

Un viaje dolor adentro y risa afuera con las mujeres negras:  
Entre las violencias sexoafectivas y sus subjetividades resistentes

Estudio de casos con mujeres negras del Litoral Pacífico en Medellín

Por:

Leidys Emilsen Mena Valderrama

Director

Adolfo Albán Achinte

Trabajo de grado para optar al título de magíster en Estudios Culturales Latinoamericanos

Maestría en Estudios Culturales Latinoamericanos

Departamento de Estudios Culturales

Facultad de Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá

2022

Yo, LEIDYS EMILSEN MENA VALDERRAMA, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana, es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

---

LEIDYS EMILSEN MENA VALDERRAMA

Mayo, 2022

*The most disrespected, neglected and  
unprotected person in America is the black woman.<sup>1</sup>*

Malcolm X

---

<sup>1</sup> La persona más irrespetada, descuidada y desprotegida en América es la mujer negra.

*A las mujeres negras,  
especialmente a mi madre*

*María Paula*

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer especialmente a mis queridos profesores Eduardo Restrepo y Diana Piraquive, quienes con su excepcional vocación docente y de transformación social me motivaron día a día a adentrarme en los estudios culturales. Gracias de nuevo al profesor Eduardo Restrepo con quien empecé esta travesía. Igualmente, al profesor Adolfo Albán, muchas gracias por su generosidad al acompañarme en este viaje y a la profe Diana Carolina Peláez por valorar mis letras.

Gracias a todas las mujeres negras que han llegado a mi vida por darme la fuerza suficiente para alzar mi voz.

Gracias a mis mujeres de la Asociación Nacional de Mujeres Afrodescendientes Guadalupe Zapata, con quienes venimos resistiendo esta incómoda etiqueta de feministas negras al interior de un movimiento negro sexista, misógino y patriarcal.

Gracias a las sujetas participantes, gracias por creer en mí, gracias por confiarme sus dolores y sus risas; gracias por estimular mis risas y mostrarme caminos para parir mi rabia.

## Índice general

### Antesala

- i. Presentación
- ii. Introducción
  - (a) La cultura que no es cultura
  - (b) ¿Y la comunidad?
  - (c) Contexto de la investigación
- iii. Categorías, estilo, lenguaje y ritmo de la tesis
  - (a) Discutiendo los antecedentes
  - (b) Lo personal es político
  - (c) Solitud
  - (d) Categorías principales
- iv. El pacto casa adentro
- v. Las mujeres participantes
  - (a) Apartes de sus relatos
- vi. Ruta metodológica
  - (a) Momentos de la ruta metodológica
  - (b) El trabajo de campo: los congeneos

### 1. Viaje uno

### UN CUERPO EXTRAÑO

- 1.1. El cuerpo femenino racializado
  - 1.1.2. El cuerpo femenino negro, una invención colonial
  - 1.1.3. El cuerpo femenino negro, un interminable fetiche
  - 1.1.4. Cuerpo invisible en contradicción
- 1.2. El colorismo
- 1.3. Violencias de género: machismo y patriarcado

### 2. Viaje dos

### DIÁLOGOS DESDE EL SUSUNÉ

- 2.1. Enunciaciones desde el susuné: violencias sexuales y el placer femenino como tecnologías de dominación
- 2.2. Negra insaciable
- 2.3. Normalización de las violencias como costumbres

### **3. Viaje tres**

### **VENÍ CALENTURIENTA**

- 3.1. El concepto de la calenturienta
- 3.2. El necesario viaje hacia la mismidad femenina
- 3.3. Para el placer el tamaño no importa, la humedad sí
- 3.4. Poéticas de un feminismo negro
- 3.5. Conclusiones abiertas
  - 3.5.1. Violencias identificadas
    - a. Violencia física
    - b. Violencia sexual
    - c. Violencia psicológica y emocional
    - d. Violencia económica
- 3.6. Bibliografía
- 3.7. Glosario de términos propios de las comunidades negras utilizados en esta investigación

## **i. Presentación**

Existe una historia inconclusa a la que se le ha hecho muy poca justicia, y es la historia de la gente oscura, una gente cuya existencia parece ser una sombra sin huella, cuyo destino se entrama por las perplejidades que la existencia condiciona. Esa gente oscura habita el país del nunca jamás y sus pies recorren la tierra del olvido mojada por la lluvia del llanto; llanto que humedece los bosques que conforman la biogeografía de los condenados de la tierra, cuyas almas danzan al vaivén de las olas que emergen de las profundidades del Darién y en cada paso dejan el susurro de los cuerpos que a destiempo han sido condenados al rincón más profundo de la fosa. Esos cuerpos ríen, gimen, sollozan, danzan y gozan, pero no saben que están muertos, que son óbitos que de ambulan por los sueños de los don nadie: de esos sin garantías y con dudas sobre si morir es mejor.

Esa gente oscura ha recibido muchos nombres: negros, afrocolombianos, afrodescendientes, niches, morenos, afroamericanos, africano descendiente, pero ningún nombre, ni los de antes ni los de ahora pueden borrar la desdicha de pertenecer al grupo de los oscuros. Este trabajo es un intento por poner algo de esa oscuridad y de esa desdicha en la palabra y en la academia.

Mi trabajo de grado es un viaje, porque nosotros las comunidades negras en Colombia somos viajeros desde antes de nacer. Nuestro viaje empezó con la trata transatlántica, donde nuestra raíz fue arrancada con violencia para germinar en otras tierras, tierras que no escogimos y en donde aún no somos bienvenidos. Hoy quinientos años después el viajar nos habita, viajamos por supervivencia, en busca de migajas de placer o para crear espacios de resistencia, viajamos, nuestra existencia es un viaje. Decía Manuel Zapata Olivella (1983) que el viaje forzado de los africanos comenzó por una disputa entre los dioses negros que gobernaban el universo no occidental. Teniendo en cuenta que la realidad es un performance de lo imaginativo, podría pensarse entonces que los dioses negros siguen soplando los vientos a través de los cuales la gente negra viaja en busca de germinar las raíces de la dignidad.

Atavios del tentempié para no sucumbir ante la debilidad que produce el medio campo insatisfecho, viajamos con la idea de torcer los vientos y hacerlos coincidir con el anhelo del sufrir menos.

## ii. Introducción

### ¿Acaso no soy una mujer? de Sojourner Truth

Buenos, niños, donde hay mucho jaleo algo anda desbaratado. Creo que, entre los negros del sur y las mujeres del norte, si entre todos hablamos de derechos, los hombres blancos estarán en apuros muy pronto. Pero ¿de qué va todo lo que estamos hablando?

Ese hombre de ahí dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carrozas y para sortear las zanjas, y para que tengan los mejores sitios en todas partes. Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio. ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mi brazo! He arado y cultivado, y he recolectado todo en el granero, ¡y nunca ningún hombre lo ha hecho mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, cuando puedo conseguir comida, ¡y también soportar los latigazos! ¿Y acaso no soy una mujer? Tuve trece hijos y vi cómo todos ellos fueron vendidos como esclavos y cuando chillé junto al dolor de mi madre, ¡nadie, excepto Jesús, me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer?

Entonces cuando hablan de esa cosa de la cabeza, ¿cómo la llaman? (desde la audiencia le susurran, “intelecto”). Eso es, querido. ¿Qué tiene que ver eso con los derechos de las mujeres o los derechos de los negros? Si en mi cántaro solo cabe una pinta y en el vuestro un cuarto, ¿no sería mezquino por vuestra parte que no me dejéis quedarme con la pequeña media medida que me corresponde?

Ese hombre bajito vestido de negro dice que las mujeres no pueden tener tantos derechos como los hombres ¡porque Cristo no era una mujer! ¿De dónde venía tu Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no tiene nada que ver con Él.

Si la primera mujer que hizo Dios fue lo suficientemente fuerte como para que ella sola pusiera el mundo patas arriba, ¡todas esas mujeres juntas tendrían que ser capaces de volver a hacerlo y ponerlo en su sitio! Y ahora lo están pidiendo, más vale que los hombres les dejen.

Les agradezco que me hayan escuchado. Y ahora la vieja Sojourner no tiene nada más que decir.

Discurso pronunciado en la Convención de Mujeres en Akron, Ohio, el 29 de mayo de 1851.

Introduzco mi trabajo de grado con este discurso de Sojourner Truth porque 170 años después de pronunciado las mujeres negras nos seguimos preguntando: ¿Acaso no soy una mujer?

¿Qué es ser una mujer negra? ¿Qué implica ser una mujer negra? ¿Cómo se deviene en mujer negra? Si soy una mujer negra, ¿por qué lo soy?

El discurso de Sojourner presenta problemáticas que perviven en la actualidad, una de ellas es la falta de solidaridad que padecemos las mujeres frente a las dificultades que supone vivir como una negra. Cuando Truth dice: “Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio” deja ver el abandono con el que luchamos día, pero pese a que su emotiva disertación fue en 1851 las mujeres negras todavía seguimos experimentando la desdicha de estar solas, de no contar con el apoyo más que con el que entre nosotras mismas nos podemos ofrecer.

En su discurso se pueden ver los atributos que hoy día aún se anhelan de las mujeres negras, como el trabajo laborioso y sin descanso, en la proclama de Sojourner también se evidencia la carga de trabajo excesivo que seguimos sopesando las mujeres negras y el no pago justo por ese trabajo desmedido.

A Sojourner la veo en Carmen, Martina, Emerita, Emilia y en muchas otras mujeres negras del entorno en el que yo crecí. Nací y me crié en Quibdó, a orillas del río Atrato, bajo el arrullo de las cantaoras y el sonar de la selva. En un pueblo mágico que se cree ciudad, y quizá tenga algo de razón cuando el caos que caracteriza las ciudades se hace presente en ese rincón biogeográfico. Ellas son mujeres que siempre estaban trabajando, con trabajos pesados, sin descanso y sin apoyo, y en muchos casos sin remuneración alguna, porque eran matronas y a las matronas no se les paga, ya que todo lo que hacen es por amor a su comunidad, incluso poner su salud en peligro es por amor a la comunidad. Todo lo hacían y todo lo resolvían estas mujeres, desde el cuidado del hogar y la familia hasta la organización comunitaria para lograr un beneficio mayor en su entorno. Son mujeres que no pueden ser de otra forma sino laboriosas y abnegadas. Esto hizo que al crecer me preguntara por la causa de ese trabajo desmedido de las mujeres por los otros, y es así como encuentro en lo que Dex (1991) llamó “la división sexual del trabajo” parte de la explicación al por qué las mujeres de mi entorno cuando niña no tenían tiempo libre.

Recuerdo también que había unas mujeres que en la tarde al caer el sol jugaban bingo y lo hacían a escondida de sus maridos, porque estaba mal visto que las mujeres estuvieran jugando y no trabajando, limpiando o cuidando de otros; de los niños, del marido, de la casa, o de quién fuera; esto me llamó mucho la atención porque nunca conocí de un hombre que

jugara dominó o cartas a escondida de su mujer y me pregunto ¿acaso no me puedo divertir por ser mujer?

El desarrollo conceptual de Dex permite entender la división sexo-social del trabajo como un producto de las relaciones jerarquizadas entre los hombres y las mujeres, donde a las mujeres se les ha asignado un lugar por debajo de los hombres, predestinándolas al servicio y al cuidado para justificar su valor, porque el lugar laboral es un reflejo del lugar íntimo donde el hombre es quien manda.

En el Chocó se dice *el que monta manda*, haciendo alusión al control que tienen los hombres por ser los que penetran a las mujeres, porque los hombres al penetrarlas dejan huella en ellas, pero las mujeres no dejan huellas en los hombres, por ello se habla de que los hombres hacen mujeres a las mujeres al penetrarlas, es decir que el ser mujer está determinado por la penetración de los hombres. Todas estas ideas que parecen tradiciones culturales ejemplifican la distribución sexual del trabajo, ya que las relaciones sociales se configuran de conformidad al uso de los genitales.

Por otro lado, esa jerarquización de las relaciones sociales entre hombres y mujeres es el caldo de cultivo de las violencias de género, por eso esta investigación es un viaje desde las subjetividades de las mujeres negras para escudriñar esas violencias sutiles y explícitas que se desarrollan en las relaciones de pareja producto de la interiorización del subvalor que el patriarcado define para los sujetos femeninos.

Las relaciones de pareja no son un fenómeno por fuera de las relaciones desiguales que el sistema sexo-género configura socialmente para hombres y mujeres, por lo tanto analizar las relaciones sexo-afectivas permite desentrañar el núcleo mismo de la sociedad, y mucho más cuando ese sistema sexo-género es atravesado por la raza, dado que el género por sí solo no es idóneo para comprender la existencia de las mujeres negras, y mucho menos es suficiente para problematizar las múltiples situaciones de violencia que se inscriben en nuestros cuerpos de mujeres negras.

Este viaje se viste de radicalismo contextual para desde las subjetividades de las mujeres negras abordar aquellas situaciones violentas que han sido naturalizadas al interior de las comunidades bajo el sofisma de tradición o “cultura”.

### **a). La cultura que no es cultura**

Pensar el concepto de cultura es problemático por su multiplicidad de comprensiones/representaciones. Sin embargo, desde los estudios culturales, se reconoce como un concepto escurridizo, uno de los más difíciles de abordar.

En palabras de Hall cultura “es un concepto muy difícil de asir” (Hall, 2017: 24). Esa dificultad presupone entonces una necesidad de hilar delgadito en la forma como se debe abordar el asunto de la cultura. En los estudios culturales ese abordaje pasa por la crítica a la esencialización de la misma, esta idea esencial de la cultura la presenta como un asunto que se tiene o no se tiene, y que el tenerla da estatus a quienes la poseen y hace inferiores a quienes no tienen cultura. En esta noción se inscriben las ideas de alta cultura y baja cultura, ambas nociones no proceden para los estudios culturales, dado que desde está corriente se piensa la cultura como la vida misma, apartando así los juicios de valor de su comprensión.

Que la cultura sea la vida misma presupone unas elaboraciones conceptuales que exigen comprender la vida como un producto de las relaciones sociales, y las relaciones sociales están configuradas a partir de un sinnúmero de imbricaciones relacionales del poder. Dichas imbricaciones son determinadas por las esferas que hacen posible la vida social, es decir, los sistemas de articulaciones a través de los cuales los sujetos se desenvuelven como actores sociales.

Así pues, Hall deja claro que los interrogantes o solicitudes más difíciles durante su paso por el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en Birmingham fueron aquellos que estaban referidos a solicitarle una explicación concreta de cultura. Al esperar que haya una definición concreta de cultura se sigue partiendo de una concepción reduccionista y esencialista.

Esa necesidad de ver la cultura como un asunto desligado de lo que todos somos, está anclada a la idea objetiva que se nos ha vendido del mundo donde todo es reduccionismo. Para los estudios culturales y especialmente en el pensamiento de Hall no se piensa la cultura como el nuevo reduccionismo a través del que tendríamos que vivir/comprender/habitar el mundo, para nada. Hall empieza revisando las aportaciones que desde la crítica literaria se hace a los asuntos de la cultura, con la revisión de los trabajos de Hoggart reconoce que aquellos

abordajes que se elaboraban en las élites de la intelectualidad de Gran Bretaña para estudiar hábitos de las clases altas del país también se podían aplicar a las clases bajas, lo que permitía inferir que pensar la cultura era un asunto que no podía estar desligado de la vida que se tuviese, fuese cual fuese el estilo de vida. Esto comienza a mostrar entonces una característica que se desarrollaría después sobre la cultura, y esa característica es que la cultura es un asunto de todos, en otras palabras, no importa a que clase social se pertenezca, todos estamos involucrados con el asunto de la cultura.

Para los estudios culturales la cultura no es un asunto aislado o al margen de lo que es cada sujeto en particular y de manera colectiva, no hay concepciones dicotómicas de la cultura, se critican esas pretensiones residuales puesto que se entiende “cultura no como alta cultura, ni como pálido reflejo de la economía o una esfera aislada de la vida social. Al contrario, muy en la línea de Williams, la cultura se entendía como ordinaria, como forma total de vida. También cultura como cultura popular o como subculturas en el vocabulario de los sesenta, tanto como cuestión multicultural e identidad cultural unas décadas después” (Restrepo, 2021:1).

Esa idea de cultura que comienza a tomar fuerza en los estudios culturales tiene que ver con la idea misma de los estudios culturales porque se rechazan las posiciones totalitarias que busquen dar un marco cerrado a la forma de producir el conocimiento, entonces desde esta comprensión no es posible una definición cerrada, total y definitiva de sí mismos ni de la cultura, porque los estudios culturales se piensan como un estilo intelectual y político transdisciplinar, y al ser un campo de articulación de disciplinas las formas múltiples de comprensión del mundo exigen mantener abierta la posibilidad de trascendencia de las definiciones y construcciones, dado que no se concibe a los sujetos como seres acabados, sino, como sujetos que viven constantemente en construcción de ida y vuelta.

Los estudios culturales son una vocación política para intervenir la realidad, los procesos de transformación de la realidad se piensan desde la articulación entre teoría y práctica, ya que no es posible la teoría como un asunto por fuera de su práctica, proponiendo transformar la realidad desde la esfera política para cambiar los imaginarios que han soportado las nociones de que los objetos de estudio están por fuera, que la producción del conocimiento se da en una relación objetiva con el objeto de estudio, por eso cuando Hall plantea la idea de la cultura como un asunto no dado y que involucra a todos los sujetos está hablando de esas formas de

ejercicio del poder, ya que las prácticas sociales son afectadas por todos los sujetos, y ese entramado transdisciplinar desde donde se paran los estudios culturales pretende pensar la noción de cultura como eje para desagregar las posibilidades que ayuden a dar las discusiones sobre el poder desde la comprensión política de esa fuerza a través de la cual se organizan las sociedades. Así pues, esta noción de cultura trasciende a un simple concepto para pasar a ser una articulación sobre el que con la participación de los elementos de las disciplinas que apoyan el trabajo de los estudios culturales se llegue a debatir, revertir y trascender las ideas de los sujetos como seres que pueden ser comprendidos desde una sola disciplina, desde una sola mirada, desde una linealidad reduccionista dicotómica objetiva.

Lo anterior plantea una gran diferencia entre la concepción de cultura en los estudios de la cultura y la forma de asumir la cultura en los estudios culturales.

Los estudios de la cultura asumen la cultura como un artefacto que es sacro, inamovible. Se piensa la cultura como algo jerárquico, lineal, que está en unos sujetos, pero en otros no, esta mirada clasifica a los sujetos de acuerdo con el “valor cultural” que, desde esta perspectiva hegemónica y jerarquizada de la cultura se les hace rotulándolos como cultos o incultos.

De la concepción anterior también se desprenden prácticas hegemónicas de imposición como la idea de cultura ciudadana, ya que esta noción apela a imponer la cultura sobre las personas, es decir, se sigue usando la cultura para imponerse sobre los no cultos, la cultura ciudadana disfrazada el autoritarismo, porque se crean una serie de dispositivos de control a través de los cuales se obliga a los sujetos a tener cultura ciudadana, esto va de la mano con lo planteado por Foucault al expresar que los hábitos se inscriben en el cuerpo, entonces se diseñan unos cuerpos particulares para que sean la representación de esa idea residual de cultura.

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada (Foucault, 2002: 83).

Es decir, se produce en el cuerpo, en los sujetos el rendimiento que se espera de ellos, en este caso particular se les diseña para que sean esas piezas sobre las cuales pueda recaer la cultura ciudadana.

Para los estudios culturales la cultura no se asume como un asunto reduccionista, por el contrario, se le presenta como un campo de fricciones en donde los sujetos luchan por el significado que les va posibilitando su existencia, porque dicho campo se constituye de las relaciones de poder, en donde las interacciones se producen a partir de las subjetividades, corporalidades y espacialidades.

Por consiguiente, en los estudios culturales la cultura es un entramado simbólico que está determinando, constituyendo y cambiando de modo constante a los sujetos, las estructuras sociales y los procesos de disputa de esas prácticas de acuerdo con los roles del poder, porque en las nuevas elaboraciones de los estudios culturales sobre la cultura no se entienden sin el poder y el poder está también determinado en menor o mayor proporción por todos los sujetos intervinientes en el cosmos social, ya que “en términos ontológicos, el poder no es sino ejercicio y relación.” (Grimson y Caggiano, 2010: 18).

Es por ello que la categoría de cultura es relevante, porque esas formas hegemónicas de pensar la cultura han determinado muchas de las situaciones de desigualdad que deben sufrir las personas racializadas, yo misma como una mujer racializada pienso en ¿cómo dejar de corresponder con las marcaciones culturales que se ha hecho de las personas racializadas?, las personas construidas como negras o afrodescendientes en Colombia tenemos una historia larga de invisibilización y negación, al punto que la gente se ha visto obligada a construir procesos de identificación con otras territorialidades por fuera Colombia como una manera de encontrar un lugar al cual pertenecer, y en ese sentido se ha creado un lugar imaginado, ese lugar lo han llamado África, y esa intención de pensar la cultura de las personas africanas como asunto que conecta con un geografía diferente a la habitada se relaciona con los aportes de Hall sobre la cultura al manifestar que la misma no es un asunto que esté fuera de las prácticas cotidianas que constituyen la vida social de los sujetos.

Por otro lado, en Colombia en el año 2007 se nombra por primera vez a una persona racializada negra como ministra y justamente es en el Ministerio de Cultura. Este hecho es muy ruidoso para mí, por un lado veo que se usa la cultura para legitimar los estereotipos raciales sobre las personas

negras, de que son buenas para lo “cultural”, bailar, cantar, mover el cuerpo, además desde el ministerio se piensa la cultura como un asunto de artefactos y el poder que tiene el ministerio se usa para diseñar tecnologías de control que refuercen las nociones residuales de la cultura, en este caso específico se utilizó la imagen de una mujer negra para reforzar la idea de que las personas negras son buenas para “lo cultural”. También ese hecho manda el mensaje de que las capacidades de estas personas no les permite ejercer cargos ministeriales en otras carteras, porque lo que no es serio y puede ser ejercido por cualquier persona es la cultura, porque para bailar y armar conciertos por todo el país no se necesitan mayores capacidades, porque se sigue pensando la cultura como un asunto aislado al entramado de las relaciones de poder que configuran la esfera social. Igualmente, desde esta concepción se promueve la cultura como un asunto de patrimonio e industrias culturales en donde se puede vender o comprar todo lo que represente esta cultura objetivable.

Nada hay de inocente, entonces, en la cultura; al contrario, supone un particular terreno de relaciones de poder y de disputas, de sedimentaciones y visibilidades tal, que podríamos imaginar que si algo define el sentido común de nuestra época eso es la ubicuidad analítica y política de la cultura. (Restrepo, 2019: 68).

Comprender las aportaciones que desde los estudios culturales se hace a la noción de cultura permite proponer formas otras de entender las prácticas culturales de las comunidades negras, y develar la internalización de comprensiones jerarquizadas de la cultura por las propias comunidades, porque como la vida social es también producto de los discursos, y los discursos emergen de las relaciones y a su vez las interacciones son producidas por los discursos, entonces la cultura como una categoría para entender las imbricaciones del poder aporta una crítica no esencialista ni romántica a los ejercicios de dominación.

### **b). ¿Y la comunidad?**

Al igual que el concepto de cultura, la idea de comunidad es problemática porque también tiende a ser esencializada. Es abstraída hasta el punto de que parece ser una cuestión de dioses y no de humanos. Yo misma fui una víctima de la idea romántica de comunidad.

Sobre el uso del concepto de comunidad, se reconoce al sociólogo Ferdinand Tönnies como el primero en utilizar la categoría desde un análisis científico social por fuera del uso del concepto en la filosofía. Los trabajos de Álvaro (2010) plantean que Tönnies, consideraba

que la comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo [...] donde comunidad es la vida en común denominada (Zusammenleben) que es duradera y auténtica; mientras que sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con lo anterior buscaba que la comunidad fuera entendida a modo de un organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico. De los trabajos de Tönnies se desprende la unidad como una condición obligada de la comunidad. La unidad (Einheit), la entendía como la representación en un sujeto de un movimiento o como parte integrante de un conjunto (de una unidad superior), lo que constituía una ficción científicamente necesaria.

Socarrás (2004) plantea que la comunidad es algo que va más allá de una localización geográfica. Que es un conglomerado de personas con un cierto sentido de pertenencia. Donde tienen una historia, e intereses comunes que los hacen compartir una realidad física y espiritual a través de unos hábitos, normas, símbolos y costumbres que han interiorizados como propias de sí.

Los aportes sociológicos piensan la idea de comunidad como una manifestación ideal de la vida social, que sirve para construir una noción esencialista del territorio y los sujetos que comparten esa comunidad física o imaginada. Desde esta concepción romántica de la comunidad se crea un sentido de pertenencia o conciencia colectiva e individual que tiene carácter histórico y que se conecta con las identidades socioculturales que van desarrollando los integrantes de la comunidad en la medida en que están en interacción con esos sistemas de valores, cuya pertenencia los hace trabajar colaborativamente puesto que priman los intereses colectivos y la búsqueda del bien común.

Pero no es cierto, las comunidades no son perfectas. Por ello las comunidades negras no son una totalidad homogénea y sacra. Aunque antes de que llegase el conflicto armado a los territorios mayoritariamente habitados por comunidades negras en Colombia, se podían evidenciar con mayor facilidad elementos que daban cuenta de la solidaridad comunitaria como forma de organización social, también estaban presente elementos contradictorios como el maltrato a las mujeres, castigos físicos excesivos a los hijos y otras formas violentas de socialización.

Ahora que el conflicto armado ha golpeado fuertemente los territorios colectivos, se habla de volver a retomar el rumbo, añorando el romanticismo en el que se vivía antes de estas manifestaciones violentas. Sin embargo, las comunidades negras, como cualquier otro grupo

humano son constituidas por contradicciones que ponen de manifiesto la imperfección de la comunidad, lo imperfecto de lo humano.

Las comunidades negras encierran una diversidad hacia su interior haciendo que la comunidad no sea homogénea. Justamente me posesiono desde esta heterogeneidad para hablar como una mujer negra inconforme con esas narrativas esencialistas.

Los trabajos de Anderson (2016) sobre el nacionalismo, presentan la idea de comunidad, como un conglomerado imaginado y limitado. Su limitación consiste en que es imposible abarcar la totalidad de los sujetos que la constituyen y aunque se construya una serie de códigos que supone representan dicha comunidad, cada uno de los sujetos que la comunidad quiere abarcar no es representado en esos códigos.

Sin desconocer que la idea de comunidad ha permitido a las comunidades negras consolidar sus procesos de lucha por la libertad y la dignidad como grupo étnico, no todos los miembros de la comunidad reciben el mismo respeto, por eso, aunque se apele a la noción de colectividad las mujeres negras están jerarquizadas.

Al indagar a mujeres negras sobre su idea de comunidad al interior de la colectividad, sus respuestas dejaron ver esa marcada comprensión de bienestar común en dicha apreciación.

Aporte de Erika Cruz:

Siento que el término comunidad, en las comunidades negras, refiere a un grupo de personas que se auto reconocen étnica y culturalmente en un espacio territorial determinado. Desde allí construyen modos de relacionamientos internos y externos que brindan un sentido de identidad. Así mismo, al tener una característica “racial” diferenciada, trabajan colectivamente para enfrentar y superar relaciones de poder que les subordina. (25 de marzo de 2022).

La idea de superar relaciones de poder que les subordina ¿incluiría la subordinación de género?

Nazly Blandón:

Comunidad; ¿desde la cosmovisión del pueblo Afro?: Conjunto de Personas y familias que tienen su propia historia colectiva, que buscan vivir en hermandad compartiendo un territorio con autonomía, usos y costumbres que hacen parte de su ser y existencia, que quieren ser reconocidos con unos derechos especiales, culturales, ambientales, sociales y políticos. (25 de marzo de 2022).

La idea de comunidad sigue siendo entendida como un escenario en el que no existen las fricciones, lo cual puede revelar un anhelo inconsciente por encontrar esa materialización porque en la práctica las comunidades negras no son perfectas, y el trato que reciben las mujeres negras al interior da cuenta de ello.

Yesenia Becerra:

Yo lo veo como un espacio de hermandad donde se construye desde la solidaridad y se propende por el bienestar del otro, donde todos nos cuidamos. Comunidad como un eje de poder donde fortalecen lazos culturales y se puede “vivir sabroso”. (25 de marzo de 2022).

Betsy Mayelis Romaña:

Proyectar objetivos y metas y construir proyectos de vida en comunidad. (25 de marzo de 2022).

La pervivencia del patriarcado al interior de las comunidades negras también tiene que ver con la cultura, la cultura como hábitos que se naturalizan y hacen que los sujetos no se den cuenta de que están reproduciendo esas dinámicas, incluso los lleva a que las interioricen como parte esencial de sus subjetividades. Por lo cual a esa noción de comunidad le hace falta profundizar en las relaciones de género, sacar la comprensión de la categoría de comunidad por fuera de las prácticas y roles que se asignan a hombres y mujeres en las comunidades negras de manera automática. Porque no puede haber comunidad sin una verdadera emancipación de las mujeres negras. Tradiciones comunitarias que invisibilizan a las mujeres dan cuenta de que las comunidades negras también son patriarcales.

### **c). Contexto de la investigación**

Este trabajo de investigación tiene por objetivo enunciar las violencias de género que las mujeres negras padecen en sus relaciones sexoafectivas. Igualmente comprender desde un análisis transdisciplinar e interseccional las violencias múltiples que menoscaban la integridad de las sujetas devenidas en mujeres negras. Para ello se problematiza la experiencia de ser una mujer negra como producto de la colonialidad develando las imbricaciones que condicionan la marginación del devenido sujeto femenino negro, a partir del análisis de las violencias que se dan en las relaciones sexoafectivas, comprendiendo la proximidad de las violencias íntimas con las violencias de género que se dan en el resto de la vida social o comunitaria.

Se describen procesos de reproducción de prácticas colectivas e individuales que configuran ejercicios de violencias contra las mujeres negras y la imposibilidad de identificarlas, rechazarlas y combatir las, dado que esas violencias están inmersas en las dinámicas definidas como prácticas culturales.

La investigación se realiza con la participación de mujeres negras habitantes en Medellín de edades adultas y en diáspora del Pacífico. Se recoge la información a través de procesos etnográficos comunitarios autóctonos denominados *congneos*<sup>2</sup> de forma grupal e individual con diez mujeres.

Las mujeres participantes se definen así mismas como cisgénero y heterosexuales. Ellas han establecido relaciones amorosas con hombres negros, son madres, trabajadoras, estudiantes, profesionales y lideresas en sus barrios, y todas han sufrido violencias a manos de sus parejas. En esta investigación se toma la experiencia personal como un asunto que permite comprender la conexidad de la realidad individual con las existencias colectivas, para visibilizar las opresiones múltiples que constituyen a las mujeres negras erigiendo reflexiones significativas sobre las nociones de ser una mujer negra.

Las experiencias de las mujeres participantes se cruzan con los aportes teóricos bajo el lente de los estudios culturales.

Entre los elementos significativos del trabajo investigativo están las narrativas que por primera vez muchas de las participantes pudieron realizar sobre las violencias que han sufrido de manera sistemática, igualmente la alegría que les produjo saber que sus dolores más íntimos y solitarios eran relevantes para una tesis de maestría, no para revictimizarlas o morbosearlas, sino para construir de manera colectiva otras posibilidades para agenciar prácticas de resistencias y resignificación, que apunten a propiciar nuevas formas de ser una mujer negra superando los estereotipos construidos por la colonialidad del poder/saber, el patriarcado y el racismo en todas sus escalas.

Este trabajo contribuye de manera significativa a la discusión sobre el ser mujer negra y las violencias de género porque indaga por un problema no abordado hasta la fecha (las mujeres negras y las violencias que padecen en sus relaciones de pareja; las violencias que sufren a manos de hombres negros), y desmitifica prácticas culturales evidenciando la carga patriarcal

---

<sup>2</sup> Congeneo es una expresión autóctona de las comunidades negras en el Pacífico norte que significa articulación. Se dan los detalles de esta en la sesión de metodología.

de esas tradiciones que se han vendido como esenciales para las comunidades negras, pero que en realidad son esenciales para seguir sosteniendo el privilegio de los hombres negros sobre las mujeres negras, dejando ver la soledad en la que nos encontramos las mujeres negras para hacer frente a las múltiples problemáticas que nos vulneran.

Se resaltan las aportaciones del feminismo negro en la preocupación por conceptualizar otras prácticas culturales donde las mujeres negras no sigamos teniendo la responsabilidad de resolverlo todo.

Esta investigación destaca la capacidad de agencia de las mujeres negras y visibiliza las distintas formas de resistencia a través de las cuales las mujeres negras subsistimos, y rechaza de manera energética las ideas totalizantes que presentan a las mujeres negras como diosas perfectas todopoderosas.

Para este abordaje he dividido la investigación en tres capítulos, con una antesala. La antesala está referida a los conceptos y estilo de la tesis, las problemáticas que dan origen a este trabajo de investigación. El capítulo uno denominado *viaje uno*, aborda de manera problemática el asunto del cuerpo y las violencias sexo-raciales que constituyen la corporalidad femenina negra, porque: “El cuerpo, su historia y la historia son única cosa. Decir en primer lugar que los cuerpos -los cuerpos singulares, múltiples, y no «el cuerpo» en general- son «actuados por la historia y actúan en ella» equivale a adoptar una *posición histórica*” [...] (Badiou y otros, 2018: 77).

El *viaje dos* aborda las tecnologías de dominación y control del goce femenino y como esos ejercicios de poder que se entretajan desde la vida sexual pone a las mujeres a padecer violencias cíclicas, criticando ese legado religioso judeocristiano que institucionaliza las violencias contra las mujeres con la amenaza del infierno. El *viaje tres* es desde luego la contestación feminista a través de la cual las mujeres negras seguimos resistiendo y reescribiendo nuestra existencia para darnos a nosotras mismas una vida menos dolorosa. Este último viaje valida nuestra rabia e impulsa nuestra justa y necesaria calentura.

