo, en su ejercicio se conjuga el yo peino, ellas me peinan, nosotras peinamos y mientras lo hacemos chitiamos. (Cassiani, 2012, p. 7)

Quienes ejercen mayormente este oficio son las mujeres, lo cual, bajo una perspectiva del cuidado,

se trata de un cuerpo femenino cuidando otros cuerpos, cuidando y habitando el espacio, trabajando y sosteniendo cuerpos y territorios con su trabajo corporal. Entendiendo el trabajo del cuidado como todo aquello que hacemos para reparar, sostener y mejorar nuestros cuerpos y los mundos que habitamos. (Molinier, 2010, p. 17, citando a Tronto)

Feminismo negro

Como hemos mencionado, el trabajo de las feministas negras, ha logrado grandes aportes que exponen y problematizan las diferentes relaciones sociales de dominación. Y a su vez esto ha generado grandes debates, controversias importantes en la construcción de los feminismos. “La teoría feminista producida por las mujeres blancas u otras por ejemplo, rehúsa o no logra reconocer que la raza es una relación de dominación en el seno del propio feminismo y en el de la sociedad” (Barriteau, 2011, p. 7).

Abordar las diferencias podría ser visto como un problema o como un asunto fragmentador, pero es necesario en tanto se requiere profundizar mucho más en las distintas opresiones que pueden vivir, ya sea un colectivo o las personas que lo conforman. La feminista negra Bell Hooks escribe que “el sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas” (Hooks, 2004, p. 49). Desde la posición histórica de ser *mujer negra*, un feminismo negro debe enfrentar el miedo que exponen las organizaciones lideradas por hombres negros, donde el feminismo significa restar fuerzas al movimiento de liberación y, por otro lado, las mujeres negras deben enfrentarse también contra un feminismo hegemónico liderado por mujeres blancas que son indiferentes a otras opresiones; esto se muestra como un gran dilema, como el callejón sin salida entre la universalidad y el particularismo, todo en miras a hallar herramientas analíticas que combatan cualquier tipo de discriminación:

La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre la negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula a la diversidad; ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra. (Carneiro, 2001, p. 5)

Para el caso africano, Achille Mbembé (2001) hace un gran aporte cuando dice que no existe una identidad africana que pueda ser resumida en un único término o expresión, sino que ella está conformada de distintas formas a partir de múltiples prácticas. Las identidades no pueden ser reducidas a un orden biológico ni pueden estar basadas en la sangre, en la raza o en la geografía, la “identidad negra” no existe como sustancia sino que se trata de una serie de prácticas móviles, reversibles e inestables (citado en Bidaseca, 2012, p. 9).

Verena Stolke (1991) apunta que todas las formas de preconcepción y discriminación racial tienen en común dos procedimientos ideológicos: naturalizar diferencias socialmente significativas e interpretar tales diferencias como desigualdades.

En el contexto colombiano, la socióloga feminista negra Betty Ruth Lozano (2010) menciona que hablar de las mujeres en plural y no de la mujer en singular, al igual que intentar profundizar en las diferencias, no ha sido un camino fácil para las mujeres negras dentro de feminismo. Pero también ha sido todo un desafío nombrarse feministas dentro del movimiento social de comunidades negras en donde todavía una gran cantidad de mujeres se resisten a cuestionar prácticas patriarcales tradicionales que las subordinan, por cierto temor a ser acusadas por los compañeros de estar dividiendo el movimiento.

En este sentido, uno de los principios ideológicos más potentes que propone Barbara Ransby (2000) que ayuda a desenredar y tejer otra praxis, ha sido el aporte de las feministas negras, que consiste en que “la raza, la clase, el género y la sexualidad son variables codependientes que no pueden separarse ni clasificarse fácilmente ni en la academia ni en la práctica política ni en la experiencia vivida” (citado en Barriteau, 2011, p. 8). Un planteamiento que sigue estando vigente, y que para el caso colombiano Betty Ruth Lozano propone para los estudios sobre las mujeres negras, que “el género no es una categoría central, tampoco la clase, ni lo étnico/racial. Son la articulación de todas estas categorías, sin jerarquías, fundamentales para dar cuenta del sujeto de mujer negra” (Lozano, 2010, p. 3).

Para una mayor comprensión, estas categorías políticas obedecen a un contexto histórico específico. En el caso de Colombia, la antropóloga Juana Camacho (2004) describe que la historia de las mujeres negras está inscrita en un contexto simultáneo de poder

patriarcal, dominación colonial, violencia y fragmentación que hasta hoy se mantiene atravesada por la lucha continua por la supervivencia y liberación. Para Camacho, investigar y rescatar su historia desde una perspectiva interseccional que contemple distintas opresiones y defensas como respuestas, es una labor urgente y necesaria que compromete a intelectuales, a estudiosos de la historia afrocolombiana, a las comunidades negras y, en particular, a las mujeres negras, especialmente en un momento en que la identidad étnico-cultural y los derechos de las comunidades negras están en discusión.

Lo que considero, compartiendo lo que escribe Andrea García (2017), es que debemos seguir retomando estas propuestas teóricas y metodológicas de interacciones entre género, raza, clase y etnia para los trabajos investigativos inscritos en las ciencias sociales, y en teorías sociológicas y antropológicas feministas, para las cuales las relaciones entre hombres y mujeres, sus diferencias y sus jerarquías, son elementos constitutivos del mundo social y subjetivo. Es decir, el género debe ser pensado como un elemento estructural que incide en el establecimiento de órdenes simbólicos, culturales, políticos, organizativos, territoriales y económicos (Moore, 1991; Viveros, 2004; Vergara, 2014).

Capítulo II. METODOLOGÍA. CUERPOS Y TERRITORIOS

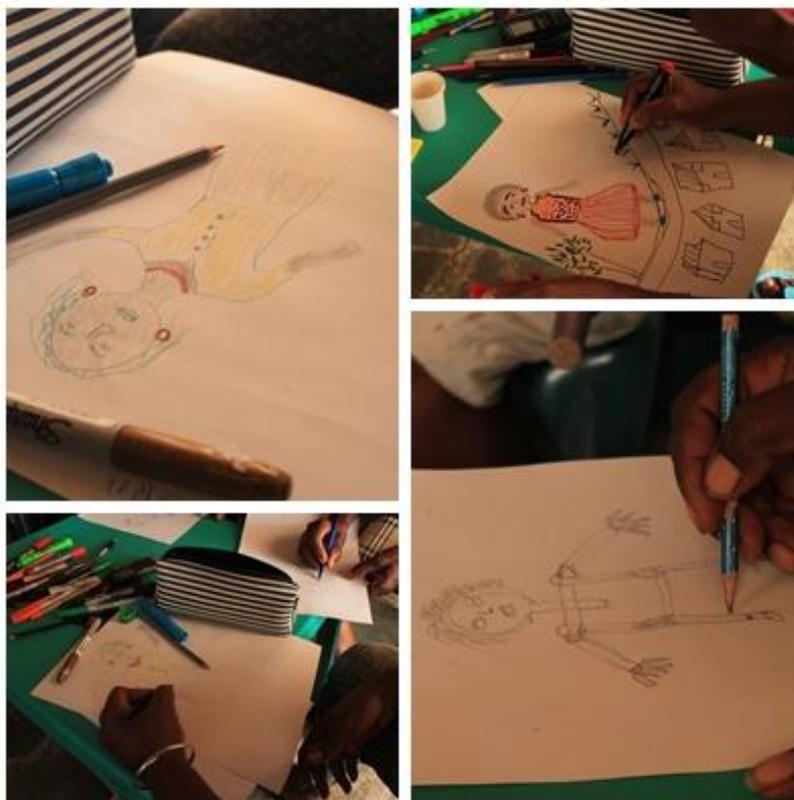


Figura 18. Cartografías. María La Baja

Fuente: elaboración propia.

El territorio vive en el cuerpo

Contexto

Después de realizar una primera visita a finales de julio del año pasado, a cuatro municipios pertenecientes de la región Caribe colombiana –San Juan de Urabá, Tolú, María La Baja y Palenque de San Basilio–, me convencí que hacer una investigación que abarcara

los cuatro municipios tan distantes de sí, era generar una gran expectativa para el poco tiempo que contaba y el presupuesto que tenía para cubrir todos los gastos del viaje. Por tanto, elegí dos de los municipios teniendo en cuenta el interés que mostraron de seguir fortaleciendo los procesos organizativos que llevaban las mujeres y la afinidad política con la que se identificaban como mujeres negras o palenqueras.

Entre el 26 de septiembre y el 12 de octubre, realicé mi segunda visita de campo a San Basilio de Palenque y María La Baja ubicados en el departamento de Bolívar, dos municipios muy diferentes entre sí de acuerdo a la historia que remite a la colonización: Palenque es el primer pueblo libre de América, es una comunidad fundada por los esclavizados que se fugaron y se refugiaron en los palenques de la costa norte de Colombia desde el siglo XV. Actualmente, San Basilio es de los pocos palenques que ha permanecido hasta nuestros días, conservando aún su identidad y sus elementos culturales propios. Por su parte, el municipio de María La Baja, es reconocido como un territorio que ha sido fuertemente golpeado por el conflicto armado del país. La violencia se ha manifestado de maneras muy diversas, dejando a la población vulnerable, sin derecho a la tierra, con fuertes traumas que ha dejado el enfrentamiento de los diferentes actores, y sumado a esto, la llegada de los proyectos agroindustriales, que han sido amparados y promovidos por el Estado.

La región Caribe ha sufrido una serie de luchas –de mayor o menor intensidad– por el control territorial entre los actores del conflicto que han afectado de manera notable a las comunidades. Los dos municipios han sobrevivido a diferentes modalidades de violencia a lo largo de la historia, generando algunos cambios profundos en las maneras de vivir de las comunidades, como también estrategias de memoria y resistencia que les ha permitido conservar tradiciones y costumbres, donde las mujeres han ejercido un papel importante como transmisoras de la cultura, la memoria, los saberes y, también, la manera como se recrean las prácticas culturales que resisten o se acomodan de acuerdo al contexto político que se vive. Sin embargo, estos roles han permanecido en una sombra constante a raíz del machismo, la violencia racista y la discriminación que se han mantenido en estas regiones. La violencia racista y machista ha tenido un escaso lugar propio en la historia de violencia que ha tenido el país:

La naturalización de las víctimas civiles dentro de la guerra encubrió durante mucho tiempo el carácter, la lógica y el impacto diferenciado de la violencia sobre las distintas poblaciones. Sólo de manera relativamente reciente, variables como la edad, la etnia y el género han sido tenidas en cuenta para comprender o atender la naturaleza y las consecuencias de las guerras. (GMH, 2011, p. 18)

Las feministas comunitarias proponen que el cuerpo es el primer territorio de conquista y de resistencia, y que va desde antes de la colonización, donde se manifiestan formas específicas de explotación. La lucha por el territorio está directamente vinculada a la lucha por la autonomía de nuestros cuerpos:

Cuando hay conflicto en los territorios sentimos dolores que se materializan de manera directa en el cuerpo y específicamente en el cuerpo de las mujeres: minas, pozos petroleros, carreteras, agua contaminada...etc son territorios dañados y ahí se concreta la violencia: feminicidios, acoso, agresiones hacia cuerpos que necesitan ser cuidados. Cuando alguien necesita cuidados somos las mujeres las que nos encargamos. (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p. 16)

De esta manera, el cuerpo se entiende como un territorio con historia, memoria y conocimiento ancestrales y propios de las historias personales. Es comprender que el cuerpo y el territorio se contienen entre sí, por lo que es importante rastrear qué tipo de relaciones se establecen, cómo se afectan, cómo se necesitan y cómo se reinventan. Para ello, hay que tener en cuenta que las mujeres en estas comunidades son las encargadas de mantener y conservar prácticas culturales, de establecer vínculos entre las relaciones en el campo y los cuidados en el hogar, por eso es que ante cualquier problemática que suceda en el territorio, las mujeres se verán afectadas directamente.

María La Baja

María La Baja, también escrito como Maríalabaja, es un municipio de Colombia situado en el Norte del país, en el departamento de Bolívar, que fue fundado el 8 de diciembre de 1535. Al norte, limita con el municipio de Arjona, al este con Mahates y San Juan Nepomuceno, al oeste con San Onofre en del departamento de Sucre, y al sur con San Jacinto. Su capital es Cartagena de Indias, ubicada a 72 km al norte del corregimiento de San Basilio de Palenque. Cartagena es reconocida por ser la sede del Festival Nacional del Bullerengue, que se celebra por la misma fecha de su fundación. Por su cercanía al agua, es una zona propicia para la agricultura y la ganadería, ya que cuenta con grandes recursos hidráulicos gracias a la ciénaga de María La Baja, una de las más grandes de Colombia. Su gran riqueza ha hecho que este municipio de los Montes de María sea reconocido como la despensa agrícola de Bolívar.

María La Baja se encuentra ubicado en la subregión de los Montes de María, también denominada como la Serranía de San Jacinto, al norte del departamento de Bolívar en la Costa Caribe colombiana. Allí conviven, fundamentalmente, poblaciones campesinas y afrodescendientes con un fuerte entramado cultural y arraigo a la tierra, reconocidos por las grandes movilizaciones campesinas de la historia del país.

María La Baja ha sido considerada como una de las mayores despensas agrícolas de la ciudad de Cartagena y la región Caribe debido a su tradición agropecuaria. Este municipio ha aprovechado su posición geográfica y sus fuentes hídricas para la producción de cultivos como lo ha sido el plátano, la yuca, el ñame, el maíz y el arroz.

