



**Manita vení juntémonos:
Juntanza étnica afrodescendiente como mecanismo de resistencia contrahegemónica**

Silvia Mosquera Ismare

Trabajo de investigación presentado para optar al título de Trabajador Social

Asesor

Guillermo Correa Montoya, Doctor (PhD) en Historia

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Trabajo Social
Medellín, Antioquia, Colombia
2025

Cita

(Mosquera Ismare, 2025)

Referencia

Estilo APA 7 (2020)

Mosquera Ismare, S. (2025). *Manita vení juntémonos: Juntanza étnica afrodescendiente como mecanismo de resistencia contrahegemónica* [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

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

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

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

Dedicatoria

A mi madre, Marlenys Ismare Guático, in memoriam.

A mi tía Iven Mosquera, in memoriam.

A mi hija, Aileen Vanessa.

A todas las mujeres que resisten y re-existen, las que aprendieron por sí solas, en la soledad, las que enseñan a resistir a otras y otras... como me enseñaron a mí.

Agradecimientos

Agradezco a la vida, a mi padre por ejercer su paternidad con un amor y nobleza infinita. A mi madre y mi hija quienes me dieron la lección y la fuerza de romper con algunas/muchas violencias generacionales.

A mis hermanas por siempre creer y estar para mí, ser mi red principal de apoyo. A mi asesor Guillermo Correa Montoya por su paciencia, su sinceridad, por aplicar conmigo el enfoque interseccional hasta en mis entregas fallidas y poco convincentes; sus pautas, consejos, esperas y ánimos me ayudaron a no renunciar, lo quiero mucho.

Gracias a mis profesoras y compañeras afro-feministas quienes me enseñaron a ver el mundo diferente, especialmente a Jennifer Cortés y Catalina Tejada que no me soltaron la mano.

Gracias profesora Edith Morales.

Agradecida siempre con las mujeres del Colectivo Wiwas, especialmente con Mairen Valoyes, Marisofía Pinilla, Julia Blandón y Alix Mena.

Gracias a mi familia, en especial a Diana Asprilla.

Tabla de contenido

Resumen	9
Abstract	10
Introducción	11
CAPITULO 1: Negras Porque Somos, Wiwas Seremos.....	14
1.1 ¿Resistencia a qué/quién?.....	14
1.2 La sangre no es agua si somos Wiwas	36
1.3 Manita pa'llá vamos	37
1.3.1 Objetivo general.....	37
1.3.2 Objetivos específicos	37
CAPITULO 2: Nosotras y el afrofeminismo	38
2.1 Para nuestra piel, nuestra voz	38
2.2 Juntemos conceptos contrahegemónicos.....	41
2.2.1 Juntanza.....	41
2.2.2 Resistencia	42
2.2.3 Mujer negra.....	48
CAPÍTULO 3: Discursos ocultos en la oralidad.....	53
3.1 Manita vení contame	53
3.2 Entre chanza y chanza el corazón descansa	56
3.3 Aproximación técnico instrumental	57
3.3.1 Entrevista Semiestructurada.....	58
3.3.2 Criterios de selección de las participantes	59
3.2.3 Técnica de análisis de la información.....	59
3.3.4 Aspectos éticos.....	59
CAPITULO 4: Juntanza étnica afrodescendiente resiste	60

4.1 Voces de las mujeres Wiwas y sus procesos vitales	60
4.2 Acercamiento a las mujeres del Colectivo Wiwas	60
4.2.1 Manita #1: Marisofía, una mujer negra que resiste desde la academia, el deporte, el modelaje y el activismo	61
4.2.2 Manita #2: Julia Cristina, una mujer afrodescendiente que resiste desde la autonomía	62
4.2.3 Manita #3: Alix, mujer negra cimarrona que resiste desde el caminar con otras mujeres negras	64
4.3 Juntarnos en Resistencias Contrahegemónicas	66
4.3.1 Yo negra: Subjetividades resistentes	68
4.3.2 Esas negras: Resistencias colectivas	85
4.4 Juntemos la sí misma y mirada dentro	91
4.4.1 Mirada fuera de la sí misma en la eterna primavera	99
4.4.2 Matrilinealidades en perspectiva de las Wiwas	102
4.5 Manita vení juntémonos como Wiwas	106
4.5.1 Manitaje como Juntanza Étnica	111
5. Conclusiones	119
Referencias	121

Lista de tablas

Tabla 1 Mujeresnegras entre Ismos y Políticas en la ciudad de Medellín33

Tabla 2 Resistencias de Mujeresnegras.....46

Lista de figuras

Figura 1 La mujernegra como objeto	20
Figura 2 Formas de resistencia de mujeresnegras en la colonia	45
Figura 3 Carta "manita"	112

Resumen

Manita vení juntémonos: Juntanza étnica afrodescendiente como mecanismo contrahegemónico es una investigación cualitativa con enfoque fenomenológico que intenta analizar la juntanza étnica afrodescendiente en perspectiva del Colectivo Wiwas como mecanismo de resistencia contrahegemónica a través del uso de la oralidad como expresión cultural de las comunidades negras la cual permite usar el lenguaje propio y conocer las subjetividades, experiencias, corporalidades y gestos que emanan de ello. Es a través de la palabra puesta en la oralidad, la que permite poner sobre la mesa el manitaje como la juntanza característica del colectivo Wiwas propia de la familia extensa como carácter político al traer el territorio a la ciudad de Medellín.

Palabras clave: Resistencia, juntanza étnica afrodescendiente, manitaje, mujernegra-afro.

Abstract

Manita vení juntémonos: Juntanza étnica afrodescendiente como mecanismo contrahegemónico is a qualitative research with phenomenological approach that tries to analyze the Afro-descendant ethnic gathering in the perspective of the Wiwas Collective as a mechanism of counter-hegemonic resistance through the use of orality as a cultural expression of the black communities, which allows using their own language and knowing the subjectivities, experiences, corporealities and gestures that emanate from it. It is through the word put in orality, which allows to put on the table the manitaje as the characteristic gathering of the Wiwas collective, characteristic of the extended family as a political character when bringing the territory to the city of Medellin.

Keywords: resistance, Afro-descendant ethnic gathering, manitaje, Afro-black woman.

Introducción

Desde hace unos años muchos padres negros comenzaron a enviar a sus hijos e hijas a las ciudades centralizadas del país para mejorar su

s condiciones de vida. Llegábamos a la ciudad en condiciones de desconocimiento del lugar y de las personas, llegábamos valientes afrontando nuestra soledad, solitud y necesidades sin redes de apoyo, nos aventurábamos a estudiar aunque estuviéramos llenos de miedo e incertidumbre. La ciudad y la universidad se hacían espacios complejos de entender y conocer pero debíamos cumplir con el deber pues el esfuerzo de nuestros padres era grande. Recuerdo que dejé de sentirme sola cuando conocí un grupo de estudiantes negros, hombres y mujeres, de diferentes regiones del país, pero casi todos chocoanos y chocoanas; me llamó a acercarme su color de piel, sus voces, sus gestos y sus risas, verles juntos me decía que era un lugar seguro, o al menos de identificación.

Efectivamente, comencé a juntarme con ellos en los huecos de las clases, a veces tocaba quedarse en la universidad todo el día y era agradable pasar ese tiempo con ellos y ellas; ahí empezaron a surgir temas cotidianos que tenían que ver con experiencias que comenzaron a pasarnos en esta ciudad y que nunca vivimos en nuestro lugar de origen: el racismo y la discriminación, esa violencia estructural que nos afectaba de múltiples formas a esos hombres y a nosotras las mujeres.

Empezamos a pensarnos cómo organizarnos para resistir contra eso, pero después de un tiempo notamos que la academia ignoraba sólo nuestras peticiones en lo normativo frente a esos temas, sino que también, en la academia no había autores y textos que pudiéramos usar en nuestros trabajos y que en los currículos no estaban incorporados tampoco, entonces la universidad comenzó a ser cómplice de esas otras violencias sumadas al racismo y la discriminación que vivíamos por fuera y dentro de la universidad. En aquel tiempo ese junte se tornó no sólo como un lugar de identificación y reconocimiento racial o cultural, sino que fue tomando una tonalidad muy política. Ese escenario permitió hablar de muchas opresiones que nos hacían sentir mal y pensarnos en la ciudad, cómo ser, cómo habitarla, cómo vestirnos y hasta cómo caminar, si ser contestatarios o no y de qué manera; era como si ese momento cuando estábamos todos juntos surgiera una comunidad pequeñita e instantánea en medio de toda la ciudad.

Y así fue, comenzamos a vernos como comunidad, como hermanos pero también como parejas, y ser una amiga de la otra, vernos en los espacios compartidos con nuestras parejas, incluso

expresábamos lo que pasaba internamente en las relaciones; muchas veces nosotras las mujeres nos hacíamos a un lado, procurando cierta distancia de los hombres para hablar de nuestras cosas como mujeres y lo que nos pasaba con ellos, resultó que nos herían de formas afines y en situaciones similares, fue ahí donde me di cuenta que la soledad sí se da todo el tiempo, callando, aguantando hasta que nos juntamos, en definitiva, es algo que se nos ha dado toda una vida.

Ese grupito de hombres y mujeres se convirtió con el paso del tiempo en un colectivo que luchaba por los derechos de todos como estudiantes y seres humanos con los mismos derechos. Sin embargo, los hombres también eran violentos con nosotras desde el machismo, sexismo y el colorismo, y nos preguntábamos cómo era posible que esos hombres que queríamos y que manejaban tan buenos discursos de la justicia y la dignidad también ejercieran tantas violencias sobre nosotras, entonces ¿estar en un lugar tan racista y discriminatorio no era acaso bastante?

Las mujeres negras empezamos a solidarizarnos y a reconocernos unas en otras, a ver lo sistemático y estructural que era todo para nosotras, éramos sororas aunque aún no sabíamos lo que eso significaba, porque nuestros discursos de resistencias estaban más dirigidos hacia los derechos humanos, en relación a lo étnico afrodescendiente o la raza y no hacia eso del género. De hecho, ninguna de nosotras pensaba tan siquiera en el feminismo o afrofeminismo, mejor dicho, en ninguna de esas teorías sociocríticas que nos “defendiera” por ser mujeres.

Comenzamos a advertirnos las unas a las otras sobre ellos, creamos una especie de discurso oculto que era revelado sólo cuando alguna nos delataba ante su pareja. No nos decíamos manita, pero nos decíamos primas, mientras que los hombres a parte de decirse primos se ponían nombres que a mí me parecían extraños pero para ellos, esos nombres eran políticos ya que tenían que ver con África, su madre tierra, pues sus nombres debían ser paridos por ella y no seguir la corriente de los bautismos coloniales. Aquí la identidad prevalecía en constante búsqueda, en constante reconstrucción, entró en una completa dicotomía lo que éramos, pues al llegar a la ciudad de Medellín dejamos de ser por nuestros nombres para ser por nuestro color de piel: negros y negras; por lo tanto dejamos de ser bellos y cambiados a ser feos (as), malos (as), peligrosos (as), arrechos (as) y cualquier otro arquetipo o estereotipo que nos ponía en esa constante pregunta de quiénes somos, qué soy -en términos de categoría racial- y a dónde vamos.

Las formas como los negros y negras nos juntamos en esta ciudad tiene su propio discurso y formas de ser, lo entiendo porque lo viví en ese entonces y lo vivo ahora, con la diferencia de que esta vez me junto en colectivo sólo con mujeres que además son afrofeministas, feministas o al

menos tienen discursos similares. Reconocen el poder que hay en el afrofeminismo. La forma en como me he unido al colectivo de mujeres negras ha sido técnicamente de la misma manera, buscando espacios y personas en las que me veo, me leo y me visualizo en un futuro, porque son un referente para mí, en ellas hay un lugar seguro y puedo luchar por todas, por mi hija, por mí estando en la lado de la orilla más justa, ese lugar que además me dignifica y me protege.

Me atreví a hacer esta tesis con la ilusión de que pueda visibilizar el manitaje y la juntanza étnica como mecanismo de resistencia contrahegemónica que está en nosotros casi que de forma natural y orgánica, que es poderosa y significativa en la complejidad de las organizaciones y colectivos de las comunidades negras.

Respecto a esto quisiera decir que el colectivo Wiwas es un ejemplo de todo ello, ya que como proceso organizativo, el Colectivo Wiwas representa un ejemplo local de la juntanza étnica de mujeres afrodescendientes articulándose para tejer resistencias contrahegemónicas y este ejercicio investigativo se propone indagar en las que surgen precisamente de ese encuentro y hermandad de mujeres negras pertenecientes al colectivo Wiwas.

Este tema es relevante además porque amplía el conocimiento sobre la juntanza étnica aportando nuevos elementos de análisis conceptual de esta categoría en su dimensión de resistencia. Al enfocarse en el Colectivo Wiwas, se visibilizan sus voces y experiencias, como mujeres negras interseccionadas. Así mismo, destaca la importancia de considerar las perspectivas y prácticas de resistencia de las mujeres negras en el colectivo Wiwas, lo cual enriquece la literatura académica y resalta la agencia de estas mujeres en su búsqueda por enfrentar la opresión, la discriminación y la forma en que generan sus propias estrategias para pugnar las opresiones sistemáticas.

Por último, debo decir que desde la perspectiva del Trabajo Social, este estudio aporta al análisis de estrategias de resistencia y empoderamiento adoptadas por comunidades afrodescendientes, en este caso, el Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas. La comprensión de cómo las mujeres negras utilizan la juntanza étnica como un mecanismo de resistencia no solo permite ampliar el conocimiento sobre sus prácticas cotidianas y la preservación de sus identidades culturales, sino que también informa las intervenciones y políticas que buscan promover la igualdad y el respeto a la diversidad.

CAPITULO 1: Negras Porque Somos, Wiwas Seremos

Afrodíaspora

*Desde donde no brota nunca la suerte
Forjamos nuestra esperanza y nuestra trinchera.
Somos pueblos de la resistencia que,
Sin ser los únicos estamos siempre... que,
Sin morir morimos más...
Guerreando desde el pie hasta la pendiente,
Eternos combatientes entre nortes y sures, estes y oestes.
Despegamos, nos dispersamos y nos volvimos a encontrar.
Desde donde no brota nunca la suerte
Hoy y siempre arrastrados por el mismo mar.*

-Cristina Cabral

1.1 ¿Resistencia a qué/quién?

Racismo, sexismo, machismo, colonialismo, andinocentrismo...”ismos”, todos ellos cruzados en las cuerpas de las mujeres negras, todos ellos provenientes del eurocentrismo justificado quizás en el etnocentrismo para la creación de la dominación universal. Según Todorov, el etnocentrismo parte de lo particular para generalizar, lo particular debe serle familiar, es decir, en la práctica debe hallarse en su cultura, elevando, indebidamente a la categoría universal los valores de la sociedad a la que pertenece (Mosquera, 2023). Lo anterior lleva al absolutismo de lo suyo como lo universal, reconocible y válido para el sistema mundo moderno “blanco/europeo/cristiano/machista/sexista/racista/colonial y androcéntrico que construye, con el paso del tiempo, una visión e imagen que excluye, borra, silencia e ignora a las mujeres, especialmente a las mujeres negras de los procesos políticos, sociales, económicos, históricos e ideológicos” (Mosquera, 2023, p. 7), además, haciendo una construcción de ellas como la otra estereotipada, objeto e inferior.

En Colombia el andinocentrismo, se ha dilatado del eurocentrismo y parido en el escenario de la Nueva Granada durante el Siglo XIX, ha excluido u oprimido las gentes del Pacífico u otras regiones, gracias a la jerarquización de territorio, los estereotipos y el imaginario que dejó la esclavización traducido en el racismo y la discriminación, los cuales ni la Constitución política de 1991 ni la ley 70 han podido disolver; en el caso de las mujeres negras-afro, el sexismo y el machismo han sido otra dificultad, que a diferencia de los hombres negros, les ha tocado vivir como opresiones dentro y fuera de sus tierras, resultado de la construcción de ella como la otra, la mujer que antes de ser mujer es negra y de territorio incivilizado además, proveniente del “trópico salvaje”.

Esta connotación de la imagen y visión construida de las mujeres negras va ligada al territorio en tanto que la visión negativa del territorio no sólo tiene que ver con sus gentes que ahí habita es viceversa, una es porque la otra existe de la misma forma, es decir, como Arocha y Moreno (2006) lo explican en palabras de Serje, quien expone tres grandes hitos que constituyen la imaginación la que se describe y delimita a este conjunto de grupos y territorios:

- El primero es el conjunto de metáforas que los designan: las de fronteras, márgenes o periferias que evocan imágenes como las de tierra incógnita, territorios salvajes, de miedo, tierras de nadie o zonas rojas. Estas no solamente describen indiscriminadamente una serie de grupos y de territorios en el interior de Colombia como regiones remotas y explosivas, sino que definen también una serie de sociedades y de lugares en el planeta con los mismos términos.
- El segundo motivo es la romantización del carácter salvaje de estos lugares, en el que sus paisajes y sus habitantes se ven estetizados y erotizados. Se convierten en lugares de misterio, de sueños, de los encuentros más diversos.
- Y el tercer y último motivo es la violencia constitutiva de este designio (...) escenario de las más brutales operaciones militares y sus consecuencias: desplazados, 13 paramilitares, mercenarios, masacres, tierras arrasadas. Todo ello alrededor de las formas caníbales del capitalismo salvaje: el petróleo, las drogas, el contrabando, la prostitución, el endeude y demás expresiones salvajes. (pp. 12-13)

Todo ese imaginario propuesto en la nueva noción de nación refuerza el sistema de dominación universal en un contexto diverso en esta franja de Latinoamérica, esas exclusiones u opresiones han tenido gran incidencia en la migración de mujeres negras-afro a la ciudad de Medellín, es el caso de las mujeres del colectivo Wiwas, ya que es la ciudad de la innovación y desarrollo, se percibe como lugar de oportunidades para potenciar sus proyectos de vida e ingresar a la calidad académica como una configuración de la resistencia, pues ellas reconocen la academia como único camino para mejorar las condiciones de vida; así como desean recomponer sus tejidos y vínculos comunitarios de manera más equitativa, al mismo tiempo que intentan sanar sus sufrimientos gestados de los “ismos”, sabiendo que:

en nuestras comunidades las tradiciones son puestas por encima de las mujeres, en la sociedad dominante se nos comprende como objetos para la complacencia, y para el Estado somos invisibles. Ser una mujer negra es estar obligada a resolver todo sola o con la ayuda de otras mujeres negras, porque la supuesta superioridad de fuerzas es una característica natural nuestra, y es a este entramado de opresiones, invisibilizaciones y recarga de trabajo que busco recoger en solitud. Esa borradura constante de los dolores de las mujeres negras hace que seamos las mismas mujeres negras las más próximas a ayudarnos entre sí, y eso nos obliga a cargar además con los problemas de las otras, a ir acumulando dolores; por eso digo que ser una mujer negra es habitar en solitud, porque somos tan fuertes que no necesitamos ayuda, somos tan guerreras y valientes que podemos con todo, además nos vemos obligadas a cargar con nuestros dolores en silencio porque quejarse no es una práctica de personas fuertes. (Mena, 2022, p. 28).

Cuando Mena dice que “para el estado somos invisibles” de debe a que como mujeres negras-afro que vienen del Pacífico, siendo este:

Un lugar inferior por ser escenario de aislamiento y enfermedades tropicales que han impedido la fundación de ciudades importantes; su difícil geografía no estimula lo mejor de las razas, como sí sucede en Bogotá, sino que agrupa las peores herencias: codicias y furores de aventureros y piratas representantes de la raza blanca, dolores de africanos y

negros, tristezas de los indios nativos. (Yacup, 1976, citado por Arocha & Moreno, 2006, p. 15)

Es probable, según ellos, que tengan poco o nada que ofrecer más que resentimiento o dolor. No se puede negar que sí están llenas de dolor; pues según Lozano las mujeresnegras-afro “desde su llegada al continente han construido lugares que han devenido escenarios de violencia y territorios en disputa, A pesar de haber poblado regiones apartadas del centro político y administrativo del país, despreciadas por las élites nacionales en tiempos pasados” (2016b, p. 137), y esto, al igual que la esclavitud, ha fracturado los vínculos que hacen del territorio un lugar para la diáspora, ya que aunque esos lugares construidos, como ella menciona, “han posibilitado la vida comunitaria negra al mismo tiempo que se ha luchado por la no desterritorialización” (Lozano, 2016b, p. 137), la migración también ha causado estas fracturas, así que ¿quién será el causante de tanto dolor? en todo caso,

no hay que olvidar, por supuesto, que, desde el punto de vista de los dirigentes de la nación en formación, la condición racial de la población tiende a coincidir con espacios, geografías y topografías agrestes, con supuestas “fronteras” entre lo civilizado y lo salvaje y con “amenazantes tierras de nadie que contrastan con el espacio andino central, considerado la cuna de la nación independiente y el epicentro de la construcción nacional moderna. (Serje y Múnera, 2005, citado por Almario, 2010, p. 366).

Por lo que sugiere que es su “destino” habitar esos espacios geográficos, como salvajes y por lo tanto contrastan con la civilización de la cuna de la nación independiente. Todos estos escenarios han propiciado que las mujeresnegras-afros que han llegado a la ciudad de Medellín, de esos lugares alejados, no en distancia, sino en la “diferencia”¹ no grata, como es el Pacífico u otras regiones, devenguen formas de resistencia en sus modos de vida en contra de la exclusión, discriminación y racismo. Es evidente que lo anterior, edifica la idea de nación como excluyente y violenta, que al mismo tiempo peca en señalar las poblaciones étnicas como homogéneas y

¹ La diferencia aquí se refiere a que no es de lo blanco moderno, por lo tanto, apegados al etnocentrismo, esa diferencia se basa en carencia de valores y lo inculco; es una diferencia juzgada en rechazo.

folklóricas. A propósito, el racismo como un hecho latente de la modernidad, según Almario, puede comprenderse como:

Una ideología y práctica que acompaña la expansión occidental en sus objetivos de control, explotación y dominio, pero que, por realizarse en condiciones específicas, no tiene una forma única de presentarse. Por el contrario, el racismo se adapta, modifica, reinventa y estructura dinámica de acuerdo con las características de las formaciones sociales en que ocurre, de tal manera que se convierte en un dispositivo de poder al actuar sobre geografías, grupos subordinados y explotados y así producir los imaginarios de su propia legitimidad y validación. (2010, p. 365)

Esas formas de legitimar y validar el dominio por medio del discurso de subordinación que se ha instaurado en el imaginario global va reinventando otras nuevas que se moldean a las transformaciones socioculturales modernas, como si fuese una válvula de escape controlando las gentes y sus vidas con “formas” acorde ellos se sientan “satisfechos” o “incluidos” en la modernidad; siendo esta última considerada, según Lozano, como:

Una noción-imagen creada por los europeos para explicarse a sí mismos y a partir de sí mismos al resto del mundo. Es parte de una construcción lineal de la historia del mundo en la que Europa es la protagonista principal y los antagonistas son los bárbaros que se oponen a la civilización que la modernidad ofrece: indígenas y afrodescendientes (aparecen como bárbaros, pero nunca sus luchas de resistencia ni sus aportes culturales y económicos). (2016b, pp. 32-33)

Esa legitimidad se efectúa en diferentes partes del mundo; es así como Colombia, en correspondencia al pensamiento andinocéntrico, leal al eurocéntrico, ha propiciado diferentes opresiones históricamente dadas entorno a la vida de las gentes negras; sobretodo, en mayor proporción y formas, en la de las mujeresnegras-afro, todas ellas, “en plural, porque aquella visión de dominación, sometimiento, negación, y exclusión no estuvo dirigida a un tipo o clase mujer negra, sino a todas y en todas partes del mundo moderno/ colonial” (Mosquera, 2023, p. 8) desde la esclavitud, pasando por la “conquista” de la adquisición de derechos en la Constitución política

del 91 como en la ley 70, hasta el día de hoy. Ahora bien, el sexismo y el machismo sobre pesan la existencia de las mujeresnegras-afro, puesto que, la colonia furtiva pero evidente hasta este tiempo:

No solo rompió con los modos sociales de las civilizaciones africanas, sino que también cambió para siempre los roles de hembra y macho debido a que insertó en el molde social africano el machismo que emerge de la organización jerárquica de la sociedad de acuerdo con el género, donde las definidas como mujeres ocupan un lugar inferior a los determinados como hombres, lo que conlleva a comprender el cuerpo femenino como una marca de inferiorización. (Mena, 2022, p. 59)

Desde entonces las mujeresnegras-afro han llevado en sus cuerpos (como un todo) la marca colonial y esclavista; sin embargo, ellas han inventado nuevas formas de habitar el mundo y resignificar su existencia. Esas resignificaciones comenzaron a darse desde el inicio de la esclavitud como proceso de dehumanización; de aquí algunas estrategias de resistencias históricas de las mujeresnegras-afro, ya que en las negociaciones trasatlánticas según Álvarez (1995) citado por Londoño (2015) “se exigía una tercera parte de hembras en el lote general al que se importaba” (p. 83), de hecho el Programa de divulgación sobre la trata transatlántica de esclavos y la esclavitud, estima que” un tercio de las más de 15 millones de personas procedentes de África que fueron vendidas como esclavos (...) fueron mujeres” (s.f.), y ello implicó “que la cantidad de mujeres esclavizadas fuera significativa en un ambiente de poder y dominio masculino” (2015, p. 83); así que, podía encontrarse algunos anuncios como modelos de «facturas de venta» (...) con el propósito de «ofrecer» y «comercializar» a las personas esclavizadas, no solo con fines económicos, sino como soluciones para las «necesidades» personales de la élite masculina/colonial en la Nueva Granada (Vergara & Cosme, 2018, p. 40), como puede verse a continuación:

en el proceso productivo con reducción de los ritmos de producción; el desgano con el trabajo y su abandono temporal” (2017, p. 15), fueron algunos, además de los levantamientos, la desobediencia y la búsqueda de libertad a partir de la formación de palenques y quilombos.

No obstante, las mujeres esclavizadas llevaban una carga triple: además de soportar las duras condiciones de trabajo forzoso como esclavas, sufrieron formas de discriminación extremadamente crueles así como explotación sexual debido a su género y color de piel (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura - UNESCO, 2010), por ende, ellas reconocían los vínculos con otras personas negras como “lugares” donde sobrellevar tantos sucesos que vivían al mismo tiempo. Un ejemplo son los espacios de explotación en la agricultura y minería donde “encontraron la posibilidad de reencontrarse con sus compañeras y compañeros, para de esta manera, llevar a cabo prácticas ancestrales, tales como danzas y cantos”² (Londoño, 2015, p. 89); ellas y las personas negras reconocían esos vínculos como lugares aislados a tanta violencia; en efecto, parafraseando a Branche (2019), en esos viajes transatlántica se creaban vínculos por el reconocimiento no sólo de la situación transgresora sino por los rasgos similares, así que los malungos representaban una forma de resistencia como modelo del reencuentro, los vínculos que familiarizan sujetos y sujetas ante situaciones de colonialismo que resaltaban el valor de la hermandad, del *junte*, como un vínculo estructurado en un patrón cultural de familia extendida y la naturaleza gregaria de las comunidades africanas, esclavos que se agrupaban o se encontraban después de largos y mortíferos viajes esclavistas, largos caminos recorridos y largas horas de explotación de trabajo atribuido a la colonialidad económica en ese tiempo; por lo tanto el malungaje sería tomada en cuenta una contra-ideología de la aniquilación psíquica de la travesía y la muerte social de la esclavitud. Según Castaño (2015) al norte del Nuevo Reino de Granada se evidencian las mayores expresiones de resistencia por parte de negros esclavos prófugos (*cimarrones*) frente al sistema colonial esta dinámica de sublevación y fuga de los negros esclavizados, ya denominada y establecida como *cimarronaje*, conllevó a la consolidación y reconocimiento de una nueva forma de organización social en la colonia: los palenques.

Los palenques permitían que los hombres y mujeres se establecieran en lugares sin amos, con nuevas formas de socialización y según sus cosmovisiones, sin embargo muchas mujeres se

² El reconocimiento que abarca todo carácter étnico es lo que permite ese *junte* pese a las condiciones inhumanas en las cuales se encontraban, ese *junte* que los llevaba de vuelta a casa un instante.

reservaban a esta forma de rebelión puesto que según Camp (2004) “tendían a desarrollar vínculos más estrechos con niños y ancianos bajo su cuidado, lo que les limitaba el deseo de fugarse, además las madres de infantes corrían el riesgo de ser descubiertas por el llanto de éstos” (Vergara y Cosme, 2018, p. 91). Estos hechos asociados a la dominación de una “raza” sobre otra, que expresada en el capitalismo, camaleonizó la racialización de la mujer y el despojo de su propio cuerpo como primer territorio, de hecho,

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género»²³, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global. (Lugones, 2008, p. 94).

En vista de que lo anterior evoca el despojo hasta del mismo ser; Aníbal Quijano, estableció la colonialidad del poder como “principal soporte de la modernidad occidental. De hecho, esta misma lógica de dominación y explotación (es decir, la colonialidad) en nombre del desarrollo y progreso (es decir, la modernidad) sigue definiendo las relaciones sociales de poder”, (citado por Handelsman, 2011, p. 11), de modo que la explotación de las mujeres negras se ha reflejado no sólo en las labores de cuidado y trabajo doméstico, sino que, durante la época de la esclavitud, la mujer negra era reproductora de esclavos los cuales se constituían en un capital para el amo; ahora, en el capitalismo, permanece su imagen de reproductora (Lozano, 2010b) el cual refuerza, además, la sexualización y la erotización de la cuerpo, al mismo tiempo que le asocia con la pobreza.

De hecho, aun después de tantos años de la abolición de la esclavitud, sigue latente todas las formas de dominación pero con ciertas transmutaciones. La colonialidad del género, por ejemplo, en cuanto a los cuerpos de las mujeres negras, las políticas de control natal y la pobreza, han logrado domesticar el útero de las mujeres negras:

En realidad las mujeres negras nunca han decidido cuántos hijos tener, son otros los que han tomado las decisiones sobre su cuerpo: el amo, el marido, el Estado, la iglesia. Una mujer de estrato 5 que tiene cuatro o cinco hijos es considerada muy guapa, es decir, muy

valiente; una mujer negra de estrato 0, 1 o 2, con el mismo número de hijos es calificada como muy bruta. (Lozano, 2010b, p. 17)

Además de esto, el feminismo negro, afrocolombiano ancestral sostiene, a través de Lozano, que existen relaciones desiguales de poder entre mujeres sujetas a la raza y clase que, además por la diferencia de origen cultural, “la sororidad no se construye entre todas las mujeres sino solo entre aquellas que pueden efectuar solidaridad de clase y “raza” (2016b, p. 74), siendo así las mujeres mestizas cómplices del proceso de colonización, lo cual conlleva a problematizar que las mujeres negras no sólo padecen violencias estructuradas por parte de los hombres, sino de otras mujeres que no pertenecen a su mismo gremio, en tanto que, quizás, este es uno de los factores por el cual el manitaje se hace tan significativo, pues la estructura de violencias u opresiones están tan bien estructuradas que son reproducidas por un sin número de personas, hombres y mujeres, y en diferentes contextos, por esta razón resistir individual y colectivamente se vuelve una situación cotidiana, sentipensada en la autorreflexión y co-construcción con otras mujeres negras-afro. Esto se debe a la violencia epistémica y simbólica que se ha detallado sobre las mujeres negras, tal como lo explica Mosquera:

Las mujeres negras, como venimos analizando, fueron imaginadas y presentadas a través de diferentes formas, una de ellas fue el ejercicio de “la violencia epistémica en la representación social de la *mujer negra* que se imparte a través de la desnudez, esa carencia de vestido, materializa la alteridad del sistema simbólico de la elite y representa la barbarie que necesita ser civilizada. El cuerpo y la mente de la mujer, en términos generales, ha sido objeto de la dominación masculina. Esa opresión, en la mujer blanca, se ejerce a través de mantenerlo vestido, encerrado entre las telas para que no se muestre, para que no salga. En cambio, en la mujer negra la dominación es manifiesta de forma contraria, hay que dejarlo desnudo o semidesnudo, exhibirlo, y con ello a la vez que se justificaba “su estado de salvajismo”, (...) pero también ese cuerpo se disfrutaba visualmente para reforzar la idea de lasciva e impúdica. (2023, p. 20)

Lo anterior, marca el discurso de la diferencia e inferioridad en las mujeres blancas de la élite nacionalista con las mujeres negras esclavas, luego, de territorios trópico-salvajes, los cuales

representan la jerarquización de género en términos de raza. Esto atribuye a las mujeres negras, por ejemplo, la soledad que se construye con otras mujeres negras, el manitaje o la organización de espacios racializados, colectivos y comunidades.