### **iii. Categorías, estilo, lenguaje y ritmo de la tesis**

Esta investigación busca privilegiar las voces de las mujeres, yo misma como una mujer negra estoy aquí puesta en ellas y ellas en mí. No sé si pueda decir que lo escrito aquí es el

resultado de la investigación, creería mejor que es el comienzo de un viaje para sacar el malestar que me carcome al ver la realidad de las mujeres negras. Esa realidad que pasa por el silenciamiento constante de nuestras voces, miradas y sentires.

Los estudios culturales me dieron una posibilidad grandiosa para interpelar lo normado y mantener siempre viva la sospecha. Oportunidad que quiero aprovechar en este viaje para hablar desde el disgusto y el empuje que me produce la cosificación de la que somos objeto las mujeres negras, incluso en nuestras propias comunidades. Esas sospechas que han cavilado en mi interior son las que se convirtieron en preguntas de investigación para indagar por las violencias múltiples que entrecruzan la vida de las mujeres negras.

Antes de este viaje hice muchos otros preguntándome por las violencias de género y el contexto comunitario de las mujeres negras, esos primeros trasegares me llevaron a un mar de inquietudes, en un momento salí de órbita y me llegué a preguntar por las formas organizativas de las comunidades negras, por el rol que las mujeres negras jugaban en esos modelos de organización social, todo ello me trajo de vuelta a una duda repetida y fue la cuestión por el afecto, lo emocional, lo sexual, y es en este punto donde el lente feminista me permitió ver que todo es sexual, porque la organización sexual de la sociedad determina los roles con base en el sexo-género/raza. Esta reflexión me condujo río abajo por los surcos del carácter político de lo afectivo y lo emocional, es así como finalmente me centro en las violencias sexoafectivas. También porque las otras dificultades que se padecen como mujer negra ya están siendo abordadas por investigadores e investigadoras que trabajan la afectación del conflicto armado a las comunidades negras, las violencias en el marco del conflicto armado en los territorios colectivos, el racismo, pero el asunto de las violencias íntimas no es un tema de abordaje hasta la fecha.

A manera de protesta no hablo de los problemas de los hombres. Es mi forma de resistencia frente a que cada que las mujeres decimos nos duele algo, los hombres nos pegaron o lastimaron, la sociedad dice que hay que encontrar lo que afecta a los hombres y los hace agredir a las mujeres, y se vuelve la atención hacia ellos, silenciando nuestros dolores. Que los hombres se encarguen de sus problemas, así como las mujeres nos estamos encargando de los nuestros.

Creo que las violencias sexoafectivas o las violencias sexuales contienen todo el panorama de las violencias de género que sobre los cuerpos de las mujeres se infringen. Cuando un hombre desconoce la estructura constitutiva de la vulva tiene que ver con su nivel de desinterés por el cuerpo femenino producto de esas concepciones patriarcales que ponen nuestros cuerpos para el servicio de los otros. Por eso posicionada desde esta arista me propuse develar las íntimas y múltiples formas de violencias contra las mujeres negras en sus relaciones sexoafectivas. En el trabajo previo de preparación del proyecto investigativo se hicieron presente violencias sexuales, físicas, económicas, políticas y otras más, en el trabajo con mi asesor pensé en que cada violencia por sí sola era demasiado profunda como para pretender abordarlas todas en una misma investigación; así que me incliné definitivamente por las violencias sexoafectivas debido al tabú sobre las relaciones de parejas y el mito del amor romántico en cuyo nombre se sigue sacrificando el bienestar de las mujeres, lo anterior me hizo mirar lo complejo del asunto porque en lo sexoafectivo también se encarnan las violencias más enunciadas. No se usa el aparato reproductor de la compañera sentimental para autosatisfacerse al azar, sino por una despersonalización que se ha realizado con anterioridad de esa corporalidad femenina, donde se ha enseñado que sus intereses o deseos no cuentan, pues ¿qué podría anhelar una mujer por fuera de complacer a su hombre?

Escogí este tópico porque existen muchos trabajos que hablan de las mujeres negras como super poderosas, como símbolos de resistencia, fuerza, valor, de trabajo duro y que todo lo pueden. Yo me distancio considerablemente de esas nociones, por eso mi investigación es sobre mujeres negras del común, sin ningún súper poder, mujeres humanas, con sensibilidades, sueños, anhelos, dolores y risas, que esos fetiches sexoraciales han querido invisibilizar. También considero que esos calificativos tan altos que colectivamente se hacen de las mujeres negras no corresponden con el trato que mayoritariamente se recibe al interior de las comunidades. Las cifras de violencia sobre las mujeres negras dan cuenta de que esa valoración no es consecuente con la realidad; eso me lleva a pensar que esos calificativos son también una estrategia de silenciamiento y manipulación para deponer nuestro propio bienestar por el mal llamado bien común.

#### **a). Discutiendo los antecedentes**

En la búsqueda de antecedentes fue común encontrar trabajos sobre las violencias sexuales que padecen las mujeres negras en medio del conflicto armado del país y no encontré un abordaje que tratara las violencias de género al interior de las comunidades negras o las familias negras, esos resultados me disgustaron, dado que yo crecí en una comunidad negra donde todos los días tenía que escuchar de mujeres negras que eran maltratadas por sus maridos, y mi molestia viene del hecho que pareciese que el maltrato de las mujeres negras por sus maridos no le importa a nadie, ni a la comunidad, ni a las organizaciones, ni al movimiento social afrocolombiano, ni a las instituciones, ni al movimiento feminista, ya las feministas negras han dicho suficiente sobre la invisibilidad de las mujeres negras en el feminismo hegemónico. Entonces me dije a mí misma: “yo lo voy a hablar, estoy harta de que a las mujeres negras las maltraten y a nadie le importe”.

Esa rabia me lleva a decidir analizar las múltiples violencias sexoafectivas que padecen las mujeres negras en sus relaciones amorosas y cuáles han sido las estrategias de resistencia y organización a través de las cuales se movilizan para encarar esas problemáticas de violencias.

### **b). Lo personal es político**

La vida íntima de las parejas es un producto cultural que afecta y es afectado por las relaciones públicas que configuran las interacciones sociales, en otras palabras, lo íntimo es político, y lo político es también lo privado. En esta dirección los estudios culturales y los estudios feministas han demostrado que las relaciones íntimas hacen parte de la vida pública, no porque se compartan los detalles particulares que ocurren en una relación sexoafectiva, sino porque las movilizaciones que tienen lugar en esa intimidad no están desligadas del resto de las configuraciones sociales. Las relaciones de parejas son una convención social, lo cual las convierte en un producto del poder/dominación.

Desde tiempos antiguos se ha dicho que la vida íntima y la vida pública son separadas, esto da origen a expresiones como “separa al autor de su obra” para validar a personajes masculinos por las agradables ficciones que crean en sus trabajos literarios, artísticos o académicos, pero por otro lado sus acciones y hechos en su vida personal o familiar dejaban ver incongruencias en su actuar, lo que configuraba una ambivalencia y por consiguiente hacía que se vieran como dos personas distintas. Esa separación entre la vida pública y la

privada solo ha aplicado para los hombres, puesto que a las mujeres se les ha medido su valor público por su vida privada, por lo que si una mujer en la intimidad tiene sexo con un hombre con el que no esté casada es públicamente juzgada como una mujer “sin valor”. Desde esta concepción se usa el pene como valorometro<sup>3</sup> para determinar si una mujer puede ser respetada o no.

Aunque en la actualidad se insiste en desligar una cosa de la otra, hoy día sabemos que ambas vidas constituyen a un mismo sujeto. Esta comprensión se la debemos al movimiento feminista estadounidense que se denominó Women’s Liberation Movement, que emergió en Nueva York. Sus militantes a finales de los años 60s tuvieron la genialidad de publicar el primer artículo donde argumentaban la idea y la acción como inseparables, esa argumentación la denominaron “The Personal is Political”. Este artículo de Carol Hanish fue publicado en 1970 y se distribuía entre grupos feministas. Desde principio de los años 60s mujeres feministas habían empezado a criticar la separación que se hacía de la vida pública y la vida privada, y a mediados de los años 60s ya las feministas de la época hablaban de que lo personal era político para llamar la atención sobre las prácticas discriminatorias que sufrían las mujeres, debido a que seguían siendo tratadas como muñecas de aparador y no como sujetas con capacidades para ejercer roles sociales distintos al de procrear y cuidar del hogar. Ellas lograron evidenciar que, aunque se insistía en separar la vida pública y la vida privada, las mujeres eran tratadas en la vida íntima como las instituciones públicas fundadas bajo el dominio patriarcal establecían. Los valores públicos determinaban las relaciones que eran denominadas como privadas, por lo tanto, no era cierta esa supuesta separación entre la vida pública y la vida privada, y las mujeres ocupaban en sus hogares un lugar subvalorado igualmente que, en la vida social, por esas relaciones de poder que entretejen las formas sociales.

El texto de Carol cobró gran relevancia por el contexto histórico que vivía Estados Unidos en ese momento, dado que el país venía de tener levantamientos y manifestaciones contra la guerra de Vietnam, la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos y manifestaciones contra las tradiciones de corte conservadoras que dirigían el país. Entonces como si no fuese

---

<sup>3</sup> Introduzco esta palabra para demarcar el mito social a través del cual se considera que las mujeres pierden valor cuando son penetradas por los hombres, pero al mismo tiempo pulula la idea de que es la penetración la que las hace mujeres.

suficiente toda la turbulencia que se había generado con esos movimientos, aparecen las feministas con “lo personal es político” ¡y vaya que lo cuestionaron todo!

Por ese turbulento momento de los Estados Unidos “The Personal is Political” se convirtió en un fenómeno nacional con impacto fuera del país y con resonancia hasta nuestros días. Eso hace que empiece a ser acuñado por académicas feministas y también debatido por los detractores de las apuestas feministas, lo anterior lleva a que la consigna se convierta en un hito el cual aún es relevante porque puso en la palestra pública la discusión sobre la red de relaciones de poder a través de las cuales la sociedad se constituye. Esas relaciones de poder funcionan como poderosos circuitos invisibles que condicionan la existencia humana, incluso las relaciones de pareja o sexoafectivas.

“Lo personal es político” buscaba dar relevancia a los problemas de la cotidianidad de las mujeres para considerar aquellas situaciones que no encajaban dentro de las exigencias de derechos de las mujeres que para la época se hacían desde los partidos políticos o los gremios sindicales que veían las demandas de derechos de las mujeres como problemas personales. Esta ampliación de las apuestas políticas que hacen las feministas con dicha consigna sirve para que se entienda como una oportunidad para transformar la noción de la política y por consiguiente se le da relevancia a “lo personal” como una experiencia que debe servir para la transformación colectiva del imaginario social sobre las relaciones entre los sujetos y las instituciones, y entre los mismos sujetos. El aporte de “lo personal es político” no es solo sobre las luchas de las mujeres, sino sobre las formas sociales, sobre las instituciones y el Estado.

Las formas sociales son producto de una política particular que se inscribe sobre los cuerpos y en cada cuerpo se marca de una forma específica, por ello en esta investigación el cuerpo de las mujeres negras es el eje transversal del análisis a través del cual se discuten las categorías de abordaje.

Esta investigación es igualmente un grito de protesta frente a la imposibilidad que hay desde la academia blanca-eurocéntrica de pensar las realidades de las personas negras, especialmente de las mujeres negras, por eso trato de ficcionar la realidad en este viaje para construir otras maneras de nombrar esas particularidades borradas o blanqueadas; es así como inserto la noción de “solitud” para enunciar ese desinterés por nuestros problemas y la

desprotección en la que nos encontramos las mujeres negras ante el mar de vicisitudes que nos aquejan.

Las categorías de análisis por consiguiente corresponden a ese anhelo de incomodar el disciplinamiento excesivo y violento de la academia, tomando distancia con los puntos de vistas genéricos de corte estructuralista, funcionalistas, historicistas, y legalistas, para generar conexiones de diálogos conceptuales circulares transdisciplinares, porque esta mirada transdisciplinar propone comprensiones múltiples para un mismo problema tomando los aportes que desde cada disciplina se puedan hacer al problema investigado.

### **c). Solitud**

Desde la perspectiva eurocéntrica de la producción de conocimiento no es bien visto la creación de palabras nuevas que no involucren el consenso académico. Pero para esa misma academia los conceptos existen para dar cuenta de una realidad específica, entonces la propuesta de uno nuevo es una alternativa para abordar aquellas realidades que a la fecha han sido invisibilizadas dentro de los consensos que producen el poder necesario para borrar o hacer pasar desapercibidas esas situaciones propias de esos sujetos sin poder suficiente para determinar los significantes.

Mi propuesta de solitud surge al encontrar que la palabra soledad era insuficiente para describir lo que vivimos las mujeres negras frente a las múltiples problemáticas que nos afectan. La soledad desde la construcción gramática del idioma español se puede entender como aislamiento, o sin acompañamiento, y aunque en términos estructurales las mujeres negras hemos sido aisladas y no acompañadas, también se nos ha presentado en la sociedad como fuertes, valientes, guerreras y diosas, lo cual es utilizado como una excusa para no solidarizarse con nuestros problemas o incluso para ignorarlos. Aunque nadie habita el mundo social de manera solitaria, la experiencia de las mujeres negras tiende a estar suprimida dentro de las construcciones generales que se hacen del mundo, puesto que cuando se habla de las instituciones, el Estado, los organismos o los aliados, las mujeres negras no parecen ser una prioridad en estas instancias. Por lo que solitud busca problematizar el lenguaje para pensar en disidencia la realidad de las mujeres negras y erigir reflexiones situadas para esa materialidad incomprendida.

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.

Hablo de solitud dado que en las comunidades negras se pregona que somos una sociedad abierta, una comunidad protectora, donde prima el bienestar común, pero cuando hacemos zoom a ese habitar en comunidad, las mujeres negras somos jerarquizadas desde ese discurso del bien común.

Cuando yo era niña vi como la comunidad se organizaba para que un grupo armado no se llevara a los líderes, presencié a la comunidad organizarse para buscar agua potable, para resanar una carretera, o transportar a una persona enferma a la cabecera municipal que contara con hospital. Sin embargo, nunca supe de la organización de la comunidad para impedir que un marido pegón volviera a golpear a su mujer, o que se unieran para ir a tumbarle la puerta de la casa a un marido que estuviera pegándole a su mujer. Porque el bien de manera particular para las mujeres negras no es comunitariamente pensado, justamente por esa jerarquización patriarcal que también pervive en las comunidades negras.

Estaba incómoda porque sentía que soledad era insuficiente para abordar la molestia que me palpitaba con respecto a la percepción de la sociedad y las propias comunidades sobre los problemas de las mujeres negras, entonces recordé los trabajos disruptivos de intelectuales feministas negras como Lélia González (2011[1988]), a la escritora Morrison (1987), rememoré también mi acercamiento al estudio del discurso y la lingüística con Van Dijk (2001), cuyos trabajos dan cuenta del discurso, las palabras y el lenguaje como

dominación. Sus abordajes me llevan entender el discurso como un resultado del uso del lenguaje en contextos sociales específicos, que crea o recrea una determinada realidad, es así como esto me hizo volver a seguir pensándome la noción de soledad para enunciar a esas formas sociales en que somos arrojadas a vivir las mujeres negras, pensando en que los lenguajes existentes pueden permitir la emergencia de lenguajes propios y autóctonos relacionales a través de los cuales esas comunidades no hegemónicas posicionen sus sentires y haceres.

Después de uno de los coloquios de los avances de mi tesis una de las docentes que asistió, Diana Carolina Peláez me dijo que yo estaba planteando algo parecido al trabajo de Vilma Piedade y me recomendó el libro Doloridad, que hasta ese momento no conocía sobre los trabajos de la autora, luego de revisar el trabajo de Piedade reafirmé la necesidad de parir voces otras para narrar nuestros dolores y anhelos en clave nuestra, con nuestro flow, con nuestro aliento y nuestro sello. No como la academia determina, no desde la imposición de la blanquitud, sino desde lo que nosotras vivimos, sentimos y anhelamos.

Solitud se diferencia de soledad en que soledad es estar sola, mientras que solitud es estar acompañada solo por otras mujeres negras que tienen dificultades comunes. Solitud es cargar con el peso de ser fuerte por naturaleza, es llevar en los hombros la carga de ser una black queen.

Cuando hablo de solitud me refiero al hecho de que en la agenda de las comunidades negras en Colombia no están inmersas las dificultades que las mujeres negras sortean al interior de la propia comunidad cuando de violencias de género se trata, porque pervive un “privilegio” masculino del hombre racializado, por lo que se ejerce un silencio cómplice del movimiento y la colectividad. La solitud emerge entonces del pacto casa adentro.

Solitud porque colectivamente se niega el machismo de los hombres negros y los tratos violentos que dan a las mujeres negras con la excusa del racismo estructural. Solitud porque no se nos permite hablar del patriarcado al interior de las estructuras sociales a través de las cuales las comunidades negras se organizan. El patriarcado en las comunidades negras da origen al pacto casa adentro y ese pacto casa adentro orilla a las mujeres negras a habitar en solitud.

La solitud denuncia violencias hacía afuera, desde adentro y resalta las resistencias que las mujeres negras entretejen.

Hablar de soledad es enunciar el abandono en que el movimiento negro tiene a las mujeres negras. Si hablamos de las actividades que las comunidades negras han definido como autóctonas, tradicionales y ancestrales, casi todas son sostenidas por las mujeres negras; los alabaos, los ritos mortuorios, las ceremonias religiosas, los arrullos, el abrigo, las curaciones, el cultivo de las azoteas, la partería, los secretos, el cuidado, la transmisión de las herencias colectivas y demás, pero cuando se trata de dirigir el movimiento son los hombres los que dirigen, a pesar de ser las mujeres negras quienes hacen la mayor parte del trabajo, y eso es una práctica patriarcal. Las mujeres negras no somos mayoría para tomar decisiones.

Cuando las mujeres negras tienen problemas de manera específica por la jerarquía del género con los hombres negros el movimiento no aparece, pero si alguien dice que lo discriminaron al no dejarlo ingresar a una discoteca en Bogotá todo el movimiento sale en defensa sobre temas de racismo, o de despojo de tierras, pero cuando una mujer negra es golpeada por un hombre negro, no hay movimiento negro que aborde la situación, no se deja ver ni un simple comunicado de rechazo. Somos las mismas mujeres negras, y pocas, las que lo hacemos, las que hablamos de estos asuntos.

Recientemente en la ruralidad de varios municipios del Pacífico algunas mujeres negras han sido asesinadas por sus parejas, otros hombres negros y la comunidad en general está en completo silencio sobre esos hechos, pero cuando suceden casos de racismo el colectivo se manifiesta al unísono. Es por esto por lo que planteo el concepto de soledad, porque las mujeres negras no contamos con el movimiento o con la comunidad que hemos sostenido desde siempre cuando de atender situaciones específicas que nos vulneran dentro de la misma comunidad se trata. Solo contamos con otras mujeres negras, siempre y cuando esas otras hermanas no hayan interiorizado el discurso de la “black queen o african queen”.

Desde luego que soledad es una noción nueva que empecé a trabajar en esta tesis y debo seguirla profundizando, soy fiel a un planteamiento de los trabajos de Hall (1983) sobre que ninguna idea es siempre acabada; por eso continuamente se puede desarrollar un poco más cualquier planteamiento.

Soledad lo propongo como resistencias.

En consonancia con los planteamientos de Ngũgĩ wa Thiong'o (2015) sobre que la lengua, las imágenes, las palabras y las ideas son resultado de una historia colectiva, por lo que mi

propuesta de solitud emerge de mi experiencia como mujer negra en conexión con una historia colectiva, en la cual yo y las próximas a mí no existimos dentro de la propuesta universal femenina.

Esa circularidad histórica en la que me situó con otras mujeres negras las hace a ellas y a las demás personas negras participes de mi propuesta, por lo que solitud es mi manera de hacer énfasis en los problemas que antes no han sido abordados ni desde la academia ni desde las comunidades, atendiendo también la crítica de Ngũgĩ (2015), al plantear la corresponsabilidad de las personas negras en asumir las ideas coloniales que imponen los trabajos académicos desde la blanquitud como el único patrón posible. Imposiciones que llevan a la gente negra a considerar que lo de afuera, lo de los otros, es lo que vale, lo que está bien, lo que cuenta y a lo que se debe prestar atención. Planteo solitud como un llamado de atención para que pensemos nuestros asuntos desde adentro, y no solo desde las agendas que la academia o el gobierno nos determinan.

Solitud es también una forma de protesta por la carga que me produce ser un producto de la blanquitud, la colonialidad y el patriarcado. Me incomoda tener que ser validada por la blanquitud, que la academia blanca eurocéntrica sea quien determine si sé o no, que los hombres estén facultados para decir que mis ideas son conocimiento relevante o que tal vez son un producto fantasioso causado por mis días de ovulación o de mi periodo menstrual, por ello solitud es una construcción de conocimiento disidente para adentrarse en las realidades de sujetas con borraduras heterogéneas.

Cuando hablo de solitud me refiero a mujeres negras que cargan con el peso de ser fuertes por naturaleza mientras se les carga de trabajo y a la vez se les estereotipa por el colonialismo que pervive.

#### **d). Categorías principales**

Las categorías principales que dan forma a esta investigación son las referidas a la raza, el colorismo y las violencias de género. El género en sí mismo es una categoría bastante amplia que permite abordar múltiples formas de las relaciones sociales a partir del prisma del sexo-género. La raza es igualmente compleja, por eso es abordaba en conexidad con el género para poder desentramar esas complejas imposiciones que menoscaban la subjetividad de las mujeres negras. Mujer negra es una categoría también a debatir en la discusión de la raza.

Las categorías anteriores se discuten sobre la categoría principal del cuerpo. Es el cuerpo femenino negro el que habita en solitud condicionado por los determinantes de la raza y el género, porque cuando se es mujer negra es imposible separar el género de la raza.

Las categorías se debaten al mismo tiempo con los aportes teóricos desde los estudios culturales, el feminismo y los conocimientos de las mujeres intervinientes.

Las expresiones textuales de las participantes aparecen referenciadas, siempre citando a cada mujer entrevistada durante el trabajo de campo.

Esta investigación también busca liberarse de la visión blanca sobre las personas negras. Y para comprenderlo es preciso despojarse del velo de la blanquitud que permea la academia. Esta tesis desde luego toma distancia de esas concepciones exóticas que sobre las personas negras se hacen. Se desliga de esas nociones estereotipadas bajo el fetiche de la raza que alimenta el racismo naturalizado que da vida a un excesivo carácter político o resistente en las comunidades negras, cayendo en la reproducción de prácticas que cosifican a las personas negras y pululan las imágenes cliché de esta comunidad.

Considerando que desde la sociología se plantea la función de develar lo que se mantiene oculto en el sostenimiento de las relaciones sociales (estructuras de dominación) y los estudios culturales posibilitan el pensamiento crítico desde la consciente finalidad de incomodar, porque como dijo en una clase del Seminario de Stuart Hall el profesor Eduardo Restrepo “para hacer estudios culturales hay que portarse mal” (Restrepo 2021), es así que busco descolocar el lugar histórico que se nos ha querido imponer como mujeres negras, y echo por la borda todo ese discurso de la black queen, african queen y la black woman strong.

#### **iv. El pacto casa adentro**

El pacto “casa adentro” es una concepción mayoritariamente de las comunidades negras de origen en el Pacífico. Consiste en no discutir o enunciar públicamente las disfunciones que se presentan al interior de la comunidad, especialmente aquellas que señalen a los hombres negros. Es una especie de veto para hablar de prácticas que violentan a las mismas comunidades por fuera del círculo comunitario, argumentando que hacerlo se convierte en una excusa para que se legitimen prácticas de discriminación que son ejercidas de manera sistemática sobre estas poblaciones. En el caso específico de las violencias de género, este pacto sostiene que enunciar hacia afuera las violencias que las mujeres negras padecen a

manos de los hombres negros es reforzar el estereotipo racial de que los hombres negros son agresivos, violentos y peligrosos. Entonces en nombre del bien colectivo (en este caso el bien de los hombres) se sacrifica el bienestar de las mujeres negras.

En el Pacífico el pacto “casa adentro” se usó en otrora para tramitar situaciones que eran de incumbencia solamente de las comunidades sin involucrar a las instituciones del Estado (cuando estaban presentes en los territorios), por ejemplo, si había una diferencia por un terreno, los involucrados lo resolvían sin acudir a la justicia ordinaria; pactaban, organizaban, congeniaban y/o conciliaban en intimidad, solamente con la mediación de la misma comunidad.

El pacto “casa adentro” aunque no está legislado ni enunciado en ningún acuerdo o norma escrita es una práctica ejercida de manera sistemática, especialmente cuando se trata de ocultar prácticas machistas al interior de las comunidades negras. Incluso se utiliza el pacto “casa adentro” para enunciar ejercicios de violencia patriarcal como tradiciones ancestrales. Por ejemplo, que un hombre negro tenga varios hijos regados con diferentes mujeres y no responda por ninguno se dice que es una práctica ancestral africana, que “los reyes africanos tienen muchas esposas”. No se habla de que el hombre está haciendo uso de su privilegio de género para ejercer acciones machistas. Pero una mujer negra que tiene hijos con varios hombres es considerada una mujer sin valor y que ningún hombre la puede tomar en serio porque los hijos son evidencia de su inaceptable promiscuidad.

El problema del pacto “casa adentro” radica en que en los espacios comunitarios no se tramitan esas disonancias. Este pacto se usa en la actualidad para impedir que se enuncien esas violencias que flagelan a las mujeres negras. Ni en los espacios propios ni en los mixtos se permite hablar de ello y las pocas mujeres que nos atrevemos a mencionar el asunto somos señaladas y perseguidas al interior de la comunidad, ya que se nos tilda de dividir el movimiento, de no amar verdaderamente a la comunidad. Sigo sin entender que tiene que ver el amor a la comunidad con denunciar a los machos maltratadores.

Cuando las mujeres hemos llevado el asunto de las violencias de género en las comunidades negras a los espacios autónomos la respuesta de líderes negros de esos espacios ha sido: “es que los blancos no les pegan a sus mujeres, los mestizos también les pegan a sus mujeres y de eso no hablan”.

El pacto se llama “casa adentro” pero deja por fuera a las mujeres negras; nuestros intereses y problemas no están incluidos en esa casa, por lo tanto, esta visión de la casa adentro es una estantería más a través de la cual se legitiman las prácticas de violencia contra las mujeres y se disfrazan los ejercicios machistas de los hombres negros. El pacto “casa adentro” es una institución patriarcal. Esta complicidad colectiva para invisibilizar el machismo que vulnera a las mujeres negras al interior de la comunidad es lo que denomino solitud.

El pacto “casa adentro” es una casa con las mujeres negras en la cocina preparando comida para los hombres que juegan y se divierten en la sala.

El asunto del pacto “casa adentro” también está ligado con la noción de comunidades otrorizadas que impera en los procesos de relacionamiento entre las comunidades negras y el Estado y/o la sociedad en general, puesto que las interacciones se dan desde la perspectiva de superioridad en donde las comunidades son salvajes o puritanas, es decir, que se les ve como inferiores y que por lo tanto no desarrollan los mismos comportamientos que la sociedad hegemónica o son puritanas y sus comportamientos siempre son probos y se utilizan para mostrarlos como ejemplos a seguir, estableciendo así una marcada diferencia entre los construidos como “otros” y quienes los designan de tal manera bajo la construcción filosófica del “buen salvaje”.

El pacto “casa adentro” existe como un discurso implícito, que se aplica de manera sutil contra las mujeres negras. Y esa aplicación del “casa adentro” es solitud.

#### **v. Las mujeres participantes**

El trabajo de campo de esta investigación se realizó con mujeres negras que viven en la ciudad de Medellín. Específicamente diez mujeres negras que tienen sus orígenes en el Pacífico, algunas de las participantes son nacidas y criadas en Medellín, pero sus padres nacieron y se criaron en alguno de los departamentos del Pacífico colombiano. Varias son lideresas o activistas, madres y esposas.

Los nombres de las participantes han sido reservados para cuidar su privacidad, por lo que he asignado nombres ficticios a cada una para preservar con tacto cada fragmento de sus relatos, en aras de poder develar allí en cada subjetividad las particularidades por las que tienen que pasar las mujeres negras producto de la racialización y la misoginia.

Cada relato es una narración íntima en la que viajan pedazos de tradición violenta encubierta de amor de pareja o amor a la comunidad.

Las participantes son mujeres cisgéneros y están o han estado en relaciones sexoamorosas y heterosexuales con hombres negros. Sus relatos constituyen la matriz del análisis de esta investigación.

#### **a). Apartes de sus relatos**

##### **Lucía viajera 1: sujeta participante de 45 años**

Hasta antes de empezar este trabajo con usted señorito no me había puesto a pensar lo que yo quería para mi vida. Creo que me enseñaron lo que debía querer, y eso fue lo que quise: un marido y unos hijos. Tampoco me puse a pensar antes en lo molesto que fue para mí en mi niñez que cada día me plancharan los senos, sabe pues como todo eso es tan normal uno nunca se pone a pensarlo ni nada, simplemente hacen todo lo que le enseñan, y uno no puede resistirse a que le hagan a uno lo que le hicieron a la mamá de uno, a la abuela de uno, a las tías y demás mujeres de la familia de uno, eso sería como egoísmo ¿no?, creo que hay cosas que nos pasan es porque somos mujeres y esa es una condición que uno no puede cambiar. Dios nos hizo así: mujeres, entonces no se puede cambiar eso de ser mujer. Uno se va acostumbrando a todo eso, porque si no fuéramos mujeres las cosas serían más fáciles tal vez, aunque ni tanto porque vea que los hombres van a la guerra y las mujeres no, y las mujeres tenemos el don de parir, somos nosotras las bendecidas para dar vida, sin nosotras no hay vida. Claro que me da tristeza no contar con el apoyo del papá de mis hijos, pero usted sabe que los hijos son es de la mamá, uno es la que los carga y una buena mamá no se los deja a un papá no. Me han dicho que lo demande, pero yo no voy a obligar a otro a que quiera a mis hijos, mis hijos me tienen a mí, no soy la primera ni última mamá que cría a sus hijos sola, por algo dicen que mamá solo hay una, porque a uno es que le duelen sus hijos. Eso siempre ha sido así.

Como yo trabajo en casa de familia no gano mucho, pero aun así a mis hijos no les ha faltado nunca un bocado de comida gracias a Dios. Dios es el que nos da las fuerzas para sacar adelante la familia, ya mi hijo mayor está trabajando, él no me da mucho porque ya cogió su mujer, pero a veces él paga los servicios y eso es una ayuda, yo trabajo en semana en las

casas de familia y los fines de semana hago los vendajes en el barrio. Nuestra casita es propia, aunque estoy pagando el préstamo para completar el subsidio de vivienda que nos dio el gobierno, mi casa es un apartamentico de interés social de esos que da el gobierno.

Me dejé con el papá de mis hijos porque él me pegaba mucho, al principio de la relación todo era normal, él me celaba, pero lo normal, ya después se puso que me pegaba por todo, yo me aguanté sus golpizas durante casi diez años por mis hijos, no quería que ellos crecieran sin un padre como me pasó a mí, porque a mí también me crio mi mamá sola, con mi abuela y muchas tías. Me decidí a denunciar cuando en una pelea mi hijo mayor se metió para que no me siguiera pegando y él le dio una patada al niño, lo que me enojó mucho, entonces me fui a dormir con mis hijos a la calle esa noche y al otro día lo denuncié, cuando él supo que lo denuncié se fue de la casa y hasta el día de hoy no respondió por los niños. Me han dicho que me consiga otro marido que estoy joven todavía, pero ¿para qué? ¿Para qué me salga peor que el primero? Mejor sigo sola para que nadie me joda más la vida. Me quedé con mis hijos y mis nietos. Mis nietos me dan mucha alegría, usted sabe que los niños son una bendición de Dios.