Hasta la fecha, las reformas agrarias no han garantizado al campesinado un nivel de vida digno y acceso a los factores de producción, sino la tendencia a reemplazar cultivos agrícolas por cultivos para la generación de agrocombustibles,³ así como la alarmante

³ Para el año 2014, la palma de aceite fue el cultivo con mayor representatividad dentro de la estructura productiva de María La Baja, concentrando el 48,13% del área total sembrada en el municipio, equivalente a 9.800 hectáreas (Garizabal, 2017, p. 50).

concentración de la tierra y desigualdad en el campo. María La Baja no escapa de la realidad que ha vivido el país en cuanto a la tenencia de la tierra, asociado al conflicto armado:

Este fue un territorio que durante la década de los años noventa e inicios del presente siglo, se encontró sacudido por el grave conflicto armado interno que afronta Colombia. La violencia se manifestó de manera severa con graves violaciones a los derechos humanos, despojo territorial, desplazamiento forzado, compra masiva de tierras y la implementación de grandes proyectos agroindustriales amparados y promovidos por el Estado. Como consecuencia, hubo una transformación profunda en las dinámicas productivas propias, un impacto ambiental, social y cultural inusitado y con ello, la pauperización de las condiciones de vida del campesinado montemariano. (Ávila, 2015, p. 114)

En el informe documentado por el Grupo de Memoria Histórica (2010), se describe que a inicios de los años noventa abundaban en la Costa Caribeña diferentes estructuras paramilitares y narcotraficantes, que se consolidaron a partir de lograr un control a nivel local y regional a través de prácticas de terror. Como producto del conflicto, muchas tierras con gran utilidad productiva fueron vendidas por precios muy irrisorios, y muchas otras fueron apropiadas de manera ilícita generando proceso de expulsión de las comunidades campesinas que vivían en estas tierras.

De acuerdo a la mirada que hacemos sobre el rol que representan las mujeres en estos cambios, las consecuencias del conflicto y el despojo de tierras ha traído graves problemáticas en cuestión de desarticular el tejido social que depende directamente de la tierra y los cultivos.

La violencia de orden patriarcal y la desigualdad que esto genera en un contexto de violencia militar, despojo de tierras y consolidación de un orden paramilitar, agrava las problemáticas que tienen que enfrentar las mujeres campesinas, quienes asumen principalmente la responsabilidad en los hogares y en sus comunidades. A la llegada de las empresas de agroindustria al territorio de María La Baja, se han reforzado los roles de las mujeres e, incluso, se han visto solas en el cuidado del hogar; también, en muchos casos, las

mujeres se empiezan a desempeñar como empleadas domésticas en Cartagena, Barranquilla y Venezuela.

Anteriormente, cuando el campo era más “seguro”, los hombres cultivaban y se podían repartir las tareas en el hogar; actualmente no se puede seguir cultivando ni generando alimentos propios como antes, que permitían resolver problemas de la alimentación o, también, posibilitaban tener los recursos necesarios para lograr un mejor bienestar en las familias y sus comunidades:

Sandra: el monocultivo de la palma ha acabado totalmente al municipio de María La Baja.

Joven: la desventaja que tiene la palma africana es que la tierra donde la cultivan ya no sirve para otro cultivo.

Señora 1: tienen que tratarla, pero es muy caro

Sandra: ¿y qué pasa? Que ya eso son problemáticas que ya uno como mujer también la afecta, ¿por qué? Porque si yo anteriormente con mi vecina o mi amigo una le decía: vea yo tengo una yuca que esta fresca ¿tú qué tienes en tu casa? la otra me decía, yo tengo un suero, entonces tratábamos de hacer intercambio, y pensábamos en la parte de nutrición de nuestros hijos... ya no, ¿por qué? Porque es que ya no hay. Uno tiene que comprarla, ya sea en Cartagena o en otras partes, porque los cultivos de aquí han desaparecido.

La palma llegó en el 96, entonces son cosas que si al campesino, a la mujer rural, mujer del campo, se le diera la oportunidad de tener esos beneficios de su tierra, estuviéramos mejor. (Entrevista a mujeres de Afromar, María La Baja, octubre de 2017)

Se podría estar enfrentando a un problema de inseguridad alimentaria de un municipio que ha modificado su estructura productiva, pasando de la agricultura tradicional a la agroindustria de la palma de aceite, y, que desde sus inicios, pudo estar asociado a problemas de estructura y tenencia de tierra, desplazamiento forzado de campesinos y comunidades ancestrales, destrucción de selvas, entre otros (Goebertus, 2008). Esto es grave para el

sostenimiento de la economía doméstica, pero principalmente para el bienestar en la vida de las comunidades.

Sandra es activista, cantadora, defensora de su pueblo e integrante de la organización de mujeres Afromar. Ella menciona que hay una urgencia por atender estas problemáticas que enfrentan, que no pueden ser ignoradas por parte de los entes gubernamentales y las entidades académicas, que le han dado más importancia a fortalecer el folclore o las prácticas artísticas y musicales que se presentan en la región. Respecto a esto, menciona lo siguiente:

Respecto a la etnoeducación, acá en el municipio de María La Baja [...] queremos que entiendan que nosotras, como mujeres afro, decimos que solamente no puede ser música, solamente todo música. Queremos que nuestros hijos, nosotras las mujeres enseñarle a nuestras hijas que solamente no es música, que hay otras costumbres que queremos rescatar. Las instituciones, investigaciones no se da más a fondo, sino que sólo se enfoca en la parte cultural. A nosotras nos parece importante erradicar la parte de la desnutrición. Anteriormente, mi abuela hacía el bleo; el bleo se utilizaba mucho para la alimentación, ¿y por qué razón ahora haber tanta desnutrición en municipio? Hay muchas plantas que son bastante nutricional y eso se sabía anteriormente. (Entrevista a Sandra, María La Baja, octubre de 2017)

Esta es una razón principal por la que diferentes mujeres decidieron agruparse y, preocupadas por la situación que enfrentaban, conformaron una asociación de mujeres negras de María La Baja Afromar, que lleva alrededor de ocho años incidiendo en la comunidad a través de formación de las mujeres, y brindando alternativas para el fortalecimiento, el mantenimiento de sus vidas y la denuncia de casos de violencia, maltrato y abuso, como defensa firme de sus cuerpos y territorios.

Estas mujeres cumplen un papel importante dentro del proceso de sanación como cuidadoras de los cuerpos y del territorio, ya que ambos son escenarios vulnerables ante los diferentes intereses de control que entran en juego; las mujeres del campo tienen un arraigo muy fuerte a la tierra, por lo que si afectan el territorio, se verán afectadas directamente en la salud, el sustento económico, la tranquilidad y toda la vida misma se pone en riesgo, lo que en los cuerpos se manifiesta con la violencia.

San Basilio de Palenque

El pueblo de San Basilio de Palenque está ubicado a 60 km de Cartagena, y es un corregimiento del municipio de Mahates. Limita con Malagana, San Cayetano, San Pablo y Palenquito. Palenque cuenta con un número aproximado de 4.000 habitantes agrupados en familias. Su casco urbano está dividido en dos barrios: Barrio Arriba y Barrio Abajo, separados por la iglesia y el puesto de salud. El poblado se encuentra ubicado en uno de los valles al pie de los Montes de María, a unos 100 m. s. n. m.

San Basilio de Palenque es reconocido como uno de los pueblos libres resultado de la insurrección esclavista más destacada de Latinoamérica, gracias a la inteligencia de hombres y mujeres que ingeniaron diversas estrategias para escapar del yugo esclavista. Muchas veces su único medio para defenderse partía de sus cuerpos; el cabello, por ejemplo, permitió que los esclavizados que huían de las minas o de las haciendas, tejieran mapas y rutas para referenciar puntos, al igual que fue utilizado como escondite de oro con el que podrían comprar su libertad y de las semillas que utilizaban para sembrar huertos:

San Basilio de Palenque no fue el único que fue creado en la época de la Colonia. Sin embargo es único conocido de manera generalizada por haber sido el Primer Pueblo Libre de América; por haber sido el único que conservó hasta la actualidad su lengua con raíces africanas , y por haber sido declarado en el 2005 Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. (Ministerio de Cultura, 2017, p. 5)

Por su parte, tratar sobre las relaciones de género en San Basilio de Palenque no fue un tema fácil, principalmente porque los hombres ejercen control sobre las mujeres que dificulta generar reflexiones propias que permitan hacerle frente a las diferentes violencias que viven. Las mujeres tienen cierto temor para contar y narrar sus historias de forma pública,

en especial porque no hay un tejido de confianza fuerte entre ellas. Sin embargo, durante los talleres y encuentros que realizamos en San Basilio de Palenque, algunas contaron, sin detenerse en muchos detalles, historias de abuso sexual, casos de maltrato físico y psicológico hacia ellas y otras mujeres de la comunidad por parte de sus maridos. También comentaban que la historia oficial de Palenque tiene una deuda por reconocer la participación activa de las mujeres en la gesta independentista y cimarrona, ya que hasta ahora se desconoce o invisibiliza el aporte de las mujeres palenqueras en la sociedad.

Es por esto, que desde hace dos años, se viene conformando una organización de mujeres llamada *Kasimaba de Sueños*, que surge a partir de la organización *Mujeres sororarias*, la cual se desarticuló a raíz de dificultades internas. Sin embargo, luego de un tiempo, volvieron a tener la necesidad de encontrarse y fortalecer los tejidos entre las mujeres. En palenquero, la kasimba es el pozo que hacen las mujeres en el arroyo para filtrar el agua. Para muchas de ellas, sus sueños consisten en erradicar el machismo y, que como mujeres, se sientan más a gusto con ellas mismas y con las demás personas; por ejemplo, conseguir un trabajo más rentable que no sea tan inestable, para así brindarles mejores oportunidades a sus hijos.

El colectivo, además de brindar estrategias para combatir el machismo en la comunidad y permitir la reivindicación como mujeres feministas palenqueras, tiene una intención de buscar recursos económicos para el sustento de las familias, ya que muchas de ellas son madres solteras que han asumido la responsabilidades en sus hogares.

Este espacio es, sobre todo, íntimo, pero teniendo unas repercusiones colectivas y políticas hacia toda la comunidad, es una organización que es resultado de la violencia que se vive en la comunidad como una manera de resistencia a estas situaciones. En el capítulo III y IV ampliaremos las diferentes historias y reflexiones sobre el rol que representan las mujeres palenqueras.

Ruta metodológica

A partir del acercamiento a otras experiencias investigativas inscritas desde una perspectiva feminista y racial, autoras como la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2014)⁴ han insistido en la necesidad de indagar por otras maneras de construir conocimiento que trascienda las lógicas colonialistas, androcéntricas y de exclusión que se siguen reproduciendo en la academia. Para ello, a partir de un largo recorrido de encuentros, la socióloga, junto con diferentes colectivos, desarrolla en su pensamiento y experiencia una serie de gestos que le han permitido enhebrar una propuesta metodológica distinta que se define en tres aspectos: curiosear, averiguar y comunicar.

La curiosidad, que proviene de ejercitar una mirada periférica, se hace en movimiento y guarda cierta familiaridad con lo que se ha llamado la atención creativa. Averiguar, como segundo paso, es seguir una pista, es la mirada focalizada y, como insiste la autora, “lo primero es aclararse el por qué motivacional entre uno mismo y aquello que se investiga”. Asimismo, es menester descubrir “la conexión metafórica entre temas de investigación y experiencia vivida”, porque sólo escudriñando ese compromiso vital con los temas, es posible aventurar verdaderas hipótesis, enraizar la teoría. Por último, el comunicar se refiere a cómo hablar a otros y hablar con otros. Hay un nivel expresivo-dialógico que incluye “el pudor de meter la voz”, al mismo tiempo que “el reconocimiento del efecto autoral de la escucha”, y, finalmente, el arte de escribir, de filmar o de encontrar formatos al modo casi del collage. Hablar después de escuchar, porque escuchar es también un modo de mirar, y un dispositivo para crear la comprensión como empatía, capaz de volverse elemento de intersubjetividad. (Gago, 2018, s. p.)

Existe cada vez más un interés por generar maneras alternativas y críticas de construir el conocimiento y abordar la realidad social desde dimensiones diversas, siendo esto un sello concreto de las ciencias sociales recientes. Este interés ha generado diversas búsquedas, entre ellas el desarrollo de la cartografía y el mapeo como formas de acercamiento a lugares que vienen siendo temas de reflexión y de análisis desde diferentes corrientes de pensamiento que han tenido diálogo con la antropología, como son la ecología política, los estudios de

⁴ Entrevista consultada el 28 de mayo, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=7pGlCIJpcc4>.

género, los estudios étnicos y los estudios territoriales, los cuales han hecho importantes aportes a la construcción más amplia de la realidad política y social.

El surgimiento de la perspectiva de género, a partir de la crítica feminista a la antropología, abrieron camino a nuevos temas y preocupaciones relacionados con la experiencia de las mujeres y los roles que las representaban, “estas nuevas fronteras de análisis vienen siendo no solo en función de las vivencias del género, sino también de clase, etnicidad, raza y sexualidad, como prácticas imbricadas e interdependientes” (Viveros, 2017, p. 51).

Estos nuevos aportes vienen cuestionando la manera como se ha construido el pensamiento, la cual ha sido desde un sesgo no sólo colonialista, sino androcéntrico, siendo las mujeres representadas en las etnografías —especialmente las clásicas— como hijas, hermanas o esposas, es decir en función de sus vínculo con los hombres, y, por otro lado, silenciando los aportes de muchas antropólogas, quienes han planteado propuestas metodológicas y epistemológicas que contribuyen a la transformación social y política de la realidad social. Por tanto, es necesario seguir insistiendo en la necesidad de visibilizar estos aportes, teniendo presente, como lo plantea Mara Viveros (2017), que el:

Objetivo de incorporar enfoques de género y feministas en la antropología, más allá de documentar y analizar las desigualdades de género y sexualidad en distintos contextos sociales y culturales, es plantear un cambio de perspectiva en la propia disciplina antropológica que contribuya a la emancipación, mediante la crítica a los valores y a las estructuras de autoridad y legitimidad académicas androcéntricas prevalentes hasta el momento. (Viveros, 2017, p. 53)

Con el fin de seguir indagando por la construcción de perspectivas críticas sobre el rol y los lugares asignados a las mujeres negras, a partir de la reflexión y desnaturalización de las violencias cotidianas inscritas en órdenes machistas y racistas, la metodología principal explorada en esta investigación tuvo como centro el cuerpo, entendido como escenario donde se recrea y se escriben nuestras historias, ya que porta entramados de poder y es atravesado por las diferenciaciones sexuales, de género, generacionales, étnicas y de

clase. En este sentido, se buscó, a través de distintos lenguajes, comprender de qué manera estos distintos poderes construyen los cuerpos, reconociendo que el cuerpo de la mujer negra ha sido objeto de control de deseo y de explotación, y ha estado permeado por una serie de estereotipos.