En congruencia con todo lo anterior, era pertinente articular las gentes negras en la noción de comunidad, pues al surgir el mestizaje como parte del imaginario de ruptura con el pasado colonial y como fundamento del principio de que a una sola nación y una sola cultura corresponde un estado igualitario (Almario, p. 377), así como la homogeneidad y proceso de evangelización, surge una “ambigua relación del estado con los grupos étnicos -de integración forzada y protección paternalista- que sería la fuente aparentemente contradictoria para resistir de forma legal, discursiva e institucional” (Almario, p. 378); sin embargo, y a propósito de la organización de las comunidades como movimiento social, se piensa en unos principios identitarios que a primera vista se configuran a partir de las opresiones que se pensaron existían hasta ahí pero aún persisten, y son tal como lo expone Grueso en su texto *El proceso organizativo de Comunidades Negras en Colombia* (2000):

1. La reafirmación del ser (del ser negros): En primer lugar: entendemos el Ser, como Negros, desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida, en todas sus expresiones sociales, económicas y políticas. Una lógica que está en contradicción y lucha con la lógica de la dominación la que pretende exploramos avasallamos y anulamos nuestra visión cultural entra en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose, por eso el hecho de ser negros de tener una visión distinta de las cosas no puede ser solo por un momento especial debe mantenerse para todos los momentos de nuestra vida. en segundo lugar: El reafirmarnos como negros implican una lucha hacia adentro, hacia nuestras propias conciencias; No fácilmente nos reafirmamos en nuestro ser, muchas veces y por distintos medios se nos inculca que todos somos iguales Y esta es la gran mentira de la lógica de la dominación.
2. Derecho al territorio (un espacio para ser): el desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requiere como espacio vital el territorio. no podremos ser si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida.

3. Autonomía (derechos al ejercicio del ser): esta autonomía se entiende en relación a la sociedad dominante y frente a otros grupos étnicos y partidos políticos, Partiendo de nuestra lógica cultural, de lo que somos como pueblo negro.
4. construcción de una perspectiva propia de futuro: Se trata de construir una visión propia del desarrollo económico y social partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción, y de nuestras formas tradicionales de organización social. Consecudariamente, esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones. Tenemos derecho aportarle a la sociedad ese mundo nuestro, tal como lo queremos construir. (Pp. 73-74).

Es así como en defensa de las comunidades y búsqueda de reivindicaciones, el estado acentúa la Constitución política de 1991 con la ley 70 en el 93, no sin antes, llevar a cabo las primeras asambleas como la que se dio en Tumaco en Julio de 1992 siendo esta la primera del proceso, instaurando una reconfiguración de los derechos para las personas negras donde se les garantiza la igualdad y protección de los mismos, sin embargo las opresiones sistemáticas siguen develando su fuerza en todos los ámbitos de la vida del pueblo negro, especialmente en sus mujeres.

La nueva carta constitucional abre la puerta al reconocimiento de los derechos de autogobierno y territorio para las comunidades negras afro, para principios de la década se vivía lo que Escobar describió de la siguiente manera:

Las reuniones de activistas, expertos, integrantes de ONG, líderes locales, grupos de mujeres a fin de discutir el carácter y el estatus de las recién descubiertas “comunidades negras”, se volvieron frecuentes en el Pacífico después de 1990, desde las aldeas en las riberas de los ríos hasta los pueblos pequeños y las ciudades. Una agitada actividad paralela podía verse en muchas oficinas estatales, nacionales y regionales, de planeación, ambientales, y de desarrollo en Bogotá y en las principales capitales departamentales con territorios en el Pacífico. Dentro de este amplio contexto, la identidad negra se convirtió en una poderosa fuerza entre los residentes de la región costera. (Escobar, 2006, citado por Lamus, 2008, p. 237).

En la ciudad de Cali en 1990 tuvo lugar el Congreso Preconstituyente de Comunidades Negras, a partir del cual se creó la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras, integrada por

activistas, ONGs y organizaciones sociales del país. En medio de estos ejercicios político-organizativos había presencia de las mujeres negras militantes de organizaciones mixtas que empezaban a advertir la necesidad de espacios propios, mientras impulsaban al interior de los procesos de base las primeras conversaciones sobre los roles de poder y la relación raza - género que las atravesaba.

Los encuentros y ejercicios políticos de la época finalmente dieron origen al texto de la nueva ley, pero también en palabras de Escobar, a “un nuevo régimen de la identidad negra”, a la par, “la organización de mujeres negras comienza a desbordar las formas del movimiento negro y a tomar su propia dinámica” (Grueso et al. 2001, citado por Lamus, 2008, p. 234). Uno de los efectos clave de la Constitución política de 1991 fue el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país. Este reconocimiento sentó las bases para visibilizar las demandas de las mujeres negras y sus experiencias únicas en la lucha por los derechos. Según Lamus, (2008) la inclusión de la diversidad étnica en la Constitución permitió una mayor legitimación de las voces de las mujeres negras y un espacio para abordar las formas específicas de discriminación y desigualdad que enfrentan.

El artículo 13 de la Constitución política de 1991 estableció el principio de igualdad de derechos para todas las personas sin discriminación por razones de género. Este artículo proporcionó un marco legal para la lucha contra la discriminación y la violencia de género que afecta a las mujeres negras como sujetas interseccionales, este reconocimiento legal permitió a las mujeres negras argumentar a favor de políticas y programas que aborden sus desafíos específicos y promuevan la igualdad. Sin embargo hay unas tensiones en las cuales la interseccionalidad permite ver los vacíos entre las categorías de binarismos en las que se encuentra la mujer negra; estos binarismos *androcentrinan* al mundo, de manera que:

La estructura binaria de anomalización, minorización y marginalización de las diferencias a partir de un centro que expulsa a sus otros a la condición de minorías residuales con relación al Sujeto Universal. Como he dicho, dual y binario representan dos estructuras dramáticamente diferentes. La estructura binaria se desdobra en una gran variedad de binarismos en los cuales el segundo término pasa a ser una función –y también una invención– del primero: desarrollados/subdesarrollados, blanco/no-blanco, moderno/primitivo, civilizado/bárbaro, blanco/no blanco, sujeto universal (el

Hombre)/minorías. Mientras el mundo pre-colonial es dual, el mundo colonial/moderno es binario, y el binarismo es el mundo del Uno con sus Otros – la mujer muta así en el otro del hombre, el negro en el otro del blanco, la sexualidad homoerótica en el otro de la heterosexualidad, etc. En este orden, solo un término es ontológicamente completo, y sus otros son defectivos. El hombre con minúscula, uno entre otros, parcialidad, del mundo comunal se transforma en el Hombre con mayúscula del humanismo moderno y pasa a encarnar, a englobar, a secuestrar todo discurso y acción que se pretendan políticos, pasa a iconizar, con su cuerpo, el universo entero de la politicidad. (Segato, 2018, p. 3)

A propósito de esta idea, las mujeres negras-afro se dan cuenta del binarismo que favorece también a sus hermanos hombres negros sin moverlos de sus privilegios, de tal forma que, de manera sorora e ingeniosa, se apegan a sus formas de estar entre-nos, llevando el territorio de una manera matrifactual. Así, sigue siendo la Ley 70 en desarrollo del artículo transitorio 55 donde se reconocen los derechos de las comunidades étnicas a la propiedad de sus tierras y territorios ancestrales; este reconocimiento tuvo un impacto directo en la organización de mujeres negras, ya que muchas de ellas desempeñan un papel crucial en la defensa de los territorios y en la preservación de la cultura. En Lamus (2008) se plantea que el reconocimiento de los derechos territoriales empoderó a las mujeres negras al otorgarles un papel más influyente en la toma de decisiones al interior de los procesos de base mixtos e impulsó la creación de espacios de mujeres fuera de las organizaciones, por lo tanto concibieron nuevas formas de estar.

Mientras esto ocurría en el contexto local, en el mundo se daba también una ampliación en el desarrollo normativo que apoyaría las dinámicas organizativas de mujeres negras en la región. Se destacan la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo realizada en El Cairo, en 1994 que fijó como objetivo estratégico “estimular actitudes que favorezcan un comportamiento responsable en el ámbito de la población y el desarrollo, especialmente en aspectos como (...) la sensibilidad respecto de las cuestiones de las diferencias entre razas y entre sexos” (Organización de las Naciones Unidas, 1995b, p. 75).

En paralelo, la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing en 1995, se reconoció que las mujeres enfrentan múltiples barreras que dificultan su igualdad y progreso, incluidos factores étnicos; los acuerdos enfatizaron el respeto y la valoración de la diversidad de situaciones y condiciones en las que se encuentran las mujeres (Organización de las Naciones Unidas, 1995a).

Es importante mencionar también el primer congreso de mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora en 1992 como una apuesta contrahegemónica de las mujeres negras de la región juntándose para pensar y debatir el estado materialización de los derechos de las mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora y los retos principal de la época en el avance en la lucha contra el racismo y el sexismo. A raíz de este Primer congreso se estableció el 25 de julio como día internacional de la mujer afrodescendiente, como parte del compromiso de las mujeres negras de continuar la lucha por sus derechos.

Ya en los 2000 encontramos otros documentos que hacen parte del bloque de constitucionalidad de Colombia. La Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban en 2001 fue fundamental en el reconocimiento formal por parte de los Estados de los efectos perjudiciales del racismo y la discriminación por motivos de color de piel y origen étnico. En este contexto, los gobiernos se comprometieron a luchar contra las discriminaciones de jure y de facto, aplicando un enfoque de género en las políticas públicas destinadas a erradicar estas discriminaciones (Organización de las Naciones Unidas, 2001, artículo 69).

La proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024) marcó un paso esencial para abordar la exclusión y discriminación de las poblaciones afrodescendientes. El Programa de Acción del Decenio pide la aprobación de leyes contra la discriminación, el reconocimiento cultural y la mejora del acceso a la educación, salud y empleo para los afrodescendientes (Organización de las Naciones Unidas, 2014).

En conjunto, estas conferencias y acuerdos internacionales han influido en la promoción de políticas y medidas dirigidas a reconocer y abordar las desigualdades y discriminaciones que enfrentan las mujeres afrodescendientes en distintos ámbitos. Sin embargo, uno de los principales retos de las transformaciones sociales que intentan introducirse a través de modificaciones normativas y creación de derechos para grupos poblacionales es la materialización de los mismos, es aquí donde el activismo y los procesos organizativos toman roles protagónicos.

En búsqueda de materializar los derechos y hacer conciencia de ellos surgen apuestas colectivas de mujeres que reconocen desde la naturalidad del junte, del diálogo y el lenguaje común las opresiones que entrecruzan sus vidas cotidianas, como lo diría Leidy Rentería “con ellas compartía una historia en común: migrantes -mayoritariamente del Chocó y minoritariamente del Urabá Antioqueño- mujeres, jóvenes, afrocolombianas, racializadas y exotizadas que habían

arribado a Medellín buscando una educación de calidad que no poseen nuestros territorios (2020, p. 7); se nombra entonces al Colectivo de mujeres Wiwas como,

Un proceso de base de mujeres jóvenes afrodescendientes que habitan y viven la territorialidad urbana, con una cosmovisión del mundo, heredada del legado libertario y cultural de nuestros ancestros y ancestras. Trabajamos principalmente por la dignificación de nuestra identidad cimarrona, el reconocimiento de nuestros derechos como pueblo negro étnicamente diferenciado, el empoderamiento social y político de las mujeres negras en la ciudad de Medellín y el área metropolitana, y la construcción de territorios de vida y paz; desde un enfoque étnico, de género y generación (Alix Mena, colectivo Wiwas, Comunicación personal, 2017).

El Colectivo de Mujeres Afrodescendientes Wiwas es un proceso en el que se da la juntanza como escenario para construcción de la identidad como mujeres negras, pero también para la resistencia contrahegemónica en medio de las dinámicas de habitar una ciudad tan grande y diversa como Medellín mientras en sus cuerpos se interseccionan los elementos raza/género/clase/procedencia entre otros. En el ejercicio de la juntanza étnica, también se da como una esfera para reconocerse en esas otras mujeres con historias comunes, pues

El accionar del Colectivo Wiwas, ha estado marcado por unos principios fundantes: Ubuntu, Sororidad y Espíritu Rebelde son las máximas del trasegar político de Wiwas. Ubuntu hace referencia a “la capacidad de ser uno con el universo y todo lo que lo habita, conexión existente entre todo lo vivo y todo lo existente, existir en cuanto lo demás existe, ser en cuanto lo demás es, morir en cuanto lo demás muere”. Entienden por sororidad la “solidaridad y hermandad que se teje entre mujeres para enfrentar el sistema patriarcal que insiste en negarles su condición de seres humanos plenos, y que se fundamenta en la construcción de rivalidades inter género para perpetuar nuestro sometimiento”. Finalmente, el espíritu rebelde es “la capacidad de enfrentar cualquier situación de injusticia, desde el respeto y el diálogo, pero con determinación y fortaleza, dignificando siempre el legado libertario que nos heredaron nuestros ancestros y ancestras”. (Colectivo Wiwas, 2017, citado en Rentería, 2020).

Si tenemos en cuenta que, “la situación de las mujeres afrodescendientes/negras/prietas en América Latina y el Caribe, encuentra su punto común en la discriminación múltiple y estructural que se mantiene en la institucionalidad de los Estados, lo cual es una constante.” (Asuntos del Sur y la Organización de los Estados Americanos, 2017, p. 7). Sin embargo, frente a los contextos complejos en materia de derechos para las poblaciones afro y mujeres en la región, la capacidad de las organizaciones “para ganar espacios políticos, de negociación y protagonismo en la lucha por sus derechos como parte de un proceso gradual de articulación y cooperación con otros movimientos sociales” (Asuntos del Sur y la Organización de los Estados Americanos, 2017, p. 7) es realmente destacable, siendo incluso la organización colectiva y la juntanza los motores de las transformaciones en lo social y jurídico.

Según la Comisión de la Verdad (2020) citando al DANE (2019), reporta que:

El racismo y la discriminación en Colombia intensificaron la violencia contra el pueblo negro y aclara que el 97,68% de los municipios tiene población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal NARP, también informa que, en al menos 64 municipios, la población afrodescendiente es mayor al 50%. En ese estudio se logró identificar que en aquellos territorios donde hay niveles de pobreza extrema y precariedad en infraestructura y servicios también predomina la población afrocolombiana, a su vez, permitió verificar que el 38% de la población palenquera y el 40% de la población negra manifestaron tener algún tipo de carencia en servicios. Por otro lado, en materia educativa, el 30.17 % de estos grupos étnicos indicó que sufre rezago escolar. Estos indicadores han sido factores que favorecen el agudizamiento de la violencia en las comunidades. Estos indicadores impiden el libre desarrollo de las comunidades tanto en su estructura física, como en su estructura social y cultural. (citado por Salas & Arroyo, 2022, p. 17).

Es necesario indicar que la mayoría de las comunidades negras del Pacífico están ubicadas a las orillas de los ríos o mares, con poca capacidad de conexión a los lugares centralistas, son comunidades con precariedad en servicios básicos, poco acceso a la educación y salud, al igual que al empleo y otras formas de producción; además, por pertenecer a territorios con alta presencia de grupos armados, las mujeres negras se han visto fuertemente vinculadas a sucesos de violencia que

no sólo han puesto en cuestión su identidad, arraigo con el territorio y la ancestralidad, sino también el espíritu libertario como legado de las matronas. Lozano (2016b), por ejemplo, sostiene que la violencia ha puesto en peligro la cultura tejida en el liderazgo -matrilinealidad- y la insurgencia cotidiana de las mujeres negras pues son ellas quienes construyen el arraigo al territorio y cultivan el sentido de pertenencia ya que mientras los hombres son móviles las mujeres negras son las que fijan su hogar en un determinado río permitiendo así desarrollar el sentido de pertenencia y quienes encabezan las actividades festivas y religiosas, las mujeres realizan prácticas agrícolas que son la garantía de la seguridad alimentaria de la comunidad.

Cuando la autora habla del tejido ancestral en la región del pacífico, el cual ha creado una cultura en peripeca de sobrevivencia por el conflicto armado, antepone el papel de la mujer desde la matrilinealidad como un hecho de insurgencia cotidiana, dándole el valor de liderazgo y como fuente de los vínculos comunitarios de los unos con los otros; sin embargo, es también un poco ambiguo este papel el cual ha puesto en una lucha doméstico-privada constante a la mujer negra-afro, tanto que se le da responsabilidad de ser la base del hogar, quien debe mantenerlo firme, ya que los hombres han tenido otras “libertades”; esto ha conllevado a la mujer negra-afro a aguantar y pasar por situaciones maritales también violentas, en este sentido, las mujeres sufren violencia doméstica muchas veces ejercida por sus mismos esposos, presentando además de las afectaciones psicológicas, enfermedades de transmisión sexual o enfermedades uterinas complejas, sin mucha atención (ILC, 2020), son esas “otras libertades” masculinas las que justifican sus relaciones extramaritales e hijos provenientes de las mismas y es que según Lozano,

En los estudios sobre la familia negra la poliginia ha recibido un trato privilegiado. Se generaliza a toda la población negra del país y se exagera su presencia. El antropólogo Jaime Arocha (1999) llama manida simplificación de la poliginia africana al estereotipo que pesa sobre la familia negra, especialmente la de la región del Pacífico, en la que el marido es percibido como ocasional y fuente de inestabilidad e ilegitimidad. (2016b, p. 147)

La poliginia pese a la fama de virilidad que le dio al hombre negro sirvió para justificar el abandono familiar, irresponsabilidad parental y su vida en un mundo público lejos a su círculo o núcleo familiar. Todo lo opuesto a ser mujer negra, pues se clasifica a las mujeres dentro de las construcciones sociales de dominación históricamente construidos, puesto que se considera que la

percepción de las variaciones fenotípicas no es un hecho natural sino social, que se levanta sobre una evidencia pero la dota de otro sentido (Vargas, 2010); así mismo, la asignación de los espacios público/privado donde se le asigna al varón espacios políticos y sociales de participación a la vez que se le da confinamiento a la mujer en el mundo doméstico y privado, delega a la mujer negra al servicio dentro y fuera de la casa, a pesar de que la mujer negra afro ha tenido una relación estrecha con lo público en su papel de matrona, sabedora o sujeto principal de construir lazos comunitarios. En otras palabras, dentro del imaginario existencialista, ser mujer negra reencarna sobre ella su posición en el trabajo doméstico en un espacio privado que no es de ella por sus características étnicas. Esos imaginarios, la poliginia y cómo se ha construido la estructura social relaciona en forma directa e inmediata a la mujer negra afro con lo doméstico fuera y dentro de su espacio privado. El trabajo doméstico desde el punto de explotación de trabajo es otra forma de opresión que se ha naturalizado en el sistema capitalista, racista y sexista.

Dicho esto, Rosamarina Vargas explica en su texto *Del tumbao al trapiao: negociaciones corpoterritoriales de las mujeres negras en el servicio doméstico de la ciudad de Medellín*, las formas en cómo las mujeres negras han resistido ante las opresiones materiales y simbólicas dentro de la labor del servicio doméstico y su espacio; estas a través de la biopolítica y la anatomopolítica las cuales se refieren “a dos estrategias distintas pero en interrelación permanente, ya que ambos se materializan en formas concretas de corrección, educación y adecuación de los cuerpos de individuos y colectivos” (2010, p. 18); en el caso de las mujeres negras afro y cimarronas del colectivo Wiwas, aunque ninguna se ha dedicado al trabajo doméstico, han rechazado –en sus experiencias³- dichas negociaciones en defensa de poder expresar libremente su corporalidad, etnicidad y negritud en cualquier territorio/espacio que su cuerpo habite o transite.

Por el contrario, las mujeres de esta investigación, dentro de su espacio de trabajo en el servicio doméstico debían mantener cierta postura, hablar diferente, comportarse diferente a como lo hacen en sus propios espacios, el control directo e indirecto sobre su sexualidad, asignando cómo deben vestirse, moverse, contonearse y no ser “provocadoras”, además del cuidado que deben tener para no procrear; aun así se les demanda, en ocasiones, el despido cuando no hacen la voluntad de las personas que las contratan, lo cual es también una forma de violencia psicológica. Los siguientes son algunos testimonios de mujeres negras chocoanas que dan cuenta de todas estas formas de opresión:

³ Estas experiencias, se problematizarán en el capítulo 4 de esta investigación.

Tabla 1*Mujeresnegras entre Ismos y Políticas en la ciudad de Medellín*

Anatomo-biopolítica ⁴	<p>A mí me tocó un patrón que me enseñaba a estar derechita siempre y a coger las cosas con cuidado, hasta caminar despacito porque yo era muy, como le digo, muy brusca, él me decía que tenía que comportarme distinto (P.M., 32 años).</p> <p>Como dicen de nosotras las morenas que nosotras somos..., nos movemos más, como cuando bailamos que parece que nos desbaratáramos, y como manotiamos pa´ decir las cosas pues a uno le dicen que se calme, que uno en la calle puede ser como quiera pero en la casa no, uno tiene que adaptarse a lo que le piden, que no hagamos bulla, que seamos calmadas y para hacer el oficio es uno que tiene que estar concentrado, y ser delicadas... (L.M., 28 años).</p>
Abuso sexual y psicológico	El señor me cogía de las nalgas y mientras la señora estaba en la pieza, “venga, deme un beso” y yo a salirme como pudiera, había veces que yo estaba lavando los platos y él iba y me abrazaba y la hija lo veía, y se hacía el medio disimulado... (Y.C., 30 años).
Racismo y clasismo	<p>La señora, a ratos, era muy querida pero, a ratos, era muy humillativa porque, por ejemplo, ella dejaba la despensa en llave, donde tenía todo lo del mercado y pa´ mi eso es una humillación, dejaba todo cerrado para que yo no cogiera nada, o para que no me comiera algo estando ahí en la casa, entonces para yo para hacer el arroz: “doña señora necesito arroz, necesito maggi, necesito frijol”, o sea todo lo que iba a hacer lo tenía que pedir (D.M., 34 años).</p> <p>a mí me tocó trabajar aquí en una casa donde me separaron la loza, otro día me dejaron parada como dos horas dizque para atender la visita y yo no sé porque me dejaron ahí si se la pasaron chismoseando todo el rato y no me necesitaban, pero yo me iba a ir y la patrona me miro feo, pero uno es como si no existiera, hasta echaban chistes racistas y uno ahí, yo no sé porque tratan a uno así si todos, blancos o negros, somos hijos de Dios (G.C., 56 años).</p>

Nota: Tomado de Vargas Romero, R. (2010). Del tumbao al trapiao: negociaciones corpoterritoriales de las mujeres negras en el servicio doméstico de la ciudad de Medellín.

La biopolítica y anapolítica dejan en evidencia las marcas de los “ismos” en Medellín aunque se proclame como una sociedad abierta, reproduce los discursos de dominación, en la cual las mujeresnegras-afro serán aceptadas si se comportan “correctamente”, y, en la cual, la no integración es vista como responsabilidad de ellas, quienes eligen segregarse o carecen de

⁴ Estos términos se usaron para explicar cómo los amos condicionan el cuerpo de las empleadas domésticas al trabajar en sus casas, es decir como estrategias de corrección corporal y dominio sobre sus cuerpos y espacios de trabajo para explicar formas de discriminación.

confianza (Wade, 1997 citado por Vargas, 2010); desde luego, esta aseveración limita la forma de estar y ser en Medellín como espacio público siendo negra, afrodescendiente, afrocolombiana, palenquera o cualquier otra forma de autorreconocimiento perteneciente a la diáspora. El comportarse correctamente tiene que ver con las posturas y la forma en cómo los cuerpos de las mujeres negras manejan el espacio que a causa de una regionalización profunda, los paisas indican como suyo, por lo tanto, ajeno a todo foráneo, con valores y cultura distinta. Según esto, cuando

El cuerpo ha sido habitado y es, al mismo tiempo, el depositario de una historia personal y social definida, reflejando que es, en sí mismo, más que un objeto un “territorio”, es decir, un espacio material concreto donde los poderes involucrados espacializan, dotan de sentido e intervienen en una lucha por el control de esa expresión espacial. (Vargas, 2010, p. 20).

Y, al estar dicha expresión, netamente incrustada en un cuerpo racializado que lo vuelve diferente, excluido, señalado y que además responde a unos estereotipos que, para Mena (2022):

- operan como signos que se inscriben en sus cuerpos de mujeres negras, es decir, en cuerpos de triple desprecio.
- crearon el fetiche de la “negra caliente”, dejando de ser una mujer para convertirse en una vagina insaciable a la que se podía abusar y maltratar pues su interminable apetito sexual no tendría límites.
- imposibilitan una ruptura real con la idea colonial de mujer negra. Esto es evidente cuando se observa la historia de la esclavización y al trazar un paralelo con las condiciones de vida actuales de las mujeres negras, parece que el carácter de marginalidad no cambió sustancialmente y la idea de nuestros cuerpos para la vejación sigue tan vigente como en la colonia. (pp. 59-81).

Proclama entonces, la vejación de los cuerpos de las mujeres negras en la ciudad por el alto contenido de estereotipos que lo marcan, lo cual conlleva a una molestia e incomodidad, es decir,

El cuerpo es el principal vehículo de expresión y reacción, es la encarnación de los referentes identitarios más importantes, es, al mismo tiempo, fuente y mecanismo de

defensa frente a sus vivencias negativas, pero por sobre todo es su principal medio de “habitación”, es decir, de apropiación del espacio que se habita, transita y, en cierto modo, modifica, meramente con su presencia. (Vargas, 2010, p. 20)

Una presencia negra y diferente que además está invadiendo su espacio altamente racista. En conclusión, las mujeres del Colectivo Wiwas al ser mujeres que provienen del Pacífico y de otros lugares con origen y fuerte incidencia étnica afrodescendiente o indígena, e incluso mestiza pero de las periferias colombianas, que además han migrado a la ciudad de Medellín traen consigo la marca colonial que las expone a la violencia estructural en la misma ciudad, adicionalmente a la que ya han vivido en sus territorios de origen. Estas experiencias han sido percibidas de manera violenta y fragmentaria en sus seres como sujeto individual y como representación de un grupo étnico lo que las ha hecho conscientes de recomponerse ellas y a otras mujeres como ellas las han sufrido. Su forma más característica es la juntanza y el manitaje donde se han reforzado estrategias y formas de resistir ante los discursos y comportamientos hegemónicos inmersos en la estructura social, tanto como en el esquema mental e imaginario de las personas que le conforman. En todo caso:

Las luchas de los grupos étnicos indígena y negro en América Latina parten de cosmovisiones y racionalidades diferenciadas culturalmente del conjunto de la sociedad como base de una también diferenciada cultura política basada en la solidaridad, la colectividad, el espiritualismo entre otros valores contradictorios con la cultura política dominante de Occidente caracterizada como “racionalista, universalista e individualista. (Mouffe, 1993, citado por Grueso, 2000, p. 33).

En referencia a lo anterior, el Colectivo Wiwas reconoce en el poder de la juntanza y manitaje la característica de resistir desde lo propio, evadiendo la asimilación y reivindicando su proceso organizativo en la política de identidad, de lugar y las redes de apoyo.

1.2 La sangre no es agua si somos Wiwas

En el Chocó dicen que *la sangre no es agua* cuando se refieren a la empatía de lo que padece o ha vivido un miembro de la misma familia independientemente del grado de consanguinidad, pero también al parentesco en alguna cualidad, habilidad o conductas con un familiar cercano o lejano; este dicho expresa las cualidades y características que están proyectadas en los rasgos genotípicos y fenotípicos, además de los vínculos afectivos y de crianza.

Esos vínculos también pueden observarse en la familia extendida. Pese a que no se comparte la misma sangre pero sí los vínculos que se han creado alrededor de su propósito de la lucha por las libertades y derechos de las mujeres negras, que las acompaña en su juntanza; esto se emite en modos de conductas similares de acuerdo a los principios y valores que como cualquier familia han puesto como pilares y aportan a la identidad colectiva. Ellas son hermanas renacientes de las ancestas cimarronas, lo cual puede denotarse como condición genética expresadas en su condición racial, ya que

La familia extensa de comunidades negras del Pacífico colombiano tiene a las mujeres como su viga de Guayacán pues las mujeresnegras esclavizadas y cimarronas fundaron las familias extensas de las que somos hoy descendientes o renacientes, como se dice en el Pacífico sur. (Lozano, 2016b, p. 149)

La sangre más que la vida misma, representa identidad y cultura que se mantiene en el tiempo que no ha sido fácil desaparecer, persistió y se alzó ante la esclavitud y aunque el andinocentrismo/eurocentrismo la menosprecie, su valor es igual al de cualquier otro grupo poblacional en el mundo. No es agua que desaparece, la sangre permite juntarnos, decir que somos hermanos y hermanas, que estamos vivos y vivas en un mundo que necesita permanecer en igualdad y equidad para todos, todas y todes.

“Manitas somos” significa que el mundo es un poco más justo, al menos para ellas así como quieren que sea para otras como ellas; la sangre no es agua, manifiesta también el orgullo de ser quienes somos y de dónde venimos, de las comunidades y eso no se puede cambiar, mucho menos negar aunque exista el sincretismo, la asimilación entre otros “fenómenos” de “conversión o acomodación” de lo que identifica la negritud.

En los tiempos de la esclavitud ese dicho estaba latente en el reconocimiento de los malungos, los cimarrones, negros y negras que sabían que eran hijos de la misma madre África, por eso esta frase honra las raíces, la herencia y prevalece la cultura e identidad, se mantiene en la memoria resistiendo día a día en palenques simbólicos alrededor del mundo a través de la diáspora.

1.3 Manita pa'llá vamos

1.3.1 Objetivo general

Analizar la juntanza étnica afrodescendiente en perspectiva del Colectivo Wiwas como mecanismo de resistencia contrahegemónica en la ciudad de Medellín.

1.3.2 Objetivos específicos

- Reconocer las voces de mujeres Wiwas y sus procesos vitales en relación al colectivo.
- Identificar las estrategias de resistencia individuales y colectivas como Mujeres del Colectivo Wiwas
- Describir el manitaje como práctica de la juntanza étnica.

CAPITULO 2: Nosotras y el afrofeminismo

Blues a mi piel

*El laberinto en el que no logro extraviarme es mi piel.
No pretendo depurar su alquimia de canto algodónero.
Todos mis cantos son el equilibrio de las almas.
Con las manos hago la voz, los dedos entran pliegos de color
A esta hoja desnuda en la tarde de un parque.*

-Anónimo. Editora Manatí.