### **Margarita viajera 2: sujeta participante de 39 años**

Cuando viajamos en el tiempo en el congeño que nos invitó a cerrar los ojos para ir al encuentro con nuestra niña del pasado me entristeció mucho recordar que mi mamá siempre estaba trabajando, ella era muy amorosa con nosotros; me entristeció recordar que esas muestras de cariño que ella tenía constantemente con nosotros no eran comunes, recuerdo que cuando yo decía en la escuela que mi mamá nos besaba al despedirnos para la escuela mis compañeritos se burlaban. Como yo era niña no sabía muy bien lo que eso significaba, ahora que ya entiendo es que me da tristeza, porque recuerdo que, si era muy común ver que los papás maltrataban a las mamás, con mucha frecuencia eso pasaba. Nosotros no vivíamos con mi papá porque cuando mi hermana menor nació mi papá quiso matar a mi mamá, yo tenía tal vez cinco años. Esto lo supe por mi abuela, ella me contó: “su papá le daba mala vida a su mamá y me tocó irlo a amenazar para que no la siguiera maltratando. Una vez él llegó bravo de la mina donde trabajaba, ella estaba sentada en la paleadera y él le mandó un machetazo a la cabeza que donde ella no se quitó la hubiera matado”,

### **Lucrecia viajera 3: sujeta participante de 29 años**

En las organizaciones se promueve las relaciones entre personas negras, pero yo no vuelvo a tener un novio negro. Y aunque usted dice que mi mala experiencias con ellos no es por negros, si no por hombres, por machistas, tengo claro que otra relación amorosa más no la tendría con hombres negros. Los dos novios que tuve me trataban muy mal, no eran nada cariñosos. Eran bruscos en su trato conmigo. Con mi primer novio cuando fuimos a tener nuestra primera relación sexual él me penetró sin que yo estuviera lista, no estaba mojada que digamos, recuerdo que fue muy molesto ese encuentro. Él no fue nada cariñoso conmigo. Nosotros somos de Urabá, parte de mi familia es del Urabá chocoano y otra parte del Urabá antioqueño. Yo nací y me crié en Turbo, a los 17 años llegué a vivir a Medellín y allí en el barrio, en Enciso, conocí a mi primer novio. Él tenía 25 años y yo 17, él trabajaba y yo me iba a presentar a la Universidad de Antioquia. Él nunca fue muy especial, pero al principio era muy divertido y me hacía reír mucho. Él me daba plata, me decía que ahí me dejaba para los pasajes. Yo me presenté tres veces a la universidad y nunca pude pasar a ninguna de las dos opciones a las que me presentaba siempre, entonces me puse a estudiar en el SENA. Estudié una tecnología financiera. Cuando entré al SENA empecé a ver la diferencia entre los novios de mis compañeras de clase y el mío. Ellas contaban que les hacían cosas que él a mí nunca me había hecho. Los comentarios de las compañeras me despertaron la curiosidad y acepté andar con un compañero blanco (mestizo como dice usted) que desde que empezamos las clases me invitaba. Con él descubrí el sexo oral y creo que me enamoré de él en ese mismo instante. Después de varios encuentros con mi compañero de clase intenté terminar con mi novio, pero él me braveó, qué como lo iba a dejar, que él era mi primer hombre y nunca lo iba a olvidar. Sus palabras me dieron mucha rabia, pero no le dije nada, temía que se pusiera más agresivo. Seguí con él un tiempo, después llamé a mi papá y le dije que mi novio me tenía amenazada. Un día mi papá vino y le dije que me dejara quieta, que yo no estaba sola, y así fue como lo logré dejar.

Tiempo después tuve mi segundo novio negro. Éste si era muy lindo conmigo. Creo que me enamoré de él en la primera salida. Es que era tan amable, cariño y detallista. Aunque era brusco cuando yo le reclamaba por cosas que hacía, ahí me hablaba feo. Me hablaba con mucha dulzura. Yo sentía que era lo que había estado esperando. En el sexo también nos iba bien. Él era muy cariñoso y siempre me decía cosas lindas. Trataba de subirme la autoestima

creo, porque yo he sido siempre algo gordita, y crecí en un entorno donde a las personas de piel tan oscura como la mía y con la forma de mis rasgos faciales nos hacen sentir que somos feas. Cuando estábamos juntos él acariciaba todo mi cuerpo, no era que me besaba y ya me la iba metiendo como hacía el otro estúpido, mi segundo novio era extremadamente hermoso, me preguntaba cómo me sentía. Todo iba muy bien, hasta que después de año y medio de relación le encontré unos chats en su Facebook. Y descubrí que tenía como cinco novias más, y ellas tenían fotos en el Facebook con él, así como las tenía yo. Yo les escribí para preguntarles que cuanto tiempo llevaban de novias con mi novio y terminé en pelea con dos de ellas. Le reclamé a él y me dio mucha rabia su reacción. Me dijo que una mujer de puesto no se ponía a prestarle atención a unas aventuras pasajeras. Que yo era su novia oficial y que dejara la bobada. Mientras yo sentía que me moría del dolor él me decía que dejara la bobada. Yo ahora es que hablo así, pero no lo dejé, seguí con mi hombre normal, es que él era tan lindo conmigo, tan cariñoso que yo estaba muy enamorada de él. Finalmente pude dejarlo como dos años después, cuando descubrí que tenía varios hijos con esas otras mujeres.

#### **María viajera 4: sujeta participante de 49 años**

Cuando yo crecía en mi casa. No veía la hora de irme, de coger mi marido como decían. Estaba aburrída de ser la sirvienta de mis hermanos, tíos y primos. Ellos eran tan desordenados que la casa solo duraba limpia cuando ellos no estaban allí. Mi madre y mi abuela siempre estaban haciendo oficio. Mi papá era mujeriego, tenía varias mujeres con hijos por fuera, muchas eran vecinas de mi mamá. Él se iba varios días y no mandaba ninguna razón a mi mamá ni nada. Cuando regresaba mi mamá no le podía decir nada porque se ponía muy bravo y bastante agresivo. Azotaba la comida en el piso si mi mamá le reclamaba algo. Ya al final mi mamá no decía nada. Mis hermanitos hombres no le prestaban atención a esas cosas, antes todo el mundo le decía a mi mamá que no lo hiciera enojar. Yo por eso cuando me cogí con mi compañero le dije clarito que yo no le iba a pasar la celebridad de tener hijos regaos por todas partes. Que me dijera si eso iba a ser así, para yo irme de una vez antes que tuviéramos hijos.

#### **Rosario viajera 5: sujeta participante de 65 años**

Vengo de un lugar donde era común que los maridos les pegaran a sus mujeres. De pequeña no recuerdo una casa donde el marido no le pagara a su mujer. Recuerdo que uno no anhelaba un marido que no le pagara, sino uno que no fuera tan pegón, porque el que marido pegara era lo normal. Igual como no conocíamos otra forma de maridos, suponíamos que los golpes venían incluidos en la relación. Mucho tiempo después cuando empezó a llegar la violencia al territorio, con los primeros grupos armados que llegaron al pueblo se empezó a difundir la noticia de que los maridos que les pegaran a sus mujeres tendrían problemas con ellos. Cuando eso yo ya estaba casada con Dionisio. De eso que hablan las jóvenes de ahora que las acarician y las besas allá abajo yo no sé. Lo que sí puedo decir y agradezco a Dios y a la virgen es que Dionisio nunca me pegó, tuvimos cinco hijos, tres mujeres y dos hombres. Él es un papá muy responsable. Ahora vivimos acá en Medellín porque cuando se alborotó la violencia en el Chocó nos tuvimos que venir para acá. Yo también pensaba que a las que los marido les pegaban era porque ellas algo habían hecho, como a uno lo educan diciéndole que no haga enojar a su marido, o que no les dé disgusto. Yo por eso trataba de hacer todo lo que Dionisio quería para no darle motivos a que me maltratara. Él ahora tiene una mujer más joven, va a la casa de vez en cuando. A veces se queda amaneciendo acá, pero su casa oficial ya es allá donde su mujer más joven con la que tiene dos hijos pequeños. Como él es maestro él les pagó la universidad a todos nuestros hijos. Dicen que la mujer que tiene ahora era alumna de él cuando él estaba trabajando en un pueblo de Urabá y que se la trajo dizque para ayudarle a ingresar a la universidad. La chica estuvo viviendo un tiempo en la casa con nosotros. Por mis hijos fue que me enteré de que su papá tenía otros hijos, porque él los llevó a presentarles sus hermanitos.

### **Lina viajera 6: sujeta participante de 50 años**

Soy una mujer mayor y recuerdo que en mi casa siempre las que estábamos al pendiente de las cosas de la casa éramos las mujeres. Incluso ahora que ya nuestros padres están en la tercera edad, seguimos siendo las mujeres las que cuidamos de ellos, los hombres lo que hacen es mandar plata. Pero no acompañan a una cita médica, no sacan un día para cuidar a alguno de ellos. Nosotros somos doce hermanos, seis hombres y seis mujeres, yo soy la menor de todos. Todos mis hermanos y hermanas se fueron casando, los primeros en irse de la casa fueron los hombres, yo también me casé y tuvimos tres hijos con mi esposo. Él era

un hombre amable y muy trabajador. Cuando murió supe que tenía dos hijas con diferente mujer y que esas niñas tenían casi la misma edad de nuestros dos primeros hijos. Cuando todo se supo mis familiares dijeron que no dijera nada porque ese hombre a mí nunca me había maltratado, ni tirado la mano y que a mí ni a mis hijos nos había faltado nada. Yo sabía que no podía ni quejarme, porque si algo decía iban a decir que si él había ido a la calle a buscar otras mujeres era porque yo algo no le daba, o que algo yo hacía mal. Ya soy una mujer adulta y sé que a las mujeres siempre nos culpan por todo. Él nunca me maltrató es verdad, pero ¿no será maltrato tener hijos con otras mujeres con las que engañas a tu esposa? Descubrir que mi esposo tenía otras familias al mismo tiempo que la familia que tenía conmigo me afectó muchísimo. Pero decidí que no me dejaría estancar por ese suceso. Después de varios años de la muerte de mi esposo por fin acepté salir con un muchacho, me sentía muy avergonzada, estaba tensa y con culpa, todavía me produce mucha vergüenza tener relaciones con un hombre. Me cuesta desnudarme o disfrutar plenamente el encuentro. La culpa y la sensación de que estoy haciendo algo malo me invade. Se supone que no, que no estoy haciendo nada malo, que soy una mujer adulta y soltera, pero la culpa siempre me invade. Creo que también además de la crianza es por los señalamientos de los hombres con los que he salido después de la muerte de mi esposo. Me juzgan por no querer entablar una relación formal con ellos. Una vez uno me dijo que cómo era que yo no lo vivía llamando, que actuaba como una mujer libertina.

### **Salomé viajera 7: sujeta participante de 40 años**

Yo estaba sentada en las escaleras de la entrada al apartamento, cuando de repente llegó mi marido, entró derechito para la casa, yo entré detrás de él. Venía arregonado<sup>4</sup> como decimos en el Chocó. Cuando él se pone así malgeniado yo evito hablarle o decirle algo, así que le serví su comida, se la puse en la mesa y me fui para el cuarto mientras él comía. Cuando él comió salí para lavar los platos y organizar la cocina. Él se quedó en la sala viendo televisión. Yo me metí a bañar, salí y él seguía viendo televisión. Me fui al cuarto, me empijame y me acosté. Al rato lo siento que se sube a la cama y empieza a rozarme su pene por mis nalgas. Como él trabaja construcción estaba muy sudado, entonces le dije que si no se iba a bañar

---

<sup>4</sup> Expresión que utilizan las comunidades negras del Chocó para referirse a una persona que esté de muy mal humor y se torna violenta o agresiva.

primero. Y eso fue tremendo lío. Se enojó y me dijo que yo lo estaba despreciando. Que si era que tenía un mozo que le dijera. Él nunca había sido un hombre muy cariñoso, pero siempre se bañaba antes de dormir, se mantenía limpio. Yo lo que hice fue voltearme de frente a él para parecer dispuesta. La verdad estaba asustada porque cuando pasó esto en el barrio hacía pocos días un hombre negro había matado a martillazos a su mujer y a los dos hijos de ella. A mi mente se vino ese suceso, entonces pensaba en no hacerlo enojar. Cuando yo me voltee él se levantó y se metió a bañar. Cuando regresó de la ducha se metió a la cama y se puso de espaldas a mí, entonces yo lo abracé en señal de que quería estar con él. Aunque no era que quería realmente, porque estar con él significaba que iba a estar adolorida al día siguiente por su brusquedad, solo que no tenía otra opción, no quería que me volviera a tirar la mano o que pensara que yo tenía un mozo. En otras ocasiones él ya me había tirado la mano. Yo al principio lloraba, me encerraba a llorar silenciosamente para que los niños no me escucharan. Pero después cada que él me tiraba la mano yo también le tiraba con lo que encontrara. Las peleas fueron disminuyendo con el tiempo, pero su mal genio no. Cada que bebía quería buscarme problema.

Mucha gente dice que dejemos a los maridos si no estamos a gusto. Pero a un hombre que no habla nada sino a los gritos y que por cuál cosa le quiere pegar a uno ¿cómo se le deja? Además, yo no quiero ponerles padrastro a mis hijos, va y sale peor que mi marido, al menos él es su papá y está obligado por la ley a responder por ellos el padrastro no. También yo estoy muy vieja ya para dejarlo. Él tampoco es que sea tan malo, en estos doce años de relación nadie me ha dicho que tiene hijos por fuera. Él responde por la casa y sus hijos. Este apartamento lo pagamos entre los dos. Yo trabajaba en casa de familia y deje el trabajo cuando él me pidió que cuidara de los niños para que como ya van creciendo no fueran a terminar en bandas al quedarse solos en la casa.

### **Fany viajera 8: sujeta participante de 42 años**

Cuando uno está enamorado no ve la realidad. Uno piensa que la vida de uno tiene sentido si uno está con la persona que uno ama. Pero ahora que deje a mi marido, soy algo que él nunca pensó que yo sería. Él había aspirado muchas veces a diferentes cargos de elección popular, nunca ganó ninguno. Pero cuando yo le dije que también quería aspirar él se disgustó, me dijo que mi candidatura mostraría división en el hogar, que qué iban a decir las personas si

se enteraban de que su mujer en lugar de hacerle campaña a él iba a ser candidata. Pero ahora me eligieron presidenta de la junta de acción comunal del barrio. Imagino que le debió doler cuando la hija le dijo que yo era casi un concejal, mientras él sigue aspirando sin ganar nada. Cuando yo lo dejé en mi familia se disgustaron, que era mejor un malo conocido que bueno por conocer, que los problemas de pareja no se resuelven acabando la relación, que fuera como fuera él era mi marido. Pero yo en el fondo sabía que él era el que no me dejaba despegar. Yo ahora sé que él con su habladito pasitico y pausado me inducía para que yo hiciera solo lo que a él le beneficiaba. Pero ya desperté y entendí que él no vale más que yo no.

### **Sonia viajera 9: sujeta participante de 65 años**

La vida de ustedes las jóvenes de ahora es muy diferente. En el tiempo mío uno no podía ni hablar. Cuando a mí me casaron con Jacinto, yo tenía quince años, aunque no estoy segura, porque en ese entonces a uno lo daban ya por mujer cuando le venía a uno la menstruación. Y a mí recién me había llegado. Nos fuimos para el monte a trabajar porque Jacinto era jornalero. Cuando nacieron nuestros hijos yo lo convencí de irnos para donde hubiera escuela para que metiéramos a estudiar a los pelaos. Para que no se quedaran como yo. Jacinto no quería, porque él decía que tenía que estar era donde estuviera su trabajo y que en ese Quibdó no había trabajo para un hombre del campo como él. Lo pude convencer y nos fuimos a vivir a Kennedy y matriculamos a los pelados en la escuela. Él siguió trabajando en el campo, él subía cada ocho días a la casa. Él era mayor que yo, cuando él se cogió conmigo él ya era un hombre trabajador y andador de pueblo en pueblo. Cerca de donde nos fuimos a vivir, vivían unos parientes de él. Nosotros tuvimos cinco hijos porque a mí me cayó un problema en la matriz y entonces no pudimos tener más hijos. Tuvimos tres hombrecitos y dos mujercitas. Cuando ya los pelaos estaban terminando el bachillerato a Jacinto le salió un trabajo con una empresa bananera de Urabá, entonces nos fuimos para Turbo. Muchos años después en ese alce de la violencia a Jacinto lo amenazaron y nos tuvimos que venir para Medellín. Él murió porque lo atropelló un carro. Jacinto murió y nunca nos dijo a mis hijos o a mí una palabra de cariño. Se enojaba por cualquier cosa. Antes de que nacieran nuestros hijos varias veces me pegó que porque yo no sabía hacer bien las cosas. Siempre me hablaba golpeado como a los gritos. Él era un hombre muy alto, acuerpado y musculoso.

Yo no sé bien si sí tengo los años que tengo. Porque como en esa época a uno le marcaban la fecha de nacimiento según el acontecimiento que hubiera ocurrido y en el pueblo donde estábamos no había registraduría ni notaría entonces en la pared con un tizón se marcaba qué había sucedido cuando uno nació. Yo ahora es que sé que esa cosa que ustedes llaman orgasmo yo nunca la sentí y no la sentiré porque ya mi marido murió.

### **Federica viajera 10: sujeta participante de 32 años**

En mi relación de pareja con un gran líder de comunidades negras pude ver como las organizaciones no prestan atención a las violencias que ellos ejercen sobre las mujeres. Después de algún tiempo descubrí que ese gran líder era un farsante y que tenía decenas de mujeres al tiempo, yo entré en pánico y cuando lo dejé me hice muchos exámenes médicos porque pensaba que de lo promiscuo que era me había pegado alguna enfermedad, aunque todos los exámenes me salieron buenos, sigo con el trauma y cada cuanto me los vuelvo a realizar. No he podido tener otra relación ni seria ni de aventura porque pienso en que, si él me pegó alguna enfermedad que tal vez no se me desarrolle a mí, pero sí a la otra persona con la que yo esté. Hace cuatro años que lo dejé y aún no soy capaz de entablar otra relación con alguien más. Nunca había hablado de esto, este miedo me estaba ahogando. Ahora siento tanta rabia, porque uno de confianza se pone a creer en esos degenerados sin saber qué clase de depravados son. Claro como son dizque grandes líderes uno piensa que son todo eso que hablan en sus eventos.

### **vi. Ruta metodológica**

Esta investigación es una tesis teórica que busca generar otras miradas sobre la manera de abordar discusiones en torno a la raza y el género, partiendo de la combinación de elementos teóricos y aportes empíricos, entendiendo la producción de conocimiento como un ejercicio de relaciones de aprendizaje en doble vía y no como un modo de ejercer dominación.

Se utilizan los estudios culturales y el feminismo como método y teoría para problematizar las violencias que padecemos las mujeres negras en las relaciones sexoafectivas, develando que esas violencias en el contexto íntimo son constituyentes de las formas sistemáticas de violencia racial y de género que históricamente se han ejercido

contra la corporalidad femenina negra para generar conceptualización desde el saber crítico y disidente.

Es una investigación de corte cualitativo que se apoya en el interaccionismo simbólico para pensar la simbología que construye la realidad social, permitiendo que las historias recreen el mundo y que el mundo incida en las formas de hacer historia de los sujetos. Esas interacciones simbólicas posibilitan la emergencia de otras formas de ser una mujer negra, desligándose de las concepciones preestablecidas por el fetiche racial, en consonancia con los estudios culturales que invitan a comprender el nudo de relaciones a través de las cuales se construye la realidad social para poder hacer incidencia y erigir rupturas en esos esquemas sociales.

Las mujeres se narran a sí mismas viajando por sus dolores más íntimos hasta llegar a sus risas, en cada risa, y en cada dolor yo viajo con ellas, puesto que mi lugar es de investigadora interviniente que no está distanciada de las sujetas participantes como las doctrinas académicas ortodoxas determinan, con el sofisma de la objetividad científica. Justamente los estudios culturales develan que todo conocimiento es intencionado e interesado, por lo que no busco solamente generar una mirada meramente epistémica sino producir reflexiones situadas a partir de mi circularidad histórica, emputes e incomodidades y lo anterior no invalida mi rigurosidad como investigadora.

La investigación privilegia los aportes teóricos de las feministas negras y el trabajo indisciplinado pero riguroso de los estudios culturales para discutir y conceptualizar entorno a las preguntas de investigación desde la subjetividad política de las mujeres negras como una oportunidad de construcción de conocimiento significativo, disruptivo, contextual y situado. Tomando distancia del extractivismo académico que reproduce y valora el conocimiento eurocéntrico y hegemónico, mientras se deslegitiman los conocimientos de las comunidades históricamente marginadas o son utilizados para reforzar el estatus de superioridad de la academia.

#### **a). Momentos de la ruta metodológica**

Para la realización de ese abordaje disidente, la metodología se dividió en tres momentos. *Momento I* se realizaron los rastreos bibliográficos, teóricos y conceptuales. Este primer

momento permitió seleccionar los aportes relevantes según las categorías de interés para el análisis, teniendo como faro la idea de que la teoría es la que puede ayudar a demostrar lo que le falta a la teoría, haciendo lecturas críticas de los textos, cuestionando la generación de conocimiento desde la verticalidad académica. Este momento fue muy frustrante debido a que los hallazgos sobre la pregunta de investigación fueron mínimos y en muchos de los textos que aportan elementos para la discusión que esta investigación propone presentaban a las mujeres negras desde la idea que la blanquitud construyó de nosotras, idea que las mujeres negras también hemos tenido que interiorizar por supuesto, producto de la blanquitud imperante.

*Momento II* se denominó congeneos. Buscando justamente desligar el proceso metodológico de las imposiciones academicistas, quise recurrir a las herramientas propias a través de las cuales las poblaciones negras del Pacífico norte han abordado las problemáticas. Existen varias rutas metodológicas que sirven al trabajo de campo que esta investigación propone, pero quise privilegiar los congeneos. Al principio quise hacerlas todas en momentos distintos, pero en los diálogos con mi asesor entendí lo desbordante que sería trabajar más de una técnica en este mismo viaje.

Los congeneos fueron los espacios de trabajo de campo y recolección de información con las mujeres participantes a través de la realización de cinco congeneos con diez mujeres negras adultas. En este momento se hace un corte con la teoría para prestar especial atención a las vivencias que esas mujeres narran en cada encuentro, procurando no perder detalles de las narraciones, reconociéndoles su saber y la importancia de sus relatos como una forma subjetiva de la realidad, para entender cómo ellas se ven así mismas, cómo han sido afectadas por esas violencias sistemáticas que se cartografían en los cuerpos femeninos negros desde la perspectiva de trabajo conectado que ofrece la herramienta investigación, acción y participación. Esto es relevante porque las mujeres negras hemos vivido un silenciamiento continuo producto de la triple marginación: se nos margina por negras, por mujeres y por empobrecidas, por lo que se nos obligada a negar nuestras voces, incluso a creer que no las tenemos.

Por supuesto que este trabajo de grado no se propone ser la salvación de las mujeres negras, lo que sí propone es descolocar las nociones de pasividad, silencio y abdicación que se han impuesto sobre nosotras. Por ello la investigación, acción y participación representa una

significativa forma de hacer oír esas voces y malestares dormidos, porque la investigación acción participativa (IAP) es entendida como “un proceso por el cual miembros de un grupo o una comunidad oprimida, colectan y analizan información, y actúan sobre sus problemas con el propósito de encontrarles soluciones y promover transformaciones políticas y sociales” (Selener, 1997: 17). Igualmente, los trabajos de Fals Borda (1985) y Paulo Freire (1987) permiten comprender la necesidad de que los oprimidos se piensen por sí mismos y generen las transformaciones necesarias en sus contextos, conociendo sus opresiones para romper con esas formas de explotación y marginación.

*Momento III* consistió en analizar los contenidos arrojados por el trabajo de campo con los congeneos. Para el análisis se estableció un diálogo de saberes a tres voces entre los aportes teórico-conceptuales, los relatos de las mujeres y mi voz como sujeta interpelada por las mujeres participantes y por la teoría, generando nuevos elementos conceptuales a partir de la interpretación cuidadosa de los hallazgos en los relatos de las viajeras participantes y los aportes teóricos.

Ser una mujer negra es tener todo en contra, y hablar de esas cosas que nunca se hablaron es una forma de interrumpir la normalidad que impone la regla del silencio a las mujeres, silencio que les impide quejarse y les obliga a pensar que su existencia puede ser solo lo que ha sido.

Estructuralmente se ha construido una historia que se denomina así misma universal, pero no lo es, dado que es un relato masculino donde las voces de las mujeres son silenciadas. Se nos ha dicho que nuestra historia no es historia, sino, histeria, gritos, emocionalidad, porque en la construcción de la sociedad bajo el modelo patriarcal solo los hombres tienen la palabra. Se asume a los hombres dueños de la verdad, mientras a las mujeres se nos piensa como poseedoras de un relato imaginado, ficticio; producto de la locura que nos caracteriza.

Lerner (1990) plantea que las experiencias y vivencias de las mujeres no se escriben y se echan al baúl del olvido; porque en esa construcción masculina del mundo las mujeres somos un accesorio más, por ello escribir o usar los relatos de mujeres triplemente borradas es incomodar triplemente la normativa de la construcción académica y del mundo mismo. Incomodar es una de las apuestas de la teoría crítica, y que las mujeres hablemos de lo prohibido es hacer uso de “lo personal es político” para poner en la discusión política las

intimidaciones que impiden a esas mujeres gozar de una vida libre de violencias y dejar de ser unas mujeres definidas por el racismo y el patriarcado.

Esta tesis se piensa teórica y metodológicamente desde los aportes de la teoría feminista, de manera particular en los aportes que critican la construcción de conocimiento parcializado, pero que es vendido como conocimiento válido o verdadero, en el cual las experiencias de las mujeres no son tenidas en cuenta, donde las vivencias de los sujetos racializados no son significativas en esa producción lineal de conocimiento académico.

La mirada de los trabajos feministas, especialmente los aportes teóricos del feminismo negro amplían el espectro cognoscitivo favoreciendo que las vivencias de las personas socialmente excluidas cuenten en esa nueva producción de conocimiento; es desde esta visión que las voces de las mujeres negras pueden ser escuchadas, puesto que ni en el feminismo tradicional ni en el modelo hegemónico de sociedad las mujeres negras somos asumidas como sujetas constructoras de ciencia, en ese modelo institucional las mujeres negras tenemos relevancia como objetos de investigación. Difícilmente la institucionalidad nos reconoce como cocreadoras. Mi tesis también corresponde a mi compromiso político como mujer negra, activista afrofeminista, antirracista y decolonial, donde mi historia y mis vivencias como una mujer negra constituyen los primeros elementos teóricos del análisis conceptual que componen mi trabajo investigativo.

Para el trabajo de campo se construyó una guía de abordaje de las vivencias de las mujeres desde los procesos socioculturales propios, esa ruta inicialmente contenía congeneos, convites, círculos de conexión ancestral, el tejido circular de la palabra cantada, pero mi asesor me hizo caer en cuenta sobre lo desbordado que podría resultar el uso de tantas técnicas en este mismo trabajo, por ello los seleccionados para el trabajo de campo fueron los congeneos.

Congeneo es una expresión del Pacífico norte que significa conectar, articular, enganchar. Antiguamente en las comunidades negras del departamento del Chocó congeneo era la convivencia previa de dos enamorados antes de contraer matrimonio. Esta práctica cultural comunitaria autóctona consistía en que el hombre solicitaba a los padres de la mujer el permiso para congeniar. La pareja se iba a vivir junta para conocerse mejor y descubrir si estaban dispuestos a estar juntos el resto de sus vidas. Al volver los enamorados del congeneo contraían matrimonio. Con el paso del tiempo los hombres vieron en el congeneo una

oportunidad para congeniar con diferentes mujeres sin responsabilidad ni sanción alguna, por lo que regresaban las mujeres a sus padres argumentando que el tiempo de congeneo les mostró que no se podían casar con ellas. Esto hizo que la práctica de congeniar no se aplicase más a las parejas, y se convirtió en una expresión para la solución pacífica de los conflictos en la comunidad.

Ante cualquier disputa o expresión de violencia entre integrantes de las comunidades los mayores y mayores o sabedores manifestaban al unísono: -congeniemos, hay que congeniar. Hoy día la palabra congeneo hace alusión a la articulación, integración, diálogo y comprensión. Por eso a los espacios de encuentro con las mujeres los denominé congeneo, con el fin de rescatar ese valor autóctono de otrora y por ser una expresión de la gente negra del Pacífico que rememora la hermandad y la solidaridad, que en el pasado fueron bastión de la supervivencia de la gente negra. En los congeneos las personas se reúnen para hablar libremente sobre problemas en común. Se discuten los problemas y se proponen posibles alternativas de solución.

La práctica del congeneo se acaba cuando los hombres empezaron a querer sacar ventajas de esa tradición comunitaria, que si bien no estaba escrita en ninguna ley era solemne y sagrada, las familias consideraban que tenía la misma validez que si estuviera escrita en una ley, porque era *la palabra empeñada* que constituía la honra de quienes la pactaban. Para nosotros en el pasado *la palabra empeñada* valía más que el oro. Frente a la pérdida del valor de la palabra en los hombres de la comunidad doña Marciana debió recurrir a otras estrategias tal como ella cuenta.

Yo no recuerdo bien cuantos años tenía, puede ser que unos 15 o 16 años. En esa época a uno le marcaban con tizón en la pared de la cocina el acontecimiento o el santo del día que uno hubiera nacido. Vea que me celebran dos fechas de cumpleaños, en diciembre y en agosto porque todavía no se sabe cuál es la verdadera, en ese entonces era así. A uno en el campo no le celebraban el cumpleaños en esa época, le daban más comida o lo dejaban dormir más tiempo. Ya habían pasado muchos días de que yo había cumplido años, y una mañanita llegó Macario a decirle a mi papá que él quería pedir el permiso para ir a congeniar conmigo. Nosotros vivíamos en el corregimiento de Neguá, en el Chocó. Mi papá dijo que sí y se pactó que en una semana él venía por mí para que mi mamá tuviera tiempo de prepararme. La preparación consistió en que mi mamá me enseñó a preparar distintos platos de comida, también me decía que no le hiciera coger rabia a mi marido, que no fuera a estar de

respondona con él. Cuando pasó la semana él vino y nos fuimos monte adentro. Me tuvo allá dos semanas, y cuando ya nos veníamos de regreso que él me iba a dejar con mi familia, yo le pregunté que para cuándo pensaba fijar la fecha del matrimonio y me respondió que todavía no, que él tenía que hacer un viaje al San Juan y que cuando viniera de allá él se encargaba de todo. Cuando yo volví al pueblo escucho el run run que Macario iba a pedir permiso para congeniar con la hija de una familia de otro pueblo, entonces yo me fui y le dije a mi papá que Macario se pensaba escapar con otra muchacha. Mi papá fue con su machete a la casa de Macario y le dijo que si no concretaba la fecha de la boda tenían que irse a una pelea de muerte los dos, y así fue como nos casamos. Él igual se cogió con la otra muchacha también, sin casarse con ella porque conmigo fue que se casó. Ya él murió, le picó una culebra y murió hace como 15 años.

(Marciana, 77 años, mujer entrevistada en la plaza de mercado de Quibdó el 25 de octubre del 2020).

El relato de la señora Marciana me recordó que un tío abuelo quiso hacer lo mismo que el señor Macario. Mi tío abuelo me contó que él pidió permiso al padre de una joven para congeniar con ella y ellos le dieron el permiso, pero que él nunca tuvo la intención de casarse con ella, ya que quería congeniar con otra jovencita del pueblo y así no poder casarse con ninguna y tener las dos mujeres al tiempo. Pero el plan no le funcionó como él esperaba, ya que cuando regresó a la primera a su casa sus padres empezaron a presionarlo para que programara la fecha del matrimonio, lo que le generó varias discusiones con el padre de la niña en la plaza pública y de esa manera la segunda joven se dio cuenta que ese hombre que supuestamente iba a pedir su mano ya había congeniado con otra, así que no quiso tener nada con él y tiempo después se fue del pueblo. Mientras, mi tío abuelo se peleaba con el padre de la joven, hasta que por fin se casó con ella y se la llevó a vivir a otro departamento lejos del Chocó a manera de castigarla por haber hablado.

Por estos comportamientos egoístas, machistas y patriarcales de los hombres se acabó la práctica del congeneo.

Las otras técnicas que se vinieron a mi memoria fueron el círculo de conexión ancestral, el convite, y el tejido circular de la palabra cantada.

El círculo de conexión ancestral es una especie de altar étnico que se realiza a partir de elementos simbólicos de la cultura negra en donde se convocan a los ancestros y ancestras para que ayuden a entender/resolver los problemas que sus descendientes han traído al círculo. Esta técnica la empecé a trabajar hace unos diez años producto de mi descontento con el comportamiento que emergía de los participantes en los espacios mixtos o autónomos. He sido activista de comunidades negras desde mi adolescencia, por lo que desde muy joven fui elegida para participar en espacios de representación y en las jornadas de trabajo casi siempre los espacios terminaban con gritos e insultos, incluso algunos participantes se iban a los golpes. Por lo que comencé a hacer el círculo para recordar a quienes se estuviesen llenado de rabia en medio de la discusión que los ancestros y ancestras estaban allí presentes, y que no podíamos irrespetarlos, era como una forma de canalizar la ira, la rabia, el enojo, funcionaba también para mí. El círculo de conexión ancestral además tiene la función de ser una ofrenda a los espíritus mayores. Al círculo las personas traen lo que consideren los espíritus mayores merecen, las ofrendas pueden ser frutas, flores, tejidos, y/o palabras. Se crea un círculo de semillas, flores, piedras, de frutas o combinado, se ponen pedazos de telas con los colores que han representado la emancipación de la gente negra (verde, rojo, negro, amarillo) y velas aromáticas. Yo siempre utilizo velas amarillas porque en las religiones de matriz africana el amarillo es el color de la diosa Oshún, una guerrera implacable a quien se le dio el poder del amor y la seducción. Yo digo que esa designación es muy patriarcal, por lo que cambio lo del poder del amor y la seducción por el poder de la palabra y la resolución pacífica de los conflictos. Una vez el círculo está dispuesto, se turna la palabra para que cada asistente se acerque al círculo a ofrecer su ofrenda, a contar el problema que identifica y solicitar cómo quiere que los espíritus mayores ayuden en la solución de esos problemas. Este círculo tiene algo especial, y es que al final se recuerda a los asistentes que los espíritus mayores están en nosotros, por eso somos nosotros mismos los que debemos solucionar esos problemas identificados.