Desde un enfoque biográfico, la cartografía corporal resultó ser una herramienta metodológica adecuada, porque permitió, a través de la representación de cada uno de sus cuerpos, reconstruir diferentes narrativas que hablaran de la relación que hay entre los cuerpos de las mujeres negras y palenqueras, los significados corporales alrededor del cabello, la relación que se tiene entre el cuerpo y el territorio, las diferentes heridas o cicatrices que han dejado huella en la memoria individual y colectiva de las mujeres, y, al mismo tiempo, la amplia red de cuidados que se dan por medio de los cuerpos en cuanto al trabajo, la salud, la crianza y la educación. Esto permitió entender sus modos singulares de existir, de recordar, de comprender la vida, y el lugar que ocupan en su realidad de acuerdo al contexto histórico, cultural y político en los que están insertas junto con la imposición de discursos, estereotipos y diversas representaciones que circulan en el medio.

Inicialmente, las preguntas que se plantearon en los encuentros fueron las siguientes:

- ¿Qué percepción tienen de sí mismas y de sus cuerpos?
- ¿Cómo influyen las otras personas en sus percepción?
- ¿Qué ha significado para ellas ser mujer? ¿Qué las identifica? ¿Qué las distingue?
- ¿Qué prácticas racistas y sexistas podemos identificar inscritas en sus cuerpos?
- ¿Qué situaciones de violencia a nivel individual y colectivo recae sobre ellas?
- ¿Qué relaciones de cuidados y de defensa de sus cuerpos han implementado en vinculación con sus cuerpos?
- ¿Que tipos de violencias en el territorio, las afecta a nivel personal y comunitario? ¿Cómo se identifican estos cambios?

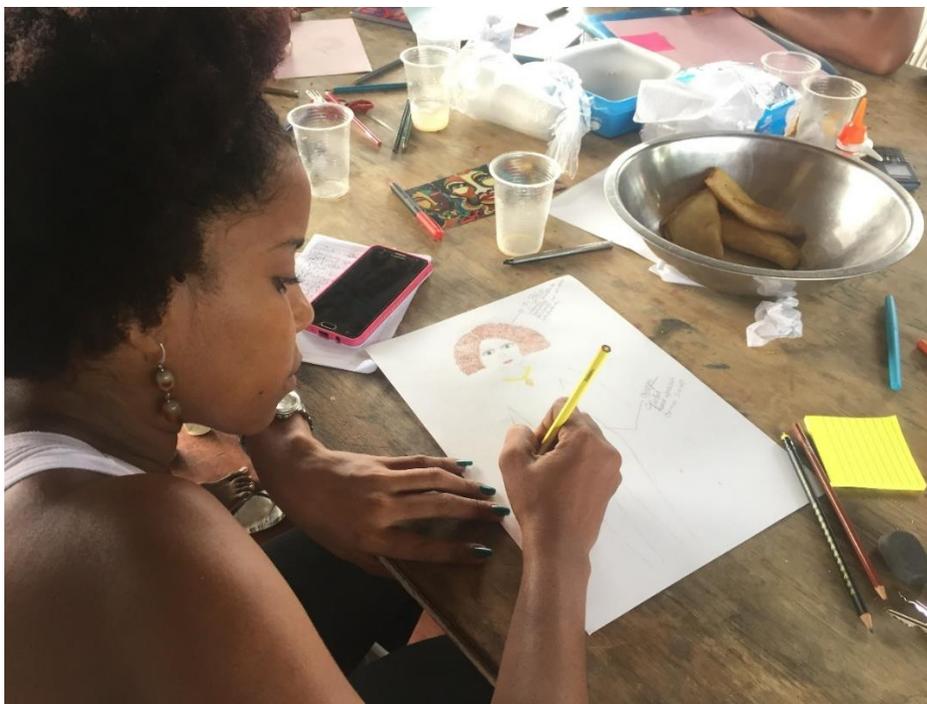


Figura 19. Cartografía del cuerpo. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.

Aceptar nuestros cuerpos como parte constitutiva de lo que somos, implica reconocer las singularidades más profundas, acercarnos a la piel, a las facciones de nuestro rostro y a la desnudez simbólica y real, la forma como aparecemos en lo público, los cambios corporales, nuestros peinados, nuestra lengua, las creencias y códigos sociales, entre otros aspectos que están relacionados con una serie de discriminaciones, donde algunas son más sutiles y que se experimentan por adquirir rasgos distintos que influyen en la forma como nos relacionamos.

En los diferentes encuentros que se realizaron, se buscó indagar por estas diferencias y las maneras como se viven, las cuales están relacionadas con algunas situaciones de violencia y de defensa que vinculan, de algún modo, los cuerpos de las mujeres. Asimismo, se abordó la relación de los cuerpos con las prácticas de cuidado, la crianza, los lazos de parentesco y comunitarios, las relaciones económicas, los diferentes roles que representaban las mujeres, los tipos de violencias que recaía en ellas por ser mujeres negras y palenqueras, al igual que las estrategias de defensa y resistencia ante aquellas situaciones de abuso, invisibilidad y racismo. A medida que se conversaba, se buscaba comprender más a fondo el

contexto en el que ellas vivían, por lo que surgieron algunas historias, anécdotas y recuerdos que hicieron más enriquecedor los encuentros.

Las narraciones pueden ser diferentes en los distintos contextos culturales en los que ellas emergen. El interés en las autorrepresentaciones que hacen las mujeres negras a partir de sus experiencias y apreciaciones de esas prácticas, hacen que se opte por diferentes caminos para elicitar sus narraciones, entre los cuales se incluye el desarrollo de mapas corporales construidos desde el dibujo que cada una hizo de sí y que pudo pintar libremente, teniendo como centro el cuerpo, desde la perspectiva planteada por Adriana Arroyo (2016):

Los cuerpos están atravesados por distintas fuerzas sociales, económicas y políticas, también son el lugar de resistencias, fugas y tensiones, conectados con la manera de pensar y sentir. Los cuerpos se convierten en territorios de disputa en el que se integran las políticas del conocimiento y las maneras en que, en los distintos escenarios, incluyendo los investigativos estos aparecen, especialmente los cuerpos racializados y las sensibilidades asociados a ellos. (Arroyo, 2016, p. 52)

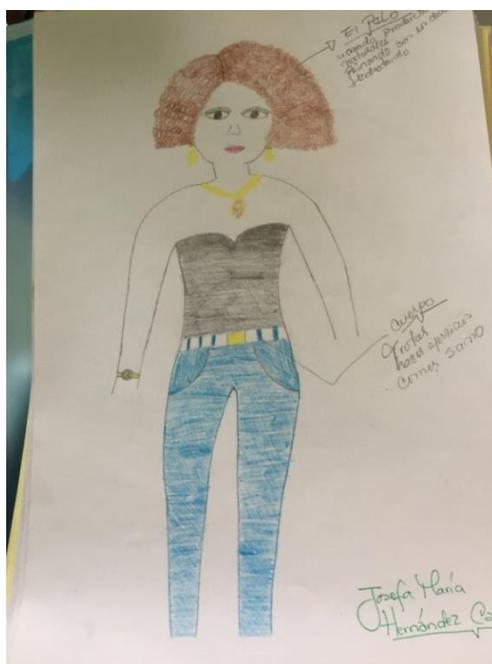


Figura 20. Cartografía del cuerpo 1

Fuente: Josefa Hernández Cabrales, activista de San Basilio de Palenque.

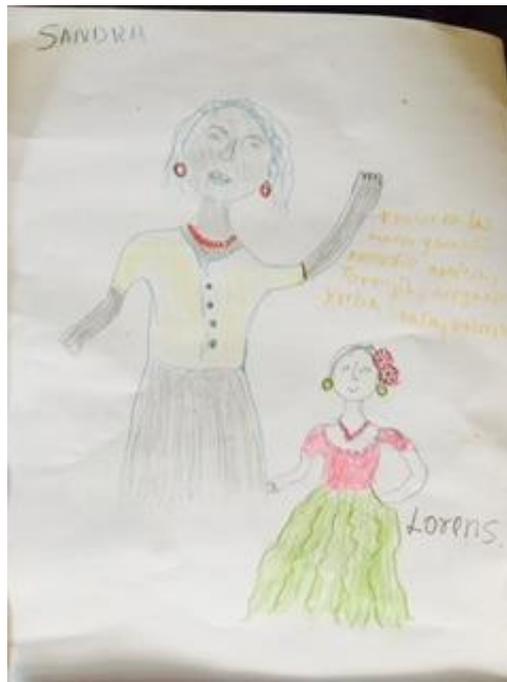


Figura 21. Cartografía del cuerpo 2

Fuente: Sandra y su hija Lorens, activista y cantadora de María La Baja.

Las cartografías del cuerpo o mapas corporales consisten en la representación de nuestros cuerpos en las diferentes dimensiones. Luego de que cada mujer dibujara su silueta, se fue dialogando sobre los cuidados del cuerpo que cada una realizaba, los rituales o prácticas que hacían con frecuencia, y así empezaron a surgir diferentes temas y experiencias que, partiendo de un mismo lugar, se podían reconocer de manera subjetiva diferentes experiencias y vivencias que hacían parte de la historia de vida de cada mujer:

La corporeidad como un lugar de textualización abre nuevas vetas metodológicas para estudiar los procesos biográficos, interpelando a los métodos ya existentes, ya que los modelos biográficos no lograrían recoger en toda su profundidad la experiencia registrada por la memoria del cuerpo, en tanto un entramado semiótico material. (Haraway, 1995, p. 248)

Lugares como el cabello, la forma de vestir, de hablar, de relacionarse con los otros y otras, la relación con las plantas, la amplia red de cuidado a partir del parentesco, de los procesos de crianza, de la pedagogía, la relación con la pareja, las situaciones de mayor

vulnerabilidad y las amenazas a la integridad y bienestar de cada mujer, a partir de la sobrevivencia diaria, son todos elementos que se acumulan en el cuerpo a partir de códigos y señales, que pueden develar historias profundas que conforman nuestro universo biográfico. La idea entre lo privado y lo público, la forma de aparecer desde los peinados y demás cambios corporales, permiten entender que el cuerpo es un lugar que se habita y en el que se materializan los dolores físicos y emocionales, así como también la aceptación de su belleza, transformaciones y continuidades:

El cuerpo está inmerso en todas las circunstancias de la vida de los sujetos. Exaltado o ignorado, dotado de códigos y prescripciones, percibido, representado, ornamentado y modificado, homogenizado a la vez que fragmentado, sus significados y expresiones siempre están en constante interpelación. (Cabra y Escobar, 2014, p. 17)



Figura 22. Cartografía del cuerpo 3

Fuente: Pabla Florez, Activista, cantadora y campesina de María La Baja.



Figura 23. Cartografía del cuerpo 4

Fuente: mujeres de la organización Afromar, María La Baja.

El espacio del taller, o espacio de encuentro entre un grupo de personas, ya sean mujeres, niños, hombres, es un lugar de muchas voces, diálogos en constante intercambio que permiten siempre generar nuevas ideas, acciones para mejorar las relaciones entre ellas.

Se resalta las diferentes posiciones, las contradicciones, confrontaciones y conflictos, entendiendo las múltiples formas de ser mujer negra/ palenquera. Los talleres, además, permitieron generar espacios de encuentro, de juego, de reflexión y de memoria que, considero, permitieron plantear algunas alternativas pensadas por ellas mismas; muchas veces tomaron la voz y fueron enfáticas en resaltar y criticar los errores propios y de las otras, y también fueron muy valientes y humildes a reconocer que debían apoyarse más entre ellas. Los talleres son espacios de muchas voces, de diálogos en constante intercambio que permiten siempre generar nuevas ideas y acciones para mejorar las relaciones entre ellas:

La búsqueda de esta apuesta feminista es generar procesos de reflexión y emancipación, pero no desde posturas teóricas alejadas de la cotidianidad, sino que por el contrario la pesquisa es que sea precisamente esa cotidianidad y la pluralidad de vidas y voces de las mujeres, las que permitan generar estrategias de resistencia frente a los procesos de globalización y del patriarcado, de racismo, los prejuicios de clase y la homofobia, entre muchas otras prácticas que las afectan. (Arroyo, 2016, p. 65)



Figura 24. Muestra de cine. La fuente de las mujeres. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia,

Capítulo IV. Los peinados como resistencia y cuidado de los cuerpos en San Basilio de Palenque



Figura 25. Peinados. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.

La resistencia de las mujeres negras y afrocolombianas se destaca por una lucha constante de libertad y sobrevivencia. Históricamente, las mujeres africanas esclavizadas crearon formas de resistencia radicales como el suicidio y el aborto, pero la forma más significativa fue la conformación de los palenques. Uno de estos pueblos libres, resultado de la insurrección esclavista más destacada de Latinoamérica, es San Basilio de Palenque, donde los peinados fueron utilizados como mapas de rutas para los esclavizados que huían de las

minas o de las haciendas, como escondites de oro con el que podrían comprar su libertad y de las semillas que utilizaban para sembrar huertos (Rojas, 2008). Hoy en día, al tiempo que se peinan, las mujeres palenqueras generan lazos de amistad entre ellas y se fortalecen las relaciones de cuidado. Para las mujeres palenqueras, la lucha contra el racismo y la violencia pasa de modo ineludible a través de los cuerpos, es así que la relación con el cabello afro, el proceso de trenzar y peinar para la mujer palenquera es una celebración de sus propios cuerpos como parte de la lucha liberadora, de la transmisión de la memoria, valores y prácticas que recrean la propia identidad y el territorio. Estas mujeres se han conformado en organizaciones para resistir y combatir cualquier tipo de abuso que atente contra sus cuerpos, y han puesto nuevos elementos que aportan a la reflexión y acción política del feminismo negro y anticolonial.