2.1 Para nuestra piel, nuestra voz

Las voces de las mujeres negras han trazado caminos para la resistencia como para la re-existencia, y en este mundo androcentrista así como colonialista impera la necesidad de academizar esas voces que desde hace décadas protestan, denuncian y resignifican la existencia, los modos de ser y estar. Esta investigación se asienta en el **afrofeminismo** por su interés sociocrítico de apostarle a la equidad e igualdad para divisar y habitar un mundo más justo y bello para nosotras las mujeres negras, las mujeresnegras, raizales, afrocaribeñas, afrolatinas, afrodescendientes, afrocolombianas y mujeres negras cimarronas, pero también las mujeres que como yo tenemos mixturas de etnias negras e indígenas, para mí, una mujer negra cimarrona-wounaan a quien también le atraviesa las violencias y opresiones compartidas aunque el colorismo amortiguara algunas cuantas. El afrofeminismo permite descolonizarse, tomar esas nuevas reflexiones que surgen de las conversaciones entre nosotras, de las lecturas de escritoras negras e incluso blanco mestizas que replantean la vida de un modo distinto y que hace que nos veamos, leamos y sintamos también distintas, pero distintas en el sentido de que ya no seremos como antes, ahora con herramientas de resistencia que hacen más llevadera la vida, tal como lo indica Lozano (2010a) en su texto *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*:

Descolonizarse significa un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, pensar la propia historia, pensar la propia liberación pero con categorías propias, desde nuestras propias realidades y experiencias. Pensar también toda la compleja estructura de relaciones que se entretajan en la matriz colonial (p. 11).

Y es al hacernos cargo desde nuestras propias experiencias y nuestras propias categorías que hemos logrado sentirnos distintas, en los adentros, en lo subjetivo; que aunque el mundo siga tratándonos y leyéndonos desde la diferencias sin aceptar que “cuando la diferencia es un artefacto de la opresión, debe ser eliminada” tal como lo dice Lozano (2010a, p. 11); frente a esto debo decir que la diferencia es importante reconocerla porque entonces se caería en el error de la homogeneización, por lo tanto también se activa la inequidad.

Hasta este punto, el movimiento feminista negro surgió “en la confluencia (y tensión) entre dos movimientos, el abolicionismo y el sufragismo, en una difícil intersección” (Pérez, 2022, p. 27) aun teniendo una presencia relevante en ambos, la combinación de racismo y sexismo terminó excluyendo a las mujeres negras de los dos. Esto no paralizó su impulso emancipador, bien al contrario promovió la organización de las mujeres negras reconociendo la heterogeneidad de los discursos propios que transversalizan la multiplicidad identitaria como étnica. En otras palabras, al analizar y posesionarse de las intersecciones en las estructuras de dominación reflejadas en las experiencias de mujeres negras a pesar de ser de lugares diferentes del mundo e identificarse de acuerdo a su lugar de origen, ideología, cultura, género y sexualidad, se reconoce que no son homogéneas, que hay feminismos decoloniales, otros no, feminismos con algunas perspectivas diferentes según el tiempo y el lugar.

En ese sentido, las mujeres negras han venido luchando por decirle a la humanidad que estamos, que somos... la humanidad debe conocer estas otras luchas desde nuestros propios discursos incorporados por ejemplo en el Black feminis, Lesbo feminismo negro, Feminismo afrodiaspórica, mujerazgo y el feminismo africano. Todos ellos abarcan la vida de las mujeres negras y sus cuerpos. Estas categorías mencionadas desde la historia de la defensa de los derechos civiles de mujeres afroamericanas y la lucha desde la sexualidad, la resistencia que comprendió la colonia hasta los tiempos de hoy, esa lucha que retumbó las voces invisibilizadas desde lo epistémico y cultural. El feminismo negro también resalta la necesidad de exponer:

Los rasgos que permiten entender el carácter contra-hegemónico de este movimiento. En primer lugar, la oralidad del relato frente a la racionalidad de la escritura de los textos fundacionales del feminismo blanco. La oralidad, y también la oratoria aprendida y practicada en los púlpitos de las iglesias. Ambas, herramientas de resistencia de los grupos subalternos. En segundo lugar, el propio carácter de la oradora: Sojourner Truth fue la primera de una importante saga de intelectuales negras que, sin el apoyo de una obra escrita, han conectado con los intereses y las luchas de las mujeres negras. En tercer lugar, por ser un texto creado desde la colonialidad. Desde ahí, con un lenguaje propio que no se ve reflejado en el espejo impuesto, Sojourner Truth deconstruye la categoría (hegemónica) de mujer —una categoría desde la que se la niega— reivindicando su propia identidad en tanto que mujer. (Truth, et al., 2012, p. 29).

Los feminismos negros trascienden la lucha de la defensa de los derechos de las mujeres, además la sitúa en el racismo y la discriminación, es decir a las formas de dominación estructural arraigada a los sistemas, el lenguaje y los constructos sociales respecto a la raza en la colonización como división de la población y el mundo sujeta a la “hazaña” de los blancos por encima de los otros, otras y otras, la fragmentación que el eurocentrismo ocasionó al imponer las etnias blanco americano-ingleses sobre los negros, indios y asiáticos. Por otra parte, estos feminismos sentipiensan la categoría de género e identidad, todas esas cuestiones que el feminismo blanco ha ignorado y que en su intento de “reivindicarse”, se ha apropiado de las voces negras así como cae en el paternalismo que tanto las mujeres negras han rechazado.

2.2 Juntamos conceptos contrahegemónicos

2.2.1 Juntanza

La juntanza de mujeres negras-afro se afilia al carácter decolonial histórico negro además del sentido subjetivo e intersubjetivo construido mediante la oralidad y el junte, los cuales han dado fuerza a sus vínculos; escuchar pronunciar palabras como juntanza, mayores, Ubuntu, vivir sabroso, no solo controvierte el vocabulario clásico que formalmente se utiliza como vehículo de la comunicación, sino que enlaza varias regiones que parecieran desconectadas en esta nación es eso lo que hace que las mujeres negras se hermanan a través del lenguaje y del acercamiento colectivo que como un imán atrae por ser negras, si bien dice Lugones (2011) constituirse entre sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder se legitima la subjetividad resistente pues en nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros/otras de lo que el poder hegemónico nos hace ser.

Cuando se habla de cimarronismo, palenques, malungaje se insta a la juntanza, pero incorporando la generalización de las personas negras, es decir mujeres y hombres racializados; sin embargo hablar de juntanzas desde las perspectivas de las mujeres negras es volver a las raíces, hacer resistencia no violenta. Es como este término se familiariza en el mundo de las mujeres negras desde otras premisas poco documentadas, se acude a la búsqueda de otras miradas, de mujeres que también han resistido desde diferentes espacios de juntanza; para Montenegro, por ejemplo, en su trabajo de grado titulado *Corazonar desde la escritura: un ejercicio de investigación creación de la Colectiva Literaria Reminiscencias de Tocancipá*, sostiene que:

La juntanza es una noción que hace alusión a acciones colectivas que apelan a la solidaridad, el cuidado y la reciprocidad, entre otras. Se ha convertido en una práctica política de resistencia y de reexistencia en el país y también como potencia para la transformación de los colectivos, donde la creatividad y la afectividad se hacen presentes. La juntanza permite el tejido de ideas, sentires, deseos y anhelos colectivos; es un espacio de encuentro que contribuye a agenciar cambios y transformaciones en el ámbito propio y en lo colectivo. (2022, p. 50).

La Juntanza nace desde el cuerpo, desde el dolor común reflejado pronto en el amor como punto clave de la sanación. Se trata, pues, de aprender a escuchar el territorio, el caminar en la ciudad, los silencios, la piel, las miradas, las cuerpas, los alrededores, de encontrar el ruido en las situaciones semejantes, como territorio concepto anclado a la violencia y conflicto armado en Colombia. Finalmente, y no obstante a las afirmaciones anteriores relacionadas con las organizaciones, colectivas, resistencias y violencias, para las mujeres –incluso, trascendiendo la sororidad- la JUNTANZA es:

El término juntanza es porque nosotros, como ustedes hablarían del término sororidad, pero para nosotras las mujeres negras el término más adecuado sería la juntanza porque nosotros cuando nos juntamos cuando nos encontramos, sentimos como esa conexión y no nos quedamos quietas, cuando llegamos a una reunión donde nos conocemos todas y todos, usted ve cómo empezamos a saludarnos, a darnos picos, a abrazarnos a contar historias, entonces todo nos lleva como a ese término de juntanza. (Entrevista actor social 2, segmento 11, comunicación personal, agosto de 2020, citado por Córdoba et al., 2021, pp. 18-19)

Es así como la pertenencia a mismo grupo étnico pone en evidencia la juntanza también como espacios de reconocimientos trazados por los vínculos, el relacionamiento y significados que se le dan a los lugares de encuentro independientemente de cuál sea su objetivo específico, aun así, el hecho de juntarse ya es insurgencia, y la insurgencia es resistencia.

2.2.2 Resistencia

En la época de la colonia entre los años 1700 y 1800 “gran parte de las estrategias de resistencia de las mujeres esclavizadas durante todo el período 19 prólogo colonial, estuvo dirigida a enfrentar el discurso del poder colonial mediante el recurso de las demandas judiciales” (Vergara y Cosme, 2018, p. 18) con la representación de la libertad y justicia de sus cuerpos, sin embargo, la misma autora relaciona los espacios domésticos donde mujeres esclavizadas compartían con sus amas, con las esposas, las madres y las hijas de sus amos espacios, así que la resistencia era una práctica que se expresaba en el gesto cotidiano (Vergara & Cosme, 2018).

La resistencia en este texto se tomará, en primera instancia, como sitúa Vergara y Cosme (2018) procesos y estrategias importantes en las cosmologías, cosmogonías y planes de vida de estas gentes, pero no constituían su fin último, el fin último no era rebelarse, ni resistir, si no mejorar la calidad de vida y reclamar justicia, continúa:

La resistencia no debe usarse como categoría analítica absoluta para explicar los procesos emancipatorios de los y las afrodescendientes. La resistencia vista como epitome de las luchas afrodiaspóricas limita el entendimiento de la propuesta política y filosófica de los afrodescendientes en las Américas. Dado que no basta con luchar contra la esclavitud, ni es suficiente oponerse a la adversidad, tampoco basta con ponerse de pie y aguantar los embates del opresor, si solo a esto se limitara el poder de los esclavizados estos habrían sido exterminados o probablemente seguirían esclavizados. (Vergara & Cosme, 2018, p. 189)

No se puede hablar de colonialidad sin antes reconocer el colonialismo y el arsenal de complejos desarrollados por el ambiente hegemónico que involucra y promueve la deshumanización, dando así una especificidad al contexto de opresión y dominación que es la condición colonial; así se interpone la colonialidad como intangible, invisible pero supremamente poderoso para controlar los sistemas de poder que transversalizan el ser, la raza y el saber. Así, ante los mecanismos de poder impuestos por el eurocentrismo, las mujeres negras –como sus familias- se han permitido históricamente contemplar mecanismos de escapar, resistir o disolver los diferentes tipos de opresiones que se han conjugado en las diferentes formas del sistema colonial.

La colonialidad del poder sobre la mujer negra se establece en relación a su etnia, clase social, historia esclavizada y como individuo capaz de ser explotado no sólo desde su mano de obra en las labores de cuidado, sino también desde su útero, lo cual conlleva al dominio sobre el ser y el género; por esto, “el derecho a ser, es uno de los más importantes derechos colectivos planteados por el movimiento social afrocolombiano y fue propuesto por las mujeres negras como el derecho a una vida sin violencias” (Lozano, 2019, p. 301).

Esa colonialidad en nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros/otras de lo que el poder hegemónico nos hace ser. Este es un logro infra-

político, la mujer negra en la constante pregunta de quiénes somos, perseguimos la idea de construcción de la identidad a partir de la relación con la otra. Las mujeres negras han tenido prácticas como la partería y el comadrazgo que bajo el liderazgo de las mujeres negras tejen vínculos comunitarios (Lozano, 2016b), es una manera de crear redes de juntanza y manitaje, pues por lo general esos vínculos van más allá de la consanguinidad y familiaridad. De acuerdo a esto, la colonialidad del saber, evoca de manera inmediata los saberes y la episteme, así que pese a la eurocentricidad del saber, las mujeres negras siguen proponiendo sus saberes ancestrales como compromiso con la diáspora, desde la palabra que alimenta a su vez el discurso, un ejemplo, es el Malungaje, según Branche:

Una especie de principio básico para el imaginario discursivo de la diáspora. Propongo que la importancia de dicho concepto se ve menos en términos de aquello que tienen en común las culturas afroamericanas y aquello que las diferencia, según los estudios etnográficos, y más en términos de los determinantes sistémicos que han producido el mundo de vida afroamericano en sus registros y variaciones translocales. (2019, pp. 31-32)

La diáspora se entiende –Desde el libro *Demando mi libertad*- como propone Kim Butler en su ensayo «*Defining Diaspora, Refining a Discourse*» explica que el concepto diáspora, es definido como una dispersión de personas desde su lugar de origen:

Esta perspectiva no sólo se basa en la ubicación geográfica de las personas fuera de su lugar de origen, sino que además, marca una diferencia entre lo simbólico, la identidad étnica del ser, y la participación activa del grupo diaspórico en el campo político y cultural tanto en su lugar de origen como en el país de asentamiento. Esto permite que los descendientes de la primera generación diaspórica se permitan crear una comunidad imaginaria⁴ donde puedan desenvolverse e identificarse política, racial y culturalmente. (citado por Vergara & Cosme, 2018, p. 236).

En contraposición a la colonialidad de la naturaleza se plantea “el territorio como un espacio apropiado por la resistencia cimarrona para la vida y la convivencia de grupos étnicos negros e indígenas, sobre el que se tiene un derecho ancestral” (Lozano, 2016a, pp. 28-29), sin embargo, el

no estar en ese territorio propio, existe la posibilidad de tener un trance del desembarcado pues según Fanon citado por Villa (2013) existe la dura experiencia en donde en la llegada a la metrópolis se le hace saber que no es de aquí, sino de donde son los negros (...) aun así, por su capacidad de asimilación “el colonizado estará alejado de la selva en la medida en que asimile los valores culturales de la metrópolis. Se sentirá tan blanco que rechazará su negritud, su selva” (p. 362). Por el contrario, las mujeres negras, por lo general, tejen y ombligan su relación con el territorio; combinando la construcción del mundo a través de experiencias que ahí se dan con la comprensión y reproducción de los saberes que descifra situaciones sociopolíticas entorno a la descolonialidad.

El texto *Mujer negra, mirar del otro y resistencias*. Nueva Granada siglo XVIII de Morales Villegas (2003) refiere algunas formas de resistencias de la mujer negra en el tiempo colonial, el cual puede dar valía a alguna estrategia contemporánea y se precisa referenciar a continuación:

Figura 2

Formas de resistencia de mujeres negras en la colonia

Formas de resistencia femenina

<i>Estrategia</i>	<i>Clase</i>	<i>Tipo</i>	Casos	<i>Total</i>	<i>%</i>
	Testamento		15		
Solicitud de Libertad	Manumisión	Voluntaria no condicionada	2	75	56.8%
		Voluntaria condicionada	8		
		Comprada	24		
	Ingenuidad	Hija/o de libre y esclava	13		
Posesión		13			
Huida	Sin tutela	Huida – cimarronaje	11	16	12.1%
	Refugio	Autoridad – protección civil	5		
Muerte	Suicidio		1	4	3.0%
	Filicidio	Asesinato Contra los hijos/as	3		
No ser vendida		Por conservar el entorno	11	11	8.3%
Cambio propietarios		Por maltrato	26	26	19.7%
Total expedientes			132	132	100%

Fuente: A.G.N. Sección colonia. (Ver Fuentes Documentales).

Nota. Tomado del texto *Mujer negra, mirar del otro y resistencias*.

Son descritas entonces según cada estrategia y en razón de que son varias definiciones de la misma autora, se precisa un cuadro con su contenido:

Tabla 2*Resistencias de Mujeresnegras*

<p>Resistencia consensual: Se caracterizó por el aprovechamiento que hicieron las mujeres negras de las relaciones con sus propietarios, cuando entre ellos se tejían afectos por cercanía, por buen servicio, por los largos periodos de convivencia e incluso por vínculos de sangre producto de relaciones sexuales ilegítimas (p. 60)</p>	<p>Solicitud de libertad: La estrategia consistió recurrir a las distintas instancias de administración de justicia, desde las alcaldías ordinarias en el orden local, hasta la Real audiencia en las cabeceras provinciales, con el fin de hacer verdadera ante la ley cualquiera de las formas en que les era escriturada o prometida la libertad (p. 60)</p>	<p>Testamento: Hacía parte del derecho que tenían los individuos (adscritos a la ley civil) a declarar por escrito o verbalmente ante una autoridad competente la última voluntad para disponer de sus bienes y asuntos, previendo la distribución ante los herederos y el uso adecuado, antes de la muerte (p. 60)</p>
		<p>Manumisión: Se consideró como una prestación recíproca concretada mediante un convenio social y ejecutada a partir de un acuerdo conjunto en donde el amo toma una decisión libre de otorgar la libertad, por lo cual el esclavo paga y se somete a una libertad comprometida, diferida y condicionada (p. 61).</p>
		<p>Ingenuidad: ...Se refiere a la condición personal de haber nacido libre, en contraposición a la del manumiso o liberto (p. 62)</p>
<p>Resistencia por Disenso: Se caracterizó por la ruptura total con los propietarios con las instancias de control jurídicas o eclesiásticas y con el régimen esclavista en general (p. 63)</p>	<p>Huida: cambio del consenso, ya fuera por el desconocimiento de otras vías para alcanzar la libertad, por la imposibilidad de utilizar los recursos de ley (p. 64)</p>	
	<p>Muerte: Caso extremo de la búsqueda de la libertad se configuró cuando las mujeres negras acosadas por los rigores de la esclavitud decidían poner fin a su vida y a la de sus hijos (p. 64)</p>	<p>Filicidios: Eran una doble acción: con la víctima (niño) al cual no se mata por vergüenza u ofensa sino por sentido de aniquilar al grupo, y la del victimario que sabe que su condena es la pena de muerte... (p. 65).</p>
	<p>Cambio de amo: Cuando las mujeres negras acudían a la autoridad para denunciar abusos, malos tratos, o cualquier forma de violencia física o psíquica, buscando el mejoramiento de las condiciones de vida personal y del grupo y del grupo</p>	

	familiar, cuando era imposible lograr la libertad por otros medios (p. 65).	
--	---	--

La resistencia tomada desde Sánchez conecta con la insurgencia simbólica que propone Patricio Guerrero como una vena que conduce algunas formas de su representación; puesto que según este último, “la globalización no ha podido evitar la insurgencia de las diversidades sociales” (2002, p. 92) y por eso desde el feminismo negro se declara la insurgencia desde la corporalidad donde:

El cuerpo puede considerarse en sí mismo como el espacio prístino donde ocurren todas las negociaciones sociales y políticas entre los seres humanos; es, entonces, un territorio micropolítico. La micropolítica se constituye en una estrategia de resistencia al poder, no necesariamente pensada en términos violentos sino como contraposición de la vida política en el sentido más amplio del término y desde la “lucha en lo micro”, desde lo local y la vida cotidiana. (Vargas, 2010, p. 20).

En cuanto a la insurgencia simbólica, su concepto tiene un mayor énfasis en las experiencias de los pueblos indígenas, sin embargo su comprensión es extensible a las comunidades afro y aún más específicamente a las mujeres negras y sectores populares urbanos que históricamente han librado una constante lucha para preservar sus identidades culturales.

Por su parte, al abordar la resistencia puede verse como las estrategias y acciones creadas por los grupos marginados para afrontar los mecanismos de opresión, afirmando de esta forma, su identidad cultural. Esta lucha de resistencia no solo ha permitido la preservación de la cultura y la identidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes, sino que también ha allanado el camino para la emergencia de una insurgencia simbólica más articulada. En este contexto, la insurgencia simbólica se convierte en una respuesta dinámica y creativa a la opresión, donde los grupos subalternos buscan no sólo resistir sino también trascender las limitaciones impuestas por el poder dominante. La noción de construcción de un sentido histórico-social propio sugiere la remembranza y las narrativas de los grupos oprimidos, intentando reescribir lo que “se perdió” en la historia; esto conlleva a la autodeterminación subjetiva y constitución como sujetas históricas las cuales pueden sustraer de los significados encontrados en la cotidianidad, en la habitabilidad

de los espacios, así como en el lenguaje traído de los territorios propios el fortalecimiento de la ombligada, primaje y manitaje.

2.2.3 *Mujernegra*

Según Catherine Walsh “desde la época colonial se estableció una clasificación social basada en una jerárquica racial y sexual donde se distribuye las identidades sociales de superior a inferior siendo los negros identidades homogéneas y negativas, en el último peldaño mientras se pone al blanco masculino en la cima” (2008, p. 136), desde esta lógica la mujer negra es lo que desde la colonialidad del poder se ha denominado e instaurado en los imaginarios así que “las mujeres negras o afrodescendientes han sido miradas o construidas, por las ciencias sociales y el Estado como muy pobres, vulnerables, analfabetas, llenas de hijos, en general incapaces para la acción (...)” (Lozano, 2010a, p. 18). Por otro lado, los feminismos negros tomado desde Septien como “Teoría crítica decolonial, antipatriarcal, antirracista y anticapitalista que hace convergen el pensamiento negro contrahegemónico y los feminismos insurgentes” (2020, párr. 36) con un fundamento ético y desde la voz de las propias mujeres negras, donde además se evoca constantemente la diáspora por lo que se vuelve también un “proyecto histórico ancestral e intergeneracional de lucha” (Septien, 2020, párr. 37), propone una mujer negra/afrodescendiente “desde procesos de auto-identificación” como lo propone Pratibha Parmar⁵, en esta lógica de ideas:

Declararse mujer negra es redimensionar un término que permite enfrentar el racismo, lo que no hace el término afro, que se ha convertido en un eufemismo que hace creer a muchos que hemos avanzado grandes pasos porque ya no se nos llama negros, sino afros, pero se nos sigue discriminando igual. (Lozano, 2010b, p. 5)

Desde las perspectivas de la mujernegra resiliente, defensora del territorio, consciente de la identidad y orgullosa “de lo que es”, Salas y Arroyo (2022) reconocen a la mujer negra en relación con la ancestralidad y lo místico como dotadoras de virtudes las cuales tienen que ver con la conciencia de su Espiritualidad (conexión espiritual), corporalidad (física-interna) y la conciencia de sus pensamientos (mentalidad negra). Estos constructos sociales de la mujer negra son

⁵ Tomado del texto *Feminismo negro*, una antología (2012, p.18).

totalmente antagónicos a los que se les ha atribuido históricamente, aun así estos conceptos demarcan una amplia reflexión para las categorías de raza, género y el ser. Es importante, admitir que si bien los conceptos aquí son enriquecedores, son de mujeres que la mayoría han estado en contexto de violencia y conflicto armado, por supuesto estas apreciaciones pueden ser ampliadas por mujeres negras ancladas a otras experiencias y contextos.

Las palabras de identidad y etnicidad estarán en un principio, conceptualizadas desde Patricio Guerrero, sin embargo se hace avistamiento de complementariedad a partir del feminismo negro; para este autor la identidad es proceso duradero,

Constante que es *esencialmente distintiva o diferencial* por su pertenencia y distinción o diferencia con respecto a “los otros” es *relativamente duradera* ya que no es una construcción social estática, sino que está sujeta a una dialéctica continua de construcción y reconstrucción, *requiere de reconocimiento social*, puesto que hace posible su legitimación en la sociedad. También son *representaciones simbólicas* socialmente construidas pues no son fenómenos “naturales”, ni arbitrarios, sino producto de un proceso de creación consciente; son *construcciones dialécticas* cargadas de historicidad. Por ello son cambiantes, no son esencias estáticas ni cosas fijas, inmutables ni eternas, peor aún realidades congeladas; *son contemporáneas* porque responden a situaciones actuales. En su construcción se articula la tradición y la modernidad, *Son una construcción discursiva*, se sustentan como ya analizábamos, sobre algo concreto, la cultura, que es aquella que nos permite ser, sobre la que construimos un referente de pertenencia *Son fuente de sentido de un grupo*. Representan la manera en que un grupo valora las diversas dimensiones de su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida. (Guerrero, 2002, pp. 105-106).

También se propone la identidad como identidades, ya que en algún momento es también una construcción colectiva o compartida, así:

La identidad es diversa, pluritópica, multívoca, polisémica, su construcción, como la de todo hecho social, está sujeta a razones multicausales y multifactoriales. La identidad es itinerante, fluctuante, multidimensional, tiene distintos niveles, rasgos y formas. Por eso no

se puede hablar de identidad sino de identidades, puesto que éstas son múltiples, fragmentadas y diferenciadas. (Guerrero, 2002, p. 106)

Son *múltiples* porque cada individuo contiene simultáneamente varias identidades como parte de su “ser”; *son fragmentadas* porque cada identidad nos vincula con otro conjunto de actores sociales que ocupan distintos espacios sociales o geográficos. Son *diferenciadas* porque haciéndonos sentir que somos parte de un conjunto mayor, nos permite afirmar nuestras propias especificidades, las que nos diferencian de los otros y nos ayudan a sentirnos más nosotros.

En esa misma línea, Guerrero sostiene que la identidad es una poderosa arma, un instrumento insurgente contra el poder. La identidad, como estrategia, permite ver las respuestas desde los actores sociales y su capacidad de provocar efectos sociales mediante sus acciones y la reflexión sobre las mismas.

Un claro ejemplo de cómo la identidad se construye como estrategia para la lucha política, es el proceso que vienen llevando adelante las nacionalidades indias y los pueblos negros que han avanzado desde una concepción de “etnicidad en sí” y de “etnicidad para sí”, al de “nación en sí” y “nación para sí”, que ha determinado su auto constitución como nacionalidades y pueblos diferentes. Esta distinción entre “nación en sí” y “nación para sí”, es clave para comprender la dimensión política que tiene la identidad como estrategia. (Guerrero, 2002, p. 121)

La etnicidad se refiere a una de las formas de identificación social que se establece y se expresa, primero, con relación con uno mismo, luego para la relación y negociación de su identidad con los otros diferentes, consecuente de la descolonización e insurgencia. Desde este punto, puede tomarse como una estrategia de resistencia en la construcción de lo que le pertenece, lo cual a la vez lo hace diferente.

La etnicidad puede ser analizada partir de tres enfoques:

1. Para los *primordialistas*, la identidad étnica está basada en los vínculos profundos y primordiales que un individuo tiene con su cultura. La ven como un fenómeno biológico, determinado por procesos geográficos.
2. El *enfoque instrumentalista o circunstancialista*. Sostiene que la identidad étnica es el producto de la utilización estratégica de los bagajes culturales con objetivos de tipo político y económico, para ellos la etnicidad es un instrumento de lucha utilizado para recuperar el orgullo étnico perdido.
3. *El enfoque constructivista*. Sostiene que la etnicidad se construye en contextos y situaciones histórico-sociales concretas. La construcción de fronteras étnicas que son el resultado no del aislamiento sino de continuas interacciones sociales que se caracterizan por la inclusión y la exclusión. (Guerrero, 2002, p. 114)

Desde la mirada del feminismo la identidad reposa en la “identidad de mujeres” como aquello que logra articularnos frente a un enemigo común: el patriarcado. Era lo que nos daba la fuerza articuladora para hacer tambalear sus lógicas y sus normativas” (Curiel, 2002, p. 100), Aun así desde los debates internos del feminismo se dio a lugar que no se podía homogenizar ni universalizar en una misma categoría de identidad de mujeres.

En este sentido, las mujeres negras exponen la exclusión en ese feminismo y el universalismo de la identidad de mujeres, puesto que las mujeres negras no encajaban en sus luchas desde la política de identidad, las mujeres negras no sabían de feminidad, más bien sabían de las situaciones diferenciadas históricamente que atravesaba su existir, como la clase y la raza; “muchas postmodernistas y también muchas feministas no postmodernas que asumen que las identidades son errores políticos en tanto no desenmascara las verdaderas causas de la subordinación y la explotación que se da a partir de hechos históricos” (Curiel, 2002, p. 103), sin embargo “las segundas consideran las identidades son estrategias de sobrevivencia humana y política” (Curiel, 2002, p. 103). Esta última ha dado paso a la autoidentidad que problematiza si ser/llamarse “negra” o “afrodescendiente”, más allá de los debates políticos alrededor de cómo identificarse en términos raciales, la identidad se hace justa cuando en palabras de la misma autora se entiende que:

La identidad es algo complejo, entendiendo las dimensiones psicosociales en la que existe una relación individual y social. Desde el punto de vista individual podríamos entenderla

como un proceso íntimo y subjetivo donde la persona, a través de su propia experiencia, de representaciones, de referencias en la interrelación con otros y otras se concibe y actúa consigo misma/o y con los otros y otras. En el plano colectivo son referencias que rigen los interrelacionamientos de los y las integrantes de la sociedad o de grupos diferenciados de la misma. (Curiel, 2002, pp. 103-104)

Si la autoidentidad nace del postulado de que las identidades son estrategias de sobrevivencia humana y política, pero que además debe desenmascarar hechos históricos de subordinación y explotación, se colocará sobre la mesa la autoafirmación “como parte importante en tanto reconocimiento de una historia de subordinación, de vínculos históricos familiares y grupales y de construcciones de las subjetividades, siendo estos elementos constitutivos de la identidad” (Curiel, 2002, p. 106), por lo tanto, las autoafirmaciones estarán inmiscuidas en los conceptos autoidentitarios que se encuentre en una investigación con mujeres negras, entendiendo la diversidad que hay dentro de los cuerpos racializados de las mujeres negras.

CAPÍTULO 3: Discursos ocultos en la oralidad

Desde mi trinchera

*Desde mi trinchera combato cuentos y mentiras, desde mi trinchera canto para matar la agonía,
siembro flores y lanzo relámpagos de estrellas, pierdo batallas y gano las guerras.*

*Desde mi trinchera despego cada día y me hago águila – mujer – guerrera, vibro fuego y
corazón con mi bandera.*

Desde aquí extendiendo las manos y toco las olas, creo en la vida y en un después.

Desde mi trinchera estrello luces y rayos, batallo la vida y silencio el adiós.

*Desde mi trinchera oigo tu voz, y tu canto, ecoando en el viento
Espanta lamentos, libera el dolor.*

-Cristina Cabral & Marvin Lewis

3.1 Manita vení contame

La metodología cualitativa permite adentrarse a las subjetividades y que fluya la palabra, por esta razón se usó la oralidad como forma de acercamiento a las voces de las mujeres del colectivo Wiwas ya que como indica Oslender (2003) citando a Motta González (1996):

En las historias contadas las gentes expresan sus sentimientos, transmiten las estructuras del parentesco, sus controles sociales, las condiciones materiales de vida, las formas de trabajo y producción, las jerarquías y mecanismos de poder; y exhiben su habilidad en el grupo social al guardar en la memoria los contenidos simbólicos de cada transmisión, y así reafirmar su identidad étnica y cultural. La oralidad es entonces un lenguaje dinámico orientado y organizado de acuerdo a las normas, patrones, valores y conductas del pensamiento de una comunidad. (p. 210)

Así mismo me refiero a una metodología cualitativa la cual, en sentido amplio, puede definirse como la investigación que produce datos descriptivos de las propias palabras de las

personas, habladas o escritas, y la conducta observable (Castaño & Quecedo, 2002) intentando comprender los sujetos. Para este caso, fue posible a través de esta metodología escuchar a las mujeres negras/afrodescendientes del Colectivo Wiwas, para comprender desde su subjetividad y mirada dentro de sí mismas, sus territorios y los contextos que hoy configuran la juntanza étnica negra como mecanismo de resistencia contrahegemónico; lo que permitió establecer un diálogo con ellas y que pudieran expresarse desde sus vivencias. Además, fue posible, analizar la relación y los espacios de socialización o juntanzas que emergen de la inter-identificación inmersa en nuestro lenguaje, en los gestos, las sonrisas, las emociones y estéticas.