El convite es un espacio de trabajo colectivo alrededor de la comida. En las comunidades negras del Chocó se relaciona la comida con el bienestar, se les da una gran relevancia a los alimentos. Se tiene la noción de que la comida puede resolver cualquier problema, porque en el pasado la gente negra en esa región, principalmente las personas de corte campesino rural

compartían sus cosechas y sembrados en señal de hermandad, era el Ubuntu en escena, aunque para nosotros en ese entonces nuestro sistema de valores sociocomunitarios y socioeconómicos era denominado uramba. Esta práctica del convite también se ha identificado en personas negras de otros lugares del Pacífico, incluso existe una expresión y una canción que representan esto, la expresión dice: “en el comer está el vivir” y la canción: “por mi comida me hago matar”. Hoy el convite es sinónimo de parcería, camaradería, se argumenta que no a cualquiera se le invita a comer o que no cualquier persona es digna para cocinarle. En el convite todos los participantes llevan algo de comida de sus viviendas y los comparten con los demás en el lugar de la reunión, también se llevan alimentos crudos para cocinarlos allá. A la práctica de llevar alimentos crudos y cocinarlos, luego de manera unificada le llamamos boda. Por ejemplo, si el convite era con un sancocho, cada asistente lleva ingredientes para la preparación del sancocho. Mientras se cocina y se come la gente discute los problemas que los aquejan, concluyen con soluciones, o si el problema es de gran dificultad se programa un nuevo convite o los que se consideren necesarios para solucionarlo. Todavía los mayores y mayores en el Chocó creen que una persona que esté flaca o con poco peso es porque no la quieren, porque en mi comunidad se vive el querer a través de la comida. En los pueblos negros del Pacífico la comida también representa el bienestar, la gente adulta, relaciona la comida con el estar bien, piensan que si alguien no está comiendo bien es porque no tiene quien lo quiera, porque asumen la comida como representación del amor, del afecto y el cuidado. Era común llegar a esos pueblos y que en todas las casas de familias negras te ofrecieran comida. En el Chocó a quienes hemos mostrado gusto por la comida nos dicen “boqui sabrosos”. Es claro que la comida es un producto cultural, tal como lo plantea Fisher (1995), la comida tiene una función social más allá de lo biológico, que constituye a los seres humanos, y en mi comunidad siempre ha estado latente el carácter sociopolítico y cultural de la comida.

El tejido circular de la palabra cantada es una memorización de que la música en las comunidades negras ha jugado un papel trascendental en los procesos de resistencia y de lucha por la supervivencia. Hay muchas formas del tejido de la palabra cantada, una es la tamborada. Esta se utiliza más para escenarios de protesta hacia afuera, donde las comunidades al sonido del tambor gritan sus inconformidades y demandas del

establecimiento. El tejido de la palabra cantada en la intimidad consiste en que un grupo reducido de personas se reúne para al son de la música abordar sus dolores, con música los cantan y exteriorizan. Esto es con pocas personas porque tiende a hacerse muy íntimo. Antiguamente las mujeres negras se reunían en las paleaderas a tejer la palabra cantada, mujeres que quedaban solas en los caseríos cuando los hombres se iban a las minas o al trabajo selva a dentro, normalmente esos hombres se demoraban una o dos semanas en volver al casco urbano o a los caseríos, por lo que las mujeres aprovechaban para juntarse y tejer narrativas de sosiego para sus dolores. Esos cantos sin preparación previa, o ensayos, iban surgiendo según lo que ellas quisiesen expresar en ese momento, para acompañar sus tejidos sonaban las ollas, el mesón, e incluso el rallo donde lavaban la ropa a mano. Este espacio era también de risas y alegrías, para abandonar un poco la rigidez que exigía la categoría de madre y esposa. El río o las quebradas juegan un papel importante en este ejercicio del tejido de la palabra cantada, porque producto de las condiciones de vida las mujeres lavaban la ropa y hacían los menesteres de la casa en estos afluentes, este momento es íntimo y lo usan para tejer allí espacios de resistencia y articulación comunitaria. Los ríos y las quebradas conocen los más íntimos dolores y goces de las mujeres negras en la ruralidad. En el tejido de la palabra cantada no se buscaban soluciones, simplemente operaban como lugares de desahogo o catarsis para esos dolores no exteriorizados.

Anteriores trabajos etnográficos han hablado de la música como una constante en la gente negra, y es así, al menos para los que estamos en conexión con el tejido colectivo, la música, los cantos de los mayores nos acompañan desde el vientre hasta la tumba. Soy adulta y aún en mi subconsciente está el murmullo de los cantos de mis abuelos, mis tías y mi madre. A través de los cantos es como nuestros ancestros y ancestras nos introducen en la comunidad y preparan nuestro cuerpo para la apropiación del territorio colectivo. Cantamos si estamos felices, o tristes, o llorando, para despedir o dar la bienvenida, cantamos por la vida, por la muerte, el cantar es nuestra manera de exorcizar los dolores y perseguir la alegría, nuestra resistencia.

Para esta investigación escogí la técnica del congeneo porque le doy una connotación íntima y la finalidad de la tesis es usar el relato para extraer la intimidad de ser una mujer negra, para ello se realizaron seis congeneos temáticos en los que participaron diez mujeres

negras adultas con edades variadas.

Enuncio las otras técnicas para tejer memoria y rescatar nuestros procesos de resistencias, un poco olvidados por las distintas formas de dominación cultural.

### **b). El trabajo de campo**

**El primer congreso** fue el introductorio, consistió en conversar de forma presencial lo que se había dicho por teléfono y chat. Dar a conocer a las mujeres las intenciones de este trabajo de grado, y escuchar sus ideas sobre el mismo. Leer un poco en sus gestos su intención para participar o no. En este primer encuentro se presenta el consentimiento informado, las mujeres dieron su aprobación para hacer parte del proceso, se pactaron las reglas de juego de su participación, reglas como que su participación o sus relatos aparecerían anónimos, pero sin desconocerlas, con la intención de proteger su privacidad e integridad. Igualmente, que las fechas y horarios de los encuentros serían concertados con ellas y que me contasen lo que me contasen yo guardaría absoluta reserva de sus identidades.

Como he mencionado, desde antes del trabajo de grado tengo una relación cercana con las participantes por mi activismo, hemos cooperado juntas en otros procesos de la lucha popular, feminista y/o antirracista durante muchos años. Justamente conocer parte de sus realidades con antelación me hizo querer centrar mi proceso académico sobre esas dificultades específicas de las mujeres negras. Recuerdo que este día mientras estábamos reunidas algunos de los hijos de las participantes llegaron al lugar a buscarlas porque sus maridos las mandaban a llamar para que les preparan la comida, incluso hijos adolescentes que podían cocinar por sí mismos al igual que sus padres. Estos hechos se dieron cuando ya estábamos despidiendo el primer encuentro, eso me hizo pensar que quizá no seguirían participando para no incomodar a sus maridos y como las sesiones se realizaban en fines de semana cuando sus maridos también descansaban puesto que ellas y yo somos mujeres trabajadoras, los fines de semana eran los días más propicios para llevar a cabo el trabajo de campo. Este primer encuentro fue muy relevante para mí porque las mujeres manifestaron estar sorprendidas de que en la tesis de una investigación de maestría se pudiera hablar de los problemas íntimos de ellas. Verles sus caras de sorpresa y alegría me animó, puesto que ese asombro de las mujeres ponía de manifiesto la descalificación que

desde la mirada hegemónica se hace a las realidades de las mujeres, y mucho más de las mujeres negras, puesto que si nos quejamos es porque alguna patología tenemos, no porque seamos víctimas de un sistema nefasto que nos violenta de múltiples formas desde antes de nacer.

**El segundo congeneo** el del cuerpo. La actividad de este congeneo consistió en pedir a las mujeres que se acostaran en el salón de reuniones que contaba con un piso de madera sellado, limpio y cómodo, y que mientras estuviesen allí acostadas imaginaran sus cuerpos. Al principio de la actividad se reían y decían cosas como: “que voy a imaginar en este cuerpo gordo”, “que estoy más gorda”, “que es feo como yo”. Sus susurros me dieron fuerza para discutir eso del cuerpo femenino negro que me había propuesto abordar en la investigación. Para este encuentro nos encerramos en un aula insonora, con el fin de evitar que nos interrumpieran el encuentro con la búsqueda de la cocinera de la casa.

Después de unos minutos de estar acostadas y con los ojos cerrados les solicité escribir las ideas que vinieron a sus mentes sobre sus cuerpos mientras estaban en el sueño despierto. Luego de leer cada una lo que había escrito lo llevaría al altar del círculo de conexión ancestral que acompañaba la actividad en el centro del salón para quemarlo en las velas del círculo. Sobre el congeneo del cuerpo tuvimos dos sesiones.

**El congeneo número tres** fue el del amor. Buscaba conocer las nociones o creencias de las mujeres participantes sobre el amor para develar las conexiones entre esas comprensiones y las violencias sexoafectivas.

**El cuarto congeneo** se denominó diálogos desde el susuné y estaba referido a las violencias sexuales, aunque no se habló de entrada sobre violencias sexuales, sí se indago a las mujeres sobre sus experiencias sexuales con sus novios, maridos o esposos. Este espacio se dividió en dos momentos, un momento colectivo y otro íntimo, para que las mujeres pudieran estar cómodas al hablar de sus experiencias sexuales, evitando que fuesen juzgadas o señaladas. El congeneo diálogos desde el susuné tuvo varias sesiones en días diferentes, y las técnicas que complementaban esas sesiones también variaban. La primera sesión se hizo alrededor de una comida, una especie de convite para relajar los sentidos, entre chistes y bromas las mujeres fueron viajando hacia sus experiencias y compartiendo lo que traían de esos viajes a sus recuerdos. Hablar de sus experiencias sexuales las

ruborizaba, incluso manifestaban sentir vergüenza porque no estaba bien que las mujeres hablaran de esas cosas.

La segunda sesión del congeneo diálogos desde el susuné se realizó en medio del ritual ancestral e íntimo. Para ello se asignó un horario de encuentro a cada mujer participante para así recoger sus relatos, los tiempos variaban de acuerdo con cada mujer y a su historia. Me afectó mucho el hecho de escuchar relatos de violencia en todas las participantes, igualmente que debido al trabajo que estaban haciendo conmigo tuvieran que recordar situaciones difíciles de sus vidas y mucho más que se dieran cuenta de que muchas cosas que ellas estaban contando como normales también eran violencia. En este momento sentí mucha rabia y quise dejar el trabajo hasta allí, porque sentía que las estaba haciendo revivir recuerdos dolorosos y a otras descubrir dolores que no sabían que tenían. Durante este periodo tuve una especie de crisis; pero con el apoyo de mi asesor pude tramitar esos sentimientos de frustración, ira, contradicción y enojo que me trajo el trabajo de campo. Esto me hizo recordar una premisa de los estudios culturales que plantea que la vida hay que encararla como es y no como uno espera que sea. En este trance pensaba también en mi lugar de privilegio, porque saber que existe la violencia de género y poder identificar situaciones de violencias de género es un privilegio. En ese momento pensaba igualmente, en que el dolor no solo debía dolerme, sino que también debía servirme para cambiar aquellas situaciones que lo producían. Así entre ires y venires, en medio de risas y llantos, tras recorrer lágrimas y atisbos de alegría continué viajando en la intimidad de los congeneos para develar esas violencias que la vida de las participantes encarnaba.

**El quinto congeneo** fue el de resistencias. Aquí nos adentramos de manera colectiva e individual en las diversas formas a través de las cuales las mujeres negras han sorteado las dificultades de violencias múltiples que padecen y cómo las participantes también ejercían procesos de resistencia de manera consciente e inconsciente para poner fin a las violencias en sus relaciones de pareja, igualmente sobre quienes o cómo se han acompañado esos procesos de resistencias.

En todos los congeneos se hizo evidente la conexión entre las violencias de género estructurales y las violencias sexoafectivas, dado que por el modelo patriarcal y machista a las mujeres se les prepara desde niñas para sufrir violencias. La expresión “son cosas de mujeres” en muchos casos da cuenta de esas violencias naturalizadas e invisibilizadas que

terminan convirtiéndose en tradición de las comunidades negras.

**El sexto congeneo** de cierre, en este se socializaron de manera parcial las violencias o situaciones identificadas en el proceso etnográfico y se tejió un espacio de sanación colectiva para hacer énfasis en la necesidad de seguir resistiendo las violencias múltiples. Aquí nos alzamos la falda, congeniamos sin tantas pretensiones, emergieron lágrimas y risas, conversamos en medio de bebidas ancestrales y comida típica. Me gustó mucho este encuentro, porque sentí a las mujeres más relajadas, estaban más sueltas, y como mi feminismo es sobre hacer la vida de las mujeres más placentera aquí y ahora, el brillo de sus ojos me reconfortó para seguir insistiendo en que nuestra aspiración como mujeres no puede ser soñar con ganar el cielo, sino, desear cambiar nuestras condiciones aquí en la tierra. Mi feminismo es carnal y terrenal, ya que busco que las mujeres ganemos bienestar real, no imaginado, por eso aproveche este espacio para hacer especial énfasis en la necesidad de abandonar la culpa. Sentirnos culpables por gozar, por sentir, por priorizarnos, por encargarnos de nuestro bienestar es una cárcel que nos imposibilita para materializar nuestros anhelos y nos orilla a querer encajar.

*Estoy aquí convertida en abismo, al borde del precipicio,  
procurando dar sentido al dolor sangrante que me acompaña,  
pero en el fondo sé que no hay aceptación,  
duermo para imaginar que sueño  
que este agujero sangrante no es mi vida,  
sino una quimera envuelta en el sopor de la utopía  
que dirige mis trémulos pasos hacia el orco.*

Leidys Emilsen Mena Valderrama

**Viaje uno**  
**UN CUERPO EXTRAÑO**

¡Si puedo hacerlo todo!  
¿Por qué no habría de poder tenerlo todo?  
Toni Morrison

## **1. El cuerpo femenino racializado**

I know how powerful a body is, just in being there.<sup>5</sup>  
María Magdalena Campos- Pons

Según el discurso de la modernidad y el neoliberalismo las sociedades evolucionan y esa evolución se evidencia en el abandono de prácticas antiguas que obligan a la creación de nuevas formas de habitación social. Sin embargo, resulta inquietante la persistencia de estereotipos sobre la corporalidad femenina negra, producto de las nociones coloniales que emergieron en el período de la esclavitud configurando imaginarios actuales que dan paso a fetiches producidos por la invención de la raza, donde las mujeres negras somos ubicadas en el último lugar de la escala social, y nuestros cuerpos son asumidos como lugares para poseer.

La racialización de las personas negras opera como una marca que se inscribe en los cuerpos de ébano cuyo valor está determinado por el grado de melanina que se haya incrustado en esas pieles. La fenomenología de Fanon (2001), los trabajos de Hall (2019) sobre la raza muestran el racismo como una cartografía que se consigna en el cuerpo de los oscuros y opera tal cual un trazo indeleble. Butler (2002) aborda el subvalor que recae sobre unos cuerpos que no constituyen el ideal eurocéntrico de la corporalidad, lo que los convierte en objetos de vejación ya sea por la marca de la raza o por la transgresión del mito de la biología en la sexualidad.

Restrepo (2012) por su parte da cuenta de que aunque la raza es imaginada, y durante muchas décadas se usaron las diferencias físicas para argumentar biológicamente la ficción de la raza,

---

<sup>5</sup> "Sé lo poderoso que es un cuerpo, solo con estar ahí".

y en la actualidad se ha desmontado el discurso biológico que justificaba la idea de las razas, se siguen determinando procesos de racialización, puesto que: “Rasgos como la forma del cabello, el tamaño del cráneo o el color de la piel fueron históricamente configurados como indicadores racializados para codificar unos grupos raciales, para imaginar las razas” (2012: 192). Es en estos procesos de marcación racializada donde se inscriben los cuerpos de las mujeres negras.

A lo largo del tiempo, el dominio sobre los cuerpos de las mujeres negras ha mutado y prevalecido socialmente. Desde el inicio del proceso de esclavización instaurado por los europeos en los territorios africanos la forma de asumir a las mujeres negras cambió. Antes del contacto de África con la colonización europea la mujer negra no existía. Oyěwùmí (1997) argumentó que el proceso de comprensión de los sexos en sociedades africanas antes de ser sometidas por la Europa colonial no pasaba por la jerarquización binaria del sexo-género. En ese momento previo a la invasión se hablaba de macho y hembra, y no se asignaban los roles sociales con base en el uso de los genitales.

Sin embargo, la colonia 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.

El período de la conquista representa también el proceso mediante el cual se validaron y configuraron formas de enajenación de las mujeres negras, esas formas enajenadas de interrelación entre los amos y los esclavizados diseñaron los imaginarios actuales que siguen estereotipando a las mujeres negras, estereotipos que operan como signos que se inscriben en sus cuerpos de mujeres negras, es decir, en cuerpos de triple desprecio.

La colonia se valió de la dominación sexual para crear jerarquías corporales y en esa escala los cuerpos femeninos racializados estaban en el fondo del ascenso. Cuando la etapa de la esclavización avanzó, los amos fueron intensificando el control sobre sus esclavizados y pese a que ya poseían el dominio de la persona esclavizada utilizaron otras prácticas para dominar la psiquis de quienes eran sometidos. Se utilizaron estrategias religiosas con la ayuda de la

iglesia católica, la culpa y el miedo al infierno son algunas de esas prácticas católicas para obligar a los esclavizados a no oponer resistencia a las atrocidades que padecían a manos de sus amos.

En la colonia se implementó la explotación sexual abusiva de los esclavizados como valor agregado a la labor que realizaban; la explotación sexual abusiva vino de la mano con el adoctrinamiento de los cuerpos y la construcción de ideales de cuerpo negro femenino, donde los cuerpos femeninos negros empiezan a ser entendidos como objetos para el servicio.

Entender el cuerpo es desentrañar los secretos de la civilización humana, porque sobre este se materializan las estructuras que constituyen la vida humana. Destejer la construcción del cuerpo femenino negro es destapar los horrores de la denominada civilización occidental. En este sentido el cuerpo de las mujeres negras es una especie de lienzo en cuyo regazo en lugar de óleo ha sido esparcida agua hirviendo.

Tocar cada una de las ampollas que esa tortura ha producido sirve para que emerjan las comprensiones necesarias que permitan resignificar la experiencia de una mujer negra puesto que el cuerpo es el lugar donde se vinculan las experiencias de la existencia, porque el cuerpo es construido, moldeado y configurado por las experiencias que lo envuelven, entonces el cuerpo es el producto de las experiencias que vive. El cuerpo es marcado por la experiencia. En consonancia con Foucault el cuerpo es el resultado de las experiencias que sobre el cuerpo se han producido. En palabras de Foucault:

“...sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos, los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto” (2007: 2).

Desde esta perspectiva el cuerpo no es un ente únicamente biológico, sino un territorio social sobre el que se definen disputas de poder y de sentido. El cuerpo es una construcción cultural en el que se insertan los valores que rigen la sociedad. A causa de esos roles de poder unos cuerpos terminan siendo especialmente vejados para servir a la dominación hegemónica, y aunque el poder no es un artefacto de museo que se tiene o no, sino unas relaciones de dominación que entrecruzan todas las formas de vida social, no se puede desconocer el último

lugar que en la escala de dominación ha sido permitido a las mujeres negras, haciendo que los cuerpos femeninos negros sean triplemente marginados, triplemente vejados. Ser una mujer negra es tener una marca múltiple de marginación porque la esclavitud, la colonia, el racismo y el machismo diseñaron el cuerpo de las mujeres negras como objeto de posesión, en el que el valor predominante es del servicio. Servir incluso contra su voluntad como los abusos sexuales repetitivos a los que eran sometidas durante la colonia. Por supuesto que no se podía hablar de abuso si esos crímenes se cometieron contra unos cuerpos que no tienen ningún valor más allá del que el amo les da cuando los usa, cuerpos que no importan, cuerpos que han sido creados para la vejación. Cuerpos catalogados como creaciones del diablo, cuyo color oscuro representa las tinieblas como una muestra simbólica de lo que está mal en el mundo, apelando al poder que la esclavitud dio a las personas blancas para violentar a las mujeres negras y celebrarlo. Por eso había que poner la culpa en ellas, en sus nalgas, en sus labios, que por sí solos son una incitación para arder en el orco de la lujuria.

Estos estereotipos sobre el cuerpo de la mujer negra 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. Penetrar a las mujeres negras a la fuerza, perforar sus cuerpos, introducir objetos peligrosos en sus genitales, hasta en cuerpos de niñas negras muy pequeñas como lo evidencian los archivos históricos sobre las prácticas esclavistas no podía ser considerado una infracción puesto que esos cuerpos fueron especialmente diseñados para cometer en ellos un sinnúmero de humillaciones. Pero como lo evidencia Castaño (1995) las mujeres negras dentro de la generalidad de la historia esclavista han sido las grandes ausentes, donde sus voces, sentires y dolores sufren el silenciamiento del consenso que genera la “historia oficial”. En palabras de la autora:

“La vida de las mujeres negras en la colonia es un gran interrogante de nuestra historia; ellas son sujetos políticos que se han perdido en la generalizaciones que todos hemos leído y escuchado de los diferentes relatos, impresos o visibilizados, desde preguntas surgidas de una realidad presente, cuestionadora de la segregación hacia ciertos grupos que van buscando su aliento y participación en una sociedad que por varios siglos les ha negado su reconocimiento en la construcción de nuestra nación” (1995: 60).

En la actualidad no es legal penetrar a las mujeres negras a la fuerza, pero la idea que creó esa práctica pervive. La huella colonial es evidente en el estereotipo que construye a las

mujeres negras como cuerpos para las “fantasías sexuales”, y esa fantasía encierra la configuración de un cuerpo femenino negro apto para el desenfreno sexual.

Dado que el racismo creó la idea de la raza y se justificó en la biología para legitimar el odio a la diferencia el cuerpo oscuro es entendido como una evidencia de la raza. Tal como lo expresa Dorlin (2020), la raza es el resultado de las relaciones de estratificación social que jerarquiza los ejercicios de dominación, dado que “el «sexo», al igual que la «raza», puede definirse no tanto como categoría o grupo natural, sino más bien como una marca biologizada que señala y estigmatiza una «categoría alterizada»” (2020: 21).

En este mismo sentido Morrison (2019) al expresar que “... el racismo antecede a la raza” (2019: 10), da cuenta de esa intención de crear unas condiciones que hagan pensar la raza como un asunto natural. Más adelante Morrison afirma que “el otro eterno, en lugar de convertirse en él, es representativo su relato «El negro (moreno) artificial». Se trata de una descripción de factura minuciosa de cómo y por qué los negros son tan fundamentales para una definición blanca de la humanidad” (2019: 35), es decir, lo negro como raza es lo que da sentido a la existencia blanca, sin ese otro, “diferente” la idea blanca del mundo no fuera posible. Entonces la raza es una ficción que crea el hombre blanco para darle sentido a su propia existencia, ejerciendo arbitrariamente el poder de definir a los diferentes y otorgarlos, donde la biología se puso al servicio de la idea de raza. Otorgación que ubicó de manera automática a lo “medianamente” diferente con Europa como inferior. Es esa ficción de la raza que produce nociones de mujeres negras con base a la colonia desde donde sus características físicas se usan para reforzar el fetiche racial de la sexualidad femenina negra, convirtiendo a las mujeres negras en objetos de deseo de los hombres blancos, en mitos sexuales de la sociedad hegemónica, donde la supuesta forma de sus nalgas, caderas y labios son una evidencia de la ficticia superioridad sexual que sus corporalidades poseen, hasta el punto de asociar sus cuerpos y su sexualidad con la perversión.

El asunto de la raza pasa por esa jerarquización que Europa occidental hizo del mundo, porque la raza es una construcción europea que mide lo humano a partir de los cánones europeos, donde aquellos que no encajan dentro de la noción que Europa construyó de sí misma no son dignos de ser considerados iguales entonces se les convirtió en los otros o en animales. De acuerdo con Mbembe la raza “es lo que se logra al constituir al otro no en

semejante-a-sí-mismo, sino en un objeto amenazador del que es mejor protegerse, deshacerse o al que simplemente habría que destruir para asegurar su dominación total.” (2016: 37).

Entonces, ¿son las personas negras conscientes que la noción de raza no nos pertenece, y que emerge como una calificación degradada de lo que se era antes de terminar convertido en personas negras? Porque el otro, el diferente, no es en sí un otro, sino un espectro sobre el que recaen los ejercicios de dominaciones de aquellos que ostentan los medios para definir las identidades de los subalternos, de los jerarquizados en inferioridad, esos otros que Europa construyó y distanció. Según Castro-Gómez:

“[...] al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. Antes que como el "ocultamiento" de una identidad cultural preexistente, el problema del "otro" debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVII” (2000: 89).

En consecuencia, la invención del otro racializado es el resultado de los anclajes políticos y culturales de las herencias coloniales.

Por otro lado, los aportes de Turner (1994), Douglas (1979), Goffman (1963) y Foucault (2000) dan cuenta del cuerpo como parte de la construcción de la idea de cultura que hacen las sociedades, por lo tanto no es un producto biológico, en consecuencia el cuerpo es producido culturalmente al igual que la biología, es decir, el cuerpo es un símbolo que emerge por la cultura y dado que desde las comprensiones de los estudios culturales la cultura es poder en conexión con las relaciones sociales (la política) se puede inferir que el cuerpo es un efecto de la dominación hegemónica que configura los contextos sociales. Foucault (1998) especialmente centra sus análisis en el cuerpo como un producto del poder, ese poder genera dominación que se da a una escala micro y a otra macro; en la micro el cuerpo es regulado por las distintas disciplinas que se le introyectan, mientras en la macro se desencadenan las políticas de vigilancia y control de los individuos en sociedad.

Aunque el trabajo de Foucault no habla de cómo esos dispositivos de dominación afectan los cuerpos femeninos o racializados, si es relevante el hecho de problematizar el cuerpo como una creación política/cultural. Desde esta visión el cuerpo es también un ente que posibilita leer las sociedades por inscribirse sobre allí características de los sujetos, tales como el sexo, la raza, el estatus social, la edad, entre otras huellas de tipificación, marcación y estratificación social, porque el cuerpo construye sociedad y sobre el cuerpo se edifican arquetipos socioculturales. En consonancia, el trabajo de Goffman (1963) sobre el concepto de estigma, introduce las nociones de marca, señal y la deshonra como elementos constitutivos del estigma que convierte a la persona que lo posea en indeseable. El trabajo de Fanon (2010) pone en la discusión la idea de la raza como una mancha que desprende efectos como los que generaría una horrenda cicatriz en la piel de alguien, por lo tanto, la raza marca los cuerpos de las mujeres negras y nos ubica en un lugar de humillación y descrédito.

Collins (2005) habla de las mujeres negras como objetos de usos para los hombres blancos refiriéndose a las políticas sexuales que los blancos instalaron sobre las personas negras, profundamente en las mujeres negras, en donde su idea de cuerpo femenino negro es entendida como objeto de complacencia sexual.

### **1.1.2. El cuerpo femenino negro, una invención colonial**

El cuerpo no es una cosa, es una situación:  
es nuestra concepción del mundo y  
el boceto de nuestro proyecto.  
Simone de Beauvoir

Durante la época colonial las relaciones abusivas de los amos con las mujeres negras esclavizadas eran comunes, aunque la historia blanca no quiere enunciarlas, narrarlas y contarlas, los cuerpos de las mujeres negras fueron especialmente degradados y esa degradación es la que da paso a la idea actual que asume a las mujeres negras como especiales objetos de complacencia. En la actualidad existen investigaciones que dan cuenta de la invisibilización de las voces de las mujeres negras esclavas y de cómo los constantes abusos sexuales que padecieron eran parte de ese paisaje esclavista, aunque no fuesen asumidos así, tal como lo manifiesta Muñoz (2011) al expresar que “(...) las mujeres africanas y sus

descendientes ocupaban el último rango de la escala social de la colonia, por lo general relegadas y en estado de esclavitud, separadas del ejercicio de sus derechos fundamentales. Tratadas como mercancía o piezas de intercambio comercial, fueron víctimas de la mayor explotación, al igual que sus compañeros, pero con ellas se excedieron los abusos sexuales” (2011: 34).

Pese a la crueldad de los abusos sexual las mujeres negras ejercieron resistencias y lucharon para que sus cuerpos fuesen sustraídos de las mercancías coloniales, un ejemplo de esa resistencia es el caso de Agustina “*La Prende Pueblo*”, una heroína de Tadó, Chocó, precursora de las luchas abolicionistas en la Nueva Granada. Agustina fue violada y en los registros históricos se le presenta como una “negra bellísima que despertó la lujuria del amo” tal como se registra en el texto *Historias matris: Mujeres negras en la historia*, que el Ministerio de Cultura publicó en 2010 con ocasión del bicentenario, pero no podría ser de otra manera si esos cuerpos incitan a la calentura.

Su historia transcurre a fines del siglo XVIII en Tadó, Chocó, donde fue esclava. La suya es la historia del valor, la rebeldía y el respeto por la vida, aún a costa de la suya. **Las noticias históricas de 1795 la definen como una mujer de gran belleza. Fue por eso que despertó la lujuria del esclavista Miguel Gómez quien la asedió, utilizando la coerción y la amenaza.** Ella quedó embarazada y, para librarse del escándalo, el dueño le ordenó abortar (Mincultura 2010:15).<sup>6</sup>

Al leer el fragmento anterior se puede evidenciar como se suaviza el crimen de la violación al presentarlo como un resultado del descontrol que la despampanante belleza de una esclava causaba en su amo, ella despertaba su lujuria y el amo como un hombre indefenso no podía resistirse al pecado que la esclava le incitaba, además no era el amo quien cometía el pecado, sino la esclava. El contexto histórico validaba las violaciones y abusos sexuales a las esclavas negras bajo el derecho de *pernada*, que es como decir: “es tu mercancía y tienes que poseerla para ejercer dominación”. Pensar en la esclavitud como un proceso de acumulación y saqueo de riquezas monetarias es desconocer que sobre los cuerpos de las mujeres negras se imprimió gran parte de la crueldad que la trata y la esclavitud engendraron.

---

<sup>6</sup> Negrillas agregadas por mí

Vergara y Cosme (eds.) (2018) en el texto *Demando mi libertad*, dan cuenta de las luchas que las mujeres negras emprendieron en la Nueva Granada para que sus cuerpos fueran extraídos de las posesiones coloniales, evidencian como a pesar de los siglos que han pasado desde que se dieron los procesos de independencia las lógicas de organización social actual permanecen conexas con esas formas esclavistas de clasificación de las mujeres negras.

Asumir el cuerpo de las mujeres negras como fantasía sexual es perpetuar el mito de la raza, en otras palabras es emular psicológicamente la negra esclava que el amo ha tomado por la fuerza desde que es muy niña, preadolescente, joven y adulta cuantas veces ha querido, porque las nalgas de esas negras han sido cocinadas a una temperatura superior lo que hace que siempre estén calientes; abusarlas o pedir su autorización para tener sexo con ellas da igual porque son insaciables por naturaleza, y quizá infligirles violencia y dolor las aplaque, les calme la temperatura. Pero esa temperatura no se reduce porque es genética, natural.

La sistematicidad de las humillaciones constantes sobre el cuerpo de las mujeres negras distorsiona los procesos de identidad que podemos hacer de sí mismas. Por un lado, la sociedad nos sigue tratando como objetos y por otro lado nuestra propia comunidad nos asume desde esos fetiches, o nos presenta como poseedoras de súper poderes, nociones como el “*strong black woman*” son también el resultado del fetiche racial, que a falta de un borramiento real de esta categoría en la vida social se busca voltear los significados negativos de la raza a unos positivos pero que no dejan de ser estereotipos raciales. El “*strong black woman*” es un arquetipo de cómo debe ser una mujer negra, que las induce a ser una especie de superheroínas, lo que a su vez hace que no hablen del abandono múltiple que sufren y menos del exceso de trabajo que se les designa en sus comunidades.

Sobre esa construcción de la identidad difusa entran también los estereotipos raciales que la gente negra ha interiorizado sobre las mujeres negras, ya que la idea de las mujeres negras como hipersexualizadas no está solamente en el inconsciente del hombre blanco, sino también en el hombre negro. Justo ahora que las redes sociales han creado una nueva producción audiovisual a través de los influencers las representaciones que los jóvenes negros hacen en su mayoría son sobre las mujeres negras. Esa representación es entendible debido a que es con las mujeres negras con quienes pasan el mayor tiempo de sus vidas y se ven influenciados por sus madres, abuelas, tías, hermanas y demás mujeres negras de la

comunidad negra en la que habiten. Son esas representaciones que hablan de los reductos coloniales en la imagen actual de las mujeres negras. En un vídeo<sup>7</sup> de una de las parejas de estos creadores más mediáticos se presenta a la mujer negra como una insaciable sexual, el vídeo lo titulan “cuando tu novia no puede ver negro”. En el vídeo hay tres hombres negros que llaman a un hombre blanco-mestizo para invitarlo a la fiesta que los tres hombres negros tienen en su casa. Cuando el chico mestizo llega con su novia, una mujer negra ella sufre una especie de viaje emocional al ver los movimiento de los jóvenes negros que bailan con la intención de impresionarla, mientras muestran la cara de ella sonriente y extasiada, uno de los chicos negros le habla al joven mestizo para distraerlo mientras los otros dos chicos negros cargan a la novia y la meten al cuarto, cuando eso paso el chico mestizo trata de refutar y el chico negro que está hablando con él le dice “para que la trajo”, luego el tercer joven negro se quita la camisa y solo con su bóxer se mete al cuarto donde está la chica con los otros dos. Para mucha gente puede parecer un simple video de risa de los influencers, pero su título y las actuaciones en el mismo reproducen justamente los estereotipos sexuales que sobre las personas negras creó la colonia.

El invento de la raza implantó la idea de que las personas negras eran fuertes y resistentes. Esa resistencia les permitía ser vejados porque tenían una capacidad biológica de regeneración casi automática. Así que no importase cuantas veces se abusara sexualmente a una esclava, ni la condición en que su cuerpo quedara después de los sádicos abusos, el amo podía volver a abusar de ella al día siguiente y con mayor sevicia, dado que esos esclavos eran muy fuertes, y cómo no, si sobrevivieron a la esclavitud.