El propósito de este capítulo es visibilizar algunas de las historias de vida de las mujeres palenqueras que mantienen una participación activa en los procesos de organización y de lucha de sus comunidades. A partir de diferentes perspectivas raciales y de género, el cuerpo cumplirá un rol especial para entender la creación y transmisión de la cultura a través de una amplia red de cuidado que ha permitido mantener prácticas culturales, y una lucha histórica por la libertad.

Actualmente, para la cultura afrodescendiente, el cabello natural sigue siendo símbolo de resistencia; al tiempo que se peinan las mujeres generan lazos de amistad entre ellas y se fortalecen las relaciones de cuidado que median con las imposiciones de la industria estética. Es así que el cuerpo cumple un lugar clave para comprender las diferentes relaciones de dominación/resistencia que se establecen, en el cuerpo se rastrean las marcas del poder, y, asimismo, los procesos de sanación de estas heridas. Es necesario indagar sobre el proceso de naturalización de los cuerpos negros concebidos como “un lugar de discriminación pero también de resistencia y contestación, y su relación con la construcción de identidad étnica y racializada que se canaliza a través del cuerpo” (Hellebrandová, 2014: 8).

En San Basilio de Palenque, de acuerdo al historiador Alfonso Cassiani (2012), la lucha contra el racismo y la violencia pasa de modo ineludible a través de los cuerpos, ya que son sus cuerpos, sus formas, sus estilos, lo que tradicionalmente se han convertido en centro de burla, del racismo, de la discriminación racial, devaluándolos, de manera que “el proceso de trenzar y peinar para la mujer palenquera, es a su vez una celebración de sus propios cuerpos como parte de la lucha liberadora” (Cassiani, 2012, p. 35).

Los peinados en Palenque, una forma de resistencia y contestación desde el cuerpo

En San Basilio de Palenque, encontramos los peinados que dan testimonio de resistencias que han pervivido y se han transformado en el tiempo de acuerdo a la creatividad de las mujeres que peinan con ligereza el característico cabello afro, demostrando que la imaginación, la vanidad y el arraigo cultural no tienen límites a la hora de hacer un perfecto peinado. El proceso de trenzado o lucir el cabello afro en sus diferentes formas, demuestra un reconocimiento y aceptación de sí mismas. Es a través del cuerpo de estas mujeres que se resiste y se celebra como parte de una lucha contra el racismo y la violencia que históricamente se ha impuesto hacia las mujeres negras.

En Palenque, la memoria está latente en cada canto, gesto, movimiento y en cada peinado, que conforman un gran número de formas, estilos, nombres y significados o historias, creando así códigos que se convierten en un complejo medio de una comunicación del cuerpo, donde, incluso, se habla a través de los peinados siendo las mujeres las protagonistas de este oficio que, además de ser un medio para alcanzar su libertad, es el medio de muchas para sobrevivir.

El historiador palenquero Alfonso Cassiani (2012) ha hecho aportes valiosos sobre la historia de Palenque. En su obra *Trenzando sendero: resistencia, libertad y cultura. Ma Tregsa Ku Kamino Rria Ma Kuttu, Libertad I Kuttura*, el autor plantea que en esta sociedad estructurada en los cimientos de una cultura de la dominación en la que los diversos sectores sociales populares deben de luchar en forma permanente para reconocerse a sí mismos, el

proceso de trenzado que realizan las mujeres negras constituye, entre otras cosas, la posibilidad de estar en contacto con sus propios cuerpos, de reconocerse a sí mismas, ya que son sus cuerpos, sus formas y sus estilos, lo que tradicionalmente se han convertido en centro de burla, del racismo y de la discriminación racial.

Más allá de una estrategia política de resistencia, peinar es un acto cotidiano que hace parte de la misma cultura palenquera, es un rasgo que pretende ser diferenciador y propio de las mujeres y se transmite a través de diversas prácticas pedagógicas y educativas insertas en la cultura palenquera. El arte del tejido de los peinados afro y palenqueros, reúne una cantidad de estilos y formas, como tropas, twist, afros, trenzas, bordebalais y turbantes, donde cada uno tiene significados diferentes de acuerdo a diferenciaciones sexuales, de género, generaciones, étnicas y de clase.

Es innegable el papel femenino para conservar la memoria de los saberes ancestrales desde los valores éticos, morales y estéticos, alrededor de los saberes gastronómicos, artísticos y medicinales, que se transmiten de madres, abuelas y tías a niñas, jóvenes y mujeres en diferentes líneas de parentesco, teniendo mayor relevancia la madre, como encargada de transmitir la cultura de origen en acciones cotidianas.

El trenzar es un arte que es transmitido y aprendido principalmente por observación, siendo la infancia un momento importante para la construcción de estética, prácticas de cuidado del cuerpo y de respeto de otras personas como transmisoras de estos saberes. Elida Cañate es una reconocida peluquera del pueblo que conoce con mucha propiedad los diferentes tipos de peinados y sus historias. Ella estudió licenciatura en ciencias sociales, pero su vocación desde pequeña ha sido el peinado, y por la necesidad de hacerse cargo de su hija, algunos años decidió, junto con su hermana, emprender una peluquería que se llama *La Reina del Congo*. Ella describe su acercamiento a los peinados de la siguiente manera:

Aprendí a peinar a los 11 años y mis primeras trenzas recuerdo que fueron las bordebalais, y las trenzas libres, el método consistía en observar y luego poner en práctica lo que veía que hacían sus hermanas. Para eso, buscaba cualquier material que pudiera dividir en tres cantos, como retazos de telas, hilos, cabuyas, y así, hasta que iba quedando todo trenzado. (Entrevista a Elida Cañate, San Basilio de Palenque, 2017)

Esta práctica es muy importante dentro del mismo proceso de crianza, pues desde niñas se establece una relación de estímulo y creatividad con el propio cabello y el de las demás. Las niñas aprenden lo que ven a su alrededor, teniendo mucha importancia el juego por su papel de enseñanza más eficaz y de socialización, en la medida que afianza los vínculos de confianza, aprendiendo a sentirse bien y ganando seguridad en sí mismas. En cuanto a esto, María Hernández menciona:

Inicié peinando a las muñecas y a amigas, aprender es fácil, me di cuenta que era de una forma o de otra, porque veía a mi hermana y mis propias manos me indicaban que era así y me iba especializando más. (Citado en Cassiani, 2012, p. 24)



Figura 26. Peinado niña. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.

Por su parte, Alba Luz, madre de una joven peinadora, cuenta la importancia de la relación que se establece desde pequeña con el cabello y el acompañamiento de la madre, que es fundamental en el proceso de aprender a tejer con el cabello, descubriendo poco a poco la creatividad y el manejo de las manos. En este sentido, la madre comenta que:

En Palenque las niñas aprenden a peinar desde que en su momento ya tienen movimiento en sus manos ellas ya quieren peinar e inician peinándonos a nosotras las madres /nos quieren soltar el cabello, hacer las trenzas, nos enredan, nos peinan, nos jalan, desde ese momento se puede decir, desde unos tres o cuatro años, y ellas quieren estar jalándonos el cabello a nosotras las madres y quieren estar tejiendo y hay esa es su práctica, y te puedo dar un ejemplo, mis hijas son peinadoras, una que tiene once años y ya peina en eventos, así sucesivamente, las niñas todas se peinan y hacen intercambio, o sea la una peina a la otra. (Citado en Cassiani, 2012, p. 24)

El proceso de enseñanza no es impositivo, se respeta el ritmo que tiene cada niño o niña, procurando siempre cuidar de la creatividad y espontaneidad que se genera en la práctica, que no ocurre sólo en el peinado, sino en otras artes. Durante el tiempo que estuve en Palenque, pude observar el acercamiento que tienen algunos niños y niñas con algún instrumento, en especial el tambor. Conversando con algunos mayores, me contaban que se suele dejar al niño o niña durante un tiempo con el instrumento para que juegue, lo conozca, lo descubra y se familiarice con el sonido. Luego se le guía, pero no se le dice que está mal o que está bien. En el peinado sucede algo similar; Yadelsi Cañate, hermana de Elida y peluquera en *La Reina del Congo*, menciona que

Los peinados aquí no se aprenden con que vamos a la escuela que nos van a enseñar, eso es únicamente viendo, a veces lo corrigen a uno y a veces no, por ejemplo la hermana mía (Elida), como ella peina y aprendió primero que yo, alguna trenza que yo hacía ella me decía / Uh, eso está maluco, más no me decía es así, me decía que estaba maluco y ya, con esa crítica, yo buscaba para mejorar. (Entrevista a Yadelsi, San Basilio de Palenque, 2017)

El historiador Alfonso Cassiani describe que:

El proceso de aprendizaje madura entre los catorce y los dieciséis años cuando las niñas ya han aprendido a realizar peinados complejos e incluso a realizar innovaciones propias, es en este momento en el que se define quienes se dedican a profundizar en el arte del peinado palenquero. (Cassiani, 2012, p. 27)

Siendo Palenque un destino etnoturístico, escenario en el cual los peinados se constituyen en uno de los principales atractivos, muchas de las mujeres que aprenden el arte del peinado consiguen, a través de este oficio junto con la venta de dulces, el sustento para mantener a su familia.

Retomando las prácticas cotidianas que conforman los peinados en Palenque, es importante aclarar que se distinguen diversidad de peinados y se pueden diferenciar entre los tradicionales y los de innovación. Estos últimos se distinguen por su versatilidad continua, y por su diversidad y creatividad gracias al cabello sintético, lo cual facilita la dinámica creativa que caracteriza a los peinados nuevos. Así, “los peinados nuevos, son expuestos principalmente por las jóvenes, aun cuando algunas señoras mayores también los usan, sus usos están determinados por lo múltiples escenarios comunitarios” (Cassiani, 2012, p. 61).

El cabello en las comunidades negras, en particular en Palenque, es como el cordón umbilical que conecta simbólicamente con África, no sólo desde la ancestralidad y la memoria tradicional de los peinados, sino que, hoy más que nunca, con los peinados de innovación que nacen a partir de las referencias que se pueden ver a través de las redes o los medios virtuales, Elida comenta que por medio de la tecnología se ha podido reconocer ese vínculo con algunos pueblos de África Occidental, donde el trenzado es un código que permite mantener y reforzar un vínculo. Elida expresa que estudia y se inspira viendo algunos videos y fotografías de peinados que se hacen en algunas partes de África, lo que le ha permitido entender las diferencias y buscar las similitudes, recogiendo lo que le interesa y que le sirva de material para continuar creando nuevos diseños que recrean la cultura

palenquera. Por medio de las redes, ella puede ver cómo son los peinados y turbantes allá, y conoce más sobre la historia de estos; siguen demostrando la conexión que se tiene con la ancestralidad pensada desde hoy con la naturaleza vegetal y animal, y del medio en el que se encuentran.

Es posible observar varios de estos referentes africanos gracias a trabajos artísticos, como las fotografías del nigeriano J.D Okhai Ejeikere, quien ha venido recopilando en la calle, en los trabajos y en las celebraciones, alrededor de 15.000 fotografías, teniendo la oportunidad de conservar actos y mostrarnos sólo una parte importante de la cultura nigeriana, donde las mujeres transmiten las tradiciones, logrando una fuerte reivindicación de la cultura popular de diferentes pueblos del África Subsahariana.

Las mujeres crean cultura a través del cabello. Al tiempo que se peinan, generan lazos de amistad entre ellas y se fortalecen las relaciones de confianza. En una ceremonia familiar en la que las madres, tías y abuelas enseñan los peinados a las niñas, posteriormente, se traduce en la construcción de confianza entre hermanas, primas y amigas que, en medio de un ambiente de confidencialidad en el que algunos casos no se permiten la presencia de los hombres, se reúnen durante horas a peinarse mutuamente.

En estos espacios que hoy en día en su mayoría son formalmente las peluquerías, pero también en los patios, las salas, en el arroyo, el salón de clases, en el asiento del bus, esta red o grupo de amigas, muchas veces se constituyen a partir de los *kuagros*,⁵ que son, sin lugar a duda, dinamizadores de la cultura en Palenque, teniendo el peinado un lugar muy importante en el grupo, porque se convierte en un elemento de identificación del *kuagro*. La relación entre los *kuagros* y los peinados palenqueros se describe así:

Decimos desde los kuagros nos hacemos un peinado para impresionar a todo el mundo, y nos vestimos igual, nos hacemos el mismo peinado. Además en los kuagros nos peinamos mutuamente, el Kuagro ayuda para mantener la tradición del peinado y en su mayoría en el kuagro se aprende a peinar. (Citado en Cassiani, 2012, p. 71.)

⁵ Grupos conformados por los miembros de un mismo rango de edad en los cuales se fomentan lazos de amistad que llegan a constituir grupos de apoyo y de parentesco.



Figura 27. Mural de Tejido. San Basilio de Palenque

Fuente: elaboración propia.

Cuando por diferentes circunstancias o motivos las mujeres tienen que viajar a estudiar o trabajar a otros lugares y se ven “solas” o sin la cercanía de mujeres afro que manejen el arte del peinado, es una de las razones por las cuales algunas mujeres deciden alisarse, ya que les cuesta encontrar a otras personas que puedan peinarlas y que, al mismo tiempo, se genere una complicidad que haga resistencia ante las imposiciones hegemónicas estéticas y de prácticas culturales que se agudizan en las ciudades.