La oralidad más allá de tener un poder político amplio en la defensa de derechos que ha servido como resistencia para el pueblo negro, debo hilar el sentido político que también se expresa en la construcción de la memoria con relación a los asuntos de las mujeres negras, en su particularidad de vivencias y reconocer que esa oralidad está implícita en los discursos que usamos, así mismo como las implicaciones que han tenido sobre nosotras en las formas de interpretar nuestras realidades y así contrastarlas, compararlas o aplicarlas a sus propios modos de vida y pensamiento. La oralidad proporciona un sentido político en las mujeres y en la comunidad a través de sus saberes, pero no quiere decir que sea usado sólo para fines culturales; la oralidad también constituye un sentido político en la medida que se aceptan o rechazan algunos discursos que están incorporados en ella.

De hecho, reconozco en mí que siempre escuché hablar de oralidad en las comunidades negras como forma de mantener la tradición y la cultura, e hice parte de eso, tuve tías, tíos, abuelos, padres que me enseñaron mucho de las tradiciones con sus anécdotas y cuentos. De ahí aprendí sobre los mitos y las leyendas, sobre las parteras, las apariciones de brujas y demonios, los poderes de los chamanes, brujos y brujas, del baile, la cocina y cómo se relacionaban las personas, sobre todo en la parte sexo afectiva; cuando escuchaba esas historias tuve sensaciones de inconformidad al mismo tiempo que las interioricé, y es que la forma de cómo se habla de la mujer me dejaba un sinsabor, sin embargo, pasé la mayoría de la vida actuando semejante a las mujeres contadas en esas historias, entonces entendí el poder de la palabra y la voz cargada en la oralidad. Esos discursos reafirman mi enojo y rechazo porque son violentos; tal como lo dice Castells (1997) "la oralidad y sus formas y estructuras diversas se convierten en el vehículo de articulación de esta versión de la memoria que resulta, a menudo, en la creación de "identidades de resistencia"" (citado por

Oslender, 2003, p. 222), así que seleccioné sólo algunos discursos que se dan en ella y los que no me hacían sentir segura los omití en los míos y de mi sistema de creencias.

Finalmente, opté por investigar desde lo cualitativo ya que la dificultad para abordar el manijaje -que además viene de la oralidad- como una de las formas que ha usado el colectivo Wiwas para resistir desde un paradigma positivista imposibilita dar cuenta de:

Las características de los sujetos, de los significados simbólicos y culturales, de las particularidades de la experiencia humana y de las interacciones de éstos con el mundo; ya que desde esta perspectiva son tratados más como objetos del mundo físico que como sujetos del mundo humano. (Quiroz et al., 2002, p. 13)

por el contrario, se buscó re-humanizar a la mujer negra, devolverle su lugar como sujetos de derechos, retribuirnos el reconocimiento de la dignidad humana:

Así mismo, al obviar integralmente la dimensión humana, la construcción del conocimiento abordada de ésta manera es un instrumento de poder político, puesto que concibe al mundo científico como el mundo del orden, de la ley, de lo exacto y de las reglas que determinan las fronteras y los caminos por los que se debe transitar; lo que conlleva al control y manipulación del objeto (sujeto) de la investigación, debido a que la realidad es explicada desde una plataforma teórica aparentemente coherente y todo aquello que entra en contradicción con esta queda descartado, anulado e invisibilizado. (Quiroz et al., 2002, p. 13)

Desde esta perspectiva, es un instrumento de poder político las reivindicaciones de la dimensión humana pensadas desde la diáspora, asumiendo que las mujeres negras somos quienes hemos apilado los descabalados fragmentos de las opresiones que hemos vivido históricamente en todas las esferas de lo social.

3.2 Entre chanza y chanza el corazón descansa

Los conocimientos ancestrales en las comunidades negras de Colombia han logrado permanecer en el tiempo, en gran parte, gracias a la oralidad; por medio de ella se ha contado acontecimientos de la historia que se volvieron tradición por su capacidad de incidir la cual resulta en réplicas de algo que un día fue y de esta forma se mantiene, en ese sentido, la oralidad podría ser el camino por donde la fenomenología hermenéutica siga los pasos que lleva a entender cómo se dan las cosas por medio del recuento. En este caso un recuento que desahoga, que habla de algo que hiere al combinar la tradición, la identidad, el origen y las experiencias propias con las violencias u opresiones.

Las conversaciones con Alix, Marisofía y Julia fueron de material que aunque político, contenido de “verdades” y sarcasmos, de hecho en algunas ocasiones nos reímos de cosas entendidas que como mujeres negras nos pasan y cargan un carácter de exageración o ridiculez puesto por las otras personas, sin embargo en sus risas más que en la mía –asintiendo-, se notaba el descanso, el alivio de contarlos pues al final, pasar por tantas situaciones dañinas se fragmenta la calma y provoca indignación, miedo y enojo. Sobrellevar todas esas emociones y sensaciones cansa. En este sentido, la fenomenología permite darle sentido a la palabra tanto por su contenido como por lo que resulta a través de su uso.

La fenomenología surge como un análisis de los fenómenos o la experiencia significativa que se le muestra (phainomenon) a la conciencia. Se aleja del conocimiento del objeto en sí mismo desligado de una experiencia. Para este enfoque, lo primordial es comprender que el fenómeno es parte de un todo significativo y no hay posibilidad de analizarlo sin el aborde holístico en relación con la experiencia de la que forma parte. (Fuster, 2019, p. 204).

Con base a esto, al analizar las experiencias contadas no es razonable omitir las observaciones que dan a lugar en el momento del encuentro con el otro, pues los gestos y las expresiones corporales son dicentes y hacen parte del momento justo del recuento. Ahora bien, el contenido de las experiencias de las mujeres del Colectivo Wiwas eran contadas, algunas, como ejemplos para nombrar y explicar temas, por lo que poner su propio cuerpo como objeto se vuelve inherente a la construcción de conocimiento.

Las fases de la fenomenología fueron 3. En la primera fase, se organizó el espacio para encontrar la disposición del habla, se hizo el protocolo del consentimiento informado y la contextualización de la propuesta de trabajo de grado que sirvió como fórmula para romper el hielo.

La segunda fase, tiene que ver con la escucha activa y respetuosa de las conversas, dejando fluir la palabra; la forma como se dieron fue de manera presencia y virtual y la tercera fase, tiene que ver con el análisis de datos en perspectiva de los objetivos del trabajo.

3.3 Aproximación técnico instrumental

Según Quiroz et al (2002) el interés sociocrítico y el interés de deconstruir y resignificar son el motor movilizador de esta investigación, la primera porque “reclama relaciones de sujeto a sujeto en las que es de vital importancia saberse y reconocerse como protagonistas de la historia. Los sujetos activos interpelan al mundo y dialogan con él” (p. 38) además:

La complejidad de la realidad social actual y las contradicciones que expresan los centros de poder en el mundo, han establecido progresivamente nuevas racionalidades que las viejas teorías críticas no logran explicar ni comprender. Dado que estas reconfiguraciones son un fenómeno complejo y que para transformarlo no basta solamente con tener una actitud crítica, es pertinente que los procesos investigativos replanteen y modifiquen su interpretación de los escenarios en los que actúan para fortalecer la capacidad de comprender las prácticas de poder existentes. (Quiroz et al., 2002, p. 38)

Al re-significarse la experiencia humana de algunas mujeres del Colectivo Wiwas, se puede “reconocer las cosas que remiten a un origen que nunca ha desaparecido y siempre está ahí en instituciones y personas, identificar marcas que permanecen, espacios que confluyen en el texto social y requieren ser interrogados” (Quiroz et al., 2002, p. 39), recreados para las avistas cognoscentes que tanto se nos ha negado.

La técnica que se diseñó en este proceso investigativo fue la entrevista semiestructurada dirigida de manera individual con el propósito de conocer las prácticas de resistencia de las mujeres negras que las llevó a convertirse en un colectivo o ser parte de él, las configuraciones que se dieron a partir de sus experiencias en temas de resistencias y poder del junte términos de la negritud.

3.3.1 Entrevista Semiestructurada

Esta técnica es adecuada en la medida que permite el acercamiento y comunicación con las personas que participan en la investigación, además se adentra a la estructura de pensamiento individual el cuál además es intransferible; en otras palabras y tal como lo diría Tonon

Se pretende mediante la recolección de un conjunto de saberes privados, la construcción del sentido social de la conducta individual o del grupo de referencia del sujeto entrevistado (...) conocer y este tipo de entrevista facilita la recolección y el análisis de saberes sociales cristalizados en discursos, que han sido construidos por la práctica directa y no mediada de los protagonistas. (2010, pp. 48-50).

La entrevista semiestructurada puede ser definida de las siguientes maneras, según algunos autores que Tonon (2010) cita en su texto *La Entrevista Semi-Estructurada* como técnica de Investigación:

- La entrevista semi-estructurada de investigación es un instrumento capaz de adaptarse a las diversas personalidades de cada sujeto, en la cual se trabaja con las palabras del entrevistado y con sus formas de sentir, no siendo una técnica que conduce simplemente a recabar datos acerca de una persona, sino que intenta hacer hablar a ese sujeto, para entenderlo desde dentro. (Corbetta, 2003, pp. 72-73)
- Vélez Restrepo la define como: un evento dialógico propiciador de encuentros entre subjetividades, que se conectan o vinculan a través de la palabra, permitiendo que afloren representaciones, recuerdos, emociones, racionalidades pertenecientes a la historia personal, a la memoria colectiva y a la realidad socio cultural de cada uno de los sujetos implicados. (2003, p. 104).

Estas definiciones advierten subjetividades, creencias, emociones, sentires expresados desde una persona a partir de sí misma y no de otra, la cual le ha permitido la construcción de sentidos y representaciones que puede en su efecto, negociar e identificar con otros, de este modo trasciende de lo individual o lo colectivo.

3.3.2 Criterios de selección de las participantes

En este estudio participamos cuatro mujeres, incluyendo a la investigadora, quienes debían contar con criterios como: ser mujeres que se identificaran como afrodescendientes, negras, palenqueras, afrocolombianas o cualquier categoría en relación a la etnia afrodescendientes, las cuales tuvieran los siguientes criterios como ser mayores de edad, estar viviendo en la ciudad de Medellín y, muy importante, que hicieran parte de procesos asociados a colectivos de mujeres negras/afrodescendientes.

3.3.3 Técnica de análisis de la información

La información se analizó a través de entrevistas semiestructuradas, transcritas en primera instancia para tener un acercamiento a la caracterización de las participantes; segundo para organizar información correspondiente al colectivo Wiwas y procesos de resistencia, y como tercero para abordar el tema de la identidad como mujeres negras/afrodescendiente. Después de transcribirse las entrevistas, se usó matrices de Excel para ubicar la información de acuerdo a las categorías y subcategorías que surgieron. La información se distinguió a través de colores para identificar las categorías y subcategorías.

3.3.4 Aspectos éticos

Para este estudio se consideraron aspectos éticos como autorizar el uso de los nombres de las participantes bajo el acuerdo del consentimiento informado firmado por cada una de ellas; en este se les notificó los fines académicos de la investigación y así mismo el uso de la información.

Se considera el respeto por la autoría y mantener la información real de lo contado por cada una de las participantes. Se notifica hacer devolución del material investigativo para la retroalimentación y como elemento útil para intereses del colectivo.

CAPITULO 4: Juntanza étnica afrodescendiente resiste

*Para acabar con capitales y usureros,
Con generales y burgueses.
Ahora soy: solo hoy tenemos y creamos
Nada nos es ajeno.
Nuestra la tierra.
Nuestros el mar y el cielo.
Nuestras la magia y la quimera.
Iguales míos, aquí los veo bailar
Alrededor del árbol que plantamos para el comunismo.
Su pródiga madera ya resuena.*

-Nancy Morejón. Citado Cabral & Lewis (2004).

4.1 Voces de las mujeres Wiwas y sus procesos vitales

Para la presentación de los resultados se agrupó los elementos que fueron hallados en cada una de las mujeres con quienes se realizó las entrevistas semiestructuradas en este proceso investigativo, puesto que esto facilitó el ejercicio de comprensión y análisis como el norte que permite llegar a este apartado, además proporciona el reconocimiento de sus voces, experiencias vitales, el quehacer y la subjetividad, por lo cual, tanto en la información de Marisofía Pinilla Barcos, Julia Cristina Blandón Mena y Alix Mena se encuentra en una breve biografía que da cuenta de algunas vivencias, y experiencias tanto personales como familiares, su contexto sociocultural, y, demás, detalles que permiten conocer el devenir histórico de cada una de ellas.

4.2 Acercamiento a las mujeres del Colectivo Wiwas

Así como el malungaje fue una expresión del vínculo y el acercamiento por factores de reconocimiento racial y experiencial en los viajes trasatlánticos, también se ha vuelto el manitaje una forma de acercamiento, hermandad y sororidad entre mujeres negras, incluso puede darse antes

de la amistad de manera instintiva; de hecho el manitaje sirve como conductor para construir lazos fuertes de amistad. Llamarse manita o mana, de forma abreviada, es una expresión de afinidad y familiaridad, es la sensación de tener una “hermana de otra madre”; el manitaje está explícito en el Colectivo Wiwas, da paso al cuidado, el amor y admiración entre ellas, es común que se llamen confianzudamente así.

Se reconocen unas a otras como “manitas”, y es común que se llamen así en el diálogo de experiencias personales como en el diálogo que versa lo político, dando al manitaje el carácter evolutivo del primaje, tal como lo indica la Antropóloga Rudy Amanda Hurtado en el siguiente apartado:

En la década del noventa era muy común que entre personas negras/afrocolombianas se saludaran diciéndose prima o primo, esta era una de las expresiones más utilizada para relacionarse en el mundo de lo político. Decirse primo o prima alude al reconocimiento de la organización social y a los múltiples linajes africanos que se habían mixturado, tras el proceso de la esclavización. (2024, párr. 1).

Acorde a lo anterior, y en vía de las configuraciones del lenguaje actual, nombrarse desde una posición de más cercanía como son las hermanas, quizás implique que los procesos organizativos de mujeres han avanzado en términos de confidencialidad, trascendiendo el tema de los planteamientos teóricos que avalan los discursos, así que en concordancia a este hecho, se les nombrará manita a cada una de las participantes de esta investigación:

4.2.1 Manita #1: Marisofía, una mujer negra que resiste desde la academia, el deporte, el modelaje y el activismo

Marisofía Pinilla Barcos es una mujer negra de 26 años que nació en el municipio de Bahía Solano, Chocó, pero vive en la ciudad de Medellín hace aproximadamente 11 años. Cuenta ella, que decidió desplazarse hacia esta ciudad porque a sus 14 años cayó en cuenta que en el municipio que vivía habían pocas oportunidades para estudiar y dentro sus planes estuvo el ideal de acceder a la educación superior para prepararse, y fue por medio de la ayuda de una tía, que en palabras de Marisofía “le abrió las puertas de su casa” cuando le expresó que quería vivir en Medellín y fue así

como pudo instalarse y empezar no solo a estudiar, sino también a entrenar atletismo, puesto que es amante a los deportes y es por eso que actualmente se encuentra cursando el cuarto semestre de la Licenciatura en Educación Física en la Universidad de Antioquia. Sin embargo, es estudiante y deportista, también es modelo profesional y se reconoce como activista.

Frente a este tema del activismo, se le pregunta si se reconoce dentro de alguna categoría política a lo que Marisofía responde que por ahora no se define en ninguna, pero sí se nombra y reconoce como una mujer negra y dice que “ser una mujer negra también podría ser una categoría política” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023) y es desde allí que se posiciona y orienta su ser, hacer, pensar y sentir. Con respecto a su trayectoria política, Marisofía inició sus primeros pasos de militancia en el Colectivo AfroUdeA de la Universidad de Antioquia y posteriormente, decidió ingresar a un colectivo de mujeres negras llamado Wiwas, allí ya lleva aproximadamente un año, la razón principal por la cual esta mujer decide militar en el Colectivo Wiwas es porque en este espacio se pueden hacer preguntas sobre lo que es ser una mujer negra, y se puede encontrar otras mujeres que también tienen este mismo interés de reconocerse y de acercarse a otros referentes frente a este asunto.

4.2.2 Manita #2: Julia Cristina, una mujer afrodescendiente que resiste desde la autonomía

Julia Cristina Blandón Mena, es una mujer negra de 27 años de edad, nació en el municipio de Quibdó, Chocó y vive en la ciudad de Medellín desde los 7 años, su decisión de venir a Medellín no fue voluntaria, la decisión fue tomada por su familia, puesto que su madre decía que en Quibdó no había muchas oportunidades para salir adelante y mejorar su situación económica, y que además, no le gustaba la dinámica misma del territorio, así que esta decidió viajar de primera e instalarse en la ciudad, para que luego pudieran viajar también su esposo y su hija Julia a Medellín, ciudad que lleva habitando ya hace 20 años. Julia es psicóloga de profesión y actualmente se desempeña en el cargo de reclutadora bilingüe para una empresa de Estados Unidos.

Ella se reconoce como una mujer afrodescendiente, no le gusta nombrarse mujer negra porque dice que es entrar dentro del estereotipo de cómo deben ser las personas negras, así que cuando le preguntan sobre cómo se nombra o reconoce responde que es una mujer afro, ya que esto incomoda más a las personas racistas. No se reconoce desde ninguna otra categoría política, pero dice que desde su lucha y activismo “aboga más por los derechos de las mujeres negras” (Julia

Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023), y que se interesa también por entender los efectos que tiene la salud mental en las comunidades afrodescendientes.

Hace parte del Colectivo Wiwas desde agosto del año 2019, sus inicios en este espacio se dieron gracias a una compañera de la Universidad estaba en dicho Colectivo y en varias ocasiones la llevó a encuentros y escuelas que hacían dentro del mismo, luego la invitaron a hacer parte de una escuela, a lo cual ella dijo que sí, y desde ese entonces hasta la actualidad, milita en Wiwas. Su paso por el Colectivo le ha permitido conocer y hablar de temas que nunca había abordado como el racismo, el machismo y la gordofobia generalizada que hay en la sociedad:

Al entrar al colectivo empecé a caer en cuenta de muchas cosas por las cuales yo me culpaba, que después entendí que no era acerca de mí sino acerca de los otros y su racismo (...) también aprendí como la sociedad nos enseña a estar en contra de otras mujeres y como nos cuesta muchísimo estar en un grupo de solo mujeres porque siempre se espera que entre nosotras tenemos que pelearnos. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023)

En la juntanza del colectivo Julia aprendió a desarrollar amor hacia otras mujeres negras y hacia ella misma, comprendiendo que:

Las mujeres negras necesitamos construir nuestro amor propio para alejarnos de las imposiciones que el colectivo, la sociedad nos han determinado. En este sentido el amor propio opera como un aliciente para deconstruir las ideas negativas que sobre la corporalidad femenina negra se han formado. (Mena, 2022, p. 119)

Asimismo, ha tenido grandes aprendizajes con respecto a las formas de relacionamiento con las otras personas, pues allí ha podido construir ciertas herramientas que le han permitido identificar, por ejemplo, cuando se están relacionando con ella por ser ella misma o si es por un asunto de fetichismo o sexualización, además, dice que a partir de su estadía en Wiwas, logró entender ciertas de sus experiencias como mujer no blanco-mestiza en una ciudad de blanco-mestizos como es Medellín.

4.2.3 Manita #3: Alix, mujer negra cimarrona que resiste desde el caminar con otras mujeres negras

Alix Marcela Mena Serna, es una mujer negra de 25 años, ella fue nació y se crio en el municipio de Florencia, Caquetá, pero a pesar de que este para ella es un territorio mestizo con tradiciones indígenas y amazónicas, dice que su parte cultural ha estado influenciada por el pacífico debido a que su padre y su madre son del Chocó, entonces, a pesar de que viven lejos de su departamento natal, ellos hablan, comen y actúan como se hace en el pacífico colombiano.

Ella decide venir a vivir en la ciudad de Medellín luego de graduarse del grado 11 en el 2014, es decir, que para el 2015 ya estaba habitando esta nueva ciudad con la intención de iniciar sus estudios en la Universidad de Antioquia, allí estudió Nutrición y dietética y se graduó el año pasado, pero como ella se considera una mujer hiperactiva, extrovertida y que le gusta estar mucho en movimiento, decidió seguir estudiando y actualmente estudia gestión de servicios gastronómicos (gastronomía).

Cuando Alix habla de que le gusta estar en constante movimiento, agrega que dentro de dicho movimiento busca aportar algo al territorio y a las personas para que estas se puedan beneficiar o tener otras oportunidades, por ejemplo, hacía acciones relacionadas con su pregrado de nutrición y dietética como jornadas de tamizaje y solidaridad, pero dice que ese movimiento “ha estado relacionado también hacia el activismo y procesos de antirracismo y afrofeminismos” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Desde pequeña le ha gustado el activismo, los voluntariados y los deportes. En su paso por la Universidad de Antioquia hizo parte de la red de voluntades universitarias y del Colectivo AfroUdeA, frente a este, cuenta que como ella estudiaba en la Sede de Robledo, ella junto con un pequeño grupo de personas decidieron formar como un minicolectivo derivado de AfroUdeA y lo llamaron AfroRobledo con el fin de “acoger a los estudiantes afrodescendientes que en su mayoría venían de otros lugares” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023). Para luego, en el 2019, empezar a mliar en el Colectivo Wiwas, para ella hacer parte de este colectivo ha marcado su vida debido a que desde que empezó a estar allí ha podido crear redes comunitarias y de apoyo con personas afrodescendientes.

Frente a su reconocimiento en alguna categoría política, dice que tiene algunas dificultades con las categorías políticas por lo que representa cada una dentro del movimiento, pero que se

reconoce como una mujer negra cimarrona, antirracista y en gran medida, afrofeminista; en las dos primeras categorías se sienta más acogida porque le permiten ser ella misma y que allí no se ve tan permeada por los prejuicios que implica ser una mujer feminista, pues ella no se siente a veces identificada con este movimiento político a pesar de que aporte y apoye causas feministas.

Alix cuenta que desde que empezó a vivir en Medellín llegó con muchas inquietudes, ideas y cuestionamientos que no podía hacer en el lugar donde veía antes, entonces, en la Universidad empezó a ver un grupo de mujeres que se reunían a ser lo que ellas querían ser, ella se sintió muy inspirada y por eso decidió ir a muchas actividades de las que realizaban, “cuando yo vi que esas mujeres empezaron a crecer en diferentes ámbitos de la vida, yo dije: quiero ser como ellas” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Así que en el año 2019 hicieron una escuela abierta al público donde hablaban de feminismo, racismo, etnónimos, amor afrocentrado y otros temas que podrían atravesar a las mujeres negras, dicha escuela la hicieron en la UdeA y desde allí fue que esta mujer negra cimarrona dijo que quería hacer parte del colectivo. Ella les dijo a las mujeres del Colectivo “necesito estar aquí porque lo que ustedes hacen yo también lo quiero hacer” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023), fue aceptada y dice que en sus inicios dentro del colectivo le dio duro porque sentía que no sabía muchas cosas y que no aportaba, pero desde que le empezaron a asignar tareas su pensamiento cambió y empezó a creer en que ella sí podía aportar a cosas grandes y que también podía hacer propuestas dentro de los espacios.

En suma, luego de leer un poco de sus diferentes trayectorias de vida tanto personal como política, insta que cada una resiste desde su área del conocimiento y desde diferentes aspectos pero en la misma esfera política, y es que apuestan por una vida libre de violencias estructurales sistemáticas que atraviesan sus vidas.

Cada una de ellas aboga por la defensa de sus derechos humanos, por decir “no más” ante cualquier discriminación hacia ellas, y, esto lo hacen desde su cotidianidad con diferentes prácticas; una de las más contundentes definitivamente es no callarse, es alzar sus voces ante cualquier situación violenta o discriminatoria para mostrar su inconformidad y no tener más la “comodidad” de su silencio. Así mismo, Marisofía, Julia y Alix van en contra de los estereotipos impuestos hacia las personas y mujeres negras-afro, pues todo esto se ha dado a partir no solo desde la colectividad, sino también desde su individualidad con herramientas que han construido en esa resistencia colectiva como Wiwas.

4.3 Juntarnos en Resistencias Contrahegemónicas

Al empezar esta última etapa de mi vida en la Universidad de Antioquia como Trabajadora Social, debía tomar la decisión de investigar un tema para mi trabajo de grado enunciado desde la línea de profundización que escogí llamada Problemas Sociales Contemporáneos, debía elegir una “situación problema” de interés personal pero con relación a la realidad ligeramente atropellada por asuntos que históricamente han triturado los derechos humanos. Desde mi lugar de enunciación como mujer negra cimarrona-wounaan -descendiente de negros e indígenas-, como afrofeminista, chocona y madre soltera que reside en la ciudad de Medellín, me sentí con la responsabilidad de asumir ser el canal que transmitiera asuntos relacionados con las mujeres negras-afro, en este caso, con mujeres que me han ayudado a parir hermandad, solidaridad y fuerza, mujeres en las que me visto reflejada, mujeres que me han acompañado de una u otra forma en mi soledad, término planteado por la socióloga Leidys Emilsen Mena el cual se refiere a:

Estar acompañada solo por otras mujeres negras que tienen dificultades comunes. Soledad es cargar con el peso de ser fuerte por naturaleza, es llevar en los hombros la carga de ser una black queen, ya que (...) la soledad denuncia violencias hacia afuera, desde adentro y resalta las resistencias que las mujeres negras entretejen. (2022, p. 29)

Y es que, conforme a lo anterior, me doy cuenta que muchas de nosotras hemos vivido en soledad sin ni siquiera darnos cuenta. Sumado a esto, durante toda mi vida he entendido que las mujeres negras-afro padecemos violencias múltiples, las cuales siento, son descaradamente declaradas sin valía e inoportunas, desde nuestros lugares de origen en su complicidad patriarcal hasta los lugares “ajenos” a nosotras; ese sentimiento que descubrí no era sólo mío, sino de otras. Otras, que como yo, lo viven desde casa, con nuestras familias, amigos/amigas, parejas y se extiende a personas extrañas que habitan precisamente en esos lugares “ajenos”; sin embargo solemos aguantarlas y hacernos sus cómplices como observadoras silenciosas, e incluso reproductoras de las mismas.

Por todo lo dicho, me ha hecho eco las formas en cómo las mujeres negras afrontamos estos tipos de situaciones que suelen disfrazarse con “la naturaleza de las cosas”, y de ahí hemos inventado mecanismos de resistencia que pueden aparentemente sopesar un poco la carga que

sabemos nos allana. Cada mujer sopesa sus cargas y así mismo las lidia; no obstante, hay otras mujeres que están dispuestas a ayudarlas en la no tan fácil contienda, y para que eso sea posible se necesitan espacios de encuentro, de la palabra y sanación, sin embargo, en las comunidades de origen se vuelve una tarea difícil. De acuerdo a esto, y con Alix, Julia y Marisofía, “resistir es pesado, cansa demasiado”, así que creo que es un poco ambiguo que tengamos que cansarnos por resistir, al mismo tiempo que debemos lidiar con tantas opresiones.

A pesar de todo, en mi comunidad muchas mujeres negras-afro glorían la religión, para alivianar sus cargas, implorando de rodillas cambios en diferentes situaciones de su vida que las abruman y de las que pueden hacerse cargo, pero las destinan a la “voluntad de Dios” porque “es él quien hará su obra”, quizás la resistencia así se hace menos pesada; de cualquier modo, sentí constantemente rechazo a esta forma de concebir la vida, y a medida que lo manifesté me señalaron como una mujer rebelde de pocos valores morales, ya que la religión junto a la cultura, perpetúan ciertos “mandatos sociales” debido a sus interpretaciones tradicionales sobre el género y el control sobre el cuerpo de las mujeres. Mi intención no es juzgar a nadie, sino hacer alusión a que las instituciones imposibilitan que las mujeres negras establezcan un nivel de agencia capaz de crear estrategias que se incorporen a sus subjetividades resistentes.

También noté lo frágiles que son las relaciones sexoafectivas con hombres racializados, así como las inequidades en posiciones de poder público-privado, en las normativas del cuidado dentro y fuera del hogar impuestas, la hipersexualización de nuestros cuerpos y el clasismo desde nosotros a nuestros hermanos indígenas. Pero al llegar a Medellín todo eso se dilató de maneras que en algún momento fueron tan dolorosas que me rompieron; en esta ciudad sentí lo que es realmente el racismo y las opresiones hegemónicas, las cuales viví con sutileza antes pero acá fueron profundas.

Por otro lado, pude conocer mujeres que se sentían como yo, pero además también pensaban como yo, que defendían sus ideas, las nutrían y las accionaban. Entonces pude ver que no era yo quien estaba mal, en realidad todo lo que noté, incluso viví y en algún momento acepté, estaba ahí. Al acercarme a ellas y a la academia feminista del Trabajo Social, vi un salvavidas y una nueva ruta que redirigiría mi vida como mujer, como madre y como profesional; fue así como decidí investigar algo que tuviera que ver con ellas y conmigo, es mi deuda. Y ya que los colectivos han sido esos espacios de juntanza que emana el manitaje, debía tomar la ocasión como la oportunidad de hacerlo posible, pues como sostiene Pilar Coloma (2022):

En definitiva, a través de los grupos de autoconciencia de las distintas organizaciones feministas, las mujeres adquirieron, tal y como indica el nombre de los mismos, conciencia sobre su propia opresión, principalmente por su condición de «mujeres». Una conciencia que fueron adquiriendo por medio de profundos debates y conversaciones y, principalmente, por que comenzaron a darle una importancia sin precedentes a lo personal, a las experiencias vitales íntimas y privadas de cada persona. Al mismo tiempo, se centraron en buscar las causas comunes a sus problemas. (p. 120)

Finalmente debo decir que mi relación con este tipo de colectivos, al igual que Marisofía, Juia y Alix, me ayudó a instituir formas reveladoras de vivir y de leer el mundo, reconstruyendo conciencia sociocrítica que ha frenado reproducciones de violencias dadas como verdades generacionales. No pretendo, acudir a situaciones de violencias como eventos revictimizantes de las mujeres p más, por el contrario, mi intención es mostrar que desde la capacidad de cada una de nosotras también se puede hacer resistencia en los lugares que se habita y converge.

Estoy convencida que las subjetividades resistentes tienen el poder de manitar cuando son compartidas, se convierten en referentes enraizados porque lo que le pasa a una también ha traspasado la vida y los cuerpos de las otras. Están enraizados porque como negras-afro compartimos todas una historia ancestral y violencias similares por nuestro color de piel. En consonancia a esta idea, procuro sugerir el potencial que conlleva a constituir el poderío de las resistencias colectivas para las mujeres negras residentes en la ciudad de Medellín.

4.3.1 Yo negra: Subjetividades resistentes

Resistir desde la sí misma es un camino de encuentros mixturados en la ancestralidad, la comunidad y la cultura, la familia y las experiencias propias que propician acciones emancipadoras; sin embargo, del devenir de esos encuentros va resultando la creatividad de organización y sistematización de esas resistencias, las cuales están direccionadas por un propósito que se alberga a una inconformidad que viene del otro y el cual también condiciona su entorno. Las experiencias, en sí, denotan el devenir histórico de la *sí misma* como sujeta particular o del *entre nos* como sujetas colectivas, por lo tanto, “la experiencia entra a constituirse en un *proceso* mediado por la construcción de subjetividades y, en consecuencia, *relaciones* que reconocen determinantes

históricos de subordinación” (Vargas, 2022, p. 114), los cuales dan un sentido de re-identificación y reconstrucción, ya que estos,

cobran sentido en el reconocimiento de vivencias, saberes y prácticas individuales y colectivas heredadas y/o construidas en ese ineludible ejercicio de generación de conciencia, la misma que se va gestando de manera paulatina en esa idea de *ir siendo* en contextos de dominación y excesos del poder. (Vargas, 2022, p. 114).