### **1.1.3. El cuerpo femenino negro un interminable fetiche**

¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre,  
un hombre que interroge!  
Frantz Fanon

---

<sup>7</sup> Ver <https://www.facebook.com/XDervgyMaik/videos/197458485242370/>

En la colonia durante la configuración de las castas sociales las mujeres negras siempre estaban por debajo o eran consideradas inferiores, inicialmente por su condición de esclavizadas, y aún después de 1851 para el caso de Colombia, igualmente porque la primera identidad de una persona la constituye su cuerpo, y las mujeres negras no hemos tenido dominio sobre nuestros propios cuerpos. Primero nuestros cuerpos han sido de la iglesia católica, de la sociedad y de los amos, todos estos propietarios han tenido en común la concepción del cuerpo femenino negro como un objeto para vejar, del cual se puede abusar sin remordimiento ni sanción. Estos cuerpos difícilmente pueden representar una identidad que queramos voluntariamente a causa del sinnúmero de aberraciones que sobre nuestros cuerpos se inscriben, el cuerpo femenino negro es aún un draft. Por ello la identidad femenina negra es difusa, borrosa, porque está inmersa en las nociones coloniales que produjeron la idea de mujer negra como resultado de la naturalización del fetiche de la raza. Los trabajos de Freud (1905) abordaron la conexión irrompible entre el cuerpo y la identidad, abordaje que permite reflexionar sobre la identidad de las mujeres negras como un producto colonial, dado que sobre nuestros cuerpos se construyen nociones humillantes.

Hall (2003) en las premisas que desarrolla sobre la identidad, la comprende como un asunto cambiante, no fijo, movedizo, inacabado y contradictorio, mostrando que la identidad también es creada por las estructuras sociales que preceden al sujeto, y que aunque el sujeto no tiene injerencia directa sobre las imbricaciones que lo anteceden si puede incidir sobre ellas para producir nuevos efectos de esos mismos hechos pasados dado que en el enfoque de los estudios culturales la historia no es lineal, sino circular y afectada por un contextualismo radical. Los aportes de Hall sobre la identidad contribuyen a ampliar el espectro sobre la noción de cuerpo femenino negro, ya que se pueden derrumbar las estructuras que siguen creando la identidad de las mujeres negras desde las premisas coloniales, lo que permite hacer un salto y romper con las marcaciones actuales de la corporalidad femenina negra.

Este fetiche racial es el que ubica a las mujeres negras en inferioridad y en el presente ejercicios como el servicio doméstico dan cuenta de la vigencia de esos estereotipos coloniales sobre los cuerpos negros, dado que este escenario sigue siendo un foco de abusos sexuales para las mujeres negras, debido a que sus patrones (blancos casi siempre) se

comportan como amos y las abusan sexualmente, es como si en las mentes de ellos pareciera un letrero tipo: “una negra insaciable y caliente ha venido a trabajar de interna en mi casa cómo no va a querer que yo en las noches me pase para su habitación”. Ver a las mujeres negras como fetiches sexuales no es una práctica del pasado, simplemente cambiaron las formas como esa violencia se materializa, pero el fetiche de la “negra caliente” y de nalgas descomunales prevalece hasta el día de hoy, lo que hace que sea común encontrar mujeres que trabajan como empleadas domésticas abusadas sexualmente por sus patrones o chantajeadas para que sostengan relaciones sexuales con el patrón.

Los relatos de mujeres negras acosadas sexualmente por sus patrones son comunes, aunque se cuentan como historias de patrones que embarazan a sus empleadas porque ellas envidiosas de la vida que tienen sus patronas buscan igualar esa suerte, o como inocentes fantasías sexuales de los hombres, la experiencia de Lucía deja ver una persistente relación entre servicio doméstico y abuso sexual porque a la empleada se le concibe como disponible y dispuesta para saciar las necesidades de los patrones, inclusive se les asume como objetos sexuales. Lucía cuenta:

Yo he tenido que trabajar en casa de familia desde joven, y esa ha sido una experiencia repetida. La primera casa donde fui a trabajar era una familia de esposos que tenían dos hijos, un niño y una niña, los patrones habían enviado a sus hijos a estudiar a otro país. Había una enfermera que se encargaba de cuidar al papa de la señora, y yo me encargaba de atenderlos a ellos y a la casa, la segunda semana trabajando la señora se fue para la finca. La segunda noche el señor se me metió al cuarto. Yo me sorprendí mucho porque ese señor se veía muy serio, nunca me decía nada y casi ni hablaba. Cuando eso pasó yo me angustié un poco porque usted sabe que uno no se puede quejar, ¿quién me iba a creer que ese señor se me había metido al cuarto y no que yo era la que lo sonsacaba? Empezando por la enfermera, como ella era paisa<sup>8</sup> se creía más que yo, ella me miraba como con desprecio y me trataba como que yo fuera sirvienta de ella, pero yo sabía que no era su sirvienta, que yo estaba allí para servir a los que me pagaban, así que cuando ella me pedía cosas me hacía como que no la escuchaba. Esa noche cuando el señor se me metió al cuarto yo apenas sentí que me metieron la llave me escondí bajo la cama porque ya me imaginaba lo que podría ser, mis tías y amigas han trabajado internas en casa de familia y ya me habían hablado de sus experiencias con patrones

---

<sup>8</sup> Paisa es una expresión que usan las personas negras del Pacífico norte para referirse a las personas no negras ni indígenas.

que se quisieron propasar. El señor entró, prendió la luz, reviso las cobijas y al no verme salió. Yo a la mañana siguiente no me aliste temprano, cuando él se fue para su oficina salí de la habitación a preparar el desayuno del papá de la señora. Y cuando la enfermera me preguntó qué porque no había subido a preguntarles que comerían a las siete de la mañana le dije que era porque me había ido a dormir a mi casa y que ella sabía que yo vivía lejos. A partir de ese día cada que la señora se iba a paseos yo no me quedaba durmiendo en el trabajo.

(Lucía 45 años, mujer participante en congeneo 22 de agosto de 2021).

Expresiones cómo “no pareces negra” cuando una mujer negra no tiene las caderas sobresalientes hablan de esa autoridad que la sociedad tiene para decidir sobre nuestros cuerpos. La relación constante que los medios de comunicaciones hacen de las mujeres negras con la prostitución alude también a ese legado esclavista de abusos sexuales. El fetiche de la sexualidad descomunal en las personas negras también recae sobre los hombres negros, pero esa arista no es de interés en esta investigación.

La historia de la “Venus Negra”<sup>9</sup> ejemplifica el dominio que la sociedad hegemónica hace de los cuerpos femeninos negros. Su nombre de nacimiento era Saartjie Baartman, fue convertida por la civilización europea en un objeto para la diversión, y dispusieron de ella para auscultarla como bien los creadores de la raza dispusieron. Fue animalizada, abusada, exhibida en zoológicos y teatros en contra de su voluntad. Se hicieron estudios de ciencia en su cuerpo frente a los ojos de una sociedad permisiva, complaciente y gozante con el horror que sobre los cuerpos femeninos negros se infringe.

La desdicha de Saartjie fue nacer racializada ya que el fetiche de la raza opera como un manto invisible que normaliza la barbarie a manos de los europeos. Fue abusada sexualmente, explotada, usada como ratón de laboratorio, torturada y hasta después de muerta siguió siendo utilizada como un objeto de entretenimiento para la morbosa etnografía europea. Las nalgas exuberantes de la “Venus Negra” y sus caderas anchas fueron su desdicha y a partir de ese momento se convirtieron en la representación de las mujeres negras. En este caso la representación opera como el deseo que produce el fetiche racial que arroja a los blancos a buscar las mujeres negras que se parezcan a la venus, porque Saartjie no solo representó la

---

<sup>9</sup> Ver Saartjie, una vida triste, <https://afrofeminas.com/2014/03/09/saartjie-una-mirada-de-triste/>

materialización del ejercicio de subyugación que los europeos crearon respecto a África y los africanos, sino que además fortaleció la ficción de la mujer negra como insaciable, con valor para divertir y servir a su propietario. Por ello la frase que aflora de manera casi inmediata de un hombre blanco cuando está frente a una mujer negra es: “nunca he estado con una negra”, “nunca me he acostado con una negra”, “mi fantasía sexual es hacerlo con una negra”. Ese supuesto piropo que emerge comúnmente en los hombres blancos encierra la idea colonial de la mujer negra como objeto para divertir al amo y con esas palabras están reclamando su derecho de usar los cuerpos femeninos negros como sus antepasados lo hicieron, porque aunque se acabó legalmente la esclavitud, en la jerarquía social moderna las mujeres negras son para el servicio, para el uso, para el desfogue de las pasiones que la iglesia impide llevar a cabo con las mujeres cristianas, «blancas», ya que las mujeres negras son las que no tienen a Dios en su interior, por eso son pecadoras por naturaleza y así como les inculcamos la religión cristiana por medio del azote y manifestaciones de violencia en el pasado, en la actualidad sus calientes nalgas requieren de ejercicios sexuales desenfrenados para saciar el apetito voraz que la naturaleza les dio.

Los cuerpos de las mujeres negras están constantemente representando vejación, y el reporte de la revista española *Hola* al entrevistar en el 2011 a Sonia Zarzur, no escapa a ese imaginario. Sonia Zarzur es una mujer blanca y adinerada que posa con sus empleadas negras al fondo como si se tratase de una postal sacada del siglo XIX, dicha foto da cuenta de ese lugar no-lugar de las mujeres negras, reforzando el estereotipo de que las mujeres negras sirven es para el servicio doméstico, porque ese es su lugar natural, el que la colonia les asignó y la colonialidad lo mantiene vigente en esta actualidad. Ante la reacción de organizaciones de comunidades negras a la publicación, la Revista *Semana* aprovechó publicar sobre el suceso en una publicación que no ahondaba sobre la percepción que se tiene de las personas negras, muchos menos sobre las mujeres negras, por el contrario, centraron la noticia en la reacción de la entrevistada Sonia Zarzur y algunos empleados afrodescendientes. De nuevo las palabras de Sonia para ofrecer excusas sobre la foto deja entrever esa percepción de las personas negras como accesorio, sobre el suceso *Semana* dice:

La controversia fue generada por dos fotos específicas. En la primera aparecen en primer plano cuatro mujeres blancas y adineradas -cuatro generaciones de la familia Zarzur- y más atrás posan dos empleadas afrocolombianas uniformadas y cargando bandejas de plata sin

mirar a las cámaras. En otra foto aparecen las empleadas en sus labores domésticas en la cocina de la mansión. Tampoco ayudó la reacción de la madre de Sonia Zarzur y matriarca de la familia, Rosa Jaluf de Castro, quien puso la cara y trató de explicar lo ocurrido en una entrevista en La W. Según ella, la idea de incluir a las empleadas había sido de los periodistas de la revista, pues "les pareció muy bueno que en Cali trabajáramos con personas de color".<sup>10</sup>

La acaudalada mujer blanca se refiere a las mujeres negras como "personas de color" y ponerlas a trabajar pese a su inferioridad refuerza la superioridad moral de los blancos salvadores de los negros. ¡Ohhh que sería de los blancos sin el mito de la raza!

Sobre el fetiche de las personas blancas con la gente negra Morrison dice: "Se trata de una descripción de factura minuciosa de cómo y por qué los negros son tan fundamentales para una definición blanca de la humanidad." (2019: 35). Desde esta perspectiva ese otro negro es un relato artificial que el dominante construye sobre el dominado y que da sentido a la idea del blanco como dominador.

Cuando hablo del mito de la raza y de la idea que los blancos crearon de las personas negras también me refiero a la idea que las personas negras interiorizaron de sí, en la idea específica de la hipersexualización sirve de ejemplo la foto que hace la revista Soho. Para el caso de la foto de la discordia como la denominó Semana, varias mujeres negras modelos decidieron emular la foto de la señora Zarzur posando desnudas con sus empleadas blancas al fondo. Esta imagen fue publicada en la revista Soho<sup>11</sup>, quienes manifestaban que querían exaltar a la mujer negra, ¡bravo gente blanca! No era posible exaltar a la mujer negra sin ponerla desnuda en la revista, no por el desnudo, sino por la relación de dominación que ambas imágenes contienen, ambas cosifican a las mujeres negras, reforzando los estereotipos coloniales que nos ubica como mujeres para el placer y el servicio. Por ello cuando se piensa en exaltar a las mujeres negras se vienen a la mente las imágenes y representaciones que la colonia designó.

---

<sup>10</sup> Ver La foto de la discordia <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-foto-discordia/250614-3/>

<sup>11</sup> Ver Revista Soho de Colombia responde con polémica portada a Hola de España <https://www.eluniverso.com/2012/03/13/1/1378/revista-soho-colombia-responde-polemica-portada-hola-espana.html/>

Este suceso deja ver la constante manía de la gente blanca de banalizar los dolores de la gente negra. El soul, blues y el jazz fueron creados por las personas negras para exteriorizar algo del profundo dolor que conlleva ser una persona negra en un país cruelmente racista, y las personas blancas se lo apropiaron para monetizar con el dolor negro. Durante siglos las personas negras lucharon para que su estilo, forma de vestir, los peinados, ritmos musicales y el trenzado no fuesen criminalizados y la gente blanca lo monetizó. Se crea el movimiento Black Lives Matter por el exterminio constante de la juventud negra a manos de la policía y las personas blancas de nuevo banalizaron nuestro interminable suplicio con su Blue Lives Matter y el All Lives Matter. Las mujeres negras hemos luchado incansablemente para ser escuchadas y no objetivizadas, pero llegan las mujeres blancas a monetizar con la estética nuestra. Parece que sienten un gran placer al lucrar con el dolor nuestro. ¿Será por eso por lo que es imposible que resalten a la mujer negra sin exhibirles las nalgas?

#### **1.1.4. Cuerpo invisible en contradicción**

Los cuerpos negros son un producto de la blanquitud. Sobre la imagen que los negros tienen sobre sí a partir de lo que los blancos crearon Chimamanda dice: “Sin embargo, tomaste conciencia de que eras igbo gracias a los blancos. La idea de «comunidad igbo» surgió a raíz del dominio de los blancos. Habrás de convenir que el concepto que tenemos hoy de tribu es un producto tan colonial como el nacional o el de raza.” (2017: 43). Lo anterior lo relaciono con los aportes de Norbert Elías (2015) quién retomando el concepto de “proceso civilizatorio” plantea que las coacciones sociales externas de manera paulatina van incidiendo y cambiando la propia percepción de los sujetos de manera individual y grupal. Lo que da paso a asumir conceptos impuestos y emprender una lucha compleja para imprimirles características propias o de resistencia.

No solo son los medios de comunicaciones quienes aluden constantemente a los estereotipos sobre las mujeres negras, sino también hombres negros, quienes, a través de sus redes sociales, en Facebook e Instagram ejemplifican las marcas que la raza impuso a las mujeres negras, como problemas o defectos. Dicen que esos rasgos que caracterizan a la mayoría de las mujeres negras no están bien, por lo tanto, las que tengan esas marcas no son dignas de respeto, amor o consideración alguna. Estas situaciones son bastante comunes, como se

puede ver en las dos fotos siguientes. Hombres negros dejando claro que las mujeres negras son un draft, que están incompletas porque sus características evidentes como el cabello y el color de piel no permiten trascender el arquetipo que la colonia crea de las mujeres negras.

No es por criticar ni lo tomen personal pero el pelo duro aleja los hombres 😞😭



Ambas fotos fueron publicadas por hombres negros. Hombres negros y hombres blancos asumen a las mujeres negras como la colonia designó.

En 2020 Carlos Mario Estrada director nacional del SENA en un viaje al Chocó para participar del Festival Detonante al conocer a una mujer negra emprendedora dijo en micrófono abierto “la chocoanita es muy hermosa, podría ser prepagado pero eligió la legalidad”<sup>12</sup>, sí, porque es negra, debe tener las nalgas grandes y voluptuosas, además las negras son calientes por naturaleza, así que ese hombre blanco, rico y con poder quedó sorprendido de que esa mujer se dedicase a menesteres que no involucrasen actividades con sus grandes y tórridas nalgas.

Asociar a las mujeres negras con la prostitución o el servicio doméstico es una práctica recurrente. El relato de Lucrecia da cuenta de esa categorización que marca la corporalidad femenina negra, cuando dice:

Yo estaba allí esperando el bus para la casa. Yo estaba sola en la fila, cuando paso un señor en su carro pitando, se paró al frente mío y pitaba. Yo seguía esperando mi bus, y el señor

<sup>12</sup> Polémica del director nacional del SENA en el Chocó <https://www.facebook.com/sally.menalemos/videos/10216106893887003>

insistía en pitar, por su insistencia me acerqué un poco porque pensé que era que buscaba alguna dirección. Cuando yo me acerco me dice: “¿negra a cuánto la hora?”, yo le dije que yo no era prostituta y me retiré. Y yo no estaba vestida provocativa, no sé qué le hizo pensar al señor ese, que yo era prostituta. Recuerdo que cuando estudiaba en el SENA también me decían mucho que yo para qué estudiaba si estaba sentada en la plata.

(Lucrecia de 29 años, sujeta participante, congreso 5 de septiembre de 2021).

Considerar a las mujeres como objetos es una actividad repetida de las relaciones jerárquicas que construyó el patriarcado. Desposeerlas de carácter, fuerza e inteligencia es parte de la naturalidad con que la sociedad concibe lo femenino.

Cuando expreso que la raza, la clase y el género son un lastre para las mujeres negras me refiero a la imposibilidad que plantea la cotidianidad de desmarcarnos de los estereotipos que la colonia crea sobre nosotras. Y como si la lista de la representación estereotipada con base a la colonia de las mujeres negras no fuera suficiente, artistas de renombre internacional cosifican desde ese lugar colonial a las mujeres negras, como fue el caso del vídeo de la canción “Perra” del cantante J Balvin<sup>13</sup>, en la siguiente foto captura de YouTube se puede apreciar al cantante paseando a sus dos perras negras.



---

<sup>13</sup> Un rechazo contundente a la denigración de la mujer en el más reciente video del cantante colombiano J Balvin, con su canción Perra, expresaron defensoras y activistas de derechos humanos en Colombia. [https://lm.facebook.com/l.php?u=https%3A%2F%2Fbit.ly%2F3A8lcco&h=AT1B\\_PMuDt2uKh4aEoWAZESbmvFsWabPXy\\_PqQ\\_gs8PUZOK2FK\\_LCzICAssetZvcfPamoEesfvu5w7QNQwzg6radlv8AU9QX52Q6vRp\\_EBQxqivXNa\\_wcX40iwYfh8BfkHuMZVSOo0KN3W\\_wmrhA](https://lm.facebook.com/l.php?u=https%3A%2F%2Fbit.ly%2F3A8lcco&h=AT1B_PMuDt2uKh4aEoWAZESbmvFsWabPXy_PqQ_gs8PUZOK2FK_LCzICAssetZvcfPamoEesfvu5w7QNQwzg6radlv8AU9QX52Q6vRp_EBQxqivXNa_wcX40iwYfh8BfkHuMZVSOo0KN3W_wmrhA)

Esta vez el rechazo de los colectivos de mujeres no se hizo esperar y la reacción de los internautas logró que el artista quitara el vídeo de su canal de YouTube días después, sin embargo, el problema de fondo, la representación de las mujeres negras con base a los estereotipos coloniales no se discutió.

El uso de las mujeres negras como objetos pervive desde la colonia hasta hoy. Recientemente las Naciones Unidas otorgaron un premio póstumo a la difunta Henrietta Lacks, a través del director general de la Organización Mundial para la Salud-OMS<sup>14</sup> en reconocimiento de su vida, su legado y su contribución a la ciencia médica. Lacks, Saartjie al igual que cualquier esclava negra eran propiedad de los hombres blancos, por lo que Lacks no tuvo en ningún momento opinión o decisión, simplemente fue objetivizada y decir que “se le reconoce su contribución a la ciencia médica” reafirma el carácter público de las mujeres negras, como si se tratase de una plantación moderna. No importa que se le haya sometido tal cual a un animal que es llevado al matadero, porque simplemente se puede disponer de las mujeres negras y no hay nada malo en ello, mucho menos cuando se supone que se sacrifica un ser menor para el beneficio de los otros.

En Colombia otro ejemplo de la instrumentalización que sobre la corporalidad femenina negra hace la blanquitud es la creación de “La Palenquera”. Esta representación de la mujer negra vendedora ambulante, que trabaja todos los días, con lluvia o sol, vendiendo dulces o frutas que carga en una ponchera (vasija) grande sobre su cabeza y recorre grandes distancias de la ciudad a pie, en busca de unos cuantos centavos para sobrevivir a las desigualdades que la raza y el género configuran.

---

<sup>14</sup> La OMS otorga un premio póstumo a la difunta Henrietta Lacks  
<https://www.who.int/es/news/item/13-10-2021-who-director-general-bestows-posthumous-award-on-the-late-henrietta-lacks>



“La palenquera”. Foto: Leidys Emilsen Mena Valderrama, Cartagena, Colombia - 2013.

Estas mujeres son muestra del fetiche de la raza, son las Saartjie modernas, que sustentan el deseo de morbo y barbarie que subyace sobre la psiquis colectiva de la blanquitud. La imagen de estas mujeres es explotada por políticos, incluso presidentes de la república, ministros, actores y cantantes blancos, quienes disfrutan de la exotización que de sus cuerpos se hace al vestirles como si estuvieran en un carnaval todos los días y la exigente sonrisa que siempre deben llevar en el rostro, incluso los turistas se toman fotos con ellas y exigen que sonrían. Esa ornamentación y vestimenta colorida invisibiliza la realidad de las mujeres negras frente a condiciones de subsistencia y distrae la atención de la precariedad en que viven. Ellas mismas creen que son eso que la blanquitud hizo de ellas.

Ya se ha discutido sobre las contradicciones de la raza, puesto que el racismo es también un resultado de la envidia que le produce al hombre blanco no tener el supuesto pene grande que tienen los hombres negros, y en las mujeres blancas la no tenencia de los supuestos cuerpos deseables y sensuales que tienen las mujeres negras. Esas contradicciones están presentes en

el trabajo de Dorlin (2020) cuando habla de los significantes que introducen los blancos sobre los hombres negros al designarlos como robustos y vigorosos, aptos para el trabajo pesado, pero esa argumentación tomada por los blancos como una verdad cierta y sustentada biológicamente, es contradictoria, puesto que si los negros son fuertes para el trabajo eso implicaría que los blancos no lo son, porque ¿esa condición que hace a los hombres negros fuertes no evidenciaría una inferioridad en los blancos por naturaleza?

La contradicción de la raza crea ficciones para construir el cuerpo de las mujeres negras como inferior, pero al mismo tiempo se promueve la aceptación por mujeres blancas que recurren a las cirugías para recrear los atributos que la raza designó en las mujeres negras: las caderas muy anchas, los labios voluptuosos y las nalgas grandes, incluso hombres negros establecen relaciones amorosas con mujeres blancas que son sometidas al proceso de deformación de sus cuerpos para que se parezcan a esa idea colonial de mujeres negras. Gracias al internet se puede ver muy a menudo este fenómeno.

En algunas comunidades negras del Pacífico colombiano las niñas negras desde que nacen son sometidas a rituales para que cumplan con el estereotipo de tener “cuerpos de negras”. En esos rituales se realizan prácticas como subirle las nalgas, sobarles las piernas, marcarles los hoyitos en las mejillas desde que son bebés, amarrarles la cintura a las niñas, sobarles las caderas. Cuando las niñas son adolescentes se empiezan a desarrollar ejercicios contradictorios como el planchado de senos en las adolescentes.

El planchado del busto de las niñas cuando este empieza a salir y durante varios años después es una práctica utilizada en los cuerpos de las niñas negras en varias zonas del Pacífico. La práctica puede ser aterradora como torturante debido a los mecanismos que se utilizan. Las mujeres participantes de esta investigación son de origen chocoano, tumaqueño y valluno, y todas manifestaron haber sufrido el planchado de senos.

Con ese ritual se busca esconder los pechos de las niñas para protegerlas de los violadores, es decir que las comunidades negras reconocen que los hombres negros violan a las mujeres y a las niñas, sin embargo, colectivamente no se atienden estas violencias, ya que se reconoce el abuso al interior de la comunidad, pero no se combate, y por el contrario se deja en las niñas la responsabilidad de solucionarlo al torturar sus cuerpos.

El planchado de seno a las niñas se realiza de dos maneras, una es aplastando los senos con una piedra que se ha dejado serenando la noche anterior en el patio de la casa, luego a la madrugada siguiente la niña es despertada para practicarle el ritual. Esa piedra se aprieta sobre los senos de la niña con violencia para que esa fuerza impida que el busto siga creciendo. La piedra debe tener un peso específico dado que se espera que la fuerza de ella golpeada sobre los senos de la niña impida que los mismos crezcan; este ejercicio se repite cada madrugada durante años. Otra forma es colocando una venda de tela sobre los pechos de la niña con presión para que aplaste y aprete los senos, la venda se utiliza todo el tiempo, incluso hay casos en donde no se les permite quitar el vendaje ni para ir a dormir.

Este planchado de senos que se realiza en las comunidades negras en ciertos territorios del Pacífico colombiano tiene su origen en países africanos. Recientemente las Naciones Unidas<sup>15</sup> expresaron que esa práctica constituía una evidencia de violencia machista. Este procedimiento, aunque es silencioso y se mantiene oculto en estas zonas deja notar el carácter patriarcal que encierra, por un lado, se asumen los cuerpos de las niñas negras como lugares para la tortura en nombre de la tradición, y por otro, se responsabiliza a las niñas y mujeres por las conductas de los hombres, es decir, se planchan o aprietan los senos de las niñas para que no sean vistas y violadas, pero no se aplanchan los penes de los hombres para que no violen a las niñas, o para que no las induzcan a relaciones abusivas. Incluso dentro de esta misma tradición se tienen procedimientos para que el miembro viril de los chicos se desarrolle en proporciones considerables, uno de ellos es el denominado “secreto de la yuca”, esto hace pensar que la sexualidad de los hombres al interior de las comunidades negras es igual de venerada como la sexualidad del resto de los hombres en el contexto global, mientras que la de las mujeres es reprimida, castrada, torturada y juzgada.

El planchado de los senos en las niñas y adolescentes negras produce despersonalización, lo que hace que las niñas desde temprano aprendan que sus cuerpos negros están mal, que vienen con fallas, que son cuerpos en borradores. El despojo del cuerpo es una estrategia de dominación que permite a las mujeres reprimir su sexualidad y su erotismo; la sociedad no consiente la existencia de unas mujeres que vivan el erotismo, porque las mujeres no han sido

---

<sup>15</sup> Ver Planchado de senos: una tortura a las niñas para que no lleguen a mujeres [https://elpais.com/elpais/2019/07/09/planeta\\_futuro/1562676612\\_984314.html](https://elpais.com/elpais/2019/07/09/planeta_futuro/1562676612_984314.html)

creadas para el goce o el disfrute, la primera misión que se le encomendó a Eva fue la de parir con dolor. Dentro de este proceso de despojo también se construyó un ideal de cuerpo femenino en el que ninguna mujer de carne y hueso encaja.

La sexualidad plena también es una forma de autorrealización y superación, pero la mirada hegemónica de la dominación femenina da a la mujer la maternidad como su función realizadora, combinado con todas las actividades de sujeción como la crianza, cuidado de los hijos y el marido, el mantener una imagen de pudor y recato, por ello la sociedad necesita mujeres que tengan relaciones sexuales para procrear o para satisfacer al esposo, no para sentir placer porque a las mujeres no les ha sido dada la liberación, y mucho menos a las mujeres negras, puesto que si esclavizadas son insaciables y no muestran ningún recato, con libertad vivirían en un total aquelarre sexual. Por ello vejar los cuerpos femeninos negros es una forma de control físico y psicológico que garantiza la despersonalización de las sujetas racializadas y por ende la vigencia de esas prácticas de violencia machista.

Esa despersonalización y pérdida de dominio sobre los cuerpos que las mujeres negras sufrimos se encuentra en el relato de doña Rosario cuando enuncia:

A mí también me aplancharon los senos. Recuerdo que estaba muy chiquita, creo que tenía entre 8 y 9 años. La noche anterior había llovido toda la noche y mamá fue por mí a la cama y estaba muy oscuro, pensé que me despertaba para ir a la escuela, por eso le pregunté qué horas eran, ella me dijo que las cuatro de la mañana, me dejó de pie en la sala mientras ella abría la puerta y salía al patio a recoger la piedra. Entró con ella en su mano, cerró la puerta, me subió la blusa y puso la piedra con fuerza en mis senos. La piedra estaba muy fría y yo grité. Mi mamá me dijo “tranquila es por su bien”, después de ese día cada madrugada era una pesadilla para mí. Aunque no me gustaba que me hicieran eso, no podía decirle nada a mi mamá. A ella también se lo habían hecho y me dijo que a todas las niñas del pueblo se lo hacían. Después de ese día nunca más volví a tocar mis senos en muchos años. Les cogí rabia porque por ellos no me dejaban dormir, deseaba no tenerlos. Mi esposo fue el primero en tocar mis senos antes que yo. Yo los empecé a tocar cuando comencé a darle la teta a mis hijos.

(Rosario, 45 años, mujer participante en congeneo 11 de junio de 2021).

Desde estas concepciones coloniales la raza se convierte un estigma que determina el valor o no de quienes están marcados por la invención de la racialización.

El fenómeno de la esclavización sometió a las mujeres negras a la servidumbre sin protesta, sobre nosotras y nuestros cuerpos sexoracializados recaen marcados estereotipos actuales que 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.

Tenía doce años cuando mi mamá me llevo a la paleadera de la casa, estaba apenas amaneciendo y me puso unas piedras frías en mis senos. Me las presionaba con fuerza, cada madrugada se repetía el proceso. Ella me aplanchó los senos durante mucho tiempo. Mi madre me dijo que eso me lo hacía para que los senos no me crecieran mucho para que así los hombres no se fijaran en mí porque yo era una niña. Crecí viendo mis senos como algo malo, todavía no soy capaz de tocármelos.

(Salomé, 40 años, mujer participante en congeneo 11 de junio de 2021).

Las violencias hegemónicas surgidas en el periodo colonial dieron forma a las estructuras actuales de la sociedad colombiana, herencia colonial que diseñó las formas de relacionamiento a partir de las categorías de género y raza.

El género es una categoría que crea complejidades para los cuerpos construidos socialmente como femeninos, pero el género cruzado por la raza es extremadamente mortal para los cuerpos femeninos negros.

Pese a que la blanquitud insiste en hacer ver la esclavitud y la colonia como asuntos del pasado, las manifestaciones de su herencia como realidad latente en la actualidad son frecuentes. En los recientes juegos olímpicos de Tokio a la pesista ecuatoriana y medallista olímpica Neisi Dajomes durante un programa de televisión se le preguntó: "¿Y qué tal eres

para cocinar, tú... y lavar platos?<sup>16</sup>. El periodista Andrés Carrión, un hombre blanco, no vio a Neisi como una mujer que hizo historia en los olímpicos de Tokio 2020, sino que vio una corporalidad femenina negra, ya que producto de la realización las mujeres negras siguen representando servidumbre.

El feminismo negro ha venido irrumpiendo en los imaginarios colectivos que tienden a representar a las mujeres negras como en la colonia proponiendo nuevos lugares de enunciación y resignificando categorías coloniales a partir de la autodeterminación. Desde esta visión cuando Lorde (1979) propone que no se asuman las definiciones creadas por las viejas estructuras de dominación como inamovibles o verdaderas absolutamente, sino que se promuevan otras estructuras para la comprensión de las realidades actuales que involucre la experiencia propia. Lo anterior implica además que la experiencia particular en un contexto específico de mujeres negras sirve para revertir los reductos coloniales que pretenden caricaturizar al sujeto femenino negro.

Por otro lado, Vilma Piedade (2021) con su concepto de Dororidade da un salto en la creación de las palabras necesarias para abordar la compleja realidad de las mujeres negras. Vilma plantea dororidade como expresión política para visibilizar a las mujeres negras como cuerpos que padecen unos dolores específicos para los cuales el sistema colonial no tiene los significantes suficientes para desentrañar y combatir esos dolores enraizados por la raza, el sexo, el género y la clase. Argumenta también que desde el feminismo blanco se crea el concepto de sororidad para hacer alusión a la complicidad y apoyo mutuo entre las mujeres, pero esa mirada ortodoxa del feminismo deja de lado la raza y la clase, por ello las mujeres negras no son cobijadas con la noción sororidad. Por eso al cuerpo femenino negro hay que leerlo desde la vivencia específica, situada y particular de la experiencia que constituye esas corporalidades, porque en términos de Berge (1985) es en el cuerpo donde se puede comprender todo, puesto que el cuerpo es la pieza particular y específica a través de la cual se teje la vida, la existencia. El cuerpo ha sido el eterno desechado desde la filosofía, la iglesia y la racionalidad occidental como si fuera posible existir por fuera del cuerpo, olvidando que la razón no habita fuera del cuerpo y las ideas no subsisten sin el cuerpo. Los filósofos griegos

---

<sup>16</sup> Ver <https://actualidad.rt.com/actualidad/401128-lavar-platos-machista-presentador-medallista-ecuatoriana>

insistieron en culpar el cuerpo de lo malo que pudiese hacer el hombre, y la teoría evolucionista puso a los africanos y sus descendientes en la escala inferior de la evolución aludiendo a una supuesta innata incapacidad de los cuerpos negros, lo que convertiría a estas corporalidades en extremadamente peligrosas por el salvajismo que las constituía, causando que los cuerpos negros sean los más desechados.

## 1.2. **El colorismo**

Fanon (2001) sentó las bases de lo que hoy denominamos colorismo con sus trabajos sobre la pigmentocracia. El autor plantea que la pigmentocracia incide fuertemente en la idea que las personas negras construyen de sí mismas. Esta noción contiene dos dimensiones, una que está referida a la organización social del mundo según el tipo de piel que se tenga, donde las personas con piel más clara son asociadas al bienestar, mientras las que poseen una piel con bastante melanina tienen menos probabilidades de gozar de comodidades. La otra dimensión está referida a la interiorización que hacen las personas racializadas o con mucha melanina de las categorías raciales que la esclavitud creó, es decir, tiene que ver con el cómo las personas negras asimilan las definiciones degradantes que construyeron los amos para designar a los esclavos.