En cuanto al alizer hay varias posiciones. Hay mujeres en Palenque que opinan que el alizer no necesariamente es visto como una amenaza porque es algo transitorio, mientras que otras, como Elida, consideran “que el alizer es un proceso de blanqueamiento, e imposición social que te hace creer que lisa te ves más bonita, algunas les toca alisarse por

obligación” (Entrevista a Elida Cañate, San Basilio de Palenque, 2017). Para muchas mujeres, el alizer puede ser un aspecto que les permita entrar “a la moda”, innovar y cambiar, factores que están muy presentes en la vida social y cultural en Palenque. Retomando siempre a los peinados propios, muchas mujeres, intercambian, se alisan, se trenzan, se ponen extensiones, pelucas e, incluso, se rapan el cabello, buscando en cada momento una libertad de expresión, creatividad y cambio, que muchas veces son estéticas que cuestionan las prácticas tradicionales de lo que significa ser o no ser palenquero o palenquera, en un juego de resistencia por las imposiciones que generan las tradiciones.

El cabello, como hemos mencionado, es un elemento muy importante tanto del proceso de racialización y del blanqueamiento, como de la reivindicación y resistencia, corre también el riesgo de volverse un elemento esencialista según el cual se valoriza lo “auténticamente negro”, ya que la decisión de algunas mujeres de alisarse el cabello es compleja y está atravesada por muchos factores estéticos, sociales, raciales, de clase o de género, los cuales se cruzan y manejan según los contextos espaciales y temporales (Hellebrandová, 2014, p. 20).

El modo de cuidar y de lucir el cabello, esta relacionado con la manera como influye los estereotipos, y el grado en el que nos sentimos capaces tanto de autoamor, como de afirmar una autonomía que sea cómoda para nosotras mismas, a lo que bell hooks escribe lo siguiente:

Las preferencias individuales (estén o no enraizadas en el auto-odio o no) no pueden negar la realidad de que nuestra obsesión colectiva con alisar el cabello negro refleja la psicología de opresión y el impacto de la colonización racista. Juntos, racismo y sexismo les recalcan diariamente a todas las mujeres negras por la vía de los medios, la publicidad, etc. que no seremos consideradas hermosas o deseables si no nos cambiamos a nosotras mismas, especialmente nuestro cabello. No podemos oponer resistencia a esa socialización si negamos que la supremacía blanca informa nuestros esfuerzos por construir un sí mismo y una identidad. (Hooks, 2004, s. p.)

Como lo señala bell hooks, el cabello alisado está vinculado históricamente a un sistema de dominación racial que les inculca a las personas negras, y especialmente a las mujeres negras, que no somos aceptables como somos, que no somos hermosas, por lo que es un acto político, trabajar en el cuidado y amor de nuestro cuerpo, celebrando nuestra libertad y aceptación, desde el respeto profundo de nuestros rasgos. Esto se puede traducir como el hecho más importante para que las mujeres negras opongan resistencia al racismo y el sexismo por todos los medios, que todo aspecto de nuestra autorrepresentación sea una resistencia radical por medio de nuestros cuerpos.

Sin embargo, el hecho que una mujer elija alisarse no es sinónimo de perder su identidad, o de “dejar de ser negra”, si caemos en este argumento sería vacío cualquier crítica hacia la cuestión colonial. Descolonizar parte de un proceso, muchas veces doloroso, de conocer nuestra historia y de aceptar quiénes somos, tomando una posición política de luchar por mantener viva una memoria ancestral que se está recreando constantemente, eso implica trabajar arduamente en la autoestima y autoamor. Acerca de la negritud como lo plantea la nigeriana Leonora Meano (2016) en su libro *Vivir en la frontera*, se concluye que más allá de la percepción del otro, ser afrodescendientes o identificarse dentro de la categoría de *negro*, es sentirse parte integrante de la historia que ha creado dicha categoría, de lo que esta historia ha engendrado; no se trata de sacralizarla, de encerrarse en ella, ni de ver el mundo sólo a través de este prisma.

Es así que, considerando si una mujer elige alisarse, es necesario entender cuáles son las circunstancias y de qué manera están mediadas sus motivaciones para hacerlo. Muchas veces obedece a factores más estructurales como el nivel económico o el estatus, alejándose de la idea de odio a sí misma o de la pretención de blanquearse. La lucha contra el colonialismo, aunque parte de descolonizar nuestros cuerpos, es una lucha de largo alcance que implica acciones que reconfiguren los valores que se reproducen en la sociedad. El historiador palenquero Alfonso Cassiani (2012) plantea que es necesario incentivar y apoyar la puesta en práctica de iniciativas que permitan situar al peinado y el conjunto de la estética afrodescendiente en el lugar que merece al interior de la sociedad en las diferentes capitales de la región Caribe; principalmente en Cartagena, Barranquilla, Santa Marta y Valledupar, las prácticas del peinado se siguen realizando de manera informal. Él plantea que los peinados

palenqueros constituyen una de las más significativas expresiones de etnicidad ligada a la estética propia de la ancestralidad africana que constituyen la estrategia colectiva de resistencia a la exclusión, a la aculturación y al racismo; sin embargo, no se le ha dado el valor que merece.

Más allá de su valor artístico, el rescate y la valorización del peinado tradicional de Palenque, como el de los afrocolombianos en general, constituye una forma de descolonización, de resistencia a los modelos estéticos occidentales, es un marco de identidad étnica y espiritual. Desde 1977 y más allá de la pedagogía, en Palenque se rinde homenaje a la tradición ancestral de manera anual por medio del Festival de Tambores y otras expresiones culturales. En dicha celebración cultural, las peinadoras comparten sus saberes en talleres y realizan muestras de peinados, lo cual constituye simbólicamente una muestra de resistencia o reivindicación histórica (Lawo y Morales, 2015, p. 37).

Esta lucha no se limita a la esfera de Palenque y Colombia, sino que se inserta de cierta manera dentro de los movimientos y del feminismo negros en cuanto a la rearticulación más amplia de un discurso antidominante y la reafirmación de una subjetividad histórica. En este contexto, las categorías de género y raciales dan una nueva dimensión a la cultura palenquera de cara al papel de la mujer negra; además de criar a los niños, esta constituye el pilar económico y cultural de la familia.

Asimismo, las mujeres negras han hecho importantísimos aportes a las diversas manifestaciones políticas y culturales en ámbitos como la comida, el conocimiento y el uso de plantas medicinales, el cuidado de la salud, la trasmisión de conocimientos a las generaciones más jóvenes, las literaturas escritas y las narraciones orales, las ritualidades en los ciclos de vida y muerte, y las músicas y los cantos (Friedemann y Espinosa, 1993; Quiceno, 2015 citado en García, 2017).

Capítulo IV. LAS CICATRICES DEL CUERPO

Transformación del dolor en acción



Figura 28. Calibán y la bruja

Fuente: Silvia Federici.

“Una esclava en el momento de ser marcada. La marca de mujeres por el demonio había figurado prominentemente en los juicios por brujería en Europa como un signo de dominación total. Pero en realidad, los verdaderos demonios eran los traficantes de esclavos blancos y los dueños de las plantaciones quienes (como los hombres en esta imagen) no dudaban en tratar como ganado a las mujeres que esclavizaban”.

Silvia Federici

En este apartado trataremos de acercarnos a las diferentes historias alrededor de la violencia, aquellas heridas de cuerpos de mujeres que han sobrevivido por medio de acciones cotidianas que hacen parte de complejos procesos de sanación, como ha sido el agruparse por medio de asociaciones y organizaciones sociales, como una estrategia de cuidado ante las diferentes amenazas que han violentado y pretendido controlar sus vidas.

Algunas mujeres que se han organizado, han podido evadir o superar ciertas situaciones de violencia, exclusión y discriminación por medio de la solidaridad entre los grupos que han conformado. En San Basilio de Palenque, por ejemplo, el agruparse, el generar familias extensas y acompañarse, tiene una relevancia histórica, ante la lucha contra la esclavización. Por su parte, en María La Baja, el arraigo a la tierra y al territorio ha constituido una estrategia de sobrevivencia; asimismo, expresiones culturales como el canto y el baile, han cumplido un papel importante para la transformación del dolor en memoria, alegría, creatividad y unión entre los diferentes grupos sociales que habitan el territorio; por ejemplo, la composición de versos durante las arduas jornadas de trabajo en el campo, y que hoy en día reúnen entre historias y expresiones culturales que han caracterizado a esta región como una de las cunas del bullerengue, representativas en el Caribe colombiano.

Hoy en día, a través de ejercicios de memoria se puede rastrear cómo las mujeres han cumplido un papel importante en la lucha por mantener una cultura viva, atravesada por la lucha continua por la defensa de sus cuerpos y del territorio, que generan maneras diferentes formas de violencia que interfieren en el buen desarrollo de la vidas de las comunidades.

En el siguiente apartado, nos acercaremos a las diferentes violencias que se entrecruzan en un cuerpo racializado y feminizado de las mujeres negras en la Costa Caribe. Partiremos de los estereotipos como una idea que fue relevante en las historias de vida de las mujeres entrevistadas tanto en San Basilio de Palenque como en María La Baja, y la dificultad de crear otros imaginarios, saberes y potencialidades de los cuerpos y de los territorios, que le permitieran avanzar en el desarrollo de la libertad e igualdad de derechos.

Los estereotipos alimentan la discriminación racial y sexual

Sobre los cuerpos circulan y se manejan una serie de estereotipos que se construyen como referentes que ayudan a definir una idea preconcebida, permitiendo a otros saber de antemano lo que se puede esperar de los cuerpos. Así informados, las personas sabrán cómo actuar a fin de obtener de los cuerpos una respuesta determinada:

En las relaciones sociales entre sujetos desconocidos el cuerpo se convierte en un territorio de información del cual se recogen indicios que le permiten al individuo aplicar estereotipos, que sirven como información previa para definir la manera en que se relacionaran con la persona que está siendo identificada con ellos. En el caso de la gente negra, su apariencia física provee información sobre sus supuestos atributos psicológicos, morales e intelectuales. (Zebrowitz, 1996, s. p.)

A la apariencia física racial, entendida como el conjunto de rasgos físicos como el color de la piel, el pelo, la nariz (Cunin, 2003, p. 76) concebidos como característicos de la gente negra, se asocian comportamientos y actitudes que presuntamente emergen de estos cuerpos; la alegría, la fidelidad, la obediencia, la sexualidad desbocada, la resistencia física, las habilidades para el baile y el deporte se consideran cualidades que caracterizan de la gente negra. Como producto de ese carácter ambiguo del orden racial, las dinámicas raciales en el país, lejos de basarse en acciones violentas y segregacionistas, se caracterizan por su carácter oculto y difuso, producto de esa inestabilidad propia de las categorizaciones raciales (Chaparro, 2008, p. 8). Estos hechos, muestran cómo estas prácticas racistas son camufladas o no son percibidas como un problema de carácter estructural, sino que genera confusión de las razones por el malestar o incomodidad que se siente, dificultando así la posibilidad de hacerle frente a estos actos de discriminación tan recurrentes.

Los estereotipos alimentan la discriminación racial y sexual, disminuyendo las posibilidades de vivir en condiciones de igualdad. También perturban y detienen el potencial de obtener una autonomía, en la medida que el cuerpo y su sexualidad se convierten en una

precondición para la subsistencia económica, para la obtención de trabajos y para el establecimiento de relaciones sociales. En este sentido, las “representaciones e imaginarios sobre la gente negra, en particular sobre las mujeres están expresados en subordinaciones sexualizadas que hacen más profundas las desigualdades. Estos estereotipos son manipulados de tal manera que producen acomodación y a la vez resistencia” (Chaparro, 2008, p. 156).

No hace falta haber ido a Cartagena para saber que uno de sus íconos o símbolos es la mujer negra, construyendo la imagen de la mujer palenquera, tipificada por características particulares como un vestido colorado, aretes, collares y con una porcelana llena de frutas o dulces sobre su cabeza. Esta imagen ha sido utilizada por el sector turístico; sin embargo, producto de esto, a la mujer palenquera se le ha reducido únicamente a la vendedora de frutas que recorre las calles del centro histórico. Esta imagen de la mujer palenquera, que se exhibe en postales como forma de comercialización de la cultura a través de la industria de turismo, ha provocado una idea estereotipada de las mujeres palenqueras, invisibilizando sus importantes aportes sociales, culturales y económicos en la construcción de la ciudad de Cartagena. Según esta imagen, esta mujer migrante también ha sido aceptada e incorporada como parte del patrimonio de la ciudad, pero la realidad es que ellas sujetas históricamente discriminadas, excluidas y privadas de sus derechos dentro de esta misma ciudad.