Estos contextos que ofrece el mundo andinocéntrico como eurocéntrico, y en los cuales estamos sumergidos, son precisamente a los que se les hace frente, puesto que queremos *ir siendo* por la vida en armonía ya cansadas de la opacidad, es decir, según Édouard Glissant (1928-2011) “el acto de resistir que el Otro me constituya según su mundo, reduciéndome en el proceso” (citado por Lebrón, 2020, p. 117). De modo que, para Nieto (2013), la resistencia es una relación de oposición o de insubordinación frente a todo tipo o forma de poder, sea estatal o no estatal” (citado por Vargas, 2022, p. 70) la generación de conciencia a partir de esas experiencias se va tornando políticas al configurarse por fuera de esa constitución y esa reducción que se forja en la opacidad desde el Otro.

Tal como lo expresa Marisofía:

Socialmente siempre te están... te están como encasillando dentro de algo como...como recordándote siempre que eres una mujer negra pero no desde lo que realmente es ser una mujer negra, sino desde lo que desde la colonialidad han creado como lo que debe ser una mujer negra. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023)

De ahí que, “la creación de nuevas y renovadas subjetividades” (Berrío & Bedoya, 2020, p. 285) se politicen para la sí misma.

Al respecto, el feminismo acudió a esas experiencias porque “el movimiento de mujeres necesitaba de un conocimiento que fuera producido por y para las mujeres” (Tomé & Córdoba, 2023, p. 29), y ya que la vida de las mujeresnegras-afro torna en múltiples formas de opresión desde factores como el género, clase, sexualidad, racismo y colorismo, además de discriminaciones por regionalidad y el acento - elocución, es decir, discriminación lingüística, acude a las

experiencias propias de mujeresnegras-afro para que desde una perspectiva epistemológica lo personal es político, sea según Sandra Harding (2004), “otorgar a las mujeres en tanto grupo social, a través de la validación de sus experiencias como posible fuente de conocimiento, una agencia epistémica que nunca tuvieron” (citado por Tomé & Córdoba, 2023, p. 29). Por lo tanto:

‘Lo personal’ (“lo que es propio de la persona”, lo que concierne a la propia vida) y ‘lo político’ (“lo que es propio de la comunidad”, lo que concierne a la vida en común) es una distinción convencional y sujeta a transformaciones históricas, descubre que “las cosas más cotidianas –la forma de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y su patrón, la forma de amar, el modo en el que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares, la prohibición del aborto– son políticas” y que, por tanto, pueden y deben formar parte de la lucha por la transformación social en aras de la libertad, es decir, en aras de la apertura de los horizontes vitales propios y de los otros. (Parrondo, 2009, p. 106).

En esta perspectiva, lo personal se vuelve político en cuanto existe un sistema bidireccional donde las experiencias generan conciencia a la sí misma en tanto que esa generación de conciencia va a un grupo social que es el entre nos, buscando la transformación social más justa donde la sí misma apertura una vida más digna. Las experiencias personales están permeadas por las estructuras y aunque parece utópico cambiar las estructuras de poder, es influenciable en las políticas sociales lo que pasa en la propia vida de las mujeresnegras-afro que no puede ser ajeno a las características de la comunidad y la vida en común, tanto en la comunidad como en la ciudad, por lo menos, adquiere sentido la resistencia y re-existencia, esta última como “acción potencial para la resignificación y la proposición de otras maneras de habitar, pensar, exigir y relacionarse con los otros-as cercanos, con la montaña y la ciudad, logrando en ambas experiencias, la co-existencia y la complementariedad” (Vargas, 2022, p. 449).

Lo personal es político no sólo cuando se toman situaciones personales para hacer un llamado a la “justicia” sino, como ancla donde otras mujeres pueden sostenerse para defender e incluso “atacar” los sistemas hegemónicos; resistir aquí entonces, viene siendo un arma para mantenerse flotando, sobreviviendo a partir de la configuración de acciones que evaden la subordinación colonial, “por lo que no necesariamente la resistencia debe estar encaminada a poner fin a la situación que se padezca, sino que también se direcciona a encontrar formas de sobrellevar

esos dolores” (Mena, 2022, p. 136). Además, una mujer puede convertirse en espejo de otra al mostrar significaciones desde sus prácticas discursivas corporizadas que hablan más allá de lo que dice, en síntesis, lo que se hace, y para esto es importante saber que,

El reconocimiento de las subjetividades, desde las significaciones y el conocimiento que los sujetos generan de sus vivencias, permite construir mecanismos de participación sobre la realidad, desde el intercambio de lenguajes comunes y la movilización de acciones colectivas, que posibilitan al sujeto re-pensarse y posicionarse sobre su realidad social. (Gómez & Mosquera, 2023, p. 24).

Según Mena en su texto *Un viaje dolor adentro y risa afuera con las mujeres negras: Entre las violencias sexoafectivas y sus subjetividades resistentes*, citando a Lugones (2011) estas se refieren “a la labor de las mujeres en la cotidianidad y cómo desde allí ellas hacen procesos organizativos” (2022, p. 136); son estrategias de afrontamiento a situaciones que nos incomoda o sentimos nos colocan en situaciones de vulnerabilidad o en riesgo, y en esa cotidianidad resignificamos la identidad y nuestro lugar en el mundo como arma de empoderamiento. Por ejemplo, Marisofía puede definir su resistencia desde el elemental hecho de hablar, pues siente que dentro del Colectivo se abraza su voz y su palabra y que puede ponerla en los momentos precisos y en situaciones donde antes no lo hacía por temor a rechazos o invalidaciones.

En Wiwas me he sentido lo suficientemente abrazada y lo suficientemente importante para entender que mi voz, que mi ser también lo son y que desde ahí ya es mucha la resistencia que se puede hacer, porque en gran parte, digamos de las opresiones que hemos sufrido siempre ha sido a través del silenciamiento, entonces creo que tener voz es un poder que abre muchísimas puertas y que hace que se pueda llegar como a unos puntos que antes no... tal vez no se pensaba que se podía. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023)

Esto quiere decir que las subjetividades resistentes pueden estar condicionadas por el ambiente pues en él hay unas normas, unos valores, distribución de poder y acceso a unos recursos; en este caso, este último puede ser recursos económicos e instrumentos de comunicación o redes

de apoyo como Wiwas fue para Marisofía. Y es que ha sido una constante que las mujeres negras afro hemos aprendido, por medio de experiencias con la autoridad, a callar y seguir por el camino de obediencia y “rectitud” los cuales se han ajustado a los esquemas de crianza de las familias tradicionales, sumado a esto, el temor de ser revictimizadas en espacios donde se “debe permanecer callado” para evitar los patrones sistemáticos de violencias como el racismo, el clasismo, el machismo y sexismo. Quedarse callada o hablar pueden ser subjetividades resistentes de acuerdo al lugar, los quiénes y a la situación concreta, en ocasiones se puede callar y en otras alzar la voz.

En este caso, y en palabras de Marisofía, “las opresiones que más han sufrido las mujeres negras han sido a través del silenciamiento, puesto que por miedo a ser rechazadas, invalidadas, las mujeres prefieren quedarse calladas y no decir nada ante dichas injusticias” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023), porque como lo dice la poeta negra lesbiana Audre Lorde en su poema *La transformación del silencio en lenguaje y en acción* hablar o accionar es “un acto de auto-revelación, y eso siempre parece estar lleno de peligros” (1984, p. 2). En este mismo poema, la autora cuenta su experiencia de cómo decidió demandar el acto de callar, pues de todas formas iba a morir tarde o temprano, entonces, el estar en silencio no la protegía de la muerte y dice que no protegerá a ninguna otra mujer; además, agrega que fue gracias a la ayuda de las mujeres blancas, negras, jóvenes, viejas, bisexuales, heterosexuales, entre otras, fue que pudo tener la fuerza y la compañía para luchar en contra de la tiranía del silencio.

Yo iba a morir tarde o temprano, hubiera hablado o no. Mis silencios no me habían protegido. Tampoco las protegerá a ustedes. Pero cada palabra que había dicho, cada intento que había hecho de hablar sobre las verdades que aún persigo, me acercó a otra mujer, y juntas examinamos las palabras adecuadas para el mundo en que creíamos, más allá de nuestras diferencias. Y fue la preocupación y el cuidado de todas esas mujeres lo que me dió fuerzas y me permitió analizar la esencia de mi vida. Las mujeres que me ayudaron durante esa etapa fueron Negras y blancas, viejas y jóvenes, lesbianas, bisexuales y heterosexuales, pero todas compartíamos la lucha contra la tiranía del silencio. Todas ellas me dieron la fuerza y la compañía sin las cuales no habría sobrevivido intacta. En esas semanas de miedo agudo -en la guerra todas peleamos, sutilmente o no, conscientemente o no, contra las fuerzas de la muerte- comprendí que yo no era sólo una víctima, sino también una guerrera.

¿Qué palabras les faltan todavía? ¿Qué necesitan decir? ¿Qué tiranías tragan cada día y tratan de hacer tuyas, hasta asfixiarse y morir por ellas, siempre en silencio? Tal vez para algunas ustedes

hoy, aquí, yo represento uno de sus miedos. Porque soy mujer, porque soy Negra, porque soy lesbiana, porque soy yo misma -una poeta guerrera Negra haciendo su trabajo- les pregunto:

¿Están ustedes haciendo el suyo?

Y siempre se hará con miedo -a la visibilidad, a la dura luz del análisis, quizás al enjuiciamiento, al dolor, a la muerte. Pero, salvo la muerte, nosotras ya hemos pasado por todo eso y lo hemos hecho en silencio. Yo pienso todo el tiempo que si hubiera nacido muda, o si hubiera mantenido un juramento de silencio toda mi vida, igual habría sufrido, e igual moriría. Es bueno recordarlo, para no perder la perspectiva.

Y cuando las palabras de las mujeres claman por ser oídas, cada una de nosotras debe reconocer su responsabilidad de sacar esas palabras afuera, leerlas, compartirlas y examinarlas en su pertinencia a la vida. No nos escondamos detrás de las falsas separaciones que nos han impuesto y que tan a menudo aceptamos como propias. Por ejemplo: "No puedo enseñar la literatura de las mujeres Negras porque su experiencia es diferente de la mía". Sin embargo, ¿cuántos años han estado enseñando Platón, Shakespeare y Proust? O: "Ella es una mujer blanca, así que ¿qué puede decirme a mí?" O: "Ella es lesbiana... ¿Qué va a decir mi marido, o mi jefe?" O aún: "Esta mujer escribe sobre sus hijos, y yo no soy madre." Y así todas las otras formas en que nos sustraemos unas de otras.

Podemos aprender a trabajar y a hablar a pesar del miedo, de la misma manera en que aprendemos a trabajar y a hablar a pesar de estar cansadas. Hemos sido educadas para respetar más al miedo que a nuestra necesidad de lenguaje y definición, pero si esperamos en silencio a que llegue la valentía, el peso del silencio nos ahogará.

-Audre Lorde (1984)

Estas palabras son un acto de resistencia al clamarlo como ponencia en un panel de Lesbianismo y Literatura, sin embargo, está atravesado indudablemente por experiencias propias de la autora que permean su subjetividad resistente a raíz de sus propias lecturas de ella y del mundo. Por ende, resistir no debe estar inmiscuido en acciones de masas o actos multitudinarios colectivamente contruidos en todos los casos, también se hace con pequeños actos en el diario vivir, ante discursos ocultos o no dichos, que con el tiempo, cobran legitimidad pero que de alguna forma se descubren por estas mujeres, se analizan e intentan desvirtuarse.

Muchas mujeresnegras-afro deciden callar para evitar situaciones molestas para ellas. Sin embargo, otras como Marisofía, no sólo están decididas a alzar la voz, sino, además, mantener su

acento. El acento es un aspecto importante de la identidad lingüística y cultural que infiere un origen geográfico, cultura, etnia, aparentemente la clase social y el idioma; por lo tanto, se convierte en una posibilidad de eventos de discriminación y racismo:

Siento que después de estar 11 años en Medellín sigo hablando con un acento que no es paisa (se ríe) porque también ha sido un acto de resistencia consciente de mi parte porque yo desde que llegué yo dije “es que yo no quiero hablar como la gente de aquí, yo quiero seguir hablando como la gente de Bahía porque yo soy de Bahía entonces no tengo por qué cambiar ni mi hablado, ni mi forma de vestir al menos que sea porque yo de verdad quiero cambiarla. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Es importante mencionar aquí, que, para las comunidades negras, en este caso para las mujeres, resistir conservando el acento y sus particularidades es una forma de preservar la identidad cultural, su historia y su conexión con sus raíces ancestrales. Durante la época de la esclavitud y la colonización, muchas comunidades negras fueron despojadas de su lengua y culturas originales debido a políticas de asimilación “forzada”, tal como lo nombra Fanon “sí, tengo que vigilar mi elocución porque se me juzgará un poco a través de ella, dirán de mi con mucho desprecio: ni siquiera sabe hablar” (2009, p. 51), incluso en la actualidad muchos de nuestros compañeros cambian su acento voluntariamente para evitar ser centro de burla y permanecer en un ambiente menos hostil.

El hecho de mantener el acento, incluso más que la elocución en una ciudad donde nos miran extraño porque según ellos “hablamos duro”, “no se nos entiende lo que decimos” y “hablamos muy golpeado”, es una forma de resistencia contra la opresión y la marginalización histórica puesto que se asume que “hablamos diferente” porque venimos de un lugar “diferente” y relucen todos los estereotipos debido al lugar geográfico proveniente; es el reclamo por seguir siendo quién eres, esto permite a Marisofía seguir afirmando su autonomía cultural y apelar su herencia ancestral, más cuando se encuentra vinculada a un ámbito como el modelaje donde puede enfrentar comentarios sobre la forma en que se expresa pues el mundo de la belleza se relaciona con la estética y “hablar mal” no corresponde a la estética.

Frantz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (2009) hace un análisis de lo que es el negro y el lenguaje impuesto por la colonización, habla de cómo se instauró un sistema de

opresión por medio de la lengua donde aquel que quisiera sobrevivir debía adaptarse a la lengua que el “amo” hablase; esto se posicionó tanto que se terminó por creer que al negro le gustaba ese lenguaje impuesto, pero fue todo ese sistema colonial con su cultura, religión y sus conocimientos que fue posicionando todo a sus formas, siendo estas las válidas, por ello salirse de ese patrón como lo han hecho miles de ancestras y ancestros es en definitiva resistir, reclamar y sobrevivir aun con la herida colonial.

Marisofía también resiste desde su *cotidianidad* con prácticas relacionadas a la ancestralidad donde resignifica su identidad como un sistema de empoderamiento en tanto comienza a usar turbantes en su cabello o resuelve dejarlo suelto con su corte habitual, ya que cuando llegó a la ciudad le daba pena mostrar su afro.

Ya que el cuerpo está presente a donde quiera que vaya la persona; cabe decir que las subjetividades resistentes están marcadas en los actos y estos se expresan a través del cuerpo. El vestir hace parte de la cotidianidad y al “cubrir” los cuerpos envía un mensaje, por eso ella decide usar su camisa de la marca Afrovibes con su lema “No puedes tocar mi cabello”. Así pues, Marisofía asistía de manera constante a la Universidad con la camisa que decía dicha frase y para ella esto fue un acto de resistencia al ponerle un límite a las personas que tocaban su cabello sin su consentimiento, así que con esa prenda de vestir Marisofía hizo lo que ella califica como “algo muy político” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023), a partir de allí, ella empezó a explorar su cabello, a disfrutarlo de diferentes maneras y aprendió a peinarse con trenzas en lana o kanecalón, esto le permitió develar el autoconocimiento y el autorreconocimiento como herramientas para resistir y re-existir contra esas opresiones del racismo estructural y salirse de las dinámicas blanco-mestizas que dictan cómo deben ser y verse las personas negras.

Por otra parte, en el mundo académico Marisofía y Julia, han recibido comentarios como “es que eres muy bonita para ser una mujer negra”, “negra”, “negrear”, “fea” “si se sigue manejando mal, va a tener que hacerse con Julia” (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023); además de interpretaciones racistas, han escuchado el estigma con que algunas personas abordan la categoría “raza” y fueron tomadas de ejemplo dentro del aula de clase, poniéndolas en evidencia de ridiculización; gracias a que han hecho parte de colectividades han podido construir argumentos para responder a esos profesores o estudiantes que hacen comentarios no solo machistas sino también racistas. Dejaron de callar sin tener miedo a situaciones de confrontación; y sus argumentos no se dan desde

el rencor y la rabia que produce el hecho de que hagan este tipo de comentarios, que uno dice “¿en serio a estas alturas del partido me estás diciendo eso? pero que uno sabe que lamentablemente muchas veces a uno le toca etnoeducar. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

a personas que tienen otros imaginarios en sus cabezas y creen que lo que están diciendo es lo normal.

Aunque la academia es un espacio de enseñanza-aprendizaje, Marisofía se sorprendió al ver que el racismo y sus implicaciones pueden darse precisamente en la academia, los asuntos raciales en una Universidad andinocentrista pueda que no convenga interés y se hace un poco complejo llevar a cabo estos debates/discusiones. Y que por el contrario, es un espacio donde algunas personas violentan, discriminan y revictimizan a las personas afro y reitera nuevamente la importancia de las juntanzas, puesto que por medio de ellas se “pueden sentir abrazados o abrazadas para decir, bueno, ¿yo por qué me tengo que quedar callada con esto si me incomodó? Me incomodó y voy a manifestar que me incomodó” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Estar, parece una palabra habitual, pero su incidencia es más fuerte de lo que se puede imaginar, poner el cuerpo en cuestión tiene tanto poder sin tener que decir una palabra. Estar en un lugar, es “hacer estando”, es representación, es “reconocimiento del cuerpo como lugar de lo comunitario” (Jiménez, 2015, p. 61) y eso significa que nosotras también podemos ser y estar, podemos hacer siendo y estando; en el caso de Marisofía, ser como modelo y deportista, hacer parte de estos espacios desde su corporalidad es ser un referente:

Yo al menos sentía en ese momento, que yo al estar ahí...significaba un montón de cosas para otro montón de niñas y de niños de comunidades negras que seguramente me estaban viendo y para los cuales yo sabía que era un referente. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Las mujeresnegras-afro asiduamente hemos sido vistas como sinónimo de fuerza y no de belleza, lo cual es desafiante escalar a ciertos lugares; por ende, ya no es cómo enviar un mensaje a través de lo que lleva puesto el cuerpo, cómo y qué lleva su cabello o cuerpo en sí, sino lo que su

cuerpo representa siendo y estando. En esta lógica de ideas el cuerpo también es “lugar de lo político” (Jiménez, 2015, p. 61). Marisofía siente que con su presencia en estos entornos puede significar mucho para niñas y niños negros/afrodescendientes que quizás se interesan por ser deportistas. Lo mismo sucede con el modelaje, al ser espacios que muchas veces nos han negado, o nos lo han permitido, pero dentro de ciertos roles estereotipados que definen para las personas negras; poner el cuerpo en cuestión tiene una intención y una responsabilidad que se asume como ella lo dice: “yo desde mi profesión me he podido salir de esos roles y empezar a encarnar otros que a las personas negras nos han negado, me hace sentir cada vez más con una gran responsabilidad” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023), y se convierte en una responsabilidad social, que aunque nadie se la impuso, para ella es un acto político que decidió asumir.

De acuerdo a lo anterior, las subjetividades resistentes se pueden relacionar con una “caja de herramientas” de una mujer o varias mujeres que ya reconocemos los mecanismos de violencia y que sabemos cómo afrontarlos, tenemos acciones que asumimos como responsabilidad con nosotras mismas, con otras y otras; así que se vuelve práctico soñar con que otras mujeres negras/afrodescendientes puedan acceder a esas herramientas que hemos venido creando desde experiencias propias y colectivas, y, que así tengan maneras de sobrellevar las situaciones.

Sin embargo, al expresar esas experiencias que llevan a las subjetividades resistentes, se intenciona dar herramientas que se pueden apersonar otras mujeres, pero, si bien podrían escoger algunas de esas herramientas que nos ha funcionado a unas, hay que tener en cuenta que primero, el margen característico de las situaciones y personajes involucrados en cada situación particular pueden ser parecidos pero no iguales; segundo, son ellas que con “lo que tienen a la mano” crean sus propias herramientas usando o no las de otras, y tercero, el contexto es determinante, no es lo mismo una mujer en el campo que una en la ciudad, una mujer en estrato alto a una mujer en un asentamiento barrial etc. porque cada una tiene acceso a diferentes recursos materiales y no materiales. Esto para dar paso a las experiencias de la manita #2.

Julia es defensora del amor propio porque es un acto revolucionario y político ya que es romper con el autodesprecio que históricamente nos infundieron, nos validamos a sí mismas sin estar acorde con la mirada de otrxs. Las violencias que provienen de los estereotipos de belleza son difíciles de manejar, pues parece ser, que para algunas personas, ser negra/afrodescendiente ya es un defecto, es malo y una desventaja, así como lo expresa Mena (2022) “la corporalidad femenina

negra es sinónimo de imperfección. Cuerpo imperfecto, oscuro y equivocado” (p. 103); y si se es negra, sin ninguna similitud en las facciones de blanco-mestizos es “peor” así que quienes “poseen una piel con bastante melanina tienen menos probabilidades de gozar de comodidades” (Mena, 2022, p. 83). Además, como mujeres nos han impuesto un cuerpo delgado y curvilíneo, por lo que si no se cumple con estos “mandatos” de los cánones de belleza, se imposibilita –según- asociar esa persona con cualquier denotación de gracia.

De todas formas, resulta que los colegios o instituciones educativas fueron lugares que permitieron legitimar estos sucesos de violencia en la vida de Julia: “allí había un ambiente racista que odiaba a las personas negras, gordas, pobres y a las mujeres” (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023). En efecto, reconocer los escenarios de violencia y quienes la perpetúan podría ser uno de los principios de la resistencia; distinguir qué pasa, cómo y quienes lo hacen amplía el panorama de acción y dispone el cuerpo y la mente a ello, de modo que las subjetividades van configurando su carácter agenciante en respuesta a las predisposiciones emocionales que surgen ahí. De hecho, para González y Martínez (2017), “los sentidos subjetivos son ‘procesos y sistemas apoyados en la emergencia de nuevas unidades cualitativas que emergen de la integración de lo simbólico y lo emocional; esas unidades simbólico-emocionales... especifican las experiencias humanas’” (citado por Gómez & Mosquera, 2023, p. 24).

Esa resistencia que se ubica en tiempo y espacio, donde además hay unos actores con experiencias concretas y ciertos recursos, conlleva a unas subjetividades resistentes potenciadas de acuerdo a las redes de apoyo que se dan por medio de otras mujeres, familiares y colectivos. Es decir, las redes de apoyo pueden ser las personas, colectivos, familia u otras entidades que se convierten en un sistema conexo directo o indirecto a la vida de las mujeres, y que, de acuerdo a cómo operan pueden influir en ellas, tal como lo explicaría el Blog de Trabajadores Sociales de Estados Unidos, donde afirman que la teoría de sistemas,

Se basa en la idea de que los sistemas sociales están formados por partes interdependientes que se influyen entre sí. Esto significa que cualquier cambio en una parte del sistema tendrá un efecto en el resto del sistema. Esta teoría también se utiliza para entender cómo las relaciones entre personas, organizaciones y comunidades pueden afectar la vida de las personas. (Trabajador social Estados Unidos, s.f., párr. 2-3).

Lo que se acaba de mencionar tiene que ver con que en la infancia de Julia, su principal red de apoyo era ella, pues su familia estaba en el Chocó y sus padres permanecían en trabajando y con poca disposición de escucharla y aconsejarla, sin embargo, como ella o manifiesta “mis padres estaban tratando de criar una hija cuando básicamente ni estaban en la casa porque tenían que trabajar y no entendían nada de esto que estamos hablando” (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023). Además, el colegio –el cual debería ser otra red de apoyo -se convirtió en un escenario de violencia para ella; tal como lo narra en el siguiente párrafo:

Como he vivido aquí 20 años y desde que tengo 7 años, el lugar en el que más me he sentido violentada ha sido las instituciones educativas, yo recuerdo muchísimo mi primera institución educativa, lo peor del mundo, que a veces me resulta muy duro acordarme de ese lugar porque no solamente era un punto en el que yo estaba aprendiendo o en el que yo estaba creciendo si no también era un punto en el que mis padres estaban tratando de criar una hija cuando básicamente ni estaban en la casa porque tenían que trabajar. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023)

Pese a esto, con el tiempo, y ante las discriminaciones, ella encuentra el amor propio y se dispone a trabajar en el desarrollo de sus potenciales y habilidades académicas para afirmar su autoestima, seguridad y confianza. En este sentido, el amor propio aunque no está dirigido precisamente a “la estética corporal” si usa el cuerpo como puente de expresión de su inteligencia y esto es importante porque implica atestiguar que no hay inferioridad en ella y que no está dispuesta a someterse. Ella reconoce que por medio de su cuerpo ella se configura como un campo de disputa, es decir, citando a Villareal (2013),

el cuerpo femenino, como territorio de disputa por el control de los diversos sistemas de opresión patriarcal, capitalista, racista, sexista, heteronormativo, institucional, entre otros; es un campo de batalla que entrecruza las múltiples desigualdades, exclusiones, subordinaciones y discriminaciones que se entrelazan en la vivencia del cuerpo. (citado por Gómez & Mosquera, 2023, p. 24).

Julia se piensa ella como su opción de paz, es su punto de partida. Comprende su situación y toma medidas en ello. Es consciente que el amor propio se construye y toma tiempo, después de que “estos cuerpos difícilmente pueden representar una identidad que queramos voluntariamente a causa del sinnúmero de aberraciones que sobre nuestros cuerpos se inscriben (...), por ello la identidad negra es difusa, es borrosa” (Mena, 2022, p. 68).

El amor propio puede ser un postulado al mismo tiempo que es una práctica y hasta un objetivo del feminismo, que propone, las mujeres se amen por quienes son y como son y no por como OTROS han querido verlas y quieren que sean. Sin embargo, “la construcción del cuerpo femenino negro es destapar los horrores de la denominada civilización occidental” (Mena, 2022, p. 60) y refuerza la sensación de *feúra*, como diríamos algunas gentes del Pacífico, y ahí vienen los estereotipos que se asumen desde la existencia negra:

Por ejemplo cuando las personas no negras asumen que no sé, que soy estúpida o que las cosas que hago y hablo son bobadas porque creen que el racismo no existe, que el machismo no existe o que la gordofobia no existe; como, por ejemplo cuando he tenido algún tipo de relación, no relaciones sentimentales, me sentía como la niña fea del salón o del grupo, como que entiendo que ya no voy a ser bonita para esos otros, porque no ven la negra como alguien bonito, a menos que sea de piel más clara, o que lleve la piel clara y el cabello liso que son cosas que ya a este punto no me representan, y genuinamente nunca supe cómo hacerlas parte de mí, por ejemplo yo nunca he sido delgada, yo nunca he sido de pelo lacio, ni largo, pero entonces intenté alisarme y nunca supe cómo arreglarme el cabello o sea para mí era una tortura y ciertamente yo no sirvo para eso (risas). (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Estos estereotipos preceden la decisión de elegir las amistades cuando notamos en la forma de hablar de las personas esos matices, pues tener amor propio es aprender a mantenernos en un lugar seguro. Ciertamente, hay espacios en los que en algún momento de nuestras vidas debemos estar, como son los lugares de empleo, ya que estamos inmersas en el sistema capitalista para subsistir, aunque este implica el conflicto capital/vida, el cual para Pérez-Orozco (2014), hace referencia a que, “en el sistema de poder actual, la economía no se encuentra al servicio de la vida, sino que la vida está al servicio de la acumulación del capital a través de la explotación de los

cuerpos y recursos naturales” (citado por Tomé & Córdoba, 2023, p. 36); pese a esto, los lugares de empleo se convierten en espacios, los cuales tenemos poca opción de abandonar.

Las relaciones de poder laborales cuentan amplias experiencias de racismo y discriminación hacia mujeres negras incluyendo la estética/apariencia corporal hasta los niveles de coeficiente intelectual que se tenga, según lo conversado con Julia esta sociedad racista tiene la creencia de que las personas negras, pero más específicamente, las mujeres negras son mediocres o que no pueden realizar ciertas actividades o profesiones, por eso cuando ven una mujer negra afro como ella, quien tiene una carrera, una especialización y un alto nivel de inglés, les molesta o les genera ruido frente a sus creencias fuertemente racistas y machistas.

Finalmente, por todo esto, ella aprendió desde su amor propio a estar en espacios seguros para ella, identificando con quienes y en donde podría estar a “salvo”:

Al entrar al colectivo me di cuenta de muchas cosas por las cuales yo me culpaba y después entendí que no era cerca de mí sino de los otros y su racismo básicamente, y también entendí muchísimas cosas relacionadas al machismo y a la gordofobia que hay en la sociedad en general, ayudó un montón para saber cuándo estaba tratando de relacionarme con personas que no me veían por mí sino que se querían vincular desde el fetichismo por ejemplo y la hipersexualización, entonces he aprendido un montón. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Es por lo anterior que, Julia Cristina dice que:

No solo cuando se juntan las mujeres en el colectivo resisten, sino que la resistencia tiene que ver con algo bastante individual y que no necesariamente tienen que ver con un montón de cosas, sino con cosas a escalas más pequeñas, como por ejemplo, reconocerse como una mujer afrodescendiente, porque genuinamente al no nombrarme como una mujer negra sino como una mujer afro incomoda a la gente y les genera ruido. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Finalmente, con acciones como no quedarse callada ante situaciones de violencia, incomodidad o inconformidad, vamos hilando nuestra propia “verdad”, la cual es una expresión de

poder creativo autónomo; es un acto de resistencia, un gesto político que desafía a la política de dominación que nos querría sin nombre y sin voz. Como tal, es un acto valiente y, como tal, representa una amenaza. Para los que ostentan un poder opresivo, es imperativo que todo lo que resulta amenazador sea eliminado, aniquilado, silenciado (Hooks, 2022, p. 20); el aceptarse, quererse y ponerse como prioridad; el no seguir estereotipos impuestos por la sociedad, sin embargo, no deja de reconocer que cuando las mujeres resisten juntas se dan acciones y aprendizajes muy poderosos.