De lo anterior se puede decir que debido a que el sistema de valores que rige la sociedad está definido por los dominadores, los dominados se vieron obligados a creer que el mundo efectivamente era lo que los amos impusieron. Para Fanon ese dominio se llama colonialismo, y es un entramado sistema que define el funcionamiento de las instituciones y las relaciones intersubjetivas. Ese funcionamiento conlleva a que las personas inferiorizadas en la colonia se definan a partir de los patrones coloniales. Esta vigencia repetida de las prácticas coloniales fractura la psiquis del colonizado a tal punto que se empieza a tejer una dualidad constante que genera un sujeto que se rechaza así mismo y/o a lo que se le parece. Esta forma de racismo conlleva a que las personas negras se autodesprecien porque han interiorizado las ideas que desde el colonialismo se imponen sobre el sujeto devenido en negro. Es aquí cuando el colorismo entra en acción. Producto de esa ya desequilibrada mentalidad que las instituciones coloniales han instaurado en las personas negras, ellas se empiezan a subdividir como el resto de la sociedad las divide. Esa división se hace de acuerdo con el parecido que se tenga o no con los amos. Entonces las personas con una pigmentación

más parecida a la de los amos recobran una mayor relevancia. Cuando esto ha pasado emergen expresiones como “tú no eres negra porque eres bonita”, “tus rasgos sí son finos”, “no eres tan negra” entre otras, para significar que el valor de las personas está determinado por el grado de melanina que tengan en su piel.

El colorismo es utilizado por las propias comunidades para acceder a una supuesta mejoría de condiciones materiales, enunciaciones como “mejorar la raza” dan cuenta de esa búsqueda de un blanqueamiento para poner fin al racismo. Con mejorar la raza se espera que las nuevas generaciones hereden las facciones parecidas a las de los amos y por consiguiente logren aceptación social, lo que las distanciaría de los impedimentos que el tono de piel oscura trae, ya que desde esta lógica tener la piel muy oscura dificulta el acceso a ciertas oportunidades. La actriz Lupita Nyong'o habló de como el colorismo afectó su vida. La actriz dijo "Tenía una hermana menor que nació cinco años después de nacer yo. Tenía la piel mucho más clara que yo, y la llamaban 'bonita', 'hermosa' y todo eso. [...] Puedes experimentar colorismo en un mundo que no necesariamente confronta el racismo directamente. Esa fue mi experiencia en Kenia. Éramos una sociedad predominantemente negra, pero igual se obedecía a los estándares de belleza eurocéntricos. Y eso afecta a cómo nos vemos a nosotros mismos".<sup>17</sup>

La historia de Lupita también fue vivida por Lucrecia, dado que por su color de piel oscura siempre fue considerada no agraciada en su familia. Lucrecia dice:

De pequeña sufrí mucho. Crecí en una región (Urabá antioqueño) que, aunque la mayoría de la gente es negra, se tiene un desprecio por las personas negras y todavía se habla de mejorar la raza para que uno no se coja con un negro. Como yo era más oscura que mis demás hermanos siempre me decían que debía cogerme con un paisa para no tener hijos feos. Los mejores vestidos eran para mi hermana más clarita. En la casa decían que por mi color de piel tan oscuro todo color de tela no me quedaba bien. Crecí sintiéndome mal por ser negra, por tener la piel tan oscura.

---

<sup>17</sup> Ver Qué es el colorismo y por qué la actriz Lupita Nyong'o dice que es "hijo del racismo" <https://www.bbc.com/mundo/noticias-49985798>

(Lucrecia, 29 años, sujeta participante congeneo 12 de septiembre de 2021).

Los comerciales, canciones y programas de televisión están plagados de exitosas historias de mujeres negras de piel clara y cabellos sueltos, ya que el colorismo promueve la idea de que las mujeres con rasgos suaves como se denominan también en el colorismo son confiables y merecedoras de amor, mientras que las mujeres de piel oscura son para saciar las bajas pasiones, ya que se les asigna una natural efervescencia sexual.

De igual manera en el Pacífico norte pervive la creencia de que las mujeres negras con pieles más clara son las que logran tener buenos matrimonios. Tal como lo relata Federica al decir:

Uno muchas veces coge marido presionada por la gente del pueblo de uno. Como uno es de piel más oscura se piensa que uno no puede conseguirse un buen marido. Pero hay muchas bonitas (claritas) a las que los maridos les preñan por fuera también.

(Federica, 32 años, sujeta participante congeneo 22 de agosto de 2021).

En los países caribeños es común encontrar expresiones como “candy, black sugar, chocolate” para aludir a las mujeres negras con pieles oscuras como objetos sexuales. Para designarlas como complacientes. Producto de esta sexualización de las mujeres negras sectores de las mismas comunidades han querido reivindicar esa supuesta belleza de las mujeres negras, pero desde la validación de ideas machistas que terminan por cosificar e hipersexualizar a la corporalidad femenina negra. Canciones como *The blacker the berry* donde la expresión “the blacker the berry, the sweeter the juice”<sup>18</sup> es utilizada supuestamente para voltear el carácter racista y sexualizado de la instrumentalización que se hace de las mujeres negras.

Este trabajo me hizo recordar que una vez en Cartagena escuché cuando una señora adulta le decía a una niña de unos cinco años que jugaba con otro niño de la misma edad: “están jugando los noviecitos”, la niña le respondió: “él no es mi novio porque a mí no me gustan los negros”, todos en esa escena éramos personas negras: la señora, los niños y yo. En ese instante pensaba en cómo sería el entorno de la niña que desde tan pequeña tenía claro que no podía formar pareja con un hombre negro. También reflexionaba sobre esa forma sutil y

---

<sup>18</sup> “Cuanto más oscura la mora, más jugoso el zumo”.

persistente de violencia de pensar que la finalidad de las mujeres es de tener novio o marido, que desde muy pequeñas se los asignan.

El colorismo busca hacerle creer a las personas negras que deben emparentar con alguien de tez blanca para lograr la marca perfecta de negritud aceptable. Algo parecido a lo expresado recientemente por una influencer cuando le dijeron que no parecía negra, ella hizo un vídeo respondiendo que sí, que ella efectivamente era una negra diferente, ya que tenía lo mejor de los dos mundos, que por eso sus rasgos faciales eran matizados, porque su mamá era negra y su papá era blanco. Colorismo.

El colorismo no solo se ejerce contra las personas negras, sino que las personas negras también interiorizaron el colorismo y siguen perpetuando la valoración de sí mismos por el grado de melanina que se tenga. El colorismo ha permeado fuertemente la mentalidad de las personas negras al punto de que los reportes de uso de cremas aclaradoras o blanqueadoras son una práctica común en las generaciones jóvenes. Incluso se conoce de casos de niños negros que han ingerido blanqueador para eliminar la oscuridad de su piel producto de los malos tratos que reciben en la escuela de las personas blanco-mestizas y con menos pigmentación que ellos. Las noticias de futbolistas, modelos, cantantes y personas del común que usan productos blanqueadores para abandonar la apariencia oscura de su piel en África, Europa y América son recurrentes, ejemplos que sirven para referenciar que nada borra la desdicha de pertenecer a los oscuros.

El colorismo no es una cuestión nueva, tiene su origen en la colonia con la esclavización que instauraron los europeos en los africanos y sus descendientes. Desde el inicio de la colonización con la trata transatlántica ha estado presente en nuestras comunidades, solo que es un tema del que no se acostumbra a hablar, sin embargo, muy conscientemente se transmite la idea de que ser físicamente parecido al esclavista y adquirir sus hábitos o modales es la mejor manera de ser negro.

Los esclavizados que tuviesen rasgos físicos parecidos al amo y/o la piel más clara podían gozar de ciertos “privilegios” en las plantaciones. Entre los “beneficios” se encontraba la reducción del trabajo pesado, la disminución en los castigos físicos, la asignación de jerarquías frente a los esclavizados de piel más oscura y rasgos marcadamente africanos y el

acceso a servicios de la casa del amo como estudiar o utilizar sus atuendos. Yaa Gyasi (2017) plantea que las mujeres negras y/o africanas esclavizadas de tez oscura eran consideradas feas, mientras las esclavizadas con la piel clara gozaban de cierto agrado por lo que eran reservadas para trabajar en las haciendas, así el amo se permitía poder usarlas sexualmente.

Fanon (2010) aborda el desprecio que el hombre negro desarrolla por la mujer negra mientras fantasía con la mujer blanca como una obsesión perfecta de la que puede sentir orgullo al estar por fuera de esa categoría de salvaje y lejos de la fealdad que encarnan las mujeres negras.

Claro está que el asunto no es si los hombres negros establecen relaciones sexoamorosas con mujeres blancas, desde luego que no, por eso hemos luchado durante siglos, por la libertad y poder escoger a quien nos plazca. El problema radica en que esos hombres comparen a las mujeres negras con las mujeres blancas, que las pongan a competir, y que se quejen de que las mujeres blancas no necesitan usar trenzas porque están cómodas con su cabello, y eso habla de una misoginia internalizada producto de los preceptos patriarcales que inculcan la idea del subvalor de unos cuerpos específicos, esos cuerpos oscuros que no son merecedores de amor, respeto o consideración porque no están dentro del estándar que ocupan las mujeres blancas.

### **1.3. Violencias de género: machismo y patriarcado**

El concepto de machismo es una forma simple de enunciar una realidad bastante profunda y compleja sobre las estructuras sociales de creencias, prácticas e ideas de los procesos de interacción entre los hombres y las mujeres.

El machismo define un lugar de inferioridad para las mujeres y los hombres que no cumplen con las exigencias que desde esa construcción masculina del mundo se hace, hombres no masculinos, homosexuales, feminizados, metrosexuales, no viriles, entre otras. Según González y Gutmann (2005) el concepto de machismo es un invento nuevo, de las últimas décadas del siglo XX, producido por científicos sociales y feministas de Estados Unidos con el que designan unos rasgos culturales particulares entre hombres de habla hispana. Para los

autores, el término es una etiqueta para el sexismo extremo, pero, aunque creen que el término no es adecuado, manifiestan que existen unas desigualdades históricas entre los hombres y las mujeres, y que esas desigualdades son anteriores a la definición e ingreso del término machismo a la academia y procesos feministas.

En González y Gutmann la construcción del concepto de machismo está cruzado por la racialización de las personas de habla hispana, lo que lleva a que el término en sí también sea producto de los estereotipos raciales, y que justamente esas nociones estereotipadas dan paso a la producción del marianismo como un antagónico del machismo, el marianismo busca utilizar los rasgos de la definición de María la madre de Dios, para representar a las mujeres latinoamericanas que son violentadas por sus parejas. Ambos conceptos son utilizados para la designación de prácticas en las personas hispanas que buscan entender las inequidades entre hombres y mujeres de habla hispana desde los estereotipos clasistas y racistas. Ellos afirman que:

La etimología de la idea de machismo tiene entonces sus raíces en las preocupaciones políticas y sociales de finales del siglo XX. El origen del término se encuentra en textos, especialmente periodísticos, de ciencias sociales y análisis feministas de hombres mexicanos y latinos en general en este periodo. La popularización del machismo como un epíteto para hombres de habla hispana coincidió con el auge de la segunda ola del feminismo y, después, de las políticas de identidad cultural en donde supuestamente los rasgos culturales inmutables están ligados, como si fueran genéticos, a los hombres con un ancestro geográfico o de clase. (2005:18).

Desde esta perspectiva, el concepto de machismo no es producto de las construcciones propias de las personas en Latinoamérica, sino que es el resultado de estudios tipificados como “study down” que aluden a estudiar a las personas que están en un nivel social inferior de acuerdo con la reconfiguración de las estructuras de dominación, es decir, el término de machismo es un producto racista y clasista de la academia y el feminismo estadounidense. Desde luego que eso no implica que las desigualdades entre los hombres y las mujeres de origen hispano no existan, por el contrario, esta noción da pie a pensar la construcción de nuevas nociones pertinentes que permitan designar aquellas situaciones de desigualdad y

violencias entre hombres y mujeres en Latinoamérica, y entre hombres negros y mujeres negras.

Francia Moreno (2018) en sus trabajos sobre el machismo en los hombres negros de Ecuador, examina esas relaciones desiguales entre hombres afroecuatorianos líderes y las mujeres negras, según ella los procesos afrofeministas y las organizaciones de comunidades afroecuatorianas no han podido hacer aportes reales para la eliminación definitiva del sexismo y el machismo que muchos de los hombres negros pertenecientes al movimiento negro en la diáspora producen, reproducen y ejercen sobre las vidas y los cuerpos de las mujeres negras/afrodescendientes.

Sobre las jerarquías que producen las masculinidades, según los desarrollos teóricos de Roberto Connell (2003), son producto de las diferencias de poder que se mantienen entre hombres y mujeres, y entre los mismos hombres, producto de esas “relaciones entre masculinidades (hegemónica, cómplice, marginados y subordinados)”.

La masculinidad no se produce sin el poder y la dominación, ya que en términos de Foucault (1981) el poder es sostenido, validado y aceptado porque “produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos”; en ese sentido es una red productiva que constituye toda la estructura social, en otras palabras, los ejercicios de dominación y poder no siempre reprimen, también dan privilegios, como el privilegio de género que da a la masculinidad una superioridad social frente a la feminidad. Desde esta concepción los ejercicios de poder/dominación también están presentes en la vida privada, en las microestructuras familiares, lo que posibilita traer a la escena la perspectiva de género sobre el análisis del poder en las violencias contra las mujeres en la vida íntima.

Del patriarcado como dominación de las mujeres, Amoros (1990); lo plantea como el soporte de las violencias domésticas contra las mujeres. Butler (2019) por su parte, lo entiende como un sistema cultural que tiende a naturalizar las prácticas de dominación contra las mujeres. Walby (1990) lo concibe como un modelo que asume transformaciones de conformidad con los contextos, la historia y necesidades. Diferentes autores en el trabajo de la Fundación Juan Vives Suriá (2010) lo plantean como un sistema que está presente en todas las sociedades,

que es jerárquico, discriminatorio y produce desigualdades, cuyo éxito está en que se le presenta como “natural” y normal, pero que sin embargo no funciona por hilos mágicos, sino por patrones de dominación impregnados en la estructura social.

Por su parte Eisenstein (1977) en el texto “Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista” lo presenta como un asunto de relaciones de poder donde se ejerce dominación/subordinación de lo masculino sobre lo femenino. Lo que conlleva a que esas relaciones se desarrollen en todos los niveles de vida la sociedad, tanto en ámbito público como en el privado. Sus planteamientos también presentan al patriarcado como un asunto producido por el capital y que a la vez el capital se sirve del patriarcado.

Fernández y Duarte (2006), insisten que el patriarcado es un sistema social fundamentado en las relaciones asimétricas entre los hombres y las mujeres, donde las mujeres son propiedad de los hombres, o inferiores a ellos.

En esta lógica aparecen los trabajos sobre el sistema sexo-género, Gayle Rubin (1986), argumentando que esta categoría produce y sostiene la opresión de las mujeres y de las minorías sexuales. Lo define como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1986:97).

Lorena Álvarez (2015) problematiza las opresiones con base en la raza diciendo que las mujeres negras padecen triple marginación, por lo que las múltiples situaciones de vulnerabilidad de las mujeres negras las tiene con altos índices de exclusión económica y social, y de desigualdades con relación a las mujeres no negras.

En las comunidades negras como cualquier otro colectivo socializado bajo el modelo patriarcal capitalista, son evidentes las prácticas de violencia hacia las mujeres, sin ser esta problemática un asunto de interés colectivo. Sin embargo, los espacios organizativos feministas de mujeres negras han manifestado las incomodidades frente a la negación que se da a las violencias de género que padecen las mujeres negras al interior de sus comunidades. Betty Ruth Lozano aborda el asunto planteando la doble problemática que enfrentan las mujeres negras, por un lado, la invisibilidad de nuestras realidades desde el feminismo blanco

hegemónico y por otro lado el sexismo interno de las comunidades negras y los espacios organizativos, Ruth complementa su análisis recogiendo voces de mujeres negras lideresas.

Betty recoge el siguiente testimonio de las mujeres que elaboraron el Pronunciamiento de la Mesa de Mujeres del Precongreso Cali y resto de municipios del 17 y 18 de agosto de 2013 para la participación el Congreso Autónomo Nacional de las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Palenqueras y Raizales que se llevaría a cabo en Quibdó, Chocó a final del mes de agosto del mismo año.

El testimonio dice así:

Denunciamos el carácter androcéntrico y patriarcal de las organizaciones y de las comunidades del pueblo afrocolombiano, negro, palenquero y raizal, que agudiza aún más la situación de marginalidad y violencia que viven las mujeres. Consideramos que no es posible avanzar hacia la erradicación del racismo y en la construcción de una sociedad más justa sino avanzamos en la construcción de la equidad entre hombres y mujeres al interior de nuestras comunidades y organizaciones. No habrá un mundo otro si pervive la opresión de las mujeres. Resulta inconcebible que así como los Estados y la sociedad en general han negado el racismo, al interior del pueblo negro afrocolombiano se niegue la subordinación de las mujeres. La situación subordinada de la mujer se hace presente tanto en la sociedad colombiana en general, como en los grupos étnicos del pueblo negro afrocolombiano: en nuestras comunidades también se viven el abuso sexual contra menores de 14 años por parte de hombres adultos, violencia sexual contra sus compañeras de vida o las mujeres en general, limitaciones por parte de compañeros o esposos a la participación política, subvaloración de sus capacidades y propuestas en las organizaciones, inasistencia alimentaria a los hijos e hijas, abandono de hogar, confinamiento, matrimonio forzado, violencia física y psicológica, represión económica como castigo cuando las mujeres ya no quieren vivir con sus parejas. Todas estas situaciones se han visto agravadas en el marco del conflicto armado. (En Lozano 2021:42).

Las violencias de género al interior de las comunidades negras no son un tema fácil de abordar. Enunciarlas trae un sinnúmero de dificultades para las mujeres que se atreven a poner en la palabra las prácticas de violencia machista y patriarcal que se ejercen contra las mujeres negras. Comúnmente se aborda la violencia estructural contra los cuerpos racializados como negros, en cuya generalidad los hombres negros son víctimas también.

Pero, en la relación que se teje entre hombre negro y mujer negra, las mujeres negras somos inferiorizadas, disminuidas, aunque se pregone lo contrario, bajo el sofisma del matriarcado que rige el modelo familiar de las comunidades negras. Ello da cuenta de la fuerza que ha logrado la ideología machista al interior de la comunidad. Se llama matriarcado a la ausencia de responsabilidad afectiva de los hombres.

El relato de las mujeres de la Mesa de Mujeres del Precongreso Cali contiene varias claves sobre ese machismo y patriarcado interno, una está referida a las prácticas repetidas de negación de las violencias contra las mujeres negras a manos de los hombres negros y las organizaciones. Otra trae a colación la contradicción que encierra la búsqueda de una sociedad alternativa y justa, pero que al mismo tiempo en que se lucha por una sociedad más justa se oprime a mujeres oprimidas. Esos hombres negros que trabajan enérgicamente por desmontar el racismo permanecen inertes frente a las violencias de género y se disgustan porque las mujeres hablemos de esas inequidades.

Esa negación es otra forma de violencia contra las mujeres negras, pues las revictimiza al invalidar sus vivencias. Igualmente, se les estigmatiza al señalarlas de dividir el movimiento o de prestarse para ser usadas por el racismo blanco que busca dividir las familias negras.

La experiencia de Federica deja ver como se conjugan las opresiones de raza y género para silenciar su realidad:

Un consultivo<sup>19</sup> era mi pareja, yo lo admiraba mucho porque él hablaba muy bonito en todas las reuniones. Había aspirado a cargos políticos en varias ocasiones, y aunque no había ganado sí gozaba de mucha popularidad en los espacios organizativos, y los discursos que él pronunciaba eran aplaudidos siempre. Entablamos la relación y todo era bonito, él es como decimos vulgarmente: un tramador. Después de cierto tiempo de la relación le descubrí unos chats con varias mujeres, tenía como veinte mujeres en diferentes pueblos, incluso una vecina mía era moza de él. Quedé horrorizada cuando encontré un chat muy comprometedor con una niña de 14 años. Él tiene casi 45 años, y cuando eso pasó tenía casi 40 años, yo no podía entender que tuviera enamoramiento con una niña de 14 años. Yo me puse a revisar el Facebook de la niña y por sus fotos se veía muy humilde, su casa era sin repellar, y las calles eran sin pavimentar, además se veían tanques elevados en los techos de las casas que eran de

---

<sup>19</sup> La consultiva es el espacio de concertación entre el Estado y las comunidades negras, creado por la Ley 70 de 1993. A las personas que ostentan esa representación se les denomina consultivos o consultivas.

zinc. En varios mensajes de diferente fecha él le había enviado dinero por Gana a la niña, le enviaba entre 80 mil y 150 mil pesos. Nosotros nos fuimos a vivir juntos un año antes de yo descubrirle su verdadera cara. Cuando él llegó a la casa ese día le dije lo que había encontrado y entonces se enojó por revisarle sus cosas. Le reclamé por el engaño y me dijo que él no creía en la familia convencional ni en la monogamia, yo estaba algo confundida porque cuando nos hicimos pareja, ni cuando nos fuimos a vivir juntos él me dijo que si yo aceptaba ser su mujer número noventa. Siempre me habló de exclusividad y de que yo era de él. Por eso yo solo me acostaba con él, entendía que estábamos en una relación de exclusividad mutua. Me dio rabia descubrir que su discursito de unidad, hermandad y cambio social era solo una máscara para metérsela a más mujeres.

- Uyyy ¿puedo hablar así? -me pregunta mientras se pone sus manos en la boca en señal de sentir vergüenza.

- Claro que sí, puedes decirlo como te salga, como lo sientas, -le respondo.

Es que da mucha rabia que esos dizque líderes sean igual o peor que los que no son líderes. Lo peor fue que cuando hablé con algunos integrantes de la consultiva sobre lo que había pasado, todos decían que no podía manchar el nombre de un líder negro de esa manera, que ojo con las divisiones internas. Él es el canalla y yo tengo que protegerle su reputación para no ser tildada de divisionista.

Yo en ese momento estaba triste y enojada. Pero ahora estoy feliz por lo que pasó ya que no tuve hijos con ese hombre y pude darme cuenta de que esos espacios organizativos son una especie de lugares para la alcahuetería de la corrupción de los hombres.

(Federica, 32 años, sujeta participante congeño 5 de septiembre de 2021).

En el relato de Federica se ve la constante de sacrificar a las mujeres negras y silenciar sus vivencias para que no se hable mal del proceso de las comunidades o de los hombres negros. De nuevo el mito de la lucha colectiva deja por fuera los intereses particulares de las mujeres negras, el bien común no las incluye, esa justicia colectiva las deja de lado cuando de atender las fricciones internas se trata. Ese carácter androcéntrico y patriarcal en los procesos organizativos que denunció la Mesa de Mujeres del Precongreso Cali estaba operando sobre Federica, impidiendo que las violencias que su compañero ejercía contra ella se enunciaran. Se plantea la matrilinealidad de las comunidades negras, pero en la práctica se observa que son los hombres quienes tienen el dominio, aunque no se nombre de esa manera, perviven

las prácticas donde a los hombres se les sirve primero la comida, o se les sirve más comida, se les permite ir a la calle sin restricciones, no se les inculca la responsabilidad de ocuparse de actividades domésticas o del cuidado del hogar. Se sigue asumiendo con naturalidad que el lugar de los hombres es la vida pública.

Al interior de la comunidad negra se discute la asignación o aplicación de categorías blanco-occidentales para designar problemas o situaciones de la gente negra. Son muchas las voces de resistencia que tiene el uso del término feminismo en las mujeres negras. Al igual que causa molestia que las mujeres negras hablemos del patriarcado en las comunidades negras. No son pocas las voces de hombres y mujeres negras que asumen que el feminismo no debería ser utilizado por las mujeres negras. Sin embargo, no se puede desconocer que las feministas negras siempre han criticado la insuficiencia del feminismo blanco ortodoxo, lo que las ha llevado a proponer relevantes miradas sobre la lucha por los derechos de las corporalidades femeninas diversas, entre esas la impronta de la raza y el género como una condicionante indivisible que cruza a las mujeres negras, la clase y por supuesto la interseccionalidad.

Además, se debate lo inapropiado de utilizar términos blancos para problemas que se dan entre las comunidades negras, mas no se debate que comportamientos ampliamente evidenciados en comunidades blancas como las violencias contra las mujeres, también tengan cabida en las comunidades negras, ¿en lugar de sentir preocupación porque las mujeres negras hablemos de feminismos o patriarcado, no debería centrar la atención en el hecho de que las mujeres negras tengamos que recurrir al feminismo negro para hablar de las violencias que sufrimos incluso en nuestras propias comunidades?

Quizá pueda que el termino feminismo se quede corto para entender y abordar las violencias contra las mujeres negras al interior, pero esa no es una razón para dejar de pensar las marginalidades múltiples que atraviesan a las mujeres negras y el estado de postración en el que se ha querido dejar a nuestras vivencias, condenándonos a un estado de soledad agobiante.

Seguir desconociendo que las mujeres negras somos subalternizadas en nuestras comunidades es dar cabida a que aumenten las condiciones de marginalidad y las violencias que sobre nuestras corporalidades se perpetúan. Ignorar que existen unas opresiones imbricadas en el género contra las mujeres negras dentro de las comunidades negras es

revictimizarnos y por tanto dificulta la lucha para erradicar esas relaciones dispares entre hombres y mujeres.

En los distintos relatos de las participantes fue evidente la sistematicidad y la naturalización de las violencias que sobre los cuerpos de las mujeres negras se perpetúan, lo que conlleva a pensar en la necesidad de dejar de separar las violencias contra las mujeres. Por ejemplo, se acostumbra a hablar de maltrato físico, o violencia física cuando una mujer es golpeada por su marido o pareja, desconociendo que cuando un hombre agrede físicamente a su compañera, ya la odia con anticipación, es decir, cuando se recurre a la violencia física ya se ha interiorizado con anterioridad las categorías sociales que construyen a las mujeres como inferiores a los hombres. Ese proceso de odio hacia las mujeres no se da de un día para otro, se forma paulatinamente desde que se es un niño y se alimenta con las prácticas culturales que tejen la sociedad.

## **Viaje dos**

### **DIÁLOGOS DESDE EL SUSUNÉ**

Esneda vivía en una vereda de la región del San Juan en el Chocó, ella y su marido se dedicaban a la minería artesanal. Su familia la entregó a su esposo cuando ella tenía apenas 16 años y él casi treinta. Con Esneda era su segundo matrimonio, porque según contó él su primera esposa murió. Esneda vivió en el casco urbano de Istmina uno de los principales municipios de esa región, su marido por su parte siempre vivió en la zona rural y cuando la casaron, ella debió irse a vivir a la zona rural con su marido. Corrían los años 80s. Al poco tiempo de casada su marido empezó a maltratarla física y verbalmente, que porque ella no era muy experta en las cosas del hogar. Ella se levantaba temprano a trabajar parejo con él en la mina, atendía la casa y a su marido. Los malos tratos empeoraron, y varias veces ella llegó hasta la zona urbana de Istmina a buscar refugio donde su familia manifestando que quería regresarse porque su marido le pegaba. Sus padres la regresaban diciendo: “eso son problemas de marido y mujer, y en problema de marido y mujer nadie se puede meter”. Al no encontrar apoyo en su familia, pensó que la policía si la auxiliaría. Después de eso fue varias veces a denunciarlo en la única estación de policía que había en el casco urbano, sin embargo, los policías le aconsejaban quedarse por fuera de la casa un buen rato para que el esposo tuviera tiempo de calmarse, porque eso eran problemas de marido y mujer y nadie se podía meter. Una vez que el marido borracho la golpeó hasta desfigurarle la cara, ella como pudo logra salir de la casa corriendo, pidiendo a gritos ayuda. Llega a la estación y expone su caso, los policías al ver su rostro sangrando por los golpes van por el hombre y lo detienen en el calabozo, lo dejan amanecer allí.

El marido a la mañana siguiente vuelve a la casa mientras Esneda está poniendo en su rostro paños tibios mojados en sal de Epsom con la esperanza de que le ayudaran a desinflamar. Él intenta pegarle de nuevo. El rostro hinchado de Esneda no le genera el más mínimo remordimiento, le tira el primer golpe, ella con los pocos reflejos que le quedaban en su único ojo con el que podía ver, ya que en una de esas tantas palizas que le daba su esposo perdió su ojo izquierdo, logra esquivar el golpe, y echa mano del cuchillo con el que acaba de pelar los plátanos para la cena y estaba

al lado de la olla donde metía los pañitos a calentar. Esneda toma el cuchillo y por primera vez se defiende hiriéndolo de muerte, al verlo tendido en el piso quiso tomar venganza por su ojo y deja caer el cuchillo con fuerza en los ojos de su marido, uno a uno se los apuñala. Por un segundo vuelve en sí, ve a su marido tendido en el suelo y se da cuenta que ha tomado la justicia por mano propia, entonces escapa por la paleadera al espeso monte que se veía desde su cocina.

Al día siguiente se regó la noticia de que Esneda había matado a su marido, y la policía la buscaba por eso. Tiempo después en el pueblo se rumoraba que la primera esposa del marido de Esneda no había muerto, sino que su muerte fue producto de los golpes que él le propinaba. Pasaron los años y de Esneda no se tuvo noticias nunca más. Solo quedó su nombre susurrado por los vientos que mecen la selva bajo la lluvia.

A Esneda y a todas las mujeres negras que su comunidad no protegió.  
Historia creada a partir de las vivencias de una mujer negra en la región del San  
Juan en el Chocó.

## **2.1. Enunciaciones desde el susuné: violencias sexuales y el placer femenino como tecnologías de dominación**

“La experiencia es siempre una guía confiable; puede que no lo diga todo, pero nunca miente.”

Amandine Dupin

Comúnmente el asunto de las violencias sexuales se aborda desde los actos forzosos que sobre los cuerpos de otros se cometen de manera explícita. Las leyes colombianas tipifican con claridad la violencia sexual cuando se accede de manera violenta o abusiva a una persona menor, en incapacidad de respuesta, o con exceso de fuerza o valiéndose de intimidación, y si se nombran de esta manera se despierta un rechazo casi unánime cuando se ha ejercido sobre un infante. Sin embargo, las formas sutiles de violencia sexual pasan desapercibidas,

incluso no son consideradas abuso sexual. Por lo que este trabajo aborda la violencia sexual desde una perspectiva micro, para enunciar esas formas sutiles que hacen parte de la psiquis colectiva a través de las cuales se ejerce la violencia sexual contra las mujeres, de manera concreta contra las mujeres negras. Violencias sexuales normalizadas.

Cuando escuchamos violencia sexual se puede venir a la mente la imagen de una mujer arrojada en un lodo en medio del bosque sangrando entre sus piernas y con moretones en su cara. Pero la violencia sexual no siempre se manifiesta de esta manera. Existe una cuantía de situaciones que constituyen violencia sexual que no son asumidas como tal. Esta concepción ha hecho posible que en las relaciones de pareja tengan cabida ejercicios de violencia sexual que pasan inadvertidos o que son entendidos como parte constitutiva de las relaciones amorosas. No podría ser de otra manera, dado que la religión cristiana nos enseñó que: *“El amor es sufrido... Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.”* (1 Corintios 13, Biblia Reina-Valera, 1960).

La doctrina cristiana no solo impuso una noción de amor que recae sobre los cuerpos femeninos, porque las características que pueden dar existencia a ese amor son las mismas que se buscan en las mujeres: abnegadas, sumisas, sacrificadas y sufridas. La idea de ese amor trae consigo la renuncia al placer femenino porque a la mujer se le ordenó someterse a su marido *“...tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti”*. (Génesis, 3:16, Biblia Reina-Valera, 1960).

Esta visión cristiana del mundo se impuso en las sociedades sometidas por las colonias europeas, creando así una perspectiva del mundo a partir de lo que los colonizadores determinaron. Por lo tanto, la visión que tenemos sobre las relaciones de pareja no escapa a esos preceptos coloniales que se introdujeron con la colonización. Aunque este no es un trabajo religioso o cristiano, si se utilizan las doctrinas religiosas para mostrar como la tradición actual con relación al lugar de la mujer en la sociedad está en gran medida influenciada por la colonialidad religiosa que es en sí colonialidad del saber, que se materializa en la dominación cultural; es decir, de los ejercicios de poder que se benefician de un complejo sistema de estructuras sociales que tiene a su servicio las instituciones. Por ello el lugar de las mujeres en la sociedad es construido a partir de los mandatos cristianos cuya doctrina asignó a la mujer la responsabilidad del hogar, mientras a los hombres se les

asume como parte indispensable de la vida pública, y esa vida pública se relaciona en conexidad con la aventura, el riesgo, el goce y la diversión.

Esta imposición religiosa es el resultado de la conquista, Dussel (1992) desentrañó ese proceso de conquista cultural, afirmando que: “La conquista cultural de otros pueblos es igualmente expansión de «lo Mismo». El conquistador o el dominador pedagógico vence por las armas y por la violencia imponiendo al Otro (al indio, al africano, al asiático, al pueblo, al trabajador, al oprimido) la «civilización», su propia religión, la divinización de su sistema cultural (Totalidad ideológica)” (Dussel, 1992:26). De lo anterior se desprende que el sistema de valores sociales a través del cual se dan las relaciones entre hombres y mujeres son productos de ese proceso colonial que impuso los patrones que definen la existencia social. La imposición violenta de ese modelo tiene gran responsabilidad en los procesos de juzgamiento que sufren las mujeres cuando no cumplen con lo que de ellas se espera o si empiezan a abandonar las creencias de que es su marido quien debe dominarlas.