A partir de esta reflexión, durante los talleres realizados con las mujeres de Kasimba de sueños en San Basilio de Palenque, varias mujeres expresaron su indignación a partir de esta forma de violencia que tenía un trasfondo en dos sentidos: en primer lugar, las mujeres palenqueras vendedoras de dulces y frutas no contaban con las condiciones para poder desenvolverse como trabajadoras de una manera segura, sin ningún tipo de discriminación y exclusión social. En segundo lugar, esta imagen de las mujeres palenqueras no permitía que otras mujeres palenqueras desarrollaran otros oficios o formas de vida que no las obligara a estar en el papel de vendedoras de dulces; es una imagen que excluye otros papeles y roles que desempeñan las mujeres, incluso, sentían que el ser *palenqueras* remitía más a un oficio que al gentilicio. Para muchas de ellas, como Josefa, líder de la comunidad, esta forma de violencia que deben de asumir las mujeres palenqueras, indudablemente, tiene otras implicaciones que ser sólo mujeres negras, por lo cual reconocen la lucha de feminismo, pero adaptada a las diferentes situaciones que, como palenqueras, deben de enfrentar:

Ser mujer negra, de por sí, ya tiene unas series de desventajas, pero cuando eres mujer palenquera, tienes menos ventajas por el simple hecho de ser palenquera, aún en la actualidad. Mucha gente por fuera de la comunidad sólo reconoce a las mujeres palenqueras como vendedoras de frutas, no hay reconocimiento de esas otras mujeres que, por ejemplo, son profesionales. Una forma de ofensa es decirle palenquero. Así que es necesario hablar de feminismo palenquero, porque tenemos que reivindicar otras luchas, más allá de ser mujer afro, hay otros elementos que hay que dignificar. Es una lucha porque además lo palenquero no es un oficio, es gentilicio. (Entrevista a Josefa, San Basilio de Palenque, septiembre de 2017)

El feminismo palenquero se ha venido definiendo a partir de las diferentes situaciones de discriminación que las mujeres, por su condición racial y cultural, tienen que enfrentar a diario. Además de la imagen de la vendedora de dulces, existen otra variedad de oficios que también entran como servicios que se ofrecen al turista, como son los bailes y los peinados, y que hacen parte de la cultura palenquera. Sin embargo, desde una relación más folclórica y despojada del sentido real de estas expresiones culturales; así,

en gran medida la población cartagenera sufre las peores condiciones de pobreza, más específicamente la negra que es desplazada de las miradas de los turistas y solo es centro de atención cuando sus cuerpos son objeto para el comercio, no solo en términos de sexo sino de sus bailes. (Cunin, 2003, p. 203)

Es importante comprender que la violencia racista y sexista es estructural, obedece a una serie de actitudes, prácticas, formas y condiciones donde las personas, de acuerdo a su color de piel o sexo, no tienen la libertad o la plena autonomía para poder desenvolverse en el medio; sumado a esto, la academia también es responsable en la medida en que no asume nuevos enfoques que vinculen metodologías que reflejen gran parte de la realidad subjetiva, política e histórica:

en este contexto es importante recordar que la producción académica acerca de las mujeres negras o afrocolombianas, es escasa y, en ocasiones estereotipadas. Son mucho más visibles los elementos culturales, rescatados

de tradiciones, de rituales, bailes y gastronomía que los asuntos organizativos y políticos. Por ello, si se trata de potenciar las voces organizadas de sus activistas, es necesario escudriñar, no solo en aquellos escenarios tradicionales de actuación de las mujeres negras (histórico o actuales). En los que comparten con los hombres condiciones de sujeción; sino también en otros, sobre lo público, para preguntar por el lugar que ocupan ellas y sus demandas como mujeres; para indagar por espacios de construcción de identidad y autonomía; por su acción colectiva y organizativa y los conflictos que ello genera en el movimiento afrocolombiano o en el de mujeres. (Lamus, 2010, p. 163)

El racismo por medio de estas situaciones, se expresa, como menciona Chaparro (2008) de una manera sutil que en muchos casos es difícil darse cuenta que se está siendo discriminada. El esencialismo que se devela cuando se exalta la habilidad para el deporte, bailar, cocinar, la sensualidad, son en muchos casos estereotipos que dejan por fuera reconocimiento sobre otros tipos de cualidades, aptitudes, logros que en el campo laboral o académico, son rasgos relevantes a la hora de valorar al otro.

Los trasfondos políticos y culturales de las expresiones artísticas

En María La Baja, una región reconocida por ser cuna del bullerengue,⁶ y cuyas representantes son mujeres como Eulalia González, Pabla Flórez y Ceferina Banquez, que siguen manteniendo una tradición que sucede de generación tras otra, ha hecho posible la transmisión de un legado y una memoria ancestral. A través de estas formas de transmisión oral que conforma diversas narrativas como historias, cuentos, canciones, ritmos y poesías,

⁶ El bullerengue es una amalgama de ritmos y bailes festivos, propio de las comunidades negras ubicadas relativamente cerca del litoral de una parte de la Costa Atlántica colombiana, estas comunidades tienen una historia asociada a la resistencia cimarrona. El bullerengue es un ritmo tradicional del Caribe colombiano, que tiene sus antepasados en los lamentos de los cimarrones negros esclavizados. Es un canto ancestral que se baila, por eso se le denomina “bailes cantados”. Sus instrumentos son el tambor alegre o tambor macho, el llamador o tambor hembra y en algunas regiones, como en el Urabá, se toca con la totuma y las tablitas de madera, y en general se acompaña de palmas (Tovar, 2012, p. 94).

aparecen mecanismos de resistencia y de transformación que las comunidades han mantenido desde la esclavización. Sin embargo, durante las conversaciones con las mujeres de la organización Afromar, ellas mencionaron que el acercamiento hacia sus comunidades, a las políticas etnoeducativas que se han propuesto de las alcaldías y desde instituciones académicas, ha sido resaltar el aspecto artístico sin ahondar en otras problemáticas que las afecta enormemente, como son las relaciones con el territorio y la soberanía alimentaria, entre otras, que hacen parte de las temáticas de las canciones. En relación con esto, Sandra, líder de la organización, resalta lo siguiente:

Lo que queremos que entiendan, que nosotras como mujeres afro decimos es que solamente no puede ser música, solamente todo música. Queremos que nosotras las mujeres podamos enseñarles a nuestros hijos que solamente no es música, que hay otras costumbres que queremos rescatar. Las instituciones y las investigaciones no se da más a fondo, sino que sólo se enfoca en la parte artística. (Entrevista a Sandra Martínez, San Basilio de Palenque, septiembre de 2017)

Las costumbres a las que se refiere la líder social, es reconocer otros saberes que son muy valiosos para las mujeres, como son la alimentación, la salud y los conocimientos sobre medicina natural y ancestral, que consideran se están perdiendo por no haber mecanismo que permitan transmitirlos. Estos asuntos son los temas de sus canciones; en el bullerengue, los cantos narran crónicas de situaciones reales vividas por estos pueblos, al tiempo que se le canta a la vida, se le canta a la muerte, a la política, a los cultivos. Los cantos expresan una variedad de situaciones, dolencias y memorias de las mujeres, que son importante seguir resaltando; sin embargo, el enfoque debe de ser también encontrar en sus letras, las denuncias que, como mujeres, hacen o resaltan de sus vidas. Por ejemplo, una de las cantadoras legendarias del bullerengue en María La Baja, utiliza el canto para expresar diferentes malestares de la vida cotidiana del pueblo y, en especial, de las mujeres y su relación con las plantas para el proceso de sanación de los cuerpos. Existe un saber ancestral sobre el cuidado a través de las plantas, en donde las plantas, las recetas y los cuidados de la salud están muy relacionados, hacen parte de un mundo en donde se complementan.



Figura 29. Pabla Florez, cantadora

Fuente: elaboración propia.

Pabla Flórez pertenece a la organización Afromar, es una activista, cantadora tradicional de bullerengue, e hija de Eulalia González, más reconocida como “Yaya”. Pabla ha llevado un legado importante de su madre, guardando y trasmitiendo una memoria ancestral en la agupación. “Son de Tambó”.

Dime que llora la niña

Por qué llora la niña

Ay, no la dejen llora

Por qué llora la niña

Porque ella está chiquitica

Por qué llora la niña
Y se te puede enfermar
Por qué llora la niña
Dime que llora, que llora
Por qué llora la niña
Que no se quiere dormir.

Dime que llora, que llora.
Cocínale la flor de tilo
Por qué llora la niña
Verás que se dormirá

Ay, Dios mío, qué pasará
Por qué llora la niña
Cocina la valeriana
Por qué llora la niña
Verás que se curará.

[...] Habla del toronjil, de un dolor de espalda que no me deja dormí
Tú sabes que una antes, le dolía la espalda y era un viento que tenía...
Cocíname una coma de toronjil [...]. (Pabla Flórez, septiembre de 2017)

Durante el primer encuentro que realizamos en María La Baja, Pabla Flórez menciona que la mayoría de sus canciones tratan sobre el saber de las plantas, ya que ella, además de cantadora, es campesina y considerada como una de las mayores conocedoras de plantas del pueblo.

Por ejemplo, [...] *Por qué llora la niña* fue basada a las plantas medicinales, porque yo recuerdo que cuando yo era niña, siempre cuando las mujeres daban a luz a sus hijos, lo primero que les daban era la flor del tilo, le cocinaban la flor del tilo cuando a la mamá no le había bajado la leche, la valeriana para los nervios. Yo conozco mucho de plantas, porque yo veo una mata y me queda la curiosidad, y me queda la curiosidad: “esa mata tiene que servir para algo, tiene que servir para algo”, hasta que descubro que sirve para algo, y yo lo hago, pero lo que más me gusta es descubrir que es medicina. (Entrevista a Pabla Flórez, María La Baja, septiembre de 2017)

El canto es utilizado por estas mujeres, como un recurso para transmitir historias, saberes y memorias ancestrales, es un canto a la vida, lo cual se recurre a sus actividades cotidianas y saberes para inspirar los cantos. El antropólogo Edgar Benítez (2008), en sus investigaciones, plantea que:

La inclusión de las mujeres como cantadoras o bailadoras en los grupos, está asociado a la cantidad de conocimientos de estas mujeres; ellas conocen sobre plantas medicinales sobre rezos, son parteras, conocen secretos sobre sexualidad y crianza de los niños. Las mujeres más ancianas tienen todos estos conocimientos y además conocen los Bullerengues tradicionales en los cuales se cuenta toda la genealogía de sus pueblos, estos conocimientos van pasando de una generación a otra y así se evita el olvido de las historias de estos pueblos. (Benítez, 2008, p. 19)

El significado para la comunidad y principalmente para las mujeres cantadoras y lideresas, es de mantener viva la memoria ancestral que se ha transmitido de generación en generación por medio de las madres, abuelas, tías, bisabuelas. Estos cantos ha sido inspirados por las mujeres, principalmente campesinas o que tienen una relación muy estrecha con el campo y la tierra. El valor que tiene para ellas es muy profundo, ya que es el lugar:

Donde se puede narrar no solo la cotidianidad: composiciones campesinas, a la fiesta, el trago, los cultivos, el amor, el mar, la naturaleza, el llanto, la muerte, las despedidas, etc., sino además y como en efecto lo hace Ceferina Banquéz en sus Bullerengues, se retrata y se narra la ausencia, el dolor, el desarraigo, el desplazamiento, el conflicto armado. (Tovar, 2012, p. 93)



Figura 30. Una reunión festiva en una plantación caribeña. Las mujeres eran el corazón de esas reuniones, como eran también el corazón de la comunidad esclavizada y las defensoras acérrimas de la cultura traída de África

Fuente: Silvia Federici.

El bullerengue es tradicionalmente una práctica de las mujeres, menciona reiteradamente Sandra Martínez durante la conversación sobre cómo surge el canto. Ella nos cuenta que, anteriormente, durante las largas jornadas de trabajo en el campo entre los cuerpos agotados de la labor, recurrían espontáneamente al canto para hacer las jornadas más llevaderas. Terminada la jornada, se iban tocando las puertas de las casas del pueblo para convidar a otros a unirse al encuentro de bailes, versos y cantos al ritmo del tambor, donde no podía faltar el ron.

“Las mujeres cantadoras tienen un reconocimiento político en sus comunidades; lideran procesos culturales y artísticos, y ejercen un liderazgo casi natural con su canto y la difusión de la tradición, se visibilizan en la comunidad política como portadoras legítimas de su saber ancestral heredado de la tradición” (Tovar, 2007, p. 71). Para Sandra, el bullerengue no sólo son instrumentos y bailes, para ella es memoria, por eso tanto ella como las demás integrantes de la organización de mujeres, consideran que es importante implementar en los programas etnoeducativos, la historia y las diferentes memorias que conforman todo el universo del bullerengue; aún quedan vivas personas que guardan en su memoria un sinfín de historias y que representa algo así como testigos de todas las historias que hoy en día hacen parte de la leyenda del bullerengue.

El bullerengue es femenino. Sandra, expresa que en los bailes se transmite las dolencias femeninas del parto o de la menstruación, por eso hay un baile muy especial donde las mujeres se acarician y soban el vientre, mientras sujetan fuertemente sus faldas o polleras con sus dedos, bailando bullerengue sentao, que es de las modalidades de bullerengue que se canta y baila con mucha más pasión y sentimiento. A través del canto en el bullerengue se canta a la vida, se cuentan historias pequeñas que develan grandes recuerdos, memorias del conflicto, violencia, y que se convierten en herramientas sanadoras que combaten el dolor que dejan sucesos de violencia.

El bullerengue es reconocido en la literatura académica, como parte de los *bailes cantados*, término que utiliza Benítez (2008) al afirmar que tanto:

En el Bullerengue como en los demás Bailes Cantados y ritmos Afrocaribeños, dependen de su entorno inicial de la performance corporal. Es decir, deben pasar por el cuerpo y los sentidos para ejercer su verdadera función la cual va dejando huellas en cada persona. (Benítez, 2008, p. 17)

Para las mujeres integrantes de la organización Afromar, es necesario enfocar la música o el baile junto con un papel político, social y cultural de las comunidades, que permitan recoger las experiencias, los saberes y las memorias orales, para recuperar la historia, crear canales legítimos y efectivos de salvaguardar la memoria de los pueblos de la región del Caribe colombiano. Esto es relevante porque la música, y las artes en general, constituyen, como mencionan Pellizzari y Rodríguez (2005), un medio fundamental para ayudar a fortalecer la identidad cultural de las comunidades caribeñas:

La música, en su particular forma de discurso, aporta un elemento único y particular, constituyéndose más allá del arte, en un lenguaje propio de cada territorio, de cada grupo social, de cada persona, es una forma expresiva que da significado a la vida humana, una construcción humana formadora, transmisora y transformadora de cultura. (Pellizzari y Rodríguez, 2005, p. 58)



Figura 31. Felipa Tejedor recordando los versos⁷

Fuente: elaboración propia.

⁷ Felipa Tejedor Cimarra, cantadora de muerto “Lumbalú” y peinadora tradicional.

Cuando se moría alguien, las viejitas hacían sus ruedas, entonces yo me iba para el velorio, yo me metía entre el medio, porque a mí me gustaba, entonces decían con la lengua de nosotros:

- Bueno, ¿vos qué? Salí de aquí.

- Entonces yo decía: déjenme que a mí me gusta.

Yo dejaba las peladitas de mi talla y ahí me metía, entonces yo le decía: déjenme que es que a mí me gusta. Entonces preguntaban:

- ¿Esa hija de quién es?