El amarse a ella misma y sus hermanas negras es su forma de resistencia más poderosa, habitual y es la guía de sus proyectos de vida. Ampliar sus conocimientos para ella y sus hermanas es un su principal motivación, y es consciente que “para hacer resistencia a eso yo debo levantarme todos los días reconociendo esa realidad que les incomoda y que por esa realidad que les incomoda, me van a atacar o me van a decir cosas pasivo-agresivas” y por eso no tiene ningún interés, a diferencia de Marisofía en compartirlos con las personas que ella clasifica como los personajes violentos, afirmando que “yo no tengo la responsabilidad de enseñarle a nadie nada, sino que el otro tiene la responsabilidad de aprender y de buscar la forma de aprender” (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023) sobre estos temas y que esto se vuelve complicado ya que son quienes afectaron su autoestima, que sigue intentando sanar hasta ahora:

Entonces hoy por hoy tengo que ir al psicólogo para tratar mi autoestima que me generó En aquel momento venirme del lugar en el que yo me sentía preciosa Porque yo recuerdo sentirme bonita estando en Quibdó, recuerdo sentirme inteligente, Recuerdo sentirme capaz, a un lugar que se limitaba a llamarme y que no me veía de ninguna otra forma. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Hay un discurso oculto aquí respecto a lo que sabemos y compartimos, nos volvemos muy selectivas de compartir nuestros conocimientos porque creemos que pueden usarlo para violentarnos más, porque notamos indiferencia y repelencia hacia la sinceridad de querer aprender y que haya una voluntad de cambio y su constante cuestionabilidad en sí tenemos o no razón, hay cierto límite en lo que decimos y demostramos, no somos 100% como nosotras somos –y esto lo digo en general para hombres y mujeres negras-afro, no nos sentimos libres de ser, lo cual no es lo mismo con nuestros hermanos y nuestras hermanas negras/afrodescendientes ya que al

identificarnos con ellas en esas interseccionalidades buscamos compartir todo cuanto sabemos, de hecho construimos conocimientos a partir de la reflexividad de nuestras experiencias y creamos alianzas, sobretodo en lugares donde somos pocas a comparación de las y los demás que no son negras/afrodescendientes.

Alix, por el contrario viene de Caquetá y no tuvo que vivir el evento de encontrarse con el “lugar violento” de Medellín, ella ya venía lidiando con estas situaciones. Julia y Marisofía por el contrario, se dieron cuenta de su supuesta “feúra” al salir de sus territorios, pues allá eran bonitas y eran simplemente ellas. Alix viene batallando toda su existencia con eso. Aprendió a desafiar los esquemas de violencia a su cuerpo racializado; pero es al llegar a Medellín que encuentra otras mujeres negras con quien hacerlo ya de forma colectiva.

Ella aprendió a resistir desde el caminar con ellas, a partir de aquí ha hecho valer sus derechos en diferentes ámbitos de su vida. Reconoce que aunar fuerzas no es lo mismo que ir sola en las resistencias que tanto desgastan pero aprendió a reclamar su lugar en los espacios manifestando siempre sus sentires:

Voy a venir y voy a venir así, y si no te gusta no hay nada que puedas hacer al respecto porque es que no puedes negar mi existencia, no puedes negar mi esencia, no puedes decirme que no puedo ser así o que me tengo que modificar para poder estar aquí. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Entonces por medio de este acto se puede generar una resistencia al olvido y al rechazo de que las personas negras no pueden habitar ciertos espacios con dinámicas racistas, machistas, patriarcales entre otras, y frente a esto, esta mujer negra cimarrona sostiene que “no va a haber racismo que pueda detenerme en este país” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023). En esta misma línea, ella ha tenido que resistir a muchos otros lugares en los que ha sido violentada como lo son la calle, el barrio, la tienda, la Universidad, el bus; en estos diferentes lugares la han discriminado o insultado al frente de muchas personas y lo que ha recibido de estas han sido miradas cómplices. Esta última parte de miradas cómplices resuena mucho para las mujeres negras porque lo vivimos todo el tiempo y cuando una o dos personas lo hacen, parece que la ley de fuerza de masas se activara y pasa que más personas se unen, perpetúan o simplemente no hacen nada.

Es por esto que para ella es más factible permanecer dentro del círculo de su red de apoyo que son sus otras hermanas, y aun cuando esto no sea posible, reconocer otras personas negras cerca a ella le genera tranquilidad:

También es cuando yo he estado en un lugar y ver a una persona negra sentirme un poco más segura porque cómo te cuento vengo de un lugar mestizo entonces yo era la única persona negra en el salón, era la única persona negra en el lugar porque en el territorio no había muchas personas negras, pues al menos yo me siento un poco más segura y me siento un poco más comprendida y sé que lo que sea que pase a esa persona es a quien le voy a acercar y también pensar y sentir que esa persona se puede acercar a mí. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Este acercamiento configuró nuevos discursos entorno a su propia existencia, ahora ella está en contra de todo estereotipo racial y no está dispuesta a cambiar su naturaleza por complacer a otros, no tiene miedo de manifestarlo y pelear por lo que considera justo tal cual como sucedió en su clase de gastronomía; el gorro de chef que debe utilizar ahí llamado “toque” está diseñado para personas que tienen el cabello corto o lacio, no para personas con el cabello afro tipo 4c, pues este gorro no se adapta, por ejemplo, al volumen y densidad del cabello de Alix, como contó:

Yo me hice unas trenzas para mirar si así me servía, pero era demasiado cabello y el toque no sostenía y me cansaba mucho por el peso del cabello, entonces me fui a preguntar que qué otro gorro podía usar y la solución que me dieron fue que me alisara el cabello sin entender que la transición del cabello abarca procesos físicos y psicológicos para cortarlos o de tratarlo con químicos. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Esto que acaba de mencionar tiene que ver con que la materialidad de la transformación simboliza reivindicación política, cuestionando el poder y la colonialidad que atribuyen a los cuerpos «imperfecciones», con el fin de perseguir ideales de belleza impuestos socialmente (Palacios, 2020, p. 3), en este sentido, Alix no transformó nada en su cuerpo, transformó el objeto enviando el mensaje de que el problema no somos nosotras, ni nuestros cuerpos y lo que hay que cambiar son los objetos, pensamientos, “normas” y situaciones que vuelven escenarios de

violencia, racismo y discriminación. En todo caso, ella terminó diciendo “al final yo mandé a hacer mi gorro a mi medida y el toque es de color negro o blanco, colores neutros, yo a propósito (dice entre risas) lo mandé a hacer de color rojo y a todos les hizo ruido” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Manitarse da el poder y los argumentos para tomar este tipo de acciones que al tiempo que se van acuerpando las subjetividades se hacen más políticas y van desarrollando más formas de resistencias. Cuando digo acuerpando, me refiero a que las subjetividades resistentes forman parte de la identidad y del esquema mental por lo que el cuerpo es su espejo, por medio del cuerpo mostramos conductas que están permeadas por esas subjetividades y así mismo el cuerpo va tomando una forma en su estética, por lo que no nos importa vernos gordas o flacas pero si nos importa llevar nuestro cabello natural, pues según Lozano (2007) el cuerpo es nuestro territorio, el ámbito de nuestras vidas y de nuestro mundo.

Finalmente, el cabello comprende configuraciones culturales expresadas a través del cuerpo que puede ser interpretada y establecer una relación sujeto-sociedad. Por ello, es visto como algo simbólico, ya que aporta símbolos de identidad social, genérica y económica, abre un campo de expresividad, liberaciones y pretensiones específicas de acuerdo con el entorno. Así las prendas o el vestuario, la estética corporal, el acento, romper el silencio, recurrir al conocimiento académico como una oportunidad de sobresalir de situaciones adversas han sido formas de subjetividades resistentes que se han encontrado; todas ellas, ninguna inválida, pero si con fuerza para al menos ellas sopesar sus experiencias un poco más livianas.

4.3.2 Esas negras: Resistencias colectivas

Las resistencias colectivas alude a las formas en que las mujeres negras/afrodescendientes y cimarronas usamos para sobrellevar la intersección de opresiones racistas, clasistas, machistas y sexistas que afectan nuestras vidas. El colectivo Wiwas se ha esmerado por el activismo político en su participación de movimientos sociales como el Feminismo negro, crear escuela de formación y concienciación, promover la expresión artística mediante el raíces-fest o festiafro, y el empoderamiento comunitario con la creación de redes de apoyo para otras mujeres.

Me parecía que era un colectivo poderoso porque primera vez, yo Marisofía veía a mujeres negras reunirse para preguntarse cosas que una desde la individualidad también se pregunta y que muchas veces cree que le ocurre solamente a una y que cuando te encuentras con otras te das cuenta que hay un montón de cosas que te terminan uniendo, entonces quise entrar al colectivo Wiwas porque me parece que es un espacio seguro y creo que a partir de ahí podemos ayudar a que muchas otras mujeres negras, se sientan reconocidas, tengan como unos referentes, porque siento que muchas veces uno no tiene referentes cercanos que le permitan digamos... construirse como mujer negra. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Sus formas de resistencia están enfocadas en el desafío de las narrativas dominantes y para esto es necesario un nivel de identidad política colectiva con un grado de concienciación el cual se genera a partir de su formación como la formación de otras mujeres:

Como en 2018, 2019 ellas hicieron una escuela digamos abierta al público, esa escuela se llevó a cabo en la universidad de Antioquia; nos reuníamos cada 15 días y hablábamos de todo lo que estuviera pasando en el mundo en el momento, que pudiera estar atravesándonos como mujeres negras; hablábamos de feminismo, hablábamos de racismo, hablábamos no sé, de etnónimos, no sé... un montón de cosas, de amor afro centrado y de otros temas con los que podríamos generar ese pensamiento crítico y ese criterio personal respecto a temas que nos atravesaban; hablábamos de las situaciones que estaban en este momento en el país que podrían significar para nosotras algún sentimiento. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Bruno Lutz (2002) en su texto *Reseña: resistencia al poder* donde hace un análisis de James Scott explica que en el discurso oculto

Los dominantes fomentan una individualización y diferenciación de trato entre sus subordinados, es decir, una atomización social controlada de la fuerza del trabajo, mientras que los dominados se esfuerzan en resistir mediante la secreta construcción de redes horizontales y cohesivas de solidaridad. (pp. 3-4).

Las mujeres negras continuamente hemos intentado y conseguido formas de tejer solidaridad y espacios de coaprendizajes que revelan nuestra astucia y fuerza, los colectivos y su juntanza tienen ideas que retan el discurso dominante a través de su propio discurso.

En este colectivo, ese discurso está muy dirigido a la autonomía y la des-identificación, así que las mujeres pueden demostrar cómo es realmente ser una mujer negra a partir de la libertad de lo que quiera ser y construir cada una desde su individualidad, pero que al mismo tiempo se convierte en un asunto colectivo, porque como lo dice Marisofía “creo que una finalmente se debe a todas las personas que lo rodean y pues, y en ese sentido... díganos terminamos construyéndonos entre todas” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Los discursos de la autonomía y des-identificación es promovido de manera pública a través del raíces fest o festiafro con demostraciones y mensajes de lo que fueron precisamente esos discursos ocultos traducidos en los caminos hacia la libertad mediante las trenzas, lo que hace poderosa la tradición, la estética, corporalidades y sabiduría de nuestras gentes.

Tuve la oportunidad de participar en el Festiafro de 2019 como integrante del Colectivo y fue muy emotivo para mí descubrir todos los significados y mensajes que el cabello afro y sus diversos peinados tienen para contarle a la humanidad. Pude ver de cerca el interés de las Wiwas por dar a conocer nuestra historia negra desde las trenzas. Vi cómo imprimieron imágenes e infografías que luego pegaron a lo largo del stand para contar esas historias y que las personas que se peinaban esas dos noches no se fueran solo con el peinado, sino con un poco de historia y con muchas preguntas sobre las resistencias que se han hecho desde lo afro. Vi cómo las Wiwas se sentaban al lado de cada persona que se peinaba en los cinco stands, cada uno rodeado de kanekalón (pelo sintético usado como extensión para los peinados con trenzas) de varios colores, gel, pinzas, ganchos, moñas, espejos y accesorios con brillo; mientras la trenzadora mimaba sus cabellos, ellas se disputaban su atención para contarles la historia del por qué esas trenzas que ahora portaban hacen parte de nuestras resistencias. (Pérez, 2022, p. 78).

En esa medida es necesario entender que las subjetividades políticas, aliciente de las resistencias colectivas, “también se expanden cuando se encuentra el compromiso político de otras

personas, que a pesar de las dificultades que les ha impuesto la propia existencia lideran procesos sociales desde la cotidianidad de la vida” (Arroyo & Alvarado, 2017, p. 393) y de los que ellas se apoderan a medida que otras y otros que se concientizan también se apoderan del mensaje. Esto quiere decir que las resistencias colectivas contemporáneas tienen que ver con dos eventos, el primero tiene que ver con la red interna de formación política de las mujeres que hacen parte de los colectivos, quienes se han tomado la tarea de ir formando a otras de manera voluntaria porque su interés está en transformar la vida de esas mujeres a partir de la creación de subjetividades políticas y resistentes.

El segundo, también tiene que ver con redes que se han nutrido entre los colectivos de mujeres, se podría decir que con el mismo propósito pero asociado al desarrollo de la capacidad de gestión y de relaciones internegociables aprovechando las potencialidades de otros colectivos ya que cada uno tiene su énfasis de trabajo.

La manera en cómo se da el trabajo interno del colectivo Wiwas es también una forma de resistencia es como opera el mundo en el sentido del poder y las jerarquías que esto emite, las mujeresnegras-afro estamos tan cansadas de estar en sumisión y en dinámicas de poder que nos oprimen que cuando hacemos algo juntas queremos hacerlo todo de una manera en la que todas participemos igual y estemos tranquilas, por eso Pérez, resalta que:

El Colectivo Wiwas se desarrolla como un espacio horizontal donde la toma de decisiones se da alejada de los autoritarismos y las imposiciones. No existen jerarquías y su funcionamiento se da a través de comités de trabajo: sistematización, logística y gestión, comunicaciones y finanzas, los cuales materializan las estrategias y acciones que deciden de manera conjunta. (2022, p. 40).

Los comités trabajan de acuerdo a las habilidades y saberes de cada una de sus integrantes, no discriminan identidades y refuerza el amor como pilar fundamental de su movimiento fomentando el crecimiento individual.

Cuando recién entré ¡Ay a mí me dio durísimo! porque yo decía estas mujeres están geniales y yo me sentía chiquitica. Yo decía yo no soy es nada yo no hago nada, esta gente hace un montón de cosas y yo no hago nada y me dio duro porque yo decía yo aquí no apporto, hasta

que me pusieron trabajo, ahí yo me di cuenta que yo también podía hacer parte de cosas grandes, podía empezar a aportar mis ideas, mi tiempo, mi energía, mi conocimiento, ya yo podía también generar propuestas y participar de actividades que un pequeño esfuerzo que yo hiciera hoy implicaba una oportunidad o una mejora en la calidad de vida de alguien, simplemente implicaba generar en otra niña negra en algún lugar de Medellín o Colombia la Inspiración de que ella también podía. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023)

El amor entre ellas se nota con la realización de sus propósitos de manera justa y equitativa, todas tienen oportunidades de hacer, de aportar, de crear y se convierten en ese espacio donde las integrantes se sienten útiles, amadas y poderosas. Trabajan todos los temas y se relacionan desde el amor porque según Alix este puede superar barreras sobre prejuicios e ideas machistas, así que pueden romper con esos estigmas negativos frente al relacionamiento entre mujeres; además que en este espacio también “hacemos resistencia a los estereotipos estéticos que se le han impuesto a las mujeres negras” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023), como por ejemplo, el colorismo y otras situaciones que han dañado la autoestima de muchas mujeres negras, entonces dentro del Colectivo le apuestan a reconocer la belleza, identidad y valor de cada mujer, yendo más allá de lo estético.

Además, esto trae un cambio en lo que se venía haciendo en los colectivos, porque se han salido del rol de lo político enfocado netamente en el empoderamiento étnico racial sin ese enfoque humanitario interno movilizador de todo como lo es el amor; “aprendí a querer a otras mujeres negras, yo creo que primero las quise y después las conocí” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023), las mujeres en el colectivo se quieren y quieren a otras mujeres sin conocerlas incluso.

Según Cindy Pérez, las Wiwas como colectivo resisten de diversas formas:

el primer acto de resistencia que se dibuja es la conformación misma del Colectivo como un lugar para conversar, aprender, encontrarse y sanar las heridas del racismo, el machismo, el clasismo, la exclusión, entre otras, y su influencia en la forma en cómo se posicionan ante el mundo. Este espacio se ha construido a partir de las experiencias vitales de 73 de

sus integrantes, donde el cuerpo, el cabello y la estética en conjunto son un inevitable marcador de resistencia colectiva. (2022, p. 74).

Ellas repetidamente enuncian su objetivo de dignificar la historia de la población afro desde la perspectiva de la mujer afro, siendo ellas el primer sujeto dignificado pues su mismo hacer las lleva a este cometido, es poderoso lo que hacen. Ellas también han construido un legado, dignifican a sus padres y ancestros, porque sus acciones tienen un relacionamiento con ellos, en nuestras comunidades “todos nos conocemos” y hay un reconocimiento en que la “la hija del señor tal y la señora tal” tengan estas iniciativas de liderazgo en la ciudad, eso resuena en nuestras comunidades.

Esta dignificación se ha dado también en la transmisión de conocimientos y puestas en escena en talleres, escuela de formación y en el raíces fest donde llevan panelistas artistas, investigadoras, lideresas, emprendedoras y académicas llevando el mensaje que cada una desde lo que sabe quiere dar, pero también dando el mensaje de que hay mujeres negras/afrodescendientes poderosas y destruyendo algunos estereotipos, por ejemplo que somos perezosas y brutas. También agrega que:

Ha sido la juntanza en colectivo una forma de resistir a las prácticas racistas y de generar espacios urbanos para problematizar la experiencia de las mujeres negras en la ciudad de Medellín. Muchas de las integrantes del Colectivo migraron de otras partes del país, especialmente del departamento del Chocó, y su permanencia en Medellín significó para muchas darse cuenta de su negritud, pues acá vivieron en el cuerpo situaciones de acoso, negación y exotización, por lo que estar *entre nos* se ha configurado como un espacio para encontrarnos, sanar, abrazar nuestra historia negra y tejer las historias de negación de nuestro cabello para tejernos a nosotras mismas como mujeres que reconocen el potencial político de nuestra estética. (Pérez, 2022, p. 74).

Con respecto a esto, una de las situaciones que padecemos es que en los contextos de los que provenimos es difícil acceder a la academia, es la razón por la cual muchas de nosotras estamos aquí, pero en la ciudad padecemos un sinnúmero de violencias por ser mujeres negras y que es precisamente por esto que tomamos la decisión de juntarnos para resistir:

Pues juntas podemos encontrar herramientas para hacerle frente a este tipo de situaciones, ya que a muchas de mujeres en ocasiones les toca vivir y tramitar solas dichas situaciones y no tienen la oportunidad de sanarlas porque dentro de sus mismas familias también se ignoran ciertas violencias, entonces, estar en espacios como el colectivo hace que se de la oportunidad de tener distintas conversaciones, conversaciones que siempre tienen que pasar por el ser, por las vivencias de cada una, pues eso hace que toque regresar a esas cosas que seguramente una no ha sanado bien, no ha podido tramitar porque no ha habido las herramientas para hacerlo. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

En conclusión, las Wiwas como colectivo de mujeres negras/afrodescendientes han resistido a múltiples formas de discriminación y opresión que se cruzan y se refuerzan entre sí creando una experiencia única de violencias hacia ellas u otras mujeres racializadas, como dice Alix “nos resistimos al sistema que nos quiere hundir” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023). Han dignificado su ser y de otros, otras y otros a través de sus estrategias de activismo; han hecho de la juntanza étnica afrodescendiente un lugar para hallar el manitaje como esa forma característica de nosotras donde resignificamos tanto las resistencias colectivas como las subjetividades resistentes.

4.4 Juntemos la sí misma y mirada dentro

El pensamiento eurocentrista se ha atribuido el universalismo del conocimiento, nombrando y definiendo todo desde su mirada e intereses ¿Y qué pasa con las miradas latinoamericanas o africanas científicas acerca de sus propias construcciones sociales incorporadas en el lenguaje y cosmovisión o ideologías? ¿Acaso no habría mejor definición o descripción de algo cuando se parte del conocimiento y la experiencia de sí mismo?

Debo decir que mi experiencia, descripción y la mirada sobre mí misma está aún en descubrimiento y re-identificación. Sin embargo puedo dar cuenta con plena seguridad, que a partir de lo que he vivido, soy una negra cimarrona-Wounaan. Mis manitas sin embargo se identifican como negra (Marisofía), afrodescendiente (Julia) y negra cimarrona (Alix). Somos 4 mujeres que nos hemos preguntado desde hace años cómo reconocernos de modo que el racismo no nos

amargue la saliva (y la vida) al pronunciarnos de esa forma. Esa sensación de nombrar las cosas y sentir que algo no está bien, o algo le falta, qué tanto sé del tema para nombrarme de una u otra manera es un poco ambiguo para nosotras, porque entendemos que de acuerdo a cómo nos nombramos estamos cargando categorías políticas, resistencias y subjetividades que están directamente re-construyendo nuestra identidad y de manera indirecta la de otros, otras y otras que nos leen o se leen en nosotras dentro del mundo de la formación política, y en ese sentido las personas nos reconocerán; de tal forma que:

Las identidades constituyen elementos imprescindibles para construir los encasillamientos sociales y estos determinan en muy buena medida los diferentes tipos de intercambio socialmente regulados entre los individuos: La lógica social nos pide saber quiénes somos dentro del colectivo, qué lugar ocupamos en las diferentes situaciones de jerarquía y orden social, y qué y con quién intercambiamos prestaciones en una situación determinada. Y todo esto lo expresamos también mediante la presentación social del cuerpo, precisamente por el alto contenido simbólico que se le otorga. (Martí, 2012, p. 324).

Lo anterior me recuerda cuando recién llegué a la Universidad de Antioquia y me presentaba decía más o menos así: “Mi nombre es Silvia M. I, tengo __ años, soy chocoana, vengo de Istmina, soy samba y soy voleibolista”; siempre me preguntaban que qué era samba” y yo siempre respondía con mucho orgullo que me hacía llamar samba como descendiente de negros e indígenas. Hasta que vi una clase que se llama Teoría de las Ciencias Sociales II y tenía mucho que ver con antropología, las lecturas tenían mucho que ver con la identidad, la cultura, la decolonialidad, apropiación cultural, insurgencias simbólicas y teorías críticas latinoamericanas; en ese momento me di cuenta que ese término era una “categoría” de la pirámide de castas que usaban los colonizadores para nombrarse como la raza superior y desde ahí ejercer su poder para la dominación de todos los sistemas existentes en el mundo. Aquí hablo del mundo como el espacio geográfico universal.

Yo recuerdo que me mantenía en una simple confusión de yo quién era o cómo llamarme, era negra o indígena, y no había una palabra que me denominara sin entrar en este asunto del racismo o la esclavitud. Esa confusión era la misma que me invadía cuando iba a llenar formularios y tenía que elegir entre negra – afrodescendiente- afrocolombiana-indígena. Aún me pasa, no en

términos de confusión sino de desesperanza de que aún existan formularios así. Después de eso no me quedó otra que llamarme negra en algunos espacios e indígena en otros, casi siempre usé más la palabra negra porque me crié en una comunidad afro pero sentía que algo faltaba.

Después de todas esas lecturas comencé a llamarme afro-Wounaan como reivindicación a mis ascendencias materna y paterna. Después de un largo recorrido en este asunto, cambié toda mi perspectiva por una particularidad, siempre tenía que explicar por qué negra, mis amigxs blanco-mestizos me decían si podían decirme así o no; pero la particularidad radicaba en que internamente siempre tenía un descontento. Ahora soy una mujer negra cimarrona-wounaan. Aunque los formularios me obliguen a escoger sólo una ascendencia. Llamarme así llena todo mi ser, siento que todo encaja y está completo.

La implicación del lenguaje es muy importante, las palabras que hay en él, y es que si tomamos el lenguaje como “una institución social primordial que constituye a y está constituido por la cultura. Debido a su persuasividad es válido preguntarnos lo que nos dice acerca de la cultura de la cual deriva. Lleva en su interior valores culturales” (Ngugi Wa Thiong'o, 1981, citado por Oyěwùmí, 2017, p. 122), además de la política de la identidad

que consiste en una serie de acciones que buscan reafirmar una subjetividad contextualizada en los efectos de hechos históricos tales como la colonización y la esclavitud que hacen que el “ser negra” sea una situación desvalorizada, despreciada y muchas veces negada. (Curiel, 2002, p. 97).

y la mirada de sí misma la cual “hace referencia a una reflexividad sobre el adentro de la cuerpo negra que se encuentra estereotipada por el afuera occidental” (Argumedo, 2021, p. 28), entonces encontraremos diferentes ideas y autopercepciones de ser una mujer negra versando discursos propios, que repelan los viejos discursos hegemónicos, por ejemplo, como Julia defiende la idea de autoidentificarse como mujer afrodescendiente y no mujer negra, en razón de hacer justicia a sus ancestros y ancestas esclavizadas:

En esta sociedad llamarse negro es algo que ellos consideran negativo y yo no quiero reconocermé como algo negativo (...); a mí Julia le sirve llamarse afrodescendiente porque

quiere honrar a las ancestras que llegaron aquí encarcelados, siendo vendidos, utilizados, esclavizados. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Hay dos nodos gruesos en las palabras de Julia, la protesta del uso negativo de la palabra para minimizar y deshumanizarla, como un hecho histórico impartido desde la esclavitud, porque si bien, aunque la historia negra no empieza con la esclavitud, si se vuelve el conflicto histórico mundial que desintegra el ser:

Estas referencias son la base que hacen contrarrestar la idea de que estamos hablando de posiciones esencialistas identitarias, sino de identidades que se construyen a partir de relaciones y conflictos sociales, en la necesidad de revelar hechos invisibilizados, la necesidad de autoafirmación ante la dominación cultural blanca, la necesidad de crear conciencia de ser una “otra”, la necesidad de re-simbolizar lo que el sistema racista considera negativo en positivo, la necesidad de crear solidaridades en la lucha política y saberse semejante a otro u otra parecida. (Curiel, 2002, p. 107).

Algo sucede con la identidad de las personas negras contemporáneas, algo que se escabulle en que los “negros se construyen porque existen otros que son blancos”, cuando se supone que todos, nacemos, crecemos, nos reproducimos y morimos y en ese orden de ideas construimos nuestra identidad; pero parece que las personas negras nacimos, crecimos, nos esclavizaron, morimos simbólicamente, nos reproducimos, intentamos renacer, nos reconstruimos al mismo tiempo que nos deconstruimos para morir y dejar legados que intenten cambiar ese orden alterado de las cosas; pues se había dado por hecho que las mujeres negras eran bestias y carecían de todo lo humano, por lo tanto, carentes de razón y de género. En este mismo sentido, la re-identificación suena a “qué somos” “porqué somos esto y no lo otro” en consecuencia de que otros empezaron a llamarnos negras, nos pusieron y quitaron el género a su antojo y a medias cuestas, nos cosificaron y nos deshumanizaron; es la razón por la cual hay un rechazo con este término:

No me reconozco como una mujer negra porque alguien más decidió llamarnos negras (...) entonces alguien simplemente decidió que ese era el color que no le gustaba y que ese era

el color que le iba a poner a la población que en ese momento estaba colonizando. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Las mujeres negras ni siquiera hasta entonces estaban incluidas en la categoría de mujer, era un objeto y un bien; luego pasamos a ser seres humanos cuando esos mismos europeos decidieron que tenían alma. Es así hasta que el feminismo hegemónico, parafraseando a Curiel (2002) unificó a las mujeres en una identidad de mujeres para ir en contra del patriarcado, sin embargo con el tiempo, después de los palenques, la abolición de la esclavitud, la Constitución política de 1991 y la ley 70 de 1993 en Colombia, la luchas desde las voces de las mujeres representó nuestras propias cosmogonías, cultura y lenguaje, Alix por ejemplo, se re identifica desde la cimarronería:

Yo soy una mujer negra cimarrona. Pienso que es la categoría la que yo me siento más acogida cierto porque me permite ser yo y no verme un poco permeada o cargada por los prejuicios que implica decir, por ejemplo, yo soy feminista no me reconozco a veces como tan así entregada al feminismo, yo soy una mujer que participa, aporta apoya pero a veces una no se siente identificada ¿cierto? Y decir afro feminismo en este momento puede significar un montón de cosas, entonces creo que me reconozco como una mujer negra cimarrona. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Abro un paréntesis aquí, para aclarar que aunque este trabajo está respaldado por la teoría afrofeminista porque es la que nos ha permitido científicamente “hablar” y “reclamar”, algunas mujeres negras, no nos sentimos del todo acomodadas – por así decirlo- con los feminismos negros o afrofeminismos, porque aunque es racial, nace de la hegemonía y hasta hoy se nos ha excluido de muchas formas, por lo tanto algunas estamos más inclinadas por womanismo el cual ha intentado incluir a todas las mujeres en toda la complejidad de sus diversidades de cualquier lugar del mundo; cerramos paréntesis. Continúa Alix diciendo:

Yo me reconozco como una mujer negra, se me dificulta un poco la parte de las categorías políticas porque bueno, uno pueda a veces no sentirse tan afín al movimiento ¿verdad? que representan esas categorías; soy una persona anti racista, me considero una persona

cimarrona, una mujer negra cimarrona, una persona afrofeminista, aunque esa categoría también es algo un poco un área gris porque una es feminista o afrofeminista o es un poco de esto un poco de aquello. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Ahora, insistiendo en eso del pensamiento eurocéntrico, se ha asumido lo “negro” como homogéneo sin poner atención a las diferencias históricas de personas, grupos, países. Curiel reconoce:

Que no es lo mismo una mujer negra latinoamericana o caribeña que tiene en su historia los efectos de la colonización y la esclavitud que una mujer africana que no le tocó ese proceso. Su historia es diferente y las maneras de concebir el racismo y enfrentarlo como sistema también lo será. (2002, p. 108).

Así mismo, la manera de autoidentificarse, pues hay una apuesta por vislumbrar desde qué lugar de enunciación se puede autodefinir una mujer negra, si es afrofeminista, womanista, lesbiana, militante, si tiene ideologías decoloniales, interseccionales o profundamente religiosas o machistas; ya que es un hecho que algunas culturas negras latinoamericanas se han viciado en la creencia religiosa occidental basada en el catolicismo u otras religiones teocentristas concubinas del patriarcado, el racismo y el sexismo.

Cuando las mujeres negras hacen parte de espacios políticos, se autoidentifican de maneras poco convencionales que sacan a la mujer negra de la sumisión, y por el contrario involucra el accionar; por ejemplo para Marisofía “ser negra es una categoría política, es hacer resistencia, es ser poderosa” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023). Aquí hay un indicio claro de que su autodefinition es profunda y transversalizada desde su cuerpo y su ser, pero también desde su conocimiento el cual despliega toda desnaturalización religiosa y cultural. Esta última enfocada a la reproducción hegemónica desde la heteronormatividad y religión; pues si llegamos a hablar desde lo que concierne a la diáspora, habrá simbologías, valores y representaciones donde:

Las que se denominan negras, refieren a un color de piel, como elemento simbólico sobre el cual se basan los prejuicios que sobre ella se tiene y las que se denominan

afrodescendiente retoman la referencia con África como el continente que fueron sacados sus antepasados y antepasadas como esclavos/as en los procesos de colonización. (Curiel, 2002, p. 105).

Para Julia, por ejemplo, ser llamadas negras por alguien más, un “alguien” que decidió hacerlo desde su visión de supremacía, es aceptar de buenas a primeras el eurocentrismo del lenguaje, y en ese sentido, es seguir dándole poder a esas categorizaciones donde ser negra está en el último escalón de la pirámide de “razas”; a propósito de esto, Angela Davis expuso el caso de una empleada doméstica en Nueva York en los años 1942 donde sus empleadores usaban la palabra negrita con alusión a inferioridad, en la lógica de esclava (colonizada-inferior: colonizador-superior), pues era «la esclava, en cuerpo y alma» de sus empleadores blancos. Siempre se la llamaba por su nombre de pila, nunca señora” (citado por Davis, 1981, p. 101).