Esa asignación de la mujer al hogar trae implícito los valores del recato, el pudor, la decencia y la bondad. Pero hacer parte de la vida pública se asume como una actividad arriesgada y valerosa, una aventura para la que se necesitan hombres dispuestos a todo para lograr desempeñar ese rol.

Toda esta concepción religiosa incide en el ámbito sexual de las parejas, puesto que a los hombres se les permite ser abiertos cuando de sus deseos e intereses se trata, en ellos es bien visto que tengan fantasías y anhelos sexuales; mientras que de las mujeres se espera que sean sexualmente pudorosas, recatadas, ingenuas y complaciente de los hombres.

Los tabúes alrededor de la sexualidad femenina son un caldo de cultivo para la emergencia de las violencias sexuales. Esos tabúes son resultado de la puesta en marcha de prácticas machistas en el modelo patriarcal que se han anquilosado en la sociedad y dificultan a las mujeres gozar de derechos plenos. Esta dominación inicia desde que las mujeres están muy pequeñas. Desde niñas se les educa para despersonalizarse de sí mismas, para no tener intereses ni proyectos propios, para no salirse del marco de mujeres bien portadas. Esa despersonalización de las mujeres se ve en el adoctrinamiento con enseñanzas que inculcan que el cuerpo de las mujeres es para servir a dios, para ser madres, para sus esposos, para servir a la obra de Jesucristo. El cuerpo de las mujeres es de todos, menos de sí mismas, ya

que está sometido por las instituciones (Estado, iglesia, escuela) las cuales sirven a esa concepción patriarcal de la sociedad.

Esos miedos, tabúes y mutilaciones del placer femenino hacen parte de los dispositivos de control de los cuerpos femeninos, tal como se evidencia en el siguiente relato:

Seño, ahora que usted nos pregunta sobre nuestras experiencias en la intimidad con nuestras parejas, recordé algo que a mí me pasó, algo muy duro seño. Cuando yo tuve mi primer novio tenía 22 años, yo no había tenido novios antes y siempre recuerdo que mi abuela, mi mamá y mis tías me decían que era pecado, que tenía que darme mi valor. Que si me dejaba tocar mi cuerpo de un hombre perdía mi valor. Por la violencia debimos dejar el pueblo (Medio Atrato, Chocó), yo empecé a rodar en Quibdó de casa en casa trabajando, hasta que me vine para Medellín, y un día que salía del trabajo conocí al que fue mi primer novio. Yo trabajaba en un salón de belleza peinando y arreglando uñas. Después de ocho meses de novios tuvimos relaciones sexuales por primera vez para mí. La primera fue un poco incomoda y dolorosa para mí, recuerdo que se mancharon las cobijas y estaba algo asustada también, pero a la medida que pasaban los días ya le fui encontrando el gusto y sintiéndome mejor. Una vez cuando yo estaba con él sentí como una electricidad por mi cuerpo y empecé a moverme en dirección a lo que sentía, y como estábamos acostados con los brazos abiertos, extendidos y entrelazados yo dije “me gusta este avioncito” y él inmediatamente se corrió y me dijo “no que eras virgen, ¿cómo sabes que esa posición se llama avioncito y por qué te mueves así?”, él se enojó demasiado conmigo. Yo me sentí muy mal, no quería que él pensara mal de mí porque si era cierto, mi primera vez fue con él. Y él lo sabía, la primera vez estuvimos tres días seguidos y los tres días tuve sangrado, obviamente cada día en menor cantidad. En el tiempo que seguimos la relación yo nunca decía nada cuando teníamos intimidad, bueno hacía lo que él me decía que hiciera. Le digo seño que yo sentí una sabrosura esa vez, fue la primera vez que yo sentía eso, pero no sabía que eso era malo, por eso yo ya no me muevo para que no piensen mal de uno seño y si mi marido no me busca yo no lo busco, así yo tenga ganas me aguanto, nunca le digo a mi marido que yo quiero hacer eso.

(Margarita, 39 años, mujer participante en congeneo, 20 de junio de 2021).

El relato anterior nos muestra la prohibición de sentir que recae sobre los cuerpos de las mujeres. Para sus cuerpos está vetado el placer, el goce es prohibido, y por la despersonalización que desde niñas sufren a causa de los adoctrinamientos religiosos no tienen conocimiento de sus propios cuerpos, ni sobre el sexo, la sexualidad femenina o el

placer; esto las convierte en objetos para el uso del goce del otro. La participante no habla de que tuvo un orgasmo, dice que *sintió eso*, con lo que da cuenta de esa despersonalización que ha sufrido respecto a su propia sexualidad y lo anterior es resultado de enseñar a las mujeres a temprana edad a desconocer su cuerpo, por ello cuando son adultas y establecen relaciones sexoafectivas con los hombres tienen desventajas frente a ellos porque la sociedad a los hombres no les impide conocer su cuerpo, explorarlo y usufructuarlo para la propia autosatisfacción. Las mujeres deben ir a los hombres para ser mujeres, los hombres son hombres per se. Estas nociones hacen parte de las violencias que insertó el sistema sexo-genero al jerarquizar a las mujeres de conformidad al uso de sus genitales. Dichas ideas traen consigo varias cosas; por un lado, la idea de que el cuerpo de las mujeres es para el uso de los hombres, al tiempo que se da a entender que el hecho de que los hombres tengan relaciones sexuales con las mujeres es malo y hace que los cuerpos de las mujeres pierdan valor, nociones contradictorias que incitan a las mujeres a despersonalizarse de sí para objetivarse de los hombres, pero que al ser objetos de los hombres son degradadas y pierden un supuesto valor.

Según Saltzman (Saltzman et al., 1999; Saltzman, 2004; citada en Castro et al., 2004b; Balladares, 2004) la violencia sexual constituye uno de los prototipos imperantes más representativos de la dominación de género, donde las relaciones de pareja entran a complejizar dicha práctica ya que bajo la idea del amor como dominación las violencias que tengan lugar en la esfera marital son entendidas como propias de esas relaciones. Así mismo Lagarde (1999, 2000 y 2005) aborda el amor como un terreno donde las mujeres son encantadas para sufrir violencias patriarcales. Donde el amor opera como anestesia dejando a las mujeres en incapacidad para ver las violaciones que sufren llegando a la normalización. La participante del caso mencionado no supo que su novio le estaba ejerciendo violencia sexual, ella introyectó esa violencia sexual como parte de la vida marital. No hablar del sexo con su pareja, reprimir sus deseos o sensaciones son resultado de las violencias sexuales que ha sufrido la participante de manera frecuente, lo que la ha llevado a naturalizarlas.

En las mujeres participantes se hizo evidente como los hombres utilizaban el placer para someterlas a otro tipo de violencias. Por ejemplo, Lucrecia relató:

Ahora que estoy participando de estos espacios es que me doy cuenta de que cuando mi novio (el segundo) quería que yo hiciera algo para él o que pasara por alto lo que él hacía, el día anterior o el día después del suceso él me hacía el amor demasiado bien que yo sentía que no había sentido eso antes, era como que él estuviese descubriendo cosas nuevas en mi cuerpo y en realidad yo me quedaba extrañando esos momentos. Cuando hacía algo malo yo pensaba en dejarlo, pero pensaba en que nadie más me iba a hacer sentir así. Pensaba en que solo él me quería de verdad y que por eso con él estaba viviendo lo que no había vivido con mi primer novio.

(Lucrecia, 29 años, sujeta participante congeneo 31 de octubre de 2021).

Pensar en el placer como dominación es entender cómo se utiliza el placer para someter. En el caso de Lucrecia su pareja sabía que ella asumía el placer por fuera de sí misma, que estaba despersonalizada de su cuerpo, que ella no descubría su propio placer o el goce en su cuerpo, lo que le facilitaba a su compañero extorsionarla. Él se asumía dueño del placer de ella y se lo daba en proporciones ajustadas para mantenerla expectante. Ella se veía obligada a pasar por alto la violencia que su compañero ejercía sobre ella cuando le hablaba feo o la gritaba al ella reclamarle por algunas faltas. Aquí el placer era utilizado como arma de dominación.

Mientras que en su primera relación la falta de conocimiento de su propio cuerpo y del placer como un derecho para el que su cuerpo estaba hecho si ella así lo quería, le impedían darse cuenta de que su compañero la utilizaba para autosatisfacerse, que el no proporcionarle placer a ella o no contribuir con el placer de ella era una forma de evidenciar la subordinación e interiorización que su novio hacía de ella.

Pensar el placer femenino constituye una dificultad dado que se le asume en carencia o como una falta. Por ello a la sociedad todavía le ruboriza que las mujeres expresen su deseo de placer.

Plantea Tiger (1992) que el poder es uno de los mayores generadores de placer, por lo tanto, el ser humano se debate eternamente en una lucha constante por tener un sector de dominadores y otro de dominados. Esa lucha frecuente por ejercer poder está presente en las relaciones de pareja. El ámbito sexo-amoroso como una arista del poder es permeado por las relaciones jerárquicas donde los supuestos de amor, equidad, igualdad y solidaridad no tienen valor. En este sentido, las relaciones de pareja en lugar de ser espacios de complacencia y encuentro se convierten en escenarios de dominación, y como las mujeres han estado

históricamente dominadas por los hombres, incluso, la misma connotación de mujer presupone subordinación a la masculinidad, esa corporalidad femenina es subyugada aún en la vida íntima de parejas.

Es así como las tecnologías de dominación del placer femenino operan a través del juzgamiento de sus ejercicios placenteros. Ahora que es masivo el uso del internet y las redes sociales, son frecuentes los vídeos de pastoras o mujeres religiosas pregonando sanciones contra las mujeres por manifestar placer cuando tienen relaciones sexuales con sus esposos, o cuando las relaciones sexuales no las tienen bajo el matrimonio. Los videos que se han hecho virales no van dirigidos a los hombres, las evangelizadoras, pastoras y pastores se dirigen a las mujeres, porque desde el principio de la creación las mujeres han sido las pecadoras según esa visión patriarcal del mundo.

Es dominación que a las mujeres se les niegue el placer. Es dominación que las mujeres sean juzgadas por sentir placer. Es dominación que las mujeres sean señaladas de malas mujeres por tener compañeros sexuales. Es dominación que a las mujeres se les impida conocer su propio cuerpo. Es dominación que las mujeres no sientan que el placer es algo que les pertenece.

Las mujeres negras además de luchar con los estereotipos de género debemos cargar con el lastre de la racialización, en cuya dimensión la corporalidad femenina negra es sinónimo de imperfección. Cuerpo imperfecto, impuro y equivocado, que sirve para proporcionar placer en calidad de objeto. Estas marcaciones conllevan a las mujeres negras a luchar para no encarnar esas representaciones que la colonia nos asignó, hasta el punto de reprimirnos y negarnos al placer. Esa represión desencadena en el odio a nuestros propios cuerpos.

Si mencionara los chistes sobre la supuesta mancha que se hace en la vulva de las mujeres negras no terminaría nunca esta tesis. Sin embargo, traeré a la memoria, que cuando era estudiante universitaria iba llegando al punto de encuentro donde se suponía nos reuníamos los defensores de las comunidades negras al interior de la universidad; y mientras me acercaba de espaldas a los compañeros hombres que ya estaban en el lugar escuchaba que uno de ellos decía: “claro, sí es negra eso no falla, desde chiquitas se les empieza a poner negro ese porroncho”, yo en ese momento solo quería desoír sus palabras, en esa época no entendía

todo lo que esa expresión contenía, respecto a la incomodidad que produce el cuerpo femenino negro.



Recientemente un joven negro influencer publicó el post de la foto anterior, aludiendo a la incomodidad que causa el cuerpo de las mujeres negras y también a esa comprensión que sitúa nuestros cuerpos como depositarios del asco, el desamor y el desprecio. Desde la colonia hasta la actualidad es una constante asumir los cuerpos de las mujeres negras para la vejación.

Que las mujeres negras seamos asumidas como feas, es un resultado de la colonización actual que afecta también a los hombres negros, lo que los lleva a buscar mejorar la raza, ¿y por qué no habrían de hacerlo si ser una mujer negra es ser complicada, malgeniada, jodida y de carácter fuerte?

Los constantes estereotipos que demarcan la corporalidad femenina negra están también interiorizados en las comunidades negras y en los hombres negros.

Los hombres negros se incomodan por la oscuridad de la piel en las mujeres negras, tienden a criticar el cabello natural de las mujeres negras, señalan a las mujeres negras de ser poco femeninas. Y este asunto de la feminidad es bien complejo, puesto que las mujeres blancas están dentro de un arquetipo de feminidad y dulzura que demanda cuidado, atención, respeto y protección; las mujeres negras son fuertes y con un carácter difícil. Rechazar la corporalidad femenina negra es un producto del patriarcado y la colonialidad, tal como lo relata Fany:

Mi marido siempre me ponía problemas cuando yo empecé a dejarme el cabello natural. Decía que mejor se me veía alisado, que ese pelo así (natural) parecía desarreglado y como de loca, que la gente podía pensar que yo no me peinaba. Al principio me volví a alisar, pero ya después, de gusto me lo dejé natural, me daba una rabia que me viviera criticando.

(Fany, 42 años, sujeta participante, congeneo 12 de septiembre de 2021).

Fanon (2010) habla de la fantasía del hombre negro con las mujeres blancas para sentir que está al mismo nivel del hombre blanco, además de la psicosis que le produce la idea de tener a una mujer que sí puede ser exhibida en sociedad porque cumple con las características aceptables de ser femenina, bonita, educada y dócil.

El hombre negro inferioriza a la mujer negra y por ello su contante comparación entre las características de las mujeres negras y las mujeres blancas, se la pasa comparando el cabello de las mujeres negras desde el estándar del cabello de las mujeres blancas, imaginan que las mujeres negras por ese carácter fuerte que las constituyen no representan el ideal de mujer para presumir, mientras las blancas sí, porque encarnan una feminidad débil que requiere cuidado.

Las mujeres negras también han interiorizado que son feas, inferiores, insuficientes, que no merecen amor o ser tratadas con respecto, por ello Lucrecia estaba convencida que no tenía nada bueno, debido a que por lo oscuro de su piel y la forma de sus rasgos físicos constantemente era señalada como imperfecta, hasta por su misma familia.

Mi segundo novio si me acariciaba y me decía cosas bonitas cuando íbamos a tener relaciones, pero yo no dejaba de sentirme incomoda porque toda la vida me molestaron por mi color de piel y también por ser gordita. Yo no era capaz de desvestirme por completo delante de ningún hombre y si íbamos a tener relaciones me gustaba que la luz estuviera apagada o que él no me viera. Yo siempre estaba preocupada porque no me quitara toda la ropa o porque no prendiera la luz. Me costó mucho ir dejándome acariciar y concentrarme en las caricias y no en que me fueran a ver lo fea y gorda que estaba. Todavía siento rabia al recordar los chistes de mi familia sobre mi color de piel.

(Lucrecia, 29 años, sujeta participante, congeneo 17 de octubre de 2021).

La preocupación que genera no tener cuerpos hegemonicamente atractivos impide que las mujeres gocemos libremente del placer y la construcción de estereotipos racistas, clasistas y misóginos sobre la belleza es otra forma de control del placer femenino.

El placer es político. La intimidad es política. Y el feminismo con su consigna *lo personal es político* ha tratado de visibilizar los ejercicios de dominación que se ejercen sobre las mujeres para impedir el goce o la búsqueda del placer, disciplinando sus cuerpos para no sentir, y/o

para sentir culpa por sentir. Por ello pensar en el placer como una opción para las mujeres es otra forma de hacer frente a las múltiples violencias que se enmarcan sobre la corporalidad femenina. Que las mujeres negras podamos sentir placer sin el temor de pensar que estamos correspondiendo al estereotipo colonial que nos convirtió en simples objetos sexuales es una conquista aplazada e implica deconstruir las nociones coloniales de la corporalidad femenina negra.

La sexualidad es política porque las formas por medio de las cuales se vive son de acuerdo con lo que se considera permitido, es decir, la sexualidad es controlada. También porque esa visión controlada deformó la sexualidad femenina y borró la sexualidad de las mujeres negras, convirtiéndonos en simples bestias sexuales.

Las tecnologías de dominación no son solamente la ablación del clítoris o el planchado de los senos en las niñas, lo son igualmente los juzgamientos que señalan como desviado la búsqueda del placer femenino, y la reivindicación de la sexualidad en las mujeres negras.

## **2.2. Negra insaciable**

Los estereotipos sobre la sexualidad de las mujeres negras siguen a la orden del día dificultando que se desmarquen de la corporalidad femenina negra las imposiciones coloniales que aluden a la supuesta irracionalidad sexual que las caracteriza. Esta mirada colonial da origen al mito de Jezebel, ella es la típica representación de una mujer negra africana lasciva, de grandes nalgas y tetas enormes, que se pasea semidesnuda por los lugares que frecuentan los turistas europeos, donde el vaivén de sus tetas puntiagudas con pezones grandes los invita al desenfreno sexual.

En Jezebel se concentran los clichés que ponen a las mujeres negras como lascivas por naturaleza, sinónimo de placer, lujuria y desenfreno sexual, unas auténticas *esclavas sexuales*. Esta representación de las mujeres negras es popularizada a partir de los ejercicios de la colonización europea sobre África. Como lo expresé antes, las mujeres negras no éramos mujeres negras sino hasta cuando Europa colonizó a África. A partir de allí los ejercicios de relacionamiento entre lo africano y lo europeo se desarrollaron con África entendida como inferior, lo que pone a los africanos como salvajes o animales y a las mujeres

las convierte en pedazos de carne, listas para saciar los deseos del hombre civilizado, el europeo, el blanco, el colonizador. Esta mirada colonizadora ignora las formas de relaciones sociales que preexistieron a la colonización, imponiendo como única visión aquellas que el colonizador considera válidas. Esa forma colonizada de ver a las mujeres negras las pone a competir con las mujeres blancas, quienes desde esta mirada sí representan virtud, y merecen respeto. Catalogar a las mujeres negras como chicas malas, para la diversión y el desfogue sexual es una herencia colonial que a lo largo y ancho de la historia se repite. Tal como lo plantea Jewell: From the early 1630s to the present, black American women of all shades have been portrayed as hypersexual "bad-black-girls." Jewell (1993) <sup>20</sup>

La esclavitud hizo a las mujeres negras propiedades, cosas, objetos, que podían ser violadas, vejadas y vendidas al mejor postor. Incluso los estudios históricos sobre la trata transatlántica y el comercio negrero de esclavos africanos han evidenciado que eran más las mujeres comercializadas en este negocio criminal que los hombres. De las mujeres no solamente se obtenía la misma labor de producción que los hombres en las plantaciones, haciendas y minas, sino que además se les explotaba sexualmente a través de las violaciones. Estas mujeres en calidad de esclavizadas no podían oponer resistencia a los abusos sexuales que sufrían, y las que lo hacían eran golpeadas severamente, escarmentadas en público, vendidas a mercaderes con prácticas más crueles a las ejercidas por sus antiguos amos. Estas violentas prácticas de represión impedían que las mujeres se siguieran resistiendo a los abusos, lo que se comenzó a interpretar como que las esclavas disfrutaban ser vejadas sexualmente. La retórica literaria de la narrativa blanca ha invadido los relatos con historias de amores prohibidos entre amos blancos y mujeres negras esclavizadas, como si en aquel momento una esclava pudiese tomar voluntariamente la decisión de con quien acostarse, esto hace que se asuman las violaciones contra las mujeres negras en las plantaciones como hechos aislados para negar la sistematicidad de dicha violencia.

Los distintos estereotipos que se construyen sobre la sexualidad de las mujeres negras son creados a partir de la colonia, la Venus Negra, o Jezebel, dan cuenta de la objetivación e inferiorización de la sexualidad de la corporalidad femenina negra. En el cine y la industria

---

<sup>20</sup> "Desde principios de la década de 1630 hasta el presente, las mujeres afroamericanas de todos los matices han sido retratadas como "chicas negras malas" hipersexuales." Ver Jezebel Stereotype <https://theblacksoulword.files.wordpress.com/2015/10/jezebelstereotype.pdf>

musical la representación de las mujeres negras se vende desde estas designaciones estereotipadas, ideas que han sido interiorizadas incluso por la misma comunidad negra. Mujeres negras que vieron en el uso de estos estereotipos una posibilidad para obtener una carrera artística recurriendo al uso de cirugías plásticas para reforzar ese imaginario colonial acerca del fetiche de la mujer negra voluptuosa, de caderas anchas y nalgas exuberantes. En el caso específico de la música Hip Hop y Rap la mujer negra era siempre presentada como juguete sexual, lo que lleva a que a finales de los 80s y 90s artistas como Queen Latifah y Missy Elliott emprendieran una serie de trabajos discográficos para protestar contra la imagen de mujer negra que esa industria explotaba. En la última década en Colombia se popularizó la canción “Negra de trasero grande baila” de Leka El Poeta, fue un éxito y no había fiesta en la que no sonara, los éxitos de canciones donde se hipersexualiza a las mujeres negras dan cuenta de que en la psiquis colectiva sigue arraigada la imagen de la venus, esa mujer negra de nalgas descomunales y voluntad complaciente.

Expresiones como “el que no come negra no va al cielo, mi fantasía es hacerlo con una negra, las negras son calientes, las negras sí saben moverlo, negra con toda esa nalga para qué cabeza, las negras son para hacer sonar las tablas, si no ha comido negra no sabe lo que es bueno, entre más negra más rico lo mueve, es un pecado morir sin probar una negra, una negrita para que me haga explotar, las negras llevan la calentura en la sangre, las negras son insaciables, las negras tienen el culo como un fogón”, dan cuenta de esa representación hipersexualizada o cosificada de las mujeres negras, cuyos cuerpos se convierten en la encarnación de las nociones coloniales que asume la corporalidad femenina negra como un fetiche sexual.

En la actualidad el internet y el uso de las redes ha dejado ver con mayor facilidad los etiquetamientos que desde esta visión colonial se hace de las mujeres negras, tal como lo hizo el cantante J Balvin<sup>21</sup> en un programa online al decir: “Está muy complicado. Rihanna no es una mujer para casarse, sólo para pasar un buen rato”.

---

<sup>21</sup> Ver <http://www.radioamerica.hn/rihanna-una-mujer-pasar-rato-segun-j-balvin/>

El sin número de fetiches que recaen sobre la sexualidad de las mujeres negras nos arroja a vivir situaciones de violencia que terminan siendo normalizadas. Esto también impide el desarrollo de una sexualidad libre y plena para las mujeres negras dado que:

“[...] la colonialidad del ser es una colonialidad del sexo/sexualidad que no es diferente para el colonizador. Por el contrario, requiere elaborar un discurso, un saber, de la diferencia negativa, inferior y repugnante de los Otros para así justificar su control, ordenamiento y explotación. Dicha diferencia es asumida como natural, surgida del largo proceso de la evolución humana donde se asumió que unas “razas” quedaron rezagadas, no alcanzaron el estadio de la humanidad, del “pienso luego existo”, por eso se comportan como bestias, como salvajes, como inhumanos” (Mosquera, 2019:53).

El racismo presenta la sexualidad de las personas negras con unas prácticas cargadas de anomalías, producto de la supuesta inferioridad racial que yace sobre lo negro, la eliminación de esos estereotipos se hace más compleja debido a que habría que pensar qué era eso de la sexualidad de las personas negras antes de la colonización.

Por otro lado, las cargas de hipersexualización sobre las mujeres negras impiden ejercicios de autonomía sexual, puesto que además de luchar con la culpa de una mujer que goza, también se debe hacer frente a la culpa adicional que produce verse ejerciendo esos estereotipos que se han dicho hasta la saciedad están mal en las mujeres negras, así lo vivió Federica cuando expone:

Cuando se trata de tener relaciones sexuales usted sabe que uno de mujer no puede tomar la iniciativa porque no está bien visto. Yo nunca hablé con mi marido de nada de esas cosas. Una vez yo me compré un vestido y cuando me lo puse él me dijo que ojo con ese vestido fueran a pensar que yo era de esas negras arrechadas, y como yo soy nalgoncita el vestido se me movía mucho al caminar. Yo finalmente no me lo puse más. A uno le toca cuidarse para que no piensen mal de uno.

(Federica, 32 años, sujeta participante, congreso 17 de octubre de 2021).

Las mujeres negras vivimos constantemente luchando para distanciarnos de los estereotipos sexuales que la colonización/racismo/patriarcado/sexismo nos asignaron, y en esa lucha nos perdemos a nosotras mismas por la culpa que nos genera el hecho de reconquistar nuestros

cuerpos y hacer consciencia de nuestra sexualidad, porque cualquier acción sexual es entendida como una muestra fehaciente del supuesto exceso lascivo que nos constituye.

Igualmente, las mujeres negras hemos sido estigmatizadas como brujas. Desde la construcción falocéntrica del mundo se desarrolla una capacidad primitiva para relacionar al ser femenino con el mal. No existe balance para nuestra existencia, o se nos exige castidad y bondad excesiva en representación de la perfecta virgen María o se nos juzga y castiga como despiadadas brujas, no tenemos permitido ser simples mortales, poseedoras de oscuridad y luz. Las mujeres negras cargamos con la peor parte de estos estereotipos, puesto que además de la supuesta maldad innata de la feminidad, las esclavas negras fueron catalogadas de mujeres perversas, hijas de Satán, quienes supuestamente hacían enloquecer a los amos con sus hechizos de brujas. No éramos mujeres, nunca lo hemos sido; se nos entendía como espectros lúgubres sedientos de la sangre de inocentes presas masculinas. Estos prejuicios perviven en la actualidad y nos encontramos con jóvenes negros influencers que personifican a esas mujeres negras brujas, reforzando el imaginario racista y misógino que sitúa a las mujeres negras del lado de la oscuridad y la maldad, mientras las mujeres blancas representan la bondad y la luz. En los performances de esos artistas del internet son recurrentes las representaciones de las mujeres negras como fumadoras de tabaco para que los hombres se enloquezcan por ellas. Hablan de que recurren al uso de hierbas, secretos y oraciones para retener a los hombres. Esta marcación se convierte en otro impedimento que dificulta a las mujeres negras gozar de relaciones sexuales plenas, inicialmente porque el machismo de los hombres negros los hace entender el amor, la amorosidad, la ternura y el trato amable como una debilidad. Para todas las mujeres el amor es un riesgo puesto que desde el patriarcado se asume que son las mujeres las que deben amar, los hombres no aman, porque el que se enamora pierde, ya que el amor se relaciona con la feminidad en señal de debilidad y no con la masculinidad que representa la racionalidad y la fuerza. La retórica sobre las mujeres que embrujan, hechizan y hacen enloquecer a los hombres es extensa y universal.

Por otro lado, el feminismo ha insistido en que el amor solo es posible entre iguales, pero bajo el modelo patriarcal, las mujeres no son iguales a los hombres, lo que lleva a que los

hombres no amen a seres inferiores, mientras que las mujeres se ceden a los hombres puesto que a ellos los ven como su completud.

Dentro ese machismo interiorizado se tiene la creencia de que ser amorosos con las mujeres es demostrar que se está embrujado, es decir, no es bien visto que un hombre quiera a una mujer, si la quiere es porque ella lo embrujó, porque en este sistema voluntariamente un hombre no ama. Si la trata con cariño y respeto es porque está embrujado. Hay una anomalía. En la cotidianidad se escuchan expresiones de hombres negros tales como: “yo no hago sexo oral porque eso amansa” y estar amansado es perder supuestamente la fuerza de la masculinidad, es abandonar la hombría. Todas las sujetas participantes de este proceso de investigación manifestaron la falta de afecto en sus relaciones íntimas con sus compañeros. La penetración sin ninguna estimulación previa ha sido una constante en sus vidas, el uso de sus cuerpos por parte de sus compañeros sexuales para la autosatisfacción de ellos. Producto de los estereotipos que crean a las mujeres negras como unas diosas de la lascivia o como unas brujas perversas que saben encantar a los hombres dificulta verlas como merecedoras de afecto, respeto y buenos tratos. Además, son tan fuertes que resisten a lo que sea.

Sobre la falta de amorosidad en su relación Salomé cuenta:

Llevamos más de diez años con mi marido y él nunca me ha bajado (hacer sexo oral), él no es un hombre cariñoso para esas cosas. Al principio de la relación como uno está tan enamorado, uno piensa que todo está bien. Ya después uno va escuchando historias de otras mujeres que viven cosas diferentes con sus maridos que uno no, y ahí es que uno se da cuenta que la cosa no es tan buena como uno piensa. Yo ahora es que me doy cuenta de que él sí es muy brusco.

(Salomé, 40 años, sujeta participante, congeneo 17 de octubre de 2021).

Al igual que Salomé, Sonia también relata no haber disfrutado de momentos amorosos con su esposo, cuenta que:

Cuando nosotros íbamos a tener la relación era todo muy normal, yo me acostaba y él se subía sobre mí, introducía su pene en mi vagina hasta que terminaba y ya. Algunas veces me decía que abriera más las piernas o que me pusiera de tal manera y yo lo hacía. Yo creo que todas mis relaciones sexuales con mi marido fueron dolorosas.

(Sonia, 75 años, sujeta participante, congeneo 17 de octubre de 2021).

Fany también recuerda que la amorosidad en la intimidad de su relación no era una constante, según ella:

Él no me acariciaba con mucha frecuencia. Al principio de la relación disfrutaba del sexo con él, porque ahí había como más diversión, pero sentía que cómo que me quedaba faltando siempre algo. La estimulación de mi clítoris fue casi nula, creo que puedo contar con mis dedos de la mano las veces que él lo estimulaba oralmente. Recuerdo que cuando eso pasaba no era muy bueno como muestran en las películas o cuentan las mujeres. Yo ahora por cuenta propia es que sé que sí es muy buena la estimulación de mi clítoris, pero cuando estaba con él no lo sentí así.

(Fany, 42 años, sujeta participante, congreso 17 de octubre de 2021).

Las mujeres negras cargan con la doble estigmatización que impide entender el placer como un derecho de sí, para asumir que preocuparse por su placer no las convierte en unas calientes desprovistas de valor. Todo lo contrario. Que aún esta siga siendo una preocupación en la vida de las mujeres negras da cuenta de las violencias sexuales que se han y naturalizado sobre ellas, producto del océano de etiquetas que hipersexualizan y estereotipan la sexualidad de la corporalidad femenina negra dificultando la obtención de relaciones sexoafectivas placenteras.

Violentar a las mujeres es también una forma a través de la cual se les recuerda su lugar de inferioridad en la sociedad. Pensar que las mujeres negras no merecen el placer, que no son dignas de amor, respeto y consideración es resultado de la interiorización de los valores patriarcales y la colonialidad que inscriben la corporalidad femenina negra en un no-lugar.

### **2.3. Normalización de las violencias como costumbres**

Cuando yo era niña en mi pueblo natal (Quibdó) escuchaba a los adultos decir: “los hijos de mis hijas mis nietos serán, los hijos de mis hijos en veremos estarán”, por supuesto que en ese momento de mi vida infantil no entendía que esa sentencia era una muestra del machismo/patriarcado que operaba en mi comunidad y que habla del rol jerarquizado con base al género que tienen las mujeres.

Ya se ha dicho que la familia es un ente socializador y estructurante de los sujetos muy determinante Bourdieu (1998), que en las familias se forman las principales características de la vida social que ejercerán los sujetos, la intimidad familiar es un reflejo de lo que la sociedad es a mayor escala. Por eso para hablar de la naturalización de la violencia con base al género hay que referirse a las narraciones que se acostumbra a hacer sobre esas acciones para desproveerlas de su carácter violento, haciendo que se genere una cultura donde la violencia hace parte de las formas válidas y aceptables de socialización, en este caso la violencia contra las mujeres.

La familia es un nicho en el que se originan las violencias de género que padecen las mujeres. El patriarcado es el origen de la violencia doméstica. Las familias negras son patriarcales. Las violencias contra las mujeres no se ejercen de manera aislada. Se dan dentro del marco de un sistema que crea unas condiciones necesarias para que emerjan esas violencias. Esas condiciones estructuran la cultura de la naturalización para que se ejecuten esas violencias y al igual las mujeres acepten que se les violente. Las agresiones o formas violentas de referirse a las mujeres se disfrazan de tradiciones y costumbres permeando silenciosamente la psiquis de los sujetos llevándolos a aceptar que está bien violentar o ser violentados. Esa naturalización da lugar a los imaginarios socioculturales que construyen esas prácticas machistas normalizadas.

Decir: “los hijos de mis hijas mis nietos serán, los hijos de mis hijos en veremos estarán” es remarcar a las mujeres como malas, brujas y no confiables. Decir que los hijos de mis hijas sí son mis nietos, pero los hijos de mis hijos no lo son es asumir verdadero la idea de que los hijos son de las mujeres, no de los hombres, también que como a los hombres no los embarazan no hay garantías de que sepamos que esos hijos sí son de ellos, es decir, se remarca el imaginario patriarcal de que las mujeres son putas, infieles, por lo que su palabra no tiene credibilidad. Es insistir en que nuestra voz no cuenta y por lo tanto debemos llevar siempre al tribunal del patriarcado las pruebas de que somos confiables.

Estas formas de violencias contra las mujeres son naturalizadas y empiezan a pasar desapercibidas, posicionándose en el inconsciente colectivo y mostrándose como un valor constitutivo de las relaciones sociales de la comunidad. ¿Si las comunidades negras somos una sociedad abierta y colectiva por qué tenemos unos códigos que ponen en tela de juicio a las mujeres negras? Eso es patriarcado.