- Entonces yo les decía: yo soy hija de Cristina Cimarra con Francisco Tejedor

- Entonces decían: jum, déjala que ella es sobrina de Andresito Tejedor, uno que cantaba mucho. Entonces ellas me dejaban. Ellas tenían un bonche, que era el bonche de las ambulancias, entonces yo me metía con el bullerengue y ayudaba a cantar, y contestaba. Así fui creciendo, creciendo, y aquí estoy. (Entrevista a Felipa Tejedor Cimarra, San Basilio de Palenque, octubre de 2017)

La expresión del canto es fundamental en la vida de estas mujeres, es a través de este acto que se tramitan algunas ausencias luego de la muerte de algun familiar o conocido. Para componer, se inspiran en sus labores del campo, cuentan historias o parten de su cuerpo como el espacio para crear:

la música a través de los bailes cantados permite: que las mujeres se reconozcan en la comunidad y se reconozcan a sí mismas como sujetas de derecho. Como el cuerpo atraviesa lo político y viceversa, lo político atraviesa el cuerpo de las mujeres, el gesto se hace visible, en la forma de caminar, en las manos, en la mirada y el desplazamiento, sin sumisión. (Tovar, 2017, p. 70)

Como bien plantea Tovar (2017) no reconocer con respeto este conjunto de inspiraciones, es una forma de violentar no sólo la memoria de las comunidades, sino que ponen en riesgo la capacidad espontánea de creación y renovación de este género y de la vida misma.



Figura 32. Rosita Uruchuto Medrano. María La Baja

Fuente: elaboración propia.

Rosita Uruchuto Medrano, una de las primeras bailarinas de bullerengue en María La Baja considerada como una leyenda del género. Cuando llegamos a su casa, Rosita, se encontraba afuera de su casa, sentada junto con su hija y una vecina, vendiendo aguacates y otras frutas de cosecha. Al encuentro asistimos, Sandra, la hija de Sandra y yo. Conversamos sobre algunas historias de las mujeres cantadoras; Benilda y Maito, consideradas para Rosita como las mejores cantadoras de la historia del bullerengue, a lo cual Rosita le responde que hay sentimientos que le dan ganas de llorar y que cuando muera, quiere que le pongan su falda para bailar arriba con todas las cantaoras que ya fallecieron.

Trabajos de mujeres del Caribe. Entre la exclusión y la autonomía



Figura 33. Familia de esclavos

Fuente: Silvia Federici.

“Una familia de esclavos. Las mujeres esclavas luchaban para continuar con las actividades que hacían antes en África, tales como el comercio de productos que ellas cultivaban (actividad que les permitió sostener mejor a sus familias y conquistar cierta autonomía)”.

Silvia Federici

Silvia Federici menciona en su libro *El Calibán y la bruja*, que las mujeres esclavizadas en el Caribe tuvieron una influencia decisiva en la cultura de la población mestiza/ blanca, especialmente en las mujeres, a través de las prácticas de conocimiento alrededor de la salud y la brujería; como curanderas, videntes, expertas en prácticas mágicas y en la dominación que ejercían sobre las cocinas y dormitorios de sus amos. Pero la principal práctica de poder, de las mujeres negras, fue el desarrollo de una política de autosuficiencia, y estrategias económicas informales, que les permitía las bases de una autonomía.

Las comunidades afrodescendientes, en este caso las mujeres, se caracterizan como trabajadoras independientes o autónomas de los hombres, de no sólo obedecer a algún jefe o “amo”, sino que también se despojan de la dependencia de su marido. A partir de la venta de productos, tales como frutas, dulces, pescados, tubérculos y servicios como de limpieza, trabajo doméstico, peinados y masajes, también les ha permitido tener una mayor libertad para el desarrollo de algunas prácticas culturales. Sin embargo, en las comunidades tanto de María La Baja como en San Basilio de Palenque, cada vez más las mujeres vienen incursionando en otros aspectos de la política y la economía, mujeres que de acuerdo a las nuevas demandas y, a pesar de los pocos recursos con los que cuentan para estudiar, cada vez hay más profesionales preparadas para ejercer oficios que les permitan tener más estabilidad y seguridad económicas para el sostenimiento de sus vidas y la de sus familiares.

Las vendedoras de dulces

Son muy conocidos en Palenque los dulces como las cocadas, las alegrías, los caballitos. Gracias a la elaboración de estos manjares, la mujer, quien le sigue dando continuidad a una labor económica practicada durante tiempos coloniales en la ciudad, le dieron otro sentido a la calle, ya que fue su principal territorio de movilidad y de sobrevivencia (Cunin, 2003). Sin embargo, este oficio viene representado hoy en día una amenaza contra sus vidas y sus familiares, ya que cada vez tienen que ausentarse más de sus hogares para salir a vender los productos; algunas, incluso, pasan meses, teniendo que desplazarse a lugares cada vez más remotos, como Panamá para alcanzar el dinero suficiente para poder mantener a sus hijos durante los meses siguientes. Cuando las mujeres salen y se

enfrentan con la sociedad cartagenera o de otras ciudades, muchas veces están expuestas a diferentes formas de discriminación o violencia hacia ellas, ya sea por sus prácticas culturales, acentos, formas de vestir, o por ser mujeres negras.

Asimismo, las historias de las mujeres vendedoras están cargadas de dolor por la pérdida de algunas compañeras que nunca volvieron después de haber salido a vender los dulces. Las mujeres de San Basilio de Palenque, que pertenecen a la organización de Kasimba y que también les ha tocado salir a trabajar por fuera o que han acompañado a otras mujeres vendedoras, cuentan que existen casos que no han sido resueltos, por el temor que tienen; hay casos de feminicidios, violación de mujeres y desaparición, que, a medida que pasa el tiempo, se van quedando en el olvido y no se recuerda con detalle lo que en realidad ocurrió con aquellas mujeres. Este motivo influyó bastante, junto con la necesidad de una formalización de las ventas, que algunas mujeres decidieron asociarse y realizar los viajes en grupos, para poder defenderse de los diferentes ataques, abusos o discriminación, así como resolver cuestiones de sobrevivencia que se ven enfrentadas en los viajes.

Vender estos productos tiene un significado cultural muy profundo, hace parte de una tradición transmitida de generación a otra, siendo una de las estrategia económicas y culturales que han permitido el mantenimiento de saberes ancestrales y, al mismo tiempo, un apoyo económico fundamental para las familias, donde la mujer ha cumplido un papel importante en este oficio, lo que les ha permitido, en cierto modo, tener que resolver la vida cuando deciden vivir en contextos urbanos:

Mi mamá la conocí como vendedora de bollo y de cocada, yo nací en un contexto palenquero, pero en la ciudad de Barranquilla. Mi abuela [y] mi mamá trabajan con bollos, que se vendían a las 5 de la tarde, para la gente que cenaran y desayunaban con ellos. Y al otro día, se iban a vender desde temprano y regresaban por la tarde. (Entrevista a Solbay, San Basilio de Palenque, octubre de 2017)

Existe también una relación entre los cuerpos y la alimentación o la gastronomía donde intervienen diferentes fuerzas simbólicas, espirituales y culturales que definen el universo de la preparación de la comida. Las vendedoras de dulce han creado diferentes

controles del cuerpo para no verse afectadas por otras relaciones, alcanzando así formas sutiles de resistencias individuales: el proceso de preparar la comida conlleva a tener una relación especial con los dulces, implica una preparación del cuerpo, implica una tregua durante los días de preparación. Solbay cuenta que existe un término: “descomponerse”, que implica un cambio en el temperamento, en el cuerpo que se relaciona de forma positiva o negativa con otras actividades, por ejemplo, la preparación del dulce:

Si voy a tostar mi millo, tengo que estar bien porque o si no, el millo no florece, así que yo prefiero prender música. El tema espiritual es tal que no se siente el cansancio, se prepara la casa antes del jueves y viernes. Que no haya tristeza, cambio de estado de ánimo por peleas, porque afectan la comida. Cuando se hace un arroz de coco, la mujer se prepara, se va maquilandose todo, se va preparando todo. Porque son alimentos de mucha elaboración. (Entrevista a Solbay, San Basilio de Palenque, octubre de 2017)

De las vendedoras de dulces, hay una serie de historias que contemplan la violencia sexual, la desaparición, la discriminación, el abuso, problemas de salud y malas condiciones laborales que las afecta. Asimismo, los casos de los y las hijas de estas mujeres que quedaban a cargo de sus familiares, pero que la atención y el cuidado no garantizaba una buena educación. Algunas mencionaban que hoy los hijos e hijas que sufren de drogadicción y presentan algunos problemas en la comunidad, en su mayoría son de esas mujeres que les tocó salir a vender los dulces, quedando expuestos desde muy pequeños a diferentes situaciones de violencia que permean la comunidad palenquera.

Violencias de orden patriarcal en las mujeres negras del Caribe

El cuerpo femenino también sufre una violencia que va más allá de la estereotipada con que ha sido definido, y se marca en la piel, en la ansiedad, en el miedo que lo habita tantas veces. Muchas mujeres son golpeadas, violadas y empujadas cotidianamente. Esta forma de violencia parte de la concepción de que el cuerpo femenino es una propiedad. El

cuerpo es el espacio en donde se manifiestan las relaciones de dominación, subordinación y jerarquización que se dan al interior de una sociedad. En ellas, se ejerce violencia sexual, violencia física, psicológica, institucional, simbólica, sociopolítica, entre muchas otras: “El cuerpo es el lugar –simbólico y fáctico – por excelencia en donde se manifiestan las concepciones sociales, las desigualdades sociales, los conflictos y los controles represivos” (Mannarelli, 1999, p. 22).

Es una violencia que une las lógicas patriarcales propias del proceso de colonización, más las prácticas de control y abuso de las mujeres por parte de hombres. En diferentes culturas afrodescendientes, la participación de las mujeres es mucho mayor, su inherencia en la toma de decisiones son tenidas en cuenta; es decir, podríamos hablar de niveles del machismo o que en ciertos momentos o contextos la participación de la mujer es en algunos aspectos más activa y se desenvuelve mejor en la relación con los hombres.

La violencia de género en Palenque es un tema que ha sido poco estudiado, principalmente porque tratar el tema de género no ha sido fácil; los hombres ejercen un control sobre las mujeres para que hagan este tipo de reflexiones que consideran son ideologías ajenas a la comunidad. Las mujeres conviven con cierto temor para contar y narrar sus historias de forma pública, en especial porque no hay un tejido de confianza fuerte entre ellas. Sin embargo, durante los talleres y encuentros que realizamos en San Basilio de Palenque algunas contaron, sin detenerse en muchos detalles, historias de abuso sexual, de feminicidios, de maltrato físico y psicológico hacia ellas y otras mujeres de la comunidad por parte de sus maridos. También comentaban que la historia oficial de Palenque tiene una deuda por reconocer la participación activa de las mujeres en la gesta independentista y cimarrona, ya que hasta ahora se desconoce o invisibiliza el aporte de las mujeres palenqueras en la sociedad.

Durante los talleres realizados con las mujeres de Kasimba de sueños y Afromar, se hizo siempre un llamado a reflexionar sobre diferentes situaciones en donde ellas como mujeres se sentían en desventaja con los hombres, o muchas veces recordaban casos de violencia física, violaciones, y abusos desde un nivel que las hacía ver la violencia, sin embargo, la violencia machista es un sistema que actúa de una manera cotidiana, donde las mismas mujeres reproducen ciertas prácticas o establecen ciertas relaciones que condicionan

y legitiman la violencia sexista. Las mujeres palenqueras, son las encargadas de mantener el hogar y, en ocasiones, a sus maridos. Todas ellas hablaban de la importancia de repartir los oficios, el trabajo y el cuidado en la casa. Casi todas las mujeres han sido vendedoras, son mujeres cabeza de familia y aportan al hogar muchas veces más que su compañero, teniendo dobles jornadas de trabajo, aparte del trabajo doméstico y del cuidado de la casa y los familiares.

En términos generales, se podrían enunciar ciertas particularidades de la violencia que viven las mujeres en estas regiones, partiendo de que el *maltrato es oculto* y las mujeres no siempre denuncian a sus maltratadores; se cree que la incidencia es mayor que lo reportado en los pocos estudios que se han realizado sobre el tema. La poligamia genera conflictos principalmente entre las mujeres, donde la sororidad es uno de los aspectos que se deben trabajar para fortalecer las relaciones entre las mujeres frente a las lógicas patriarcales de convertirnos en enemigas y generar competencias. Esta enemistad entre ellas, ha generado que no haya confianza, y es un problema urgente en la organización de las mujeres palenqueras para trabajar. El hecho que un hombre tenga hijos con diferentes mujeres también lleva a un aumento del abandono de los hijos, generando así que recaiga en las mujeres la obligación de encargarse del sustento económico y la educación de sus hijos. Elida Cañate menciona que anteriormente ha existido la poligamia, pero los hombres respondían a las obligaciones de la casa. Por lo que suele verse a hombres con menos compromisos y obligaciones, y a mujeres con una recarga en las labores y responsabilidades familiares, entendiendo la familia en Palenque, como una amplia red de parentesco que puede incluir hasta el cuarto y quinto grado de consanguineidad.

El historiador cartagenero Ronal Miranda Márquez (2014), con la intención de refutar la idea sobre los estereotipos que recaen sobre los hombres de la cultura palenquera, donde existe una división de género para las labores económicas, menciona lo siguiente:

La idea de que el hombre palenquero no trabaja según lo cual es la mujer únicamente la que mantiene el hogar, lo que sucede es que en la cultura palenquera cuando el cultivo llega a la casa es la mujer la encargada de distribuirlo o comercializarlo y en ese afán de mercado de vender su producto es ella la que sale a los pueblos vecinos o la ciudad a venderlos y por eso es que no se ve al hombre palenquero en las calles de la ciudad, es importante

mencionar esta aclaración pues se han presentados problemas con hombres palenqueros y mujeres que otros por desconocer la cultura han mal interpretado y lo único que hay que pensar es que es una cuestión de roles inicialmente las palenqueras principalmente vendían eran víveres y frutas de frutas, y no dulces, aunque este se diera en escasa proporción. (Miranda, 2014, p. 41)

Sin embargo, conversando con algunas mujeres mencionan que anteriormente sí se hacían cargo de sus compromisos, como cuenta una de las mujeres al mencionar las labores durante las jornadas para hacer los dulces: “Los hombres ayudaban a hacer esos bollos, desde niño trabajó con sus mama, y él era el apoyo de mi abuela, él iba amarrando los bollos, y los cocinada, cuando ella venia, él los empacaba y los vendía” (Entrevista a Solbay, San Basilio de Palenque, octubre de 2017).