Asociar el color de piel con algo negativo es un hecho claramente racista que muchas personas usan para estigmatizar y discriminar, por eso personas como Julia tienen otros puntos de vista que asocian a sus reivindicaciones políticas latinoamericanas:

Reconocerse como una mujer afrodescendiente ya es una resistencia porque genuinamente aunque las personas no lo crean que yo diga que soy afrodescendiente y no una mujer negra le incomoda a la gente, le incomoda la gente porque esperan que yo esté categorizada... encasillada en lo que ellos quieren que yo esté encasillada; Entonces cuando yo me reconozco no como ellos me han llamado sino como yo me quiero reconocer les hace ruido y les da rabia, les da incomodidad y que genere incomodidad es algo que yo espero. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

De hecho cuando Alix y esta investigadora introducimos la cimarronería, estamos haciendo alusión a que somos sujetas que luchan por los derechos de las mujeres negras/afrodescendientes hacia las nuevas libertades en mundos otros que nosotras podemos construir para nosotras mismas. Este término viene de la teoría de la filosofía del cimarronaje del señor Lebrón Ortiz (2020) donde habla de la cimarronería analéctica definida “como la huida de la modernidad europea misma” (p. 133). De hecho, amplía el término en las siguientes palabras:

La cimarronería analéctica, como le he llamado, es la huida del mundo de la euromodernidad en un movimiento para afirmar un mundo propio. Dicho de otra manera, «El cimarrón se ha encargado de huir del “orden” del mundo civilizado [léase: euromoderno] que para él es desorden, contrario a la naturaleza» (Manigat, 1977, p.422; traducción propia, énfasis agregado). Por lo tanto, la cimarronería analéctica denota resistencia a la colonialidad del ser. (Lebrón, 2020, p. 139)

Es decir, las estructuras hegemónicas están diseñadas desde la euromodernidad la cual, como se dijo anteriormente, no ha seguido el orden natural de los ciclos de vida; esas estructuras siguen representando la colonialidad la cual continúa oprimiendo nuestros seres, por lo cual es preciso huir de ese mundo que aunque tengamos presencia en él, estamos en el nuestro; y no es metafórico. Esto se debe a que el autor plantea que el mundo “denota una totalidad ontológica que influye la interpretación que tiene un sujeto individual o colectivo sobre lo óptico” (Dussel, 2016, p.15 citado Lebrón, 2020). Es decir, “el mundo del cubano es distinto al mundo del coreano” (Lebrón, 2020, p. 138), así como puede ser el mundo afro distinto al mundo euromoderno. Por lo tanto “debe entenderse que el Ser del cimarrón analéctico –o cualquier sujeto individual o colectivo constituido como Otro– nunca fue deshumanizado en todos los mundos, sino en el mundo de la euromodernidad solamente” (Lebrón, 2020, p. 140).

En conclusión, y en lo que a mí respecta, mujer negra, -así pegado- quiere decir que la raza y el género son inextricables, cimarrona porque desde ahí hago resistencia anticolonial y antiesclavista, y finalmente Wounaan por el reconocimiento mis raíces materna indígenas; esto acabó con mis confusiones y pude hallar las respuestas al “qué soy”. La mirada sí misma está permeada por la heterogeneidad, lugares de enunciación, criterios decoloniales e interseccionales y por las experiencias propias que cada una ha tenido en los lugares de origen, de crianza y de convivencia actual. La mirada de sí misma o mirada dentro, se enuncia desde nuestros mundos en los cuales nunca fuimos deshumanizadas.

4.4.1 Mirada fuera de la sí misma en la eterna primavera

La sí misma de algunas mujeres negras-afro en Medellín que venimos de otras partes entra en conflicto debido a que antes de ser mujer, lesbiana, hétero, estudiante, chocona, madre, hija etc. somos negras; ser negras, de manera despectiva y racista, es lo primero que parece resaltar nuestra existencia para legitimar los estigmas sociales hacia nosotras. Hay diversos estereotipos y discursos racistas desde la mirada fuera que nos pone en una situación de búsqueda:

Ser mujer negra es un descubrimiento, porque pasa primero de ser lo que otros quieren que seas y luego cuando descubres lo que realmente es ser una mujer negra, te puedes desdoblar o salir de eso y terminar siendo una mujer negra en la medida de lo que tú quieres ser como mujer negra (...) hace que sí o sí a uno le toque como estar mutando y descubriendo cosas porque le toca estar luchando contra el gran enemigo llamado racismo estructural. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

La mirada fuera es una de las “razones” por las cuales las Wiwas han conformado su colectivo, esas frecuentes “señalaciones” y tratos por su color de piel es lo que despierta su juntanza y su interés por reafirmar sus raíces. Esta juntanza de sólo mujeres negras/afrodescendientes, está estrechamente ligada a que se dan cuenta que los espacios deben ser lugares seguros en su totalidad, por lo que, como asegura Lozano (2016b) la clase y “raza” dan cuenta de la sororidad y solidaridad entre mujeres, por lo tanto muchas mujeres blanco mestizas también son cómplices de la colonialidad y reproducen la discriminación y el racismo. En este sentido, Cindy citada por Mena (2022), quien fue integrante de Wiwas consideraba que:

Yo lo pienso que es muy importante de que mujeres negras nos encontremos en las heridas, hay algo que yo he reflexionado mucho en todo este proceso y el hecho de que la gente blanca tiene otras heridas, que no tienen que ver con el racismo y que por eso incluso no son capaces de ver las heridas que la gente negra tiene, entonces por eso tener espacios de mujeres negras, sanarse sus heridas unas a otras es vital (...) es muy necesario encontrarnos porque la gente no entiende los efectos del racismo en la vida de las personas mucho menos de las mujeres negras y nosotras tenemos que hablar de eso sin la fiscalización o la

validación de alguien, sin que diga ¡Hay si! eso si es racismo o no estas, exagerando, entonces si es importante tenerlo como nuestro espacio de construcción interna, de sanación, de acompañamiento, que va a permitir unas relaciones mucho más horizontales con otras personas, con otro grupo étnico. Yo en lo personal eso es lo que creo. (p. 61).

Cuando Cindy dice que las mujeres blanco mestizas tienen otras heridas que no tienen que ver con el racismo y por lo tanto, es posible que no validen las suyas, pienso en las juntanzas de mujeres blanco mestizas en las que estuve y una de las cosas que descubrí es que si es cierto que cuando nosotras estamos contando nuestras experiencias, sentimos la necesidad de redundar y dar de manera muy detallada nuestros relatos para que pueda notarse que hay una problema de racismo estructural, que acompaña a la que se cuenta en concreto o que esa puede ser la razón. Además, noté que aunque como mujeres sí coincidimos en muchas experiencias, hay unas que por los temas de “raza” se diferencian; por ejemplo, en ese espacio algunas mujeres contaron cómo se tapaban su cuerpo o incluso moldeaban la forma natural de su cuerpo y terminaban creando “giba” en su espalda para ocultar los senos, no verse esbelta y así evitar ser blanco de acosos y abusos sexuales.

Yo no podía dejar de pensar en que nuestras comunidades, las mujeres generan otras estrategias para resistir contra el acoso y el abuso sexual, pues si nosotras adoptamos una postura encorvada, las madres u otras mujeres nos dicen, como un llamado de atención: “camine derecha, saque pecho, levante la cara, deje de caminar como boba, le va a salir giba”, en este sentido las mujeres negras adoptamos una forma erguida de mantener nuestro cuerpo aunque para la mirada fuera es porque somos arrechas y provocadoras. Por otro lado esas conductas de acoso callejero, en nuestras comunidades no son común, así que caminar erguida no es un problema para nosotras.

La mirada fuera cuestiona constantemente la existencia de las mujeres negras... cuestionando, a veces, y otras afirmando qué tan negras somos, cómo debemos actuar, quiénes somos negras y cuáles no, qué cualidades fenotípicas o habilidades corporales debemos poseer para que les parezcamos o no ser negras, incluso si venimos o no de lugares como el Chocó; eso en contraste de lo que traemos de nuestras comunidades y los “quiebres” identitarios que tenemos desde que nacemos, porque estamos “lejos de la belleza hegemónica” que hemos visto en las pantallas, por ejemplo. En este sentido, “se hace difícil que una pueda identificar de entrada qué es ser una mujer negra; porque es que nos han dicho que las mujeres negras son un montón de cosas

¿pero qué pasa si yo no quiero ser eso que han dicho que tengo que ser?” (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Para finalizar, es alentador afirmar que el Colectivo Wiwas ha conseguido que sus integrantes encuentren la sí misma y, *entre nos*, la co-construyan por medio de su empoderamiento étnico-racial y de género, tal como lo expresan:

- Alix: Wiwa significó un montón de cosas para mí o sea fue por ejemplo la libertad de dejarme el pelo natural y saber que siempre había alguien a quien yo le podía preguntar “¿Hey, vos qué te echas? ¿Vos cómo te peinas? ¿Vos cómo te haces el turbante? O tener la libertad de presentarme a una beca y tener a alguien a quien preguntarle cómo hacer esto, cosas que parecen pequeñas pero que significan un montón en la vida de las personas, significa que uno tenga la confianza porque sabe que hay alguien que lo apoya. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).
- Marisofía: Desde Wiwas creo que podemos demostrar lo que es ser una mujer negra pero no desde este tipo de pensamientos y desde este tipo de opresiones sino desde la libertad de lo que queramos construir cada una, desde nuestras individualidades pero que al final termina siendo también algo muy colectivo porque eehh... creo que una finalmente se debe a todas las personas que lo rodean y pues, y en ese sentido pues... digamos terminamos construyéndonos entre todas. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).
- Julia: Reconocerse como una mujer afrodescendiente ya es una resistencia porque genuinamente aunque las personas no lo crean que yo diga que soy afrodescendiente y no una mujer negra le incomoda a la gente, le incomoda la gente porque esperan que yo esté categorizada...encasillada en lo que ellos quieren que yo esté encasillada; entonces cuando yo me reconozco no como ellos me han llamado sino como yo me quiero reconocer les hace ruido y les da rabia, les da incomodidad y que genere incomodidad es algo que yo espero. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Esto no quiere decir que la sí misma esté constituida en estos pequeños fragmentos, digo que tiene que ver con el autoreconocimiento, nuestros derechos, cómo nos percibimos, y que está permeada por la interacción con los demás y los espacios y personas que escogemos para esas interacciones son importantes en el contexto de las resistencias contra la mirada fuera y la re-existencia ante las estructuras dominantes andinocentristas y hegemónicas.

4.4.2 Matrilinialidades en perspectiva de las Wiwas

Al migrar a una ciudad andinocentrista como Medellín, en la que constantemente nos sentimos entre *ismos*, nos salva un poco, que traemos con nosotras nuestro territorio y con él, de manera simbólica, nuestros padres; bueno, no tan simbólica porque mi madre solía venir a vernos. Mi madre (Q.E.P.D) particularmente era quien estaba pendiente de nuestras cosas, que –a mis hermanas y a mí- no nos faltara nada, no aguantáramos hambre y dispusiéramos de los recursos materiales y económicos para nuestra sobrevivencia y nuestro bienestar emocional acá, ya que mi papá era se despreocupaba un poco con esos temas.

Ella fue el motor de mi familia, las órdenes en casa las daba ella y tenía el poder de visionar, mi papá era más bohemio y en, algunas ocasiones, usaba el dinero de la casa en sus intereses más personales, lo cual para ella no estaba bien, porque aunque ella también proveía dinero para el hogar, mi papá ganaba más y era un ingreso fijo mensual. Así que ella organizó todo – incluyendo las finanzas de mi papá- para construir nuestras propias casas en cemento y láminas de zinc (en ese entonces), pues su objetivo era que sus hijas tuvieran su casa propia, por si acaso, algún día termináramos solas sin maridos, contáramos con un lugar seguro donde volver. Mi padre, consensuaba con ella, a veces en las persuasiones de mi madre, y a veces debía cumplir con lo que ella casi ordenaba; de hecho, todos en casa debíamos cumplir y obedecerla, es decir, mi familia era matrilineal lo que significa en González (2001) “que es la madre y no el padre, ni la pareja, el centro de la familia” (p. 113); luego de su muerte mi padre adoptó su posición y su función, dejando atrás muchos privilegios que la heteronormatividad le otorgaba.

Lo anterior se enuncia para afirmar que las mujeres cuando cumplen un papel matriarcal o matricentrado en las familias, las mujeres vamos adoptando formas de vernos o no en una familia y de qué forma, ya que “es a través de las prácticas discursivas y los actos que ocurren en la vida

cotidiana del hogar que se transmiten de padres a hijos los modelos de conducta” (Mora et al., 2005, p. 119).

Según González “La familia matricentrada no significa familia matriarcal. El matriarcado implica poder de dominio, el matricentrismo es fuerza afectiva, emocional, que hace que la madre, aun en un patriarcado, sea el centro de relaciones y de convivencia en la estructura familiar”. (2001, p. 113).

Y creo que mi familia al igual que muchas en nuestras comunidades son así, unas matricentradas por la ausencia del padre y matrilineal por la atribución de poder más hacia la madre que al padre.

El hecho de que las mujeres en las familias tengan este poder es determinante en lo que luego las mujeres hijas queremos ser, pero al mismo tiempo nos da las herramientas para saber afrontar ciertas situaciones de la vida, y creo que estas mujeres matriarcales no tienen que ser precisamente la madre dentro de casa, también pueden ser otras de las mujeres que cabe en la *familia extensa*, tal como las mujeres y su rol en las comunidades. Por ejemplo, cuando Marisofía contaba que por las pocas oportunidades de estudio en Bahía Solano, se quería venir a Medellín y habla con su tía de sus planes, la respuesta de su tía es “sí, véngase” y le abre un espacio en su casa donde le ayuda proveyendo alimentos, alojamiento y apoyo emocional; de esta forma la vida de Marisofía comienza a cambiar y a enrutarse como ella quería; ciertamente su tía hace parte de su familia más cercana, pero son también esas mujeres comunitarias o lideresas en los colectivos, donde se promueve la familia extensa, quienes tienen el poder, por lo tanto su influencia en la apertura del autoreconocimiento es alto y poderoso.

Marisofía, tiene la formación política ahora en gran parte a los espacios en los que ha podido hacer parte en Medellín, a la academia, su resiliencia, sus padres y a su tía; esa figura de mujer en la que ella encuentra apoyo para realizar sus proyectos de vida. De hecho, algunos de esos proyectos tienen un fin comunitario tanto en Bahía Solano como en la ciudad, especialmente dirigidos a niños, niñas y mujeres; y quizás esto tenga que ver con que, y de acuerdo con Libia Grueso (2010) citada por Lozano:

La apropiación del territorio, está relacionada con la matrilinealidad en la conformación familiar. Son las mujeres las que alrededor suyo, en su papel de madres y abuelas concretan y desarrollan el sentido de pertenencia. Ese arraigo se da a través del hogar establecido por

la mujer. En esta perspectiva, las mujeres hacen un uso del territorio en el que asumen tareas de mantenimiento de las tradiciones festivas (patronales y sociales) agrícolas, de producción artesanal, y de identificación y domesticación de plantas para usos medicinales y alimentarios, los cuales constituyen garantía de seguridad alimentaria y afianzamiento cultural. (2016b, p. 147)

Conuerdo con que las mujeres son quienes han construido comunidad desde la preservación de acciones y saberes comunitarios; pero también expreso que la matrilinealidad les da el poder de promover el amor propio de nuestras cuerpos así como el sentido de pertenencia de nuestros territorios en la sí misma de las mujeres, y que el afianzamiento cultural devenga la resignificación de los derechos de las mujeres negras/afrodescendientes y las familias puedan ser sujetos de la cimarronería analéctica. Julia, me contaba que cuando ella era el objeto de violencia en su escuela, ella intentaba hablar con sus padres sucedía que ellos no entendían a fondo la complejidad de la situación:

(...) entonces para ellos no era como importante tener las conversaciones del amor propio porque ellos no entendían cuál era el amor propio o cómo se manifestaba el amor propio, o el racismo porque ellos mismos estaban tratando de entender las cosas que les pasaban pero no le ponían el nombre de racismo porque pues en aquel tiempo el racismo se limitaba a si te insulto por ser negra o negro, es racista y eso es todo. Como que todo lo demás no es racista, como que no hay ninguna otra explicación detrás del insulto, o de que yo te llame negro en vez de llamarte por su nombre o por algún pronombre como se le llamaría a cualquier otra persona no negra (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

No quiero recaer en las mujeres de la comunidad la responsabilidad de irrumpir las tradiciones, ni que las mujeres tengan, o no, conciencia de género o étnico racial por el sistema de crianza del cual provengan, no estoy juzgando; digo que es una oportunidad hacerlo, desde las familias y las comunidades en general, las tradiciones y la cultura no tienen que ser reproductores de las violencias porque ya con muchas cargamos y por eso estamos aquí muchas de nosotras, hoy, escudriñando nuestra sí misma para re-encontrarnos y sanarnos. Julia es un ejemplo:

Yo siento que hay una particularidad en materia de dificultad cuando se trata de criar hijas, porque como crías una hija que sea fuerte pero también una hija que sea sumisa. Y yo siento que siempre hice mucho contrapeso en eso de ser sumisa que me llevó a sentirme y estar bastante sola, porque sentía que si yo no soy una persona sumisa, significa que no valgo para ser querida y me duele un montón esa realidad me duele un montón entender que las personas no me dejan estar en sus vidas porque soy muy fuerte, porque soy demasiado bucal respecto a mis ideas. Soy muy radical cuando no quiero algo y les molesta que no quiera hacer algo. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Ese estereotipo que hemos reforzado en nuestras hijas de fuerza es lo que nos ha llevado a la soledad y ha mantenido la sí misma en ambigüedad de autopercepciones que lastiman. Cuando hablo de la sí misma y mirada dentro, ¡cuidado! no hablo sólo en lo que respecta de la cuerpa hacia dentro, sino a los lugares más próximos en los cuales esa cuerpa con su sí misma y mirada dentro se discursiva: como es la familia, la comunidad y el colectivo, aquellos que le dan un sentido a la existencia de las mujeres negras/afrodescendientes. En otras palabras, pienso que si no son nuestras comunidades, nuestras familias deberían ser, lo que podríamos llamar, nuestros quilombos.

Bledsoe planteó que «las comunidades se identifican como quilombos en la medida en que se ven existiendo en relación única con el mundo que les rodea» (Bledsoe, 2017, p.37; traducción propia, énfasis agregado). Esto significa que un quilombo, o el cimarronaje en general, no debe concebirse solamente como una espacialidad aparte de los espacios euromodernos, urbanos o de otro tipo, sino que implica una afirmación de la exterioridad como fuga del mundo de la euromodernidad. Dicho de otra manera, significa cimarronaje analéctico. Significa «marginalidad» en el sentido elaborado por la intelectual afronorteamericana Bell Hooks (Hooks, 1989, p.20). Es caminar dentro de la euromodernidad sin internalizar su ethos. (Lebrón, 2020, p. 140).

Finalmente, sostengo que la matrilinealidad tiene que ver con el colectivo, por su aporte comunitario en lo que referí anteriormente, ya que al final, cada una de las mujeres Wiwas, asume un papel importante en la vida de otras mujeres niñas, adolescentes y adultas como “sabedoras” si

se interpreta a la mujer negra como “autoridad comunitaria, porque se la respeta y confía en su experiencia y sabiduría al punto que se la llama “sabia” o “sabedora”” (Rodríguez & Rodríguez (2012), citada por Lozano (2016b, p. 162), de este modo:

La subordinación de la mujer negra desaparecerá si se transforman los imaginarios sociales que nos hacen objeto de uso y derecho de los hombres y que definen nuestros cuerpos sólo en términos de una sexualidad cosificada como cuerpos para la sexualidad o para el trabajo doméstico, como objetos deshumanizados de observación para el turismo o como pretextos para la caridad. (Lozano, 2007, p. 421).

Aunque las sabedoras cumplen un rol mucho más estructurado y con muchísimas más responsabilidades, sólo estoy haciendo énfasis en la sí misma política, en todo caso, este podría ser un asunto de “insurgencia de saberes” (Lozano, 2010a, p. 20). Pero, además considero que si por medio del manitaje el colectivo Wiwas representan una familia extensa, quiere decir que la familia matrilineal podría ser una característica filial del colectivo.

4.5 Manita vení juntémonos como Wiwas

Cuando comencé a amigarme con otras mujeres negras/afrodescendientes en la UdeA, en esos años que nos decíamos primas, noté que los colectivos de mujeres eran muy pocos y casi siempre estaban conformados por señoras mayores, los colectivos de gente más joven eran mixtos. Era interesante porque aunque nada se planteaba desde el género, si había un activismo en la apuesta por problematizar los derechos de las personas negras y reivindicar la cultura, llegamos a tener incluso un grupo de danzas y hacíamos presentaciones en diferentes escenarios de eventos culturales. Ahora, existen varios colectivos de sólo mujeres negras/afrodescendientes en sus diversidades con un activismo desde las voces de las mujeres.

Eso de la soledad en la que nos manteníamos, la incomodidad de situaciones que atravesábamos con los hombres negros, las personas blanco-mestizas y las estructuras de poder, comenzaron a ser analizadas por nosotras y para nosotras, en primera medida apoyándonos en su resistencia de manera colectiva e individual:

Cuando estamos juntas resistimos, yo creo que sí resistimos. Pero no solamente cuando estamos juntas creo que la resistencia también debe ser algo individual y que no necesariamente puede ser con un montón de cosas puede ser a escalas más pequeñas. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Respecto a esto, el poder de la juntanza permite posicionar los discursos y apuestas de las mujeres negras, de maneras diversas y apelando a diferentes lenguajes y creaciones, desde sus posibilidades y comprensiones del mundo, convirtiéndose en prácticas de catarsis y resistencias (Mena, 2022). Los colectivos de mujeres negras ubicamos la resistencia, más que sanar, como eje principal de nuestras acciones y a cuestionar lo que hemos mencionado hasta ahora, como la sí misma, las corporalidades, la estética afro, la reivindicación de las significaciones del lenguaje propio y problematizar todo cuanto tiene que ver con la diáspora, las nuevas pazes, libertades-esclavitudes, la colonialidad y sistemas que han fragmentado nuestra relación con la ancestralidad y nuestros pueblos, todo esto desde nuevas teorías críticas contemporáneas que nos re-encuentra con nosotras mismas, posibilitan ese espacio:

Entonces quise entrar al colectivo Wiwas porque me parece que es un espacio seguro y creo que a partir de ahí podemos ayudar a que muchas otras mujeres negras, se sientan reconocidas, tengan como unos referentes, porque siento que muchas veces uno no tienen referentes cercanos que le permitan digamos...construirse como mujer negra y cuando se crece distanciado de lo que es ser una mujer negra, en cierta manera, porque digamos una nunca lo logra del todo porque socialmente siempre te están... te están como encasillando dentro de algo como...como recordándote siempre que eres una mujer negra pero no desde lo que realmente es ser una mujer negra, sino desde lo que desde la colonialidad han creado como lo que debe ser una mujer negra. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Muchas juntanzas, en la UdeA se han creado desde las incomodidades y lo que para las mujeres es frustrante de manejar por su peso patriarcal, sobre todo esas que se generan en espacios públicos donde hay muchos hombres alrededor, tal como lo expresa Pineda “la creación de esta juntanza fue consecuencia de las dinámicas patriarcales y jerarquizantes de espacios mixtos de

activismo estudiantil como la Asamblea General de Estudiantes, donde sus voces y necesidades no eran reconocidas y escuchadas” (2023, p. 81). Por otro lado:

En la juntanza de las Wiwas, lo colectivo es su denominación y cuerpo propio, el formato que les ha permitido caminar desde sus orígenes juntas, en transferencia y transformación constante. Son una de las propuestas más nombradas y reconocidas de la ciudad de Medellín cuando de espacios afrocentrados y académicos hablamos, su movimiento no es solo el festival Raíces Fest, sino que también han logrado movilizar una agenda de ciudad desde lo virtual, sus redes sociales son plataformas de debates, reflexión, formación y visibilización. Cada pregunta o tema de interés que les atraviesa también hace eco en la virtualidad. (Mena, 2022, p. 68)

Debo decir, que cuando retomé esto de los colectivos, por alguna razón terminaba siempre acercándome a espacios de mujeres blanco mestizas y asistí a ellos como feminista. Éramos mujeres que nos reuníamos a conversar y sanar sobre temas relacionados con las violencias de género principalmente, con ellas compartí muchas ideas y experiencias similares pero sentía que hacía falta algo, que sanaba a medias, que estaba todo muy menguado y comencé a preguntarme qué pasaba en ese junte, porqué la juntanza alrededor de estos temas identificaba una parte de mí pero otra no. Mi identificación estaba en que como mujer, habían experiencias que me situaban en ellas, no tanto en la universidad, si no por fuera, pero habían muchas similitudes. Es decir, mientras “la juntanza con otras mujeres se lograba reflexionar sobre la violencia reconociendo que fueron vividas por la única razón de que son mujeres que interactúan en relaciones de poder que se exacerbaban en las dinámicas académicas” (Pineda, 2023, p. 179), nosotras nos juntábamos por también experiencias, pero intersectadas también por la raza, una juntanza más que para denunciar, resistir; además de lo que implica la identificación de conceptos raciales como consecuencia de la migración.

Yo recuerdo que desde el primer momento que entré al colectivo Wiwas, desde la percepción que tenía por lo que veía, me parecía que era un colectivo poderoso porque primera vez, eeehh... yo Marisofía veía a mujeres negras reunirse para preguntarse cosas que una desde la individualidad también se pregunta y que muchas veces cree que le ocurre

solamente a una y que cuando te encuentras con otras te das cuenta que hay un montón de cosas que te terminan uniendo. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Cuando se trata de denuncias, las mujeres negras denunciarnos todo lo que el mundo nos ha violentado y en él las personas y los sistemas, pocas veces situaciones personales concretas.

En lo que a mí respecta, esa palabra, SANAR, estaba constantemente en las conversas y las narrativas; eso me hizo entender que somos muchas mujeres blancas, negras, indígenas paisas, rolas, mexicanas, etc. de todo el mundo y de muchas maneras, rotas; pero que también hay mucho rechazo hacia los hombres y la digna rabia, trae consigo un poco de resentimiento, y eso, es algo que también necesitamos sanar, de hecho, ellas me salvaron y me ayudaron a sanar. Técnicamente usábamos la juntanza para sanar al mismo tiempo que nos íbamos apropiando conceptos y teorías, a través del diálogo y talleres que inventábamos desde nuestra creatividad y uso de metodologías con enfoque de género interseccional; y comencé a aventurarme en esto de la juntanza y el junte.

Desde mi experiencia diría que hay una ligera diferencia entre junte y juntanza, creo que la juntanza es un poco más formal, hay concentración en el momento, los diálogos y discusiones están más centrados en la academia, el quehacer colectivo y el grado de reflexibilidad se torna más serio, pero el junte es más informal, disperso, es más de risas, acciones espontáneas no guiadas. De hecho el junte, puede darse después de la juntanza; por ejemplo, hacíamos juntanza en un salón del bloque 9, pero salíamos luego a la curva para el junte. Ambos son útiles para sanar, establecer redes de apoyo, aumentar el amor propio y desnaturalizar las violencias basadas en género y las violencias contra la mujer.

Hay una particularidad en las mujeres negras que creo tiene mucho que ver con la juntanza y las colectividades y es la admiración de ver mujeres fuertes y poderosas en los espacios públicos, porque en nuestras comunidades, a pesar que hemos visto a nuestras madres, tías y abuelas como sabedoras desde diferentes roles comunitarios, ellas finalmente han replicado la sumisión en lo privado, como ellas mismas nos enseñaron con el famoso dicho “la ropa sucia se lava en casa”; así que ver mujeres que poco vemos en nuestros territorios nos ha llamado a muchas querer colectivarnos, juntarnos y estar en el junte. Al menos, esto pasaba con el Colectivo Wiwas:

¿Por qué?... Porque inspiran la verdad, cuando yo llegué a esta ciudad 2015 Yo miraba un grupo de chicas que se reunían ¿cierto? y yo venía de un territorio muy mestizo Y obviamente venía con muchas preguntas, Un montón de cuestiones y un montón de ideas y de cuestiones, que yo decía como que yo en el lugar en el que nací probablemente no podría desarrollar y me daría muchísimo miedo tomar ciertos riesgos, Entonces cuando yo llego acá y encuentro este espacio en el que hay un montón de mujeres siendo y haciendo lo que ellas quieran hacer; no necesariamente lo que yo quisiera pero lo que ellas quisieran me inspiraba demasiado Entonces yo me comencé como a acercar, no era en ese momento parte del colectivo si ellas hacían un encuentro yo iba, si ellas hacían un evento yo iba, si hacían una charla yo iba y se hacían lo que sea yo iba porque yo quería estar cerca de ellas y cuando yo empecé a ver que esas mujeres crecían en todos los ámbitos de su vida yo dije quiero ser como ellas. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023)

La manera en cómo nos hemos juntado las mujeres negras en la ciudad tiene sus características propias que parecen no hacer ruido hasta que se les ve representada en alguna manifestación colectiva, bien puede ser en movilizaciones, protestas, festivales afros, trenzadón o algún espacio configurado desde la prietitud. Por lo general, encontrarse otras personas negras en un lugar genera sensaciones positivas, como dice Alix “cuando hay otras personas negras me siento un poco más segura y un poco más comprendida” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023); esto puede ser porque entre las personas negras y la comunidad de donde se proviene hay un gran sentido de unidad, y al estar en un lugar fuera de lo comunitario se tiende a buscar representaciones de esa comunidad, que en medio del camino alivian y sopesan sufrimientos:

La juntanza salva vidas, qué hubiera sido de mí (...) si yo hubiera llegado aquí y no hubiera conocido al colectivo Wiwas (...) probablemente ya me hubiera devuelto a mi pueblo o estaría en una posición muy diferente porque no tendría esas herramientas del acercamiento a mi tierra por medio de los alimentos, la escucha, compañía, compartir las mismas luchas... ayudan a otras personas a sentirse pertenecidas. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023)

Según Mena (2023), la juntanza de las mujeres negras mantiene la colectividad desde diferentes puntos que son los siguientes:

La juntanza desde el *vínculo*, este es un elemento vital y de gran valor para ser y estar con otras, se traduce en relaciones afectivas de amistad, de amor y sororidad por la otra semejante y con una experiencia de vida racializada que logra ubicarles en pares y ahí se entreteje una relación con profundos lazos personales y conexiones de vida que se instauran desde lo personal; desde el *hacer*, que se traducen en las agendas de las colectividades, que trazan las acciones particulares a desarrollar de manera conjunta, y en algunos casos se articula con otros cuerpos colectivos con afinidades concretas que le apuestes de manera directa a la juntanza entre mujeres, y como resultado de ambos el de *ser*, y *estar con las mujeres negras*. (p. 60).

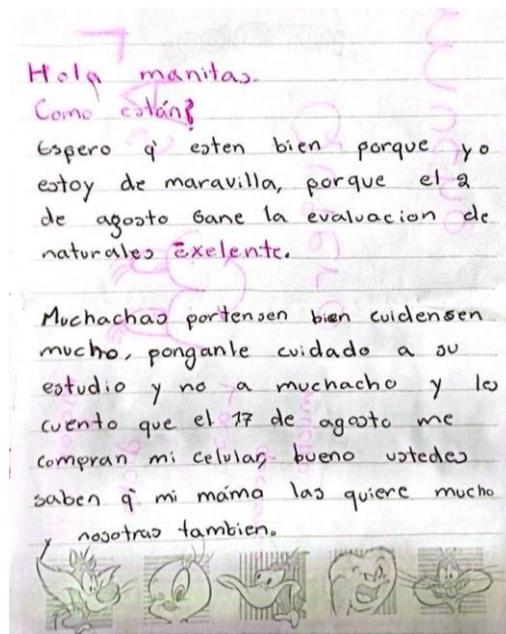
Concuerdo con lo planteado por Mena, puesto que tanto Marisofía, como Julia y Alix coincidieron con que en Wiwas encontraron cuidado, apoyo, pudieron mejorar su autoestima y avanzar en el amor propio, así como en el empoderamiento étnico racial y que de manera conjunta cumplían unos roles de acuerdo a sus agendas; desde ahí aprendieron a materializar diferentes modos de resistencias; por otro lado explica un poco las formas de juntanza desde lo étnico. Manita vení juntémonos como Wiwas, versa nuestras experiencias colectivas como mujeres negras en la ciudad de Medellín, especialmente del Colectivo Wiwas, pues es común que la gente nos vea en nuestras juntanzas y sientan curiosidad de porqué estamos ahí, para qué, nos miran de manera muy particular y hasta quieren, a veces, hacer parte de. Sumado a esto, dentro de la juntanza étnica específicamente afrodescendiente, existe el manitaje; este ha precedido el lenguaje para convertirse en una práctica de resistencia y de operatividad colectiva.

4.5.1 Manitaje como Juntanza Étnica

Manitaje viene de manita y manito, es la manera abreviada de decir hermanita y hermanito. La palabra manita me traslada inevitablemente a mi hermanas, pues a propósito de la sangre no es agua, así llamo a Guiomar, Ruby y Vanessa, mis hermanas de padre y madre; ellas han sido mis compañeras en este viaje de la vida. Siempre agradecí a mis padres que me enviaran a estudiar a

Medellín en compañía de mis hermanas Guiomar y Ruby, ya que Vane estaba muy pequeña estudiando en la escuela y se quedaba en casa con ellos en Istmina-Chocó; eso hacía que a diferencia de muchas de mis amigas, no me sintiera tan sola. En ese tiempo, mi manita Vane nos enviaba cartas cuando mi madre viajaba a visitarnos a las hermanas mayores y siempre nos llamaba “manitas”, tal como se muestra a continuación:

Figura 3
Carta "manita"



Esta carta fue escrita hace más o menos 22 años, y quise ponerla en cuestión porque emerge los fragmentos de la migración en cuanto a que nos alejamos de nuestras familias en búsqueda de mejorar nuestras condiciones de vida, pero nos perdemos procesos de ver crecer a nuestros hermanos menores, dejamos nuestro territorio donde nos sentimos protegidos para vivir discriminación y racismo y para significar la nostalgia y los motivos por los cuales anhelamos volver; en mi caso, esto era una de las cosas por las que esperaba las vacaciones con ansias para volver a mi casa (de hecho, guardo estas cartas porque aún me llevan a mi hogar).

Poner en cuestión, lo que yo diría el “enraizamiento del manitaje” que evoca ese anhelo por volver a las calles de juegos de infancia, a los sabores en las comidas y olores de mi hogar, por supuesto re-encontrarse con la familia, vecinos y amigos, juntarme con mi hermanita y mis amigxs más cercanos, a los cuales también les decimos manitxs, siempre será una sensación extraordinaria.

Creo que casi todos lxs universitarixs, del pacífico por ejemplo, que hemos migrado a las ciudades centralistas hemos compartido y atesorado esa sensación. Por eso para nosotras las mujeres negras/afrodescendientes decirnos manita y juntarnos tiene una connotación especial, de conexión, no sólo entre nosotras, si no con nuestra casa y nuestras raíces. Vernos acá en la ciudad se ha convertido en un aliciente a ese extrañar y un modo de conectar con lo nuestro.

Esa forma de nombrarnos en casa con nuestras hermanas y hermanos de sangre o de crianza, en nuestros pueblos con nuestros familiares, parientes y amigxs se ha extendido a la ciudad como consecuencia de nuestras migraciones; representa el reconocimiento de la familia extensa, las formas de organización y “experiencias espaciales” Esterilla-Quiñones (2022) como práctica política; sin embargo, “la lucha por representar y ser representado no es el principio orgánico que moviliza el manitaje, lo que inspira el quehacer es la convicción y el amor al ombligo, a la comunidad, el barrio, a lo que somos” (Hurtado, 2024, párr. 6).

El manitaje tiene que ver con la oralidad y formas de lenguaje que usamos en nuestras comunidades, la acción de manitar o llamarse de estas formas proviene de los vínculos que se han formado en los devenires de la familia extendida que construimos en nuestros territorios.

La corpovisión, según Vargas (2010) es:

El conjunto de “saberes-haceres”, es decir, saberes transmitidos no sólo desde la oralidad sino fundamentalmente desde la corporalidad que encarnan las especificidades que constituyen su subjetividad-identidad (etnia, raza, género, edad, etc.). Estas han sido aprendidas desde el primer momento por cada individuo e incorporados en el proceso de socialización como parte del lenguaje que le explica el mundo y su propia vida, lo que denominamos aquí su corpovisión del mundo. (p. 22).

En otras palabras, el manitaje se va configurando como parte de nuestra identidad en la instancia que nuestra existencia misma y el devenir del cuerpo histórico racializado hace que nos leamos y percibamos como manitxs en nuestros espacios de socialización y que como Marisofía, sólo llame de esta formas a mujeres negras/afrodescendientes; es por eso que la mayoría de las personas negras/afrodescendientes sabemos lo que es e implica el manitaje pero otras personas no negras, se distancian de esta práctica porque sus cuerpos fluctúan en otros lenguajes y en diferentes

procesos de socialización, este caso particular de Alix explica cómo algunas personas negras estaban también distanciados de esta práctica, sólo un poco porque no habitaban antes espacios de personas negras:

Digamos manita y llamar una mujer manita ha sido algo medianamente nuevo para mí, porque como te digo yo vengo a un territorio mestizo. Y yo digamos mi prima me decían manita porque era mujeres negras pero mis amigas no, Y las personas en la calle no Porque eran personas mestizas, yo no llamaba manita a nadie que no fuera de pronto de mi familia, porque el manitaje es una palabra o una categoría que yo relaciono al menos con la población étnica y negra, en otras poblaciones yo no la veo entonces para mí decirle manita a una mujer es reconocerla como mi hermana y decirle con vos hasta el fin. (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023)

La corpovisión puede traerse a colación, ella tiene una idea de lo que significa porque viene de familias afrodescendientes, pero nunca había usado el término fuera de su casa porque como venía de un lugar de blanco-mestizos pues su interacción no le permitía proyectar el significado de la palabra en contextos fuera de casa con otras personas negras/afrodescendientes. En síntesis, hay un saber, pero sólo se corporaliza el término en ella cuando se pone en escena en la interacción de contextos de juntanza étnica, es decir hay un hacer (proceso de socialización) donde su saber se incorpora con nuevos significados en su subjetividad-identidad. Podría decirse que de esto resulta el proceso de reconocimiento en el sentido de la identificación racial “ella es negra como yo” y los vínculos “venimos del mismo lugar”, es como sostiene Julia, “ser camaradas, es como el Ubuntu como tal; yo te reconozco, tú me reconoces, y cómo estamos ahí, el uno para el otro. (Julia Blandón, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023).

Ahora bien, manitarse se vuelve una experiencia situada en términos de comunidad y las representaciones inmediatas de la hermandad que hay entre mujeres negras, la semejanza y la comprensión que se puede tener en esa relación de “familiaridad” o “parietaje” inmediata, a veces sólo a partir del saludo o primeros encuentros. Julia también reconoce que usa la palabra manita sólo con mujeres negras puesto que para ella la juntanza es algo más superficial y puede darse en instancias de interacción casi que con cualquier otra persona, puede ser otro grupo de mujeres o

incluso, no ser espacios separatistas donde también se incluya hombres. Hay una especificidad racial que aborda las maneras de crear vínculos de confianza.

Es político porque los vínculos son personales pero a la vez están inmersos en el tejido social y comunitario; en esta misma perspectiva:

A través de ese manitaje digamos una puede sentirse que realmente está con hermanas, con las que puedes decir cualquier cosa que te haya pasado o cualquier cosa que sientas y que no vas a ser juzgada por eso, entonces al final pues eso también termina siendo muy político, pues bueno, Viola David siempre dice que lo personal es político y nosotras como wiwas tenemos plena convicción de eso, de que lo personal es político y cada cosa que nos atraviese a nosotras como mujeres, por lo tanto, lo es. (Marisofía Pinilla, comunicación personal, 11 de diciembre, 2023).

Con respecto a lo anterior, hay que decir que este fenómeno en la militancia, no es nuevo; ha venido manifestándose hace unas casi 3 décadas, pero apenas en estos tiempos hace efervescencia, tal como puede contarse desde Hurtado, quien afirma que, luego del primaje:

En el año 2007 irrumpe un grupo de cimarronas y cimarrones que dejan atrás la perspectiva del primaje, cambian la lógica de parentesco político del movimiento y producen otro sistema de organización. De ese quiebre o transición generacional florece el manitaje. El decirse manita, manito o manite, es un lugar cotidiano de reproducción de las redes de la familia extensa y extendida que interactúan en la intimidad de la materialidad de la política. (2024, párr. 5).

Según Hurtado (2024) el manitaje contemporáneo está atravesado por una red de experiencias que son compartidas más allá de la militancia. Es una constelación de afectos, afinidades y distanciamientos, es al mismo tiempo el encadenamiento de utopías postergadas, es recordar lo caminado. Esos vínculos y redes de experiencias que crea el manitaje están implícitos, se sienten y van más allá de las luchas conjuntas por las cuales se conversa, se acuerdan o conflictúan los grupos o colectivos, se pone a flote las situaciones de la cotidianidad que pueden ser entendidas como mujeres racializadas. De hecho, Wiwas tiene la particularidad de no ser sólo

“un proceso político o de activismo, sino que las mujeres negras que hacen parte de él también son amigas y hermanas, (...) y desde que entré allí no me volví a sentir sola en la vida” (Alix Mena, comunicación personal, 9 de diciembre, 2023), por esta razón, desde su llegada se sintió acogida y acompañada, se podría decir entonces que su red de apoyo es este espacio y las mujeres que lo integran. Lo anterior, desde la perspectiva afrofeminista que se ha abordado, permite reconocerlo como una apuesta y práctica política, la cual implica unos costos, demandas y tiempos.

Las relaciones en el manitaje son de cuidado, de respeto, de referencia y hermandad, pero también se otorga la búsqueda de justicia, intentando hallar en la otra la verdad, eso “otro” que nos dijeron que no podía ser pero que de alguna forma lo descubrimos, aprendimos a reconocernos tanto que aprendimos a cuidar de sí y cuidar de la otra como “un acto político y de amor en una sociedad que ha enseñado a las mujeres a rivalizar; y que desde las costumbres de las familias negras se han instaurado prácticas de cuidado que engrandece la familia, por eso son “manitas” (Mena, 2022, p. 79). Esto significa que, el vínculo entre mujeres cuando se familiarizan por características étnicas negras más que por consanguinidad, puede ser muy fuerte ya que trae una historia y un horizonte común que lo hace capaz de perdurar en el tiempo.

Por otro lado, mantengo la idea de que el manitaje en un indicio de la cimarronería analéctica por que construimos su propio mundo en la ciudad para olvidarnos un poco del mundo euromoderno. Significa que cuando estamos adquiriendo esas experiencias espaciales, dando significados al lenguaje en tanto reconstruimos nuevas formas de habitar la ciudad por medio de esas redes de familiaridad que hace que nos sintamos un poco en nuestra tierra, que inventemos lugares seguros antirracistas al estar o interactuar con los nuestros.

Lugares donde se asienta más gente negra como los barrios de Buenos Aires, Moravia, Caicedo, Enciso y Altos de Calazans, entonces hay similitudes a la de nuestros pueblos, se escucha la música que escuchamos allá, los sitios de comida son con sabor del pacífico, las personas llevan sus cabellos con peinados nuestros y todas esas características representativas se notan ahí; otros lugares son los colectivos o agrupaciones, que tienen varios espacios donde las personas nos encontramos con la universidad, lugares de socialización como el bar Ubuntu en el centro de la ciudad, parques etc. en todo caso, hay personas alrededor nuestro con quienes podemos ser nosotros en la plenitud de nuestro ser, sin que, por ejemplo, se burlen de nuestros acentos, gestos o cabellos. Esa reapropiación de los espacios por medio de las dinámicas que tenemos con nuestrxs manitxs ha resignificado nuestro mundo en alternancia de la misma ciudad racista; teniendo en cuenta que:

Las geografías negras han buscado comprender las relaciones étnico-raciales de la diáspora a partir de las geografías espaciales, esta importancia se da por porque existe un sesgo y una dominación en el pensamiento geográfico frente las realidades de las poblaciones negras alrededor de la diáspora que le apuestan a una re-significación de los espacios desde una lucha por las territorialidades y la conceptualización de un pensamiento geográfico propio a partir de la relación entre espacio y raza, que se generan por las espacialidades del racismo. (Esterilla-Quiñones, 2020, p. 105).

Esa idea, en su defecto, tiene todo que ver con que el manitaje pues es traer el territorio a la ciudad como lugar cotidiano de reproducción de nuestras redes, y en ese sentido, es usado como estrategia de resistencia en tanto son “experiencias espaciales” que tienen como efecto, reclamar el derecho a la ciudad por medio de los mecanismos emergentes en la juntanza étnica; de hecho.

Las migraciones de las comunidades negras se han visto marcadas por una apropiación cultural e identitaria diferente al resto de la población, dado que entra en dialogo la clase, la raza y el espacio, en ese sentido las dinámicas espaciales también están marcadas por dinámicas raciales que se constituyen por prácticas de poder, lo que nos invita a pensarnos la ciudad. (Esterilla-Quiñones, 2022, pp. 69-70).

Esas experiencias espaciales como consecuencia de las migraciones se reproducen como simbolismo de libertad, en encuentros culturales y políticos que se podrían llamar juntanzas étnicas, en ese sentido, para Esterilla-Quiñones (2022) sus experiencias espaciales también se han configurado por prácticas de formación política en diferentes escenarios que se han constituido como espacios de manitaje o de paisanaje, ya que se dan por fuera de nuestros pueblos o comunidades.

En conclusión el manitaje se vuelve un mecanismo de resistencia de manera colectiva, que hasta ahora sólo involucra a personas, en este caso, mujeres negras/afrodescendientes en su reconocimiento de rasgos característicos de la piel racializada y todo lo que ello carga. Este mecanismo de resistencia se hace sutil y cotidiano. El manitaje se materializa como una extensión de la sororidad al incorporar significaciones ancestrales racializadas que invitan al junte y la

juntanza desde la hermandad en complicidades colectivas afrocentradas. Cuando se habla de complicidades, implica las formas de resistencias sutiles abiertas o encubiertas situadas en la vida de las mujeres negras que se han encontrado en la ciudad, reclamando el derecho de habitar los espacios libremente ante la segregación, discriminación y racismo. En este sentido, la juntanza étnica afrodescendiente no puede separarse del manitaje.

5. Conclusiones

La juntanza étnica afrodescendiente se configura no sólo como un espacio de encuentro sino que comprende la hermandad de manera implícita, la cual por medio del manitaje se puede hacer evidente. El manitaje tiene un grado de exclusividad para las mujeres negras-afro puesto que llamarse manita o mana se da sólo en el reconocimiento de la negritud, mientras que la juntanza comprende más opciones de darle lugar a otras personas en el espacio y en el conjunto de relaciones característica afro.

La juntanza o el junte propone lazos de sororidad, de amor u otros valores o principios entre las mujeres de acuerdo a los encuentros y espacios compartidos, mientras que el manitaje lleva incorporada en sí mismo todos esos valores aun cuando no estén en el mismo espacio, basta con tener el reconocimiento de permanecer en la misma lucha.

El manitaje es una manifestación de la juntanza étnica afrodescendiente porque representa la familia extensa dentro del campo político, que atravesó las fronteras del comadrazgo y el primaje. Es una resignificación del territorio fuera del territorio. Es decir, el manitaje trae el territorio a la ciudad en la medida que incorpora un lenguaje en su nombre en sí que representa eso que dejamos en nuestro lugar de origen que es la familia.

La forma en como Alix, Marisofía y Julia comienzan a hacer parte del colectivo tiene que ver con la soledad en la cual han vivido y que aumenta al estar en la ciudad, por lo tanto tener unas pares con quienes se sienten identificadas es un llamado para relacionar y pertenecer. Por lo tanto, esa política de lugar se dilata en este espacio de afirmación, identificación, semejanza, identidad política, racial y colectiva, de códigos, símbolos y significados compartidos en el lenguaje, el cuerpo y la estética.

La identidad de mujer negra tuvo diferenciaciones en lo que surgió del autorreconocimiento como mujer negra, mujer negra cimarrona, mujer afrodescendiente y mujer negra cimarrona-wounaan. El término afrodescendiente como el rechazo a como nos llamaron en la época de la colonia otorgándole un único color a las diferentes pieles prietas; mujer negra porque se pesa en una categoría política de defensa de lo negro como esencia y mujer negra cimarrona como la expresión de la lucha por los derechos de las mujeres negras, por las libertades que hoy en día cobran otras representaciones más bien simbólicas. Autoreconocerse como mujer negra o mujer afrodescendiente para que se entienda en términos políticos habría que dar un argumento que le

respalde, pero por el contrario al hablar de mujer negra cimarrona ya carga en sí lo político, significa de entrada que es una mujer negra activista en pro de las mujeres negras. Mientras tanto, la consideración de autorreconocimiento como mujer negra cimarrona-wounaan implica reconocer ser negra e indígena wounaan que lucha por los derechos de las mujeres negras. Este reconocimiento resuena en un sentimiento culposo porque aunque hay un reconocimiento de la ascendencia indígena no dice explícitamente que también sobrelleve una lucha en pro de las mujeres indígenas.

Finalmente, la resistencia se puede manifestar de muchas formas que abarca desde lo simple hasta el estallido, desde el lenguaje hasta la acción, de manera individual como colectiva y esa resistencia termina originando una identidad política y colectiva. La resistencia en esta investigación está inmersa en el lenguaje, en la cuerpo, la sí misma y en la acción. De hecho hasta en las mismas letras escritas aquí. Resistir al andinocentrismo, racismo y todos los ismos, como a las violencias de género y violencias contra la mujer, en colectivos como las Wiwas, no sólo establece una manera más amena de llevar la vida en la ciudad, de tener hermanas, manitas, sino que descoloniza la mente y el ser, por lo tanto configura la manera de establecer las relaciones con otras, otros y otras y fortalece de una manera inigualable la sí misma.

Referencias

- Almarío, O. (2010). Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, 359-385.
- Argumedo Saez, N. (2021). *Mujeres negras: cuerpos narradas para sanar, recuperar y re-existir*. [Trabajo de grado Universidad Pedagógica Nacional]. <https://bit.ly/42XQHIO>
- Arocha, J., & Moreno, T., L. (2006). *Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones*. https://amautahistorico.upra.edu/vol4/vol4investigacion/vol_4_andinocentrismo.pdf
- Arroyo, O., A., & Alvarado, S., V. (2017). Subjetividad política: intersecciones afrodescendientes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. 15(1). Pp. 389-402. <https://www.redalyc.org/pdf/773/77349627025.pdf>
- Asuntos del Sur y la Organización de los Estados Americanos. (2017). *La Agenda del Activismo de las Mujeres Afrodescendientes en la Región: Prioridades y apuestas a futuro*. <https://www.oas.org/es/sadye/publicaciones/afro-final3.pdf>
- Berrío, J., & Bedoya, M. (2020). Silencio reflexivo y subjetividad resistente al neoliberalismo. *Revista virtual Universidad Católica del Norte*. (60). Pp. 271-291. <https://revistavirtual.ucn.edu.co/index.php/RevistaUCN/article/view/1173/1555>
- Branche, J. (2009). Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana. *Poligramas*. 31. Pp. 23-48. <https://bit.ly/3X3xu3Y>
- Cabral, C. R., & Lewis, M. A. (2004). *Memoria & Resistencia: Antología*. Editora Manatí.
- Campoalegra, S. R. (2020). Feminismos negros: debates epistémicos y desafíos políticos. *Geopauta*. 4 (3). <https://www.redalyc.org/journal/5743/574364489004/html/>
- Castaño, A. (2015). Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII). *CS*. (16). Pp. 61-86. <https://www.redalyc.org/pdf/4763/476347228004.pdf>
- Castaño, G., C., & Quecedo, M. R. (2002). Introducción a la metodología de investigación cualitativa. *Revista de Psicodidáctica*. 14. Pp. 5-39. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17501402>
- Coloma, A., P. (2022). Lo personal es político. El surgimiento del feminismo radical en estados unidos (1967 – 1970). *Universidad de Zaragoza*.
- Constitución, C. (1991). Constitución política de Colombia, 1991. Presidencia de la República.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2017). *Afrodescendientes en América Latina: Hacia una década de acción*. Santiago, Chile. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42654/1/S1701063_es.pdf
- Córdoba P., E., Velásquez L., K. & Jiménez O., E. (2021). Luchas por la construcción de territorios interculturales: procesos de resistencia de las mujeres afrodescendientes del municipio de

- Bello, Antioquia. *Campos en Ciencias Sociales*. 9(2).
<https://doi.org/10.15332/25394363.7120>
- Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. *Otras miradas*. 2(2). Pp. 96-113.
<https://www.redalyc.org/pdf/183/18320204.pdf>
- Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. <https://bit.ly/3EIvAzl>
- Esterilla Quiñones, A. D. (2020). *Derecho a la ciudad. Representaciones y prácticas territoriales del círculo de estudio y formación política Arcabuco del PCN en la ciudad de Bogotá*. [Trabajo de grado Universidad Pedagógica Nacional]. <https://surl.li/dnrvz>
- Esterilla-Quíñones, A., D. (2022). Derecho a la ciudad. Representaciones y prácticas territoriales afro urbanas en la ciudad de Bogotá. *Travesías investigativas. Zegasus*. (1).
<https://revistas.upn.edu.co/index.php/ZGQ/article/view/21314/13760>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*.
- Fuster Guillen, D. E. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y representaciones*. 7(1). Pp. 201-229.
<http://www.scielo.org.pe/pdf/pyr/v7n1/a10v7n1.pdf>
- Gómez, A. D., & Mosquera, D. M. C. (2023). Configuración de Subjetividades Políticas en “Mujeresnegras”. *Ciudad Paz-ando*. 16(2). Pp. 21-33.
<https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/cpaz/article/view/21013/19765>
- González, M. (2001). La construcción social de la familia: Una perspectiva de análisis desde los estudiantes de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad del Zulia. *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*. 3(1). Pp. 109-118.
- Grueso Castiblanco, L., R. (2000). *El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia*. [Trabajo de maestría Pontificia Universidad Javeriana].
<https://www.nacionmulticultural.unam.mx/reconocimientopueblosnegros/docs/263.pdf>
- Guerrero Arias, P. (2002). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*.
- Handelsman, M. (2011). Nelson Estupiñán Bass: en contexto. *Guaragao*. 15(38).
<https://bit.ly/3CTYNqE>
- Hooks, B (2022). *Respondona. Pensamiento feminista, pensamiento negro*. PAIDÓS Contextos.
- Hurtado Garcés, R. A. (2024, febrero 15). *Poética del Manítaje*.
<https://www.pagina12.com.ar/712619-poetica-del-manitaje>
- Jiménez Garcés, C. M. (2015). ¿Es el cuerpo, lugar de lo político? Reflexiones sobre el movimiento social de piernas cruzadas. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 7(18). Pp. 56-65.
<https://www.redalyc.org/pdf/2732/273241088004.pdf>

- Lamus Canavate, D. (2008). El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano. *Reflexión Política*. 10(20). Pp. 236-257. <https://www.redalyc.org/pdf/110/11002018.pdf>
- Lebrón Ortiz, P. (2020). Teorizando una filosofía del cimarronaje. *Tabula Rasa*. 35. Pp. 133-156. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.06>
- Londoño, D. C., & Henao, L. M. A. (2015). Extensiones y resistencias de la esclavitud: roles propios de las mujeres negras esclavizadas en la colonia neogranadina. *Revista Kogoró*, (7), 80-91. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/kogoro/article/view/340284/20795062>
- Lorde, A. (1984). La transformación del silencio en lenguaje y acción. *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. <https://bit.ly/3X5e6DI>
- Lozano, B., R., & Peñaranda, B. (2007). Memoria y reparación. ¿Y de ser mujeres negras qué? *Descolonizando mundos*. <https://bit.ly/3EHENIf>
- Lozano Lerma, B., R. (2010a). 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. *La manzana de la discordia*. 5(2). Pp. 7-24. <https://bit.ly/42WS21C>
- Lozano Lerma, B., R. (2010b). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia. *Temas de Nuestra América Revista de Estudios Latinoamericanos*. 26(49). Pp. 135-158. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/3720/3569>
- Lozano Lerma, B., R. (2016a). Feminismo Negro–Afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en-lugar. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*. 5 (9). Pp. 23-48. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/14612/15192>
- Lozano Lerma, B., R. (2016b). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. [Tesis doctoral Andina Simón Bolívar]. <https://bit.ly/41hPJ8n>
- Lozano Lerma, B. R. (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial: Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memoria*. Editorial Abya-Yala. <https://goo.su/GZ6bMno>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia. 9. Pp. 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia*. 6(2). Pp. 105-117. <https://bit.ly/41hA2Om>
- Lutz, B. (2002). Reseña: resistencia al poder. *Reflexión política*. 4. <https://www.redalyc.org/pdf/110/11000816.pdf>
- Martí, J. (2012). África: Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 67(1). Pp. 319-346. <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/275/275>

- Mena Córdoba, C., T. (2023). *Juntanzas de mujeres negras en Medellín: los casos de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, Colectivo Wiwas y Semillero de danza Afrocolombiana Matamba*. [Trabajo de grado Pontificia Universidad Javeriana]. <https://bit.ly/4gLN9f8>
- Mansaur, M. (2012). *IDENTIDADES Poesía negra de América*. Antología. Editorial arte y literatura.
- Mena Valderrama, L., E. (2022). *Un viaje dolor adentro y risa afuera con las mujeres negras: entre las violencias sexoafectivas y sus subjetividades resistentes*. [Trabajo de grado Pontificia Universidad Javeriana]. <https://bit.ly/4ihTujV>
- Montenegro Pirazán, H. M. (2022). *Corazonar desde la escritura: un ejercicio de investigación creación al interior de la Colectiva Literaria Reminiscencias de Tocancipá*. [Trabajo de grado Universidad Pedagógica Nacional]. <https://bit.ly/4aZ9u7V>
- Mora, L., Otálora, C., & Recagno-Puente, I. (2005). El hombre y la mujer frente al hijo: diferentes voces sobre su significado. *Psyke*. 14(2). Pp. 119-132. <https://www.redalyc.org/pdf/967/96714210.pdf>
- Morales Villegas, I. (2003). Mujer negra, mirar del otro y resistencias. Nueva Granada siglo XVIII. *Memoria y sociedad*. 7(15). Pp. 53-68.
- Mosquera, Sergio. (2023). *Una visión sobre las mujeres negras*. Colombia.
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (1995a). *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*. <https://www.refworld.org/es/ref/infortem/unfpa/1995/es/68255>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (1995b). *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. <https://bit.ly/4b4BZAT>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (2001). *Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*. https://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (2007). *Informes presentados por los Estados partes conforme al artículo 9 de la Convención*. <https://www.refworld.org/es/ref/inforep/cerd/2007/es/49771>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (2014). *Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes*.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura - UNESCO. (2010). *Slaves Route: A Global Vision*. Documentary. <https://www.unesco.org/archives/multimedia/document-1637-spa-3>
- Oslender, U. (2003). "Discursos ocultos de resistencia": tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista colombiana de antropología*. 39. Pp. 203-235. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181007.pdf>
- Oyèwùmí, O. (2017). *La Invención de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera. <https://goo.su/AwPMYc>

- Palacios Mosquera, A. J. (2020). *El poder de la belleza negra: discursos y prácticas en torno al cabello afro*. <https://goo.su/v5uuNq>
- Parrondo Coppel, E. (2009). Lo personal es político. *Trama y fondo: revista de cultura*. (27). Pp. 105-110. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3324087.pdf>
- Pérez Villadiego, C. Y. (2022). *Estas mujeres negras trenzadas por la resistencia y la libertad. La estética del cabello afro en mujeres afrocolombianas: un camino para la construcción de subjetividades políticas desde los feminismos negros. El caso del Colectivo Wiwas en Medellín*. [Tesis de maestría Universidad de Antioquia]. <https://bit.ly/4gE1TN3>
- Pineda, L. (2023). *De las otras al nosotras: prácticas espaciales y sentidos de lugar producidos por estudiantes que han experimentado la violencia basada en género contra las mujeres en la Universidad de Antioquia (Colombia)*. [Trabajo de grado Universidad de Antioquia]. <https://surl.li/axomft>
- Quiroz Trujillo, A., Velásquez Velásquez, A. M., García Chacón, B. E., & González Zabala, S. P. (2002). *Técnicas interactivas para la investigación social cualitativa*. Grupo de investigación laboratorio internacional de estudios sociales. Medellín. <https://bit.ly/3QpPXnm>
- Rentería, L. (2020). *Experiencias desde el activismo interseccional: el caso Colectivo Mujeres Wiwas*. [Tesis de maestría Universidad Nacional de San Martín].
- Salas, A., D., & Arroyo, A., R. (2022). *Reconstrucción identitaria de la mujer negra desde las perspectivas de lideresas en Urabá, Antioquia*. [Trabajo de grado Universidad de Antioquia]. <https://bit.ly/4b4n9KE>
- Segato, R. (2018). Refundar el feminismo para refundar la política. En: *Cuerpos, despojos, territorios la vida amenazada*. Conferencia. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://bit.ly/3WZrTLW>
- Septien, R. C. (2020). *Feminismos negros: debates epistémicos e desafíos políticos*. *Geopauta*, 4(3), 33-44. <https://www.redalyc.org/journal/5743/574364489004/574364489004.pdf>
- Trabajador Social Estados Unidos. (s.f.). *Explorando la Teoría de Sistemas en el Trabajo Social*. <https://trabajadorsocialusa.com/blog/teoria-de-sistemas-trabajo-social/>
- Tomé, D. S., & Córdoba, M. (2023). Fenomenología, Marxismo y prácticas de autoconciencia feminista. *Cuadernos de filosofía*. (81). <http://revistascientificas2.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/13887/13245>
- Tonon, G. (2010). La entrevista semi-estructurada como técnica de investigación. En: *Reflexiones Latinoamericanas Sobre Investigacion Cualitativa*. <https://bit.ly/4hE1OdB>
- Truth, S., Wells, I., Hill Collins, P., Davis, A., Stack, C., Carby, H. & Ang-Lygate, M. (2012). *Feminismos negros: una antología*. Traficantes de sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Vargas López, P., A. (2022). “Nosotros no construimos modelos de ciudad, nosotros construimos proyectos de vida”. *Resistencias comunitarias por la defensa del territorio en Medellín*.

-
- Experiencias comuna 1 – popular- y comuna 8 – villa hermosa-, 2004-2015.* [Tesis doctoral Universidad de Antioquia]. <https://bit.ly/40UM4Me>
- Vargas Romero, R. (2010). *Del tumbao al trapiao: negociaciones corpoterritoriales de las mujeres negras en el servicio doméstico de la ciudad de Medellín.* [Trabajo de grado Universidad de Antioquia]. <https://bit.ly/4gDZZMp>
- Vergara, F., A. & Cosme, P., C. (2018). *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800.* Editorial Universidad Icesi. https://issuu.com/editorial_icesi/docs/libro-demandomilibertad-2018
- Villa, W., & Villa, E. (2013). *Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe Seco Colombiano. Pedagogías decoloniales.*
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa.* (9). Pp.131-152. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>