Sin embargo, hoy en día las mujeres se encargan de hacer muchas veces diferentes labores domésticas, hacerse cargo de la casa, la crianza, de llevar el sustento, encargarse del cuidado de los hijos, atender a las familiares cuando se enferman, vender los productos y, muchas veces, ir al campo y hacerse cargo de los cultivos, aunque actualmente existen otras estrategias económicas más efectivas. Las mujeres que participaron de los talleres denunciaron que en muchos casos las mujeres viven en condiciones desiguales respecto a los hombres en cuanto al aporte económico y social.

Muchas de las mujeres aunque son independientes en el aspecto económico, se han visto dentro de difíciles situaciones de dependencia emocional con sus maridos. Es el caso de una de las mujeres en Palenque, que está en una relación por más de veinte años con el que es padre de sus cinco hijas. Ella cuenta que ante el maltrato físico y los diferentes chantajes, no tiene la fuerza suficiente para dejarlo y reconstruir nuevamente una familia.

Doris Lemus comenta que ha habido una exclusión por parte de los otros movimientos sociales feministas para incluir dentro de la agenda las exigencias y los derechos de las mujeres negras, lo cual ha sido necesario que haya ciertas rupturas para atender estas demandas. El trabajo que vienen desarrollando las mujeres de San Basilio de Palenque y María La Baja, es un claro ejemplo de la necesidad de fortalecer las organizaciones de base

que surgen desde las mismas mujeres negras –que han sido marginadas desde diferentes espacios sociales y políticos–, como una manera de encontrarse, hablar de sus situaciones como mujeres, pero también de otras opresiones que impide su desarrollo social, político, económico y cultural desde donde se encuentran, que permitan ver nuevos horizontes sobre las condiciones de las mujeres negras y palenqueras en el país.

Consideraciones finales

La participación de las mujeres en las comunidades del caribe colombiano, tiene una importancia crucial en la medida que son mujeres encargadas de sostener y defender la vida. El recorrido por las experiencias de vida de las mujeres negras y por sus esfuerzos por buscar las maneras para sobrevivir, a pesar la violencia –hacia sus cuerpos y territorios- el despojo, y falta de reconocimiento de sus trabajos, da cuenta de cómo organizarse, sigue siendo una estrategia fundamental para seguir luchando contra las diferentes formas de violencia que imposibilitan el buen desarrollo de sus modos de vida.

Los estudios sobre las mujeres negras en el Caribe, tienen una deuda histórica por reconocer que, al interior de las mismas comunidades, existen prácticas de resistencia, de memoria, que buscan superar cualquier esencialismo o estereotipos. De forma muy breve se nombraron algunas de las problemáticas que las mujeres consideran importante resolver, como son el derecho a la tierra, la sembrar de sus cultivos, también las posibilidades de acceder a la educación, y a trabajos que les permita tener más seguridad para sus hogares. Al igual que un reconocimiento de la memoria alrededor del canto, de las prácticas culturales, que ven en la necesidad de seguir conservando, recreando y transmitiendo de una generación a otra, alejada de la idea folclórica, sino en cambio de comprender en estas prácticas una relación muy estrecha con la política, la salud, el ambiente, y sus creencias. En el caso de las mujeres palenqueras, su lucha parte desde el reconocimiento de la participación de las mujeres, respeto hacia sus trabajos, modos de sobrevivir, de hacer comunidad, sus tejidos comunitarios, sus acciones alrededor de una lucha histórica que sigue manteniendo al pueblo

Por lo cual se hace un llamado a seguir indagando y colaborando en enriquecer la reflexión y el conocimiento de las mujeres negras como sujetos sociales y políticos, donde se aporten más ideas alejadas de los estereotipos, y nos permitan acercarnos a múltiples realidades, conflictos, procesos de sanación, cuidados, y un reconocimiento de sus prácticas políticas y culturales.

Sin embargo, también es sumamente importante que las mujeres negras nos encontremos para reflexionar, indagar y cuestionar las prácticas en donde se naturalizan y se reproducen las discriminaciones raciales y sexistas en lo cotidiano como expresiones de una violencia estructural, histórica, que permita cuestionar, subvertir el modelo excluyente, monolítico de las mujeres negras.

Por otro lado, reflexionar sobre la forma como se ha venido construyendo el conocimiento es crucial, especialmente cuando en muchos casos, cuando investigamos nos situamos de manera distante frente a realidades tan complejas, cargadas de violencias y silencios, desconociendo las historias no contadas, las que han sido invisibilizadas e, incluso, estigmatizadas. De esta manera, una de las intenciones de esta investigación ha sido permear

los espacios metodológicos y reflexivos, con el interés de generar otras maneras de pensar y sentir, maneras más horizontales de construir, de indagar, de escuchar y de disponer colectivamente a partir de una serie de encuentros, conversaciones, entrevistas y talleres, que permitieran dibujar conexiones y relaciones desde la complicidad y la confianza entre las mismas participantes.

La cartografía corporal, permitió hacer un ejercicio de memoria logrando entender cómo se ha resistido y cómo se resiste desde las prácticas diarias, cómo vuelven a ser vividos y adquieren nuevos significados los lugares o momentos de tristeza; y cómo las experiencias individuales de dolor se transforman en experiencias de dolor articuladas en público. La memoria permite hacer consciencia del atropello que se ha hecho a la historia e identidades como comunidades negras, teniendo en cuenta que dentro de la idea de comunidad existe una diversidad de sujetos y sujetas que buscan emanciparse, tanto de sus opresiones particulares por condición de género, edad, orientación sexual, entre otras, así como de las que se comparten en colectivo, como son las subordinaciones de clase y de etnia. En este punto, la diversidad de prácticas, ideas y construcciones, son claves para comprender cómo la violencia o las diferentes opresiones se interceptaran en los cuerpos y, a su vez, estos responden, se acomodan o resisten a ello.

Y como apunta Claudia Korol (2016) *Cuidar la vida, cuidar las semillas, cuidar la memoria, cuidar los territorios, cuidar los cuerpos, implica también, y como condición, cuidar de las cuidadoras.*

Referencias bibliográficas

- Arroyo, A. (2016). *Marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes*. Universidad de Manizales y Cinde.
- Ávila González, N. (2015). “Palma aceitera: conflictos y resistencias territoriales en María La Baja-Bolívar, Colombia”. En: *Eutopía, Revista de Desarrollo Económico Territorial*, N.º 8, pp. 113-24.
- Barriteau, V. (2011). “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña”. En: *Feminist Africa*, N.º 7, 2007. Traducción: Olga Abasolo.
- Benítez Fuentes, E. (2008). *Bullerengue: baile cantao del norte de Bolívar. Un acercamiento a la dinámica de transformación de las Músicas Tradicionales en el Caribe colombiano*. Trabajo de grado, Universidad nacional de Colombia, Cartagena de indias.
- Bidaseca, K. (2012). “Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpolíticas de la violencia sexual racializada”. En: *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe*. México.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Brah, A. (2018). “La identidad siempre es un proceso, nunca un producto final”. En: *El Salto*. [En línea:] <https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-avtar-brah-identidad-siempre-proceso-no-un-producto-final>.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, México.
- Cabra, N. & Escobar, M. R. (2014). *El cuerpo en Colombia: Estado del arte, cuerpo y subjetividad*. IESCO, IDEP.

- Camacho, J. (2004). "Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana". En: M. Pardo, C. Mosquera y M. C. Ramírez, *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*, (pp. 167-210). Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Carneiro, S. (2001) *Ennegrecer el feminismo*. Conferencia presentada en Durban. Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.
- Cassiani, A. (2012) *Trenzando sendero: resistencia, libertad y cultura. Ma Tregsa Ku Kamino Rria Ma Kuttu, Libertad I Kuttura*. Ediciones Pluma de Mompo, Cartagena.
- Chaparro, J. (2008). "*Antes de ser una mujer eres una negra*": estereotipos y construcción de identidades en un grupo de jóvenes en Bogotá. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Ecuador.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2014). *El enfrentamiento de la violencia contra las mujeres en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile.
- Coronado, Sergio. & Dietz, K. (2013). "Controlando territorios, reestructurando relaciones socio-ecológicas: la globalización de agrocombustibles y sus efectos locales, el caso de Montes de María en Colombia". En: *Iberoamericana*, N.º XIII, vol. 49, pp. 93-115. [En línea:] <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/download/358/32>.
- Cruz, D. (2017). *Mapeando el Cuerpo-Territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. [En línea:] https://www.researchgate.net/publication/321058655_Mapeando_el_Cuerpo-Territorio_Guia_metodologica_para_mujeres_que_defienden_sus_territorios.

- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias. Categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Uniandes, Bogotá.
- Curiel, O. (2009). "Identidades esencialistas o Construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes". *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, N° 5, vol. 4: 1-16.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas, Buenos Aires.
- Feagin, J. & Sikes, M. (1994). *Living with racism. The Black Middle-Class Experience*. Beacon Press, Boston.
- Federici, S. (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Creative commons, Madrid.
- Femenías, M. L. & Sosa, P. (2009). "Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres". En: *Sociologías*, año 11, N.º 21, pp. 42-65.
- Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, Barcelona.
- Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Gago, V. (2018). "Contra el colonialismo interno". En revista en línea: *Anfibia*. <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>
- García Becerra, A. (2017). *Mujeres campesinas, afrodescendientes e indígenas en Colombia prácticas políticas y cotidianas del cuidado*. Colombia.
- Garizabal Amaris, A. M. (2017). *Incidencia del cultivo de palma de aceite en la seguridad alimentaria de los hogares de María La Baja-Bolívar*. Trabajo de grado. Universidad de Cartagena, Cartagena.
- Goebertus, J. (2008). *Palma de aceite y desplazamiento forzado en zona Bananera: "trayectorias" entre recursos naturales y conflicto*. Colombia Internacional, núm. 67, enero-junio, 2008, pp. 152-175 Universidad de Los Andes Bogotá, D.C., Colombia

- Goffman, I. ([1963] 2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Grupo de Memoria Histórica (2010). *La tierra en disputa Memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010)*. [En línea:] http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/tierra_conflicto/la_tierra_en_%20disputa.pdf.
- Grupo de Memoria Histórica (2011). *Mujeres que hacen historia: tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano*. Bogotá; Taurus, Fundación Semana, CNRR, GMH.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Catedra.
- Hellebrandoyá, K. (2014). “Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá”. En: *Revista de Estudios Sociales*, N.º 49, [En línea:] <http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=81530871008>.
- Hooks, B. (2004) “Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista”. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficante de sueños, Madrid.
- Lamus, Canavate, D. (2010). *Negras, palenqueras y afro cartageneras. Construyendo un lugar contra la exclusión y la discriminación*. Reflexión política.
- Lozano Lerma, B. R. (2010a). “Mujeres Negras (Sirvientas, Putas, Matronas): una aproximación a La Mujer Negra de Colombia”. En: *Gran Polo Patriótico*. [En línea:] <http://juanmartorano.blogspot.com/2010/03/mujeres-negrassirvientas-putas.html>.
- Lozano Lerma, B. R. (2010b). “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. En: *La Manzana de la Discordia*, N.º 2, pp. 7-24.
- Lawo-Sukam, A. & Morales Acosta, G. (2015). *Estéticas decoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia*.

- Mauss, M. (1979). “Técnicas y movimientos corporales”. En: *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, pp. 337-356.
- Meano, L. (2016). *Vivir en la frontera*. La Catarata, Madrid.
- Merleau-Ponty, M. (1964.) *The primacy of perception*. Northwestern University Press, Evanston.
- Molinier, P. (2010). *El trabajo del cuidado y la subalternidad*. Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Mannarelli, M. E. (1999) *Limpias y modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Centro Flora Tristán, Lima.
- Mbembé, A. (2001) “As formas africanas de auto- Inscricao”. En: *Estudios Afri-asiáticos*, vol. 2, N.º 1, Río de Janeiro.
- Miranda Márquez, R. (2014) *Ma Muje Ri Palenge. La construcción de un símbolo cultural en Cartagena de Indias (1975- 1985)*. Universidad de Cartagena, Cartagena.
- Pellizzari, P. & Rodríguez, R. (2005). *Salud, escucha y creatividad. Musicoterapia preventiva psicosocial*. EUS, Buenos Aires.
- Tovar, D. (2012). *Memoria, Cuerpos y Música. La voz de las víctimas, nuevas miradas al Derecho y los Cantos de Bullerengue como una narrativa de la memoria y la reparación en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C. [En línea:] <http://bdigital.unal.edu.co/41957/1/6699353.2014.pdf>.
- Oslinder, U. (2003). “Discursos ocultos de resistencia. Tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 203-235.
- Pabón, C. (2010). *Construcción de cuerpo*. [En línea:] <https://es.scribd.com/doc/45332816/Pabon-Consuelo-Construcciones-de-Cuerpos>.

- Ransby, B. (2000). "Black Feminism at Twenty-One: Reflections on the Evolution of a National Community". En: *Journal of Women in Culture and Society*. N.º25.
- Rojas, A. (coord.) (2008). *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para maestros*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Sánchez, O. A. (2008). *Las violencias contra las mujeres en una sociedad en guerra. Ruta pacífica de las mujeres colombianas*. Offset Gráfico Editores S.A., Bogotá.
- Stolke, V. (2000). "¿Es el sexo para el género, lo que la raza es para la etnicidad.. y la naturaleza para la sociedad?". En: *Política y Cultura*, N.º 14. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Viveros, M. (2010). "Introducción". En: *El trabajo del cuidado y la subalternidad*. Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Zebrowitz, L. (1996). "Physical Appearance as a Basis of Stereotyping". En: Macrae, Stangor y Hewstone (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, pp.79-120. The Guildford Press, New York.