Dinámicas como la prohibición de realizar labores de cultivo o la exclusión de las mujeres para la preparación de ciertos alimentos, si las mismas están en el periodo o si han tenido relaciones sexuales la noche anterior, dan cuenta de las violencias patriarcales disfrazadas de tradición. Culturalmente se dice “una mujer mal dormida”, estar mal dormida es tener relaciones sexuales, dado que se interiorizó la supuesta degradación e inferiorización que sufren las mujeres si tienen relaciones sexuales, pues eso nos aleja del ideal mariano. Menospreciar el ciclo menstrual de las mujeres hace parte de los códigos de rechazo a la feminidad dentro de esa política patriarcal, y pensar que la mujer daña una comida porque tiene relaciones sexuales es reforzar el fetiche de la supuesta marca que dejan los hombres en las mujeres cuando las penetran. Relacionar las capacidades de las mujeres con sus procesos físico-biológicos es violento también, lo que vigoriza la conjetura machista que conecta a las mujeres con lo oscuro, lo turbio, lo incomprendido. Sobre ese carácter misterioso de la constitución femenina Rosario cuenta:

En la casa se decía que cuando uno tenía la regla no podía ir a sembrar, porque los sembrados no prosperaban, o se dañaban, tampoco lo dejaban cocinar a uno comidas muy sazonadas si uno en la noche anterior había estado con su marido, porque se agriaba la comida. También impedían que si uno se había acostado con el marido cargara a los niños de brazos, los recién nacidos, decían que eso les generaba a los bebés problemas de salud.

(Rosario, 45 años, mujer participante en congeneo 8 de agosto de 2021).

¿Por qué las mujeres son mal dormidas y los hombres no? Por el patriarcado.

Esa idea de «hay algo malo en las mujeres, aunque no se sabe que es, pero algo malo tienen» sigue presentándose como tradición aún en las comunidades que se llaman así mismo alternativas.

Producto de los ejercicios de violencia que se dan en las poblaciones se van implantando prácticas que, aunque se presenten como tradiciones no dejan de violentar a las mujeres. El tanteo y el gateo son prácticas de abuso sexual a través del tocamiento que se utilizan para someter a las mujeres a que consientan una relación sexual. Estos ejercicios normalmente están en escenarios familiares o de parentela. Los hombres hablan de ello como una hazaña, como un triunfo.

La normalización de las violencias hacía que cuando los vecinos discutían y peleaban el ubuntu viniera a escena, evitando que la disputa trascendiera a mayores. Sin embargo, cuando los hombres les pegaban a sus mujeres no aparecía la comunidad para proteger a la maltratada, incluso el uso de la expresión: “en problemas de marido y mujer nadie se puede meter, o es mejor un malo conocido que un bueno por conocer”, dan cuenta de ese odio sobre nosotras. Misoginia que también está presente en las comunidades étnicas, las construidas como diferentes, en donde lo común con el resto de la sociedad sigue siendo la opresión de las mujeres.

La sistematicidad de las violencias genera la sensación de que así es como las cosas deben ser, se esparce como una especie de miseria internalizada, que impide a las víctimas aspirar a una vida sin violencias, tal como lo evidencia el relato de Fany:

Quando uno crece viendo como es común que los hombres les peguen a sus mujeres, uno a aspira a que no le peguen a uno, pero uno como que en el fondo se prepara para aceptar un marido pegón. Porque como eso es tan común, uno termina pensando que no se puede escapar a ese destino.

(Fany, 42 años, sujeta participante, congeneo 31 de octubre de 2021).

Por supuesto que no es sencillo para las mujeres pensarse sin esas violencias que constantemente se ejercen sobre sus cuerpos y en todos los ámbitos, comúnmente se está castrando su posibilidad de decidir, y cuando esas decisiones no van en beneficio de los hombres se pone en tela de juicio la autonomía y el derecho a dar su consentimiento de las mujeres. La expresión “calienta huevo” utilizada por los hombres para violentar a las mujeres en la intimidad, permite ver esa marcada desatención por los intereses de las mujeres.

Tal como le sucedió a Salomé:

Una vez cuando mi marido quiso estar conmigo yo le correspondí también, pero cuando ya él me iba a penetrar como su pene no estaba duro, me estaba era golpeando a mí y yo le dije que si mejor nos dormíamos y lo hacíamos en la madrugada, él me respondió que si yo era una calienta huevo también, es que como a él no se le podía llevar la contraria.

(Salomé, 40 años, sujeta participante, congeneo 17 de octubre de 2021).

“Calienta huevo” es una expresión machista que utilizan los hombres para impedir a las mujeres su ejercicio autónomo sobre su cuerpo, porque prima el deseo masculino y no el de las mujeres. Se piensa que por el hecho de tener una relación sexoafectiva con un hombre o acceder a compartir con él espacios privados, o se haya avanzado en acercamientos sexuales como tocamientos, besos y demás, las mujeres están obligadas a tener relaciones sexuales con esos sujetos. El machismo se resiste a entender que aceptar un beso no es un consentimiento para llegar al coito.

**Viaje tres**  
**VENÍ CALENTURIENTA**

Para el hombre negro existe solo un destino.  
Y es el blanco. Frantz Fanon

### **3.1. El concepto de la calenturienta**

*Vení calenturienta* se utiliza para recordarles a las mujeres su lugar de inferioridad en la sociedad. Eran contadas las casas en el Chocó donde no se les decía a las niñas *Vení calenturienta*. Regañarlas con esa expresión tenía que ver con la intención de aquietarles la autonomía. Normalmente la expresión afloraba cuando las niñas hacían algo que se suponía no podían hacer las niñas, cosas, como irse para la calle, o jugar con hombres. Transgredir las reglas básicas de la feminidad. A los hombres no se les decía calenturientos, porque la calentura se les castra a las mujeres, ya que la calentura se relaciona con la sexualidad.

La calenturienta es una mujer transgresora y despreciada en su comunidad por no reprimirse. *Vení calenturienta* opera psicológicamente para llamar a la mujer devuelta a su lugar natural: la sumisión, el decoro, la obediencia y la castidad. En esta cultura, la calenturienta es sinónimo de arrecha, y la arrechera en este caso está relacionada con la libido. Desde muy pequeñas se les inculca a las mujeres que su juicio está mal y no se pueden dejar llevar por sus impulsos, porque esas inclinaciones son carnales, terrenales y las alejan de los valores cristianos.

*Vení calenturienta* es un llamamiento profundo para que la mujer vuelva al camino de la rectitud. Tal como lo dice Federica.

En la casa cuando uno hacía cualquier cosa la mamá, la abuela o las tías le decían a uno calenturienta, sobre todo si uno salía a jugar a la calle o estaba jugando con hombres. También si uno se ponía una ropa corta, o andaba muy risueña.

(Federica, 32 años, mujer participante en congeneo, 12 de septiembre de 2021)

Son las mujeres las guardianas de cuidar que las otras mujeres cumplan con los preceptos que los hombres establecen. Se es *calenturienta* cuando se desobedecen esos preceptos, por romper las reglas, por ir en contravía con la tradición.

*Vení calenturienta* se usa también para doblegar el carácter autónomo de las niñas y para instaurarles la culpa por actuar en dirección opuesta a las represivas y sexistas reglas.

### **3.2.El necesario viaje hacia la mismidad femenina**

En la actualidad los posts cargadísimos de autoestima, o las historias que ponen la autoestima como la solución a las violencias de género están a la orden del día. En las redes sociales y en los grupos de mujeres abundan los mensajes de amor propio como solución al patriarcado. El acceso a las redes ha facilitado que las mujeres empiecen a hablar con frecuencia del amor propio o de la autoestima. Incluso están también quienes dicen que el amor propio lo es todo. Sin embargo, cuando de violencias de género se trata no es suficiente con el amor propio, o con tener una autoestima más alta que un rascacielos en Dubái.

El amor propio es un camino que posibilita el viaje hacia la mismidad femenina, pero no pone fin a las desigualdades con base al género-sexo-raza que jerarquizan en inferioridad a los sujetos contruidos como femeninos. Por eso estoy asqueada hasta los ovarios de que se diga que las mujeres negras somos fuertes, resistentes y resilientes como una característica imborrable. No, no somos resistentes, ni fuertes por naturaleza; nuestra vida es miserable producto de las desigualdades que la raza, el género-sexo, la clase y el colonialismo han creado, por lo que nos vemos obligadas a luchar para hacernos la vida menos dolorosa, y tejer resistencias colectivas e individuales que nos ayuden a sobrevivir a las múltiples opresiones que sobre nuestra existencia recaen.

Sobre ese imaginario de las mujeres negras como fuertes y guerreras, según Harris-Perry (2011) producto de los estereotipos racistas, misóginos y coloniales que sobre las mujeres negras se construyeron, éstas han tenido que emprender una serie de luchas internas para desmarcar esas representaciones hirientes, dolorosas y deshonrosas. Para desmarcarnos de la noción de lascivias sexuales hemos tenido que negar y castrar nuestra sexualidad, sintiendo vergüenza de ser lo que somos. Cayendo en una especie de laberintos psicológicos donde luchamos internamente para mostrarnos al mundo como las mujeres fuertes y empoderadas,

resistentes y capaces, mientras luchamos con los fantasmas de la colonización actual que sigue golpeando duramente nuestros cuerpos, lo que nos deja en soledad, porque no se nos permite no ser fuertes, no ser las Harriet Tubman modernas, o desistir de la idea de esa abuela negra que cría a veinte hijos sin quejarse nunca, que trabaja el campo y en la casa y que cuando los nietos la visitan siempre tiene una gran sonrisa y un delicioso pastel para compartir.

El trabajo de Harris-Perry deja ver cómo los traumas y dolores de las mujeres negras son silenciados por el sofisma de la fuerza que representamos. El relato de las “black queens” imposibilita que viajemos hacia nuestra mismidad para encargarnos de lo que nos duele, y así proyectar nuestra agencia política. Es necesario abandonar el relato de las mujeres negras fuertes que sostienen a su comunidad, que sostienen el cielo, que soportan la nación, y empezar a construir el relato de soportarnos a nosotras mismas y así deconstruir las asignaciones coloniales, racistas, sexistas y patriarcales que se nos siguen imponiendo en nombre de la emancipación colectiva.

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.

La autoestima no es una especie de polvo mágico que al esparcirlo soluciona los problemas de las mujeres. El desarrollo de la autoestima o el amor propio buscan contribuir con las presiones psicológicas o traumas a los que somos sometidas las mujeres bajo el modelo patriarcal que constantemente nos hace sentir que somos insuficientes, que hagamos lo que hagamos nunca seremos lo suficientemente buenas y por más que nos esmeremos no podremos cumplir con todo lo que se espera de nosotras.

El discurso del empoderamiento se puede entender como otra forma de responsabilizar a las mujeres por un problema que nos supera, porque por más empoderada que se esté e independiente que se sea, no se está libre de sufrir violencias de género, puesto que las mismas tienen su origen en el sistema patriarcal que condiciona el orden social.

El empoderamiento femenino es una espada de doble filo porque por un lado les dice a las mujeres que todo lo pueden resolver con gran confianza en sí mismas, mientras que por el otro se responsabiliza a las mujeres por ser violentadas con base al género, y los sujetos no

pueden ser responsables por los problemas estructurales que les crean ciertas condiciones de vida. Si el problema es estructural, entonces debe haber una responsabilidad colectiva. Por supuesto que la confianza en sí mismas es importante, pero como lo mencioné, no es la solución a las desigualdades entre hombres y mujeres.

Las mujeres desde muy niñas empezamos a sufrir procesos de despersonalización de sí, que nos van alejando día a día de un proyecto de vida propio y autónomo. Se nos designa que la realización es al lado de los hombres, lo que nos lleva a vivir en función de agradarles, porque la validación de los hombres es la finalidad. Esa búsqueda de la validación de los hombres nos hace vernos como rivales, y hace que nos enfrentemos entre nosotras para ganar el beneplácito de ellos.

Son muchas las presiones que sobre la salud mental de las mujeres recaen. Desde antes de nacer somos consideradas un problema, puesto que se nos acusa de haber causado la perdición de la humanidad con el pecado de Eva. Esta retórica violenta religiosa que impera sobre la construcción del mundo sigue dando a las mujeres un no-lugar, nos sigue ubicando como incapaces, como a quienes no se nos puede dar confianza, que necesitamos de la tutoría de Dios, de la iglesia y de los hombres, debido a que no somos capaces de tomar decisiones acertadas por sí mismas.

La afectación mental de las mujeres producto de las violencias de género lleva a las víctimas a creer que no es posible una vida autónoma fuera de esos arquetipos que el patriarcado impone a las mujeres. Ese sentimiento de fracaso sirve de material fértil para la resignación, lo que hace que ante el panorama de violencias tan alta que padecemos las mujeres en todos los ámbitos de nuestras vidas, se considere la aceptación como única salida.

Para que el viaje hacia la mismidad femenina ocurra es necesario dejar de enseñar a las mujeres a ceder. Dejando de preparar a las niñas para que acepten la violencia y para que no construyan un proyecto de vida por fuera de los cánones que la sociedad impone.

El viaje hacia la mismidad femenina implica abandonar por completo la idea de que la realización está por fuera de nosotras mismas. Eso presupone entonces, que reconsideremos el sistema de valores que nos socializa para competir por el amor o agrado de los hombres. Cuando se viaja hacia la mismidad femenina entendemos que no existe nada que los hombres nos puedan dar, que no nos lo podamos dar nosotras mismas.

Para que ese viaje hacia nosotras mismas sea posible es imperativo poner fin a la castración del carácter de las niñas, y eso exige enseñarles a considerarse prioridad, cambiar el guarda silencio, por el expresa lo que sientes.

El viaje a la mismidad femenina no es posible sin entender que la feminidad no es neutra, sin reconocerla como un producto de la dominación patriarcal.

La feminidad es también no unánime, es atravesada por la raza y la clase, por lo tanto, la feminidad se disputa.

Por un lado, las mujeres negras reclamamos el derecho a ser mujeres al tiempo que debemos exigir el reconocimiento de nuestra indivisible constitución género-raza y por el otro, apelamos a vivir nuestra autonomía de ser mujeres negras por fuera de los cánones coloniales.

Reencontrarnos con nosotras demanda que entendamos que el placer y bienestar también nos pertenecen. Que nuestro trabajo no solo es cuidar y dar, sino también darnos y cuidarnos. Que no le debemos nada a la sociedad y que no debemos buscar la ratificación de los otros. Atendernos a nosotras mismas, dedicarnos tiempo, concentrarnos en nuestros propios proyectos y problemas. En esta etapa no competimos con las mujeres por la aceptación de los hombres, y somos conscientes de que nuestra autonomía empieza por la reconquista de nuestros cuerpos.

No existen fórmulas secretas, para que las mujeres podamos hacernos cargos de nuestra existencia por fuera de los estereotipos que la sociedad machista y patriarcal nos impone, por eso es perentorio modificar los patrones sociales a través de los cuales se nos socializa como seres en falta, para derrumbar los estereotipos patriarcales que nos preparan para sufrir violencias. Sobre esos estereotipos Lagarde y de los Ríos dicen:

“Los estereotipos tradicionales marcados por la condición patriarcal de la mujer definen a las mujeres como *seres-para-los-otros*, estructuradas por la sexualidad, el trabajo y la subjetividad enajenadas, para dar vida, sentido y cuidado a otros. La *dependencia vital* marca la subjetividad y define el carácter corporativo de las mujeres. Ontológicamente esta configuración sustenta la *incompletud* y la *limitación* de las mujeres como seres cuyo sentido de la vida y cuyos límites personales están más allá, están en *los otros*” (2020: 74).

No somos seres incompletos, y enfocarnos en construir un proyecto de vida propio por fuera de lo que el modelo patriarcal nos asigna no nos convierte en “malas mujeres”, todo lo

contrario, romper con esas imposiciones nos da la posibilidad de por fin poder hacer lo que realmente anhelamos. De hacernos prioridad y de enfocarnos en sacar lo mejor de nosotras mismas para poner fin a esas jerarquías sexoafectivas que nos violentan la existencia.

Desde este modelo la vida de las mujeres está secuestrada, se nos exige corresponder al patrón de dominación, y cuando nos resistimos a ello se nos juzga y señala duramente de no ser unas verdaderas mujeres.

El relato de Salomé da cuenta sobre el secuestro de los proyectos propios que sufrimos las mujeres. Ella relata:

Bueno, así como que yo lo deseara no creo, lo que pasa es que usted sabe que primero uno se quiere ir de su casa para que le dejen de pegar. También para no tener que hacer ese poco de oficios, que de tanto oficio uno terminaba era con dolor en la espalda. Y los papás de uno vivían con ese malgenio que por cualquier cosa le pegaban a uno. Por eso cuando yo vi la oportunidad de irme con mi marido me fui con él. Ya después fueron llegando los niños. No puedo decir que yo me puse a planear esta familia. Me fui de mi casa aburrida, y al menos en mi propia casa estoy más tranquila.

(Salomé, 40 años, sujeta participante, congeneo 26 de septiembre de 2021).

No se costumbra a pensar que los procesos de crianza en que se desenvuelve la niñez de las mujeres las arroja a los brazos de sus maltratadores con frecuencia. También les imposibilita tener un proyecto de vida autónomo, simplemente van esperando sufrir menos. Coger marido para aliviar la pesadez de ser criada bajo los preceptos del patriarcado que disciplina excesivamente los cuerpos de las mujeres. Las relaciones amorosas a temprana edad como escapatoria de la vida familiar arrojan a las mujeres a sufrir situaciones de violencias.

El viaje hacia nuestra mismidad femenina debe permitirnos también ir a la búsqueda de nuestro propio placer. Considero que el placer es lo primero que se castra a las mujeres, porque una persona que no desee gozar será más fácil de someter, ya que no tiene un plan propio para sí. Castrar el placer en las mujeres con las distintas tecnologías de dominación impide que las mujeres se piensen por fuera de los hombres, y eso conlleva también a que las mujeres se conviertan en controladoras de las otras mujeres; porque una mujer que no goza de su propio cuerpo no va a aceptar que otra mujer lo haga, esto le genera insatisfacción y la lleva a ser señaladora y juzgadoras del placer de la otra. Y ello es un impedimento real para el derrumbe de los preceptos patriarcales, dado que, con tantas mujeres obedientes a las

asignaciones del patriarcado, aquellas pocas que se atreven a romper con esos esquemas son severamente juzgadas y señaladas.

Sobre la insatisfacción en las mujeres y como eso las lleva a juzgar a la otra. Lina dice:

A uno le enseñan a ser la mejor en las cosas de la casa, y que no hablen de uno para que cuando uno tenga su marido no vaya a pensar que uno es una mujer que no vale. Ahora con todos los talleres que nos han dado es que ido cambiando un poco esas ideas, pero a mí antes sí me daba rabia que esas mujeres que no eran tan hacendosas como uno, tuvieran mejor suerte. Incluso mujeres pati-calientes, que tuvieron muchos novios hoy en día resultaron mejor casadas que uno que se mantuvo en su casa siempre cuidando su reputación.

(Lina, 50 años, sujeta participante, congeneo 3 de octubre de 2021).

Pensar que las mujeres se merecen los malos tratos que sufren hace parte de las estrategias de revictimización que las mujeres han interiorizados, al igual que la asimilación del discurso de que las mujeres que se preocupen por sí mismas son malas y no merecen amor ni respeto. Este viaje también demanda deconstruir la idea de amor que se inscribe en nuestros cuerpos. Bajo el modelo patriarcal el amor es un dispositivo de control que disfraza las violencias en las relaciones de pareja, principalmente las que padecen las mujeres. Expresiones legendarias como “porque te quiero te aporreo”, legitiman la violencia del amor. Los cristianos con su idea de que el amor es sufrimiento y sacrificio siguen reforzando las violencias que se dan bajo el discurso del amor.

Las feministas hemos insistido en que el amor no está por fuera de las relaciones de dominación que estructuran la sociedad. No es cierto que el amor sea independiente. El amor es un producto cultural, así como lo es la maternidad, lo que significa que el amor y su romantización son una construcción cultural y que se ha querido vender como una característica de las mujeres, porque se le asocia con la debilidad. Es así como Le Breton (2012) plantea que pese a considerar comúnmente la afectividad como correspondiente a procesos individuales, esta se deriva de lo sociocultural. Es decir, las emociones son relaciones, y las relaciones son ejercicios de poder, por lo que las interacciones amorosas no escapan a esos ejercicios de dominación. Y es esa dominación lo que ha hecho que el amor sea construido en desigualdad para las mujeres.

### **3.3. Para el placer el tamaño no importa, la humedad sí**

A los hombres no se les enseña que dependen de las mujeres para su placer. Se les crea la idea de que su goce y su placer están en ellos mismos. Asumen que el deleite les pertenece por naturaleza, que la autocomplacencia es conexas con la concepción de hombre o masculino. Lo cual origina la asignación de una relevancia excesiva a sus genitales como fuente suprema de su bienestar. Esas nociones no son gratuitas, pues tienen que ver con la construcción falocéntrica del mundo.

De acuerdo con el abordaje de Vázquez (2011) puede decirse que el falocentrismo tiene su emergencia en los trabajos de Jacques Derrida cuando introdujo los conceptos de “*falogocéntricos y eurocéntricos*” para referirse al lugar simbólico centrado que se asigna al falo, al varón.

En la actualidad desde los análisis sociológicos y feministas se desmonta el falocentrismo y se crítica el privilegio masculino, viril, heterosexual y heteronormativo en la construcción del significado. La perspectiva feminista hace énfasis en la necesidad de desarraigar la búsqueda del placer en el pene y en no seguir entendiendo las relaciones sexuales solo posibles en o con el falo. Esta apuesta también da un giro en la intención de cuestionar la esencialista mirada a los mitos constitutivos de relevantes ficciones desde la narrativa cristiana que ponen a Eva a personificar a una pecadora y desobediente mujer, capaz de arrastrar al inocente Adán en su pecado, o en la mitología de los griegos donde tienen a diosas griegas como originarias de los problemas: Medusa, Ate, Pandora, etc. Lo anterior despierta bastante sospecha, puesto que, aunque las culturas son diferentes y muchas de sus creencias se yuxtaponen, prevalece la figura de la mujer sinónimo de peligro y oscuridad.

El falocentrismo no es solo esa ficción que simboliza el mundo desde la significancia masculina, sino que también es la experiencia vívida de que el placer en las relaciones de pareja para las mujeres se experimenta con el falo, porque las nociones heteronormativas coloniales del cuerpo femenino lo entienden desde la subjetividad masculina, entonces la definición de lo femenino es en ausencia de lo que se ha asignado a lo masculino, dado que el “[...] el cuerpo y la subjetividad masculinos, definidos en relación con el pene, un órgano genital (más o menos) extruido, y el cuerpo y la subjetividad femeninos, definidos por la ausencia de pene y por la invaginación; por el supuesto heterosexual de la penetración y el supuesto patriarcal de la reproducción” (Preciado; 2020: 24). Esta creencia enseña a las

mujeres a ser fálicas antes que clítorianas<sup>22</sup>, en donde se validan las relaciones sexuales en términos del placer de los hombres, lo anterior posibilita que se le dé tanta relevancia al pene y al acto de penetrar la vagina que se olvida el cuerpo como un conjunto importante para el placer, pese a que las mujeres no necesariamente tienen que ser penetradas para sentir placer y el hecho de que se les penetre no es garantía de que logren el clímax, se sigue robotizando el cuerpo de las mujeres.

Desfalocentrizar presupone comprender la sexualidad más allá del coito y dejar de impedir que las mujeres sean dueñas de su propio placer.

La negación del placer a las mujeres es dominación porque la jerarquización de la subjetividad femenina impide el acercamiento a su propia corporeidad. El patriarcado instituyó la idea de que la corporalidad femenina es imperfecta, por lo que la sexualidad de un cuerpo imperfecto no es relevante, lo que lleva a la creación de mitos que se reproducen de generación a generación logrando que la sociedad entera desheche la experiencia del placer en las mujeres. Mientras que en los hombres se incita a explorar su sexualidad y sus prácticas sexuales se les celebran, los comportamientos sexuales en las mujeres son señalados, juzgados y borrados. Ese sistema que tergiversa las nociones sobre el cuerpo femenino también enseña que la sexualidad femenina es turbia, por ello las mujeres no pueden reconocer que la sexualidad y el deseo también les pertenecen. Para las mujeres su propia sexualidad es una extrañez también, cuando se tienen esos deseos no se asumen como propios, sino como originados por esa fuente maligna que incuba en el interior femenino. Otras veces cuando se logra una consciencia básica de la sexualidad femenina se recurre a prácticas de mojigatería para desligar de la mujer cualquier muestra de deseo.

Los abordajes de Foucault (1977) sobre la sexualidad dan cuenta, de que el sexo y la sexualidad son artefactos de dominación, dado que los mecanismos de poder se dirigen al sexo, al cuerpo, por lo tanto, las concepciones sobre la sexualidad que imperan en la práctica social tienen que ver con esos ejercicios de dominación. En el caso del sujeto femenino donde ha sido construido en insuficiencia con relación al sujeto masculino, la sexualidad femenina es abordada desde esa inferiorización. Foucault plantea que, aunque “globalmente, se puede

---

<sup>22</sup> Uso la palabra clítorianas para hacer referencia a un interés marcado por la exploración del clítoris, como lo opuesto al falocentrismo.

tener la impresión de que casi no se habla del sexo. Pero basta echar una mirada a los dispositivos arquitectónicos, a los reglamentos de disciplina y toda la organización interior: el sexo está siempre presente” (Foucault, 1977: 20). El sexo o la idea masculina de la sexualidad proliferan, reforzando los mitos sobre la sexualidad y el goce femenino, por lo que al enseñar que el placer está en el pene no hay que preocuparse por explorar el cuerpo de las mujeres. Descubrir o explorar sus zonas erógenas no es una prioridad, por ello el afán de penetrarlas sin que a las mujeres se les despierte el deseo o la excitación, primero porque los cuerpos de las mujeres no pertenecen a ellas. Luego porque el placer está clausurado para las mujeres, entonces deben conformarse con lo que los hombres decidan darles, con las migas de placer que Dios, la iglesia, y los hombres consientan, puesto que a las mujeres no se les permite sentir. Su misión es la de procrear y cuidar, no la de sentir placer, y para procrear no es necesario el placer.

Esta visión es constantemente alimentada por la pornografía y la retórica insistente de las campañas publicitarias que hacen alusión a la genialidad del pene y que introducirlo en la vagina les produce a las mujeres un placer instantáneo y magnífico. Seguir relacionando el pene con el placer femenino constituye un mito que oculta el hecho de que en la mayoría de las relaciones heterosexuales las mujeres no logran orgasmos a través del coito. No es cierto que las mujeres tenemos orgasmos instantáneos al ser penetradas. Ese relato es producto de la dominación patriarcal que constituye violencia contra las mujeres al desfigurar nuestra sexualidad, motilar nuestro placer y desconocer nuestro cuerpo. El cuerpo femenino requiere de estimulación y la estimulación requiere apropiación del cuerpo para conocerlo más allá de los mitos que sobre nuestra corporalidad se ha construido el patriarcado.

Introducir el pene sin la correcta lubricación de la mujer es normal, por eso se naturaliza la no estimulación de las mujeres, se recurre al escupe en el pene para penetrarlas antes que a la estimulación de ellas para que logren una excitación apta que las lubrique producto del placer que sientan. El falocentrismo permite que los hombres desde temprano puedan explorar sus cuerpos en busca de placer, incluso en el argot popular se les dice que entre más se masturben de adolescentes más les crecerá el pene, dado que desde esta centralidad pareciese que en el pene y su tamaño estuviese toda la relevancia masculina.

Ese falocentrismo se evidencia en el relato de María:

Hablar de sexualidad o sexo no fue algo que se hiciera en mi casa. Lo que siempre nos decían era que no podíamos dejarnos perjudicar de los hombres. En la casa a los hombres los dejaban salir, ellos hasta amanecían en la calle, a las mujeres no nos dejaban y cuando reclamábamos que a ellos los dejaban salir y a nosotras no, nos respondían que la calle era de los hombres y la casa de las mujeres. Cuando terminé el bachillerato me rejunté con el papá de mis hijos. Yo nunca tocaba mi zona de la vagina si no era para bañarme, yo antes de empezar con mi marido no me había depilado, de eso en mi casa no me hablaron, también porque se decía que esas mujeres que se depilaban eran porque ya andaban con hombres, por eso en mi adolescencia lo único que hice fue lavarla por fuera. Recuerdo que estaba el rumor de que mis hermanos y su gallada de amigos se hacían el secreto de la yuca para que el pene les creciera bastante. Ya usted sabe que esas cosas se escuchaban, pero no se podían hablar. Cuando me rejunté con Juan tuvimos cuatro hijos. Ahora que ya estoy mayor y que vivo acá es que en los procesos de capacitación de la organización de mujeres se habló en un taller sobre el orgasmo femenino, «ahh usted misma era una de las que nos estaban dando el taller»; pues ese día yo descubrí que eso que estaban describiendo ahí yo nunca lo había sentido y que el clítoris mío Juan nunca lo había tocado mucho menos chupado. Él se subía, hacía su asunto y se bajaba. Algunas veces apretaba mis tetas. Cuando él me mete su pene sin que esté duro es muy incómodo para mí porque como él le hace mucha fuerza con su mano para meterlo me duele a mí. Después de ese taller yo quise hablar con él, para contarle lo que había aprendido en el curso, pero me dio mucho miedo de que él fuera a pensar que yo lo estaba engañando con otro, que no vaya a pensar que uno es una mujer de la vida alegre. Por eso mejor no le dije nada, aunque todavía tengo la curiosidad de sentir eso que ustedes dijeron.

(María de 49 años, mujer participante en congeneo, 5 de septiembre de 2021).

La vagina como depositaria del semen de los hombres y para parir los hijos es un resultado del falocentrismo, es producto de esa lógica en la que se le penetra sin que el pene esté completamente erecto lo que les causa dolores y molestias a las mujeres, pero todo eso no importa, introducir el pene en la vagina es bueno y punto.

El relato de María deja ver que ella no es dueña de su cuerpo, nunca lo ha sido, espera un “milagro” para sentir un orgasmo en casi medio siglo de vida. Su cuerpo está atrapado en los juzgamientos sociales que la aislaron de sí y le enseñaron a no anhelar el placer, porque desde esas nociones la búsqueda del placer femenino riñe con los buenos principios que deben constituir la feminidad, esa que hace mujeres sacrificadas, dispuestas a complacer a los

maridos a cualquier costo. Quizá también la idea de que las negras son tan calientes le recorre su inconsciente, y se ve obligada a trabajar constantemente para desligarse de esa construcción.

Por otra parte el marido de María deja ver su comprensión jerarquizada de las relaciones de parejas al usar a su mujer para satisfacerse sin interesarse por lo que ella siente o quiere, sí ella en realidad goza, o simplemente recibe migas de placer producto de su individualismo, puede ser que también haya interiorizado la supuesta calentura excesiva que tienen las mujeres negras y crea que no hay que acariciarlas para que tengan un orgasmo o sientan placer, porque son tan calientes que con penetrarlas es suficiente, y si piden más de allí ya no son unas buenas cristianas.

Reconocer la perigalla y darle su lugar sin enunciarla como imperfecta es una apuesta política de resistencia y búsqueda del bienestar de las mujeres. No se trata de invalidar el placer masculino, sino de poner fin a las concepciones castrantes del goce femenino, porque persiste el imaginario de que el placer no es femenino, por eso se les niega a las mujeres la búsqueda del placer como parte de su proyecto de vida, puesto que abunda la creencia de que el proyecto de vida de las mujeres debe ser tener marido e hijos. Se juzga y señala a las mujeres porque el placer es fácilmente relacionado con lo masculino y si ellas buscan el placer se convierten en putas, perras, fáciles, y demás marcaciones de control y dominación femenina, que violentan los ejercicios para reconocer el derecho al placer que nos asiste a las mujeres. Las mujeres participantes del proceso de recolección de insumos etnográficos a través de los diferentes congéneos han vivido el placer en migajas. Todas manifestaron que sus maridos no les hacían sexo oral o estimulación del clítoris; incluso hablaron de que las penetraban sin que la vagina estuviese lubricada. Todas las participantes tienen hijos, han tenido sus hijos por partos vaginales y por cesáreas. El falocentrismo de la producción del mundo dejó a las mujeres sin posibilidad de agenciarse de su cuerpo y goce propio. Y esa visión occidental falocéntrica del mundo castra, roba y castiga el placer por fuera del falo.

La soledad en la que se vive cuando se es una mujer negra impide que fácilmente se puedan romper las violencias de género que se padecen sin legitimar los estereotipos que sobre la corporalidad femenina negra se han construido desde la colonia hasta la actualidad. La soledad en el sentido de que cuando se es una mujer negra propender por la búsqueda del placer

sexual termina siendo asociado con la evidencia de las designaciones coloniales que estereotiparon el placer de las mujeres racializadas.

Esto trae a escena la supuesta valoración que las mujeres hacen del tamaño del pene. La pornografía, la propaganda televisiva, los chistes de internet hablan de la supuesta preferencia de las mujeres por los penes de gran tamaño. En las comunidades negras al igual que el resto de la sociedad prolifera el mito de que los hombres negros tienen el pene grande. ¿Entonces que más podrían querer las mujeres en la relación sexual si desde la construcción falocéntrica del mundo el placer lo determina el pene? ¿Eso significaría que entre más grande el pene más placer para la mujer?

Desde esta mirada la construcción de la sexualidad femenina se ha realizado a partir de los estereotipos, lo que lleva al desconocimiento sobre la fisonomía de la vulva y el cuerpo femenino. Los comerciales de televisión viven reforzando la idea de que la vulva es sucia y que requiere de un lavado especialísimo, por eso se le diseñan productos íntimos.

La construcción jerarquizada de la categoría de mujer se vale también de nociones que deberían corresponder a lo humano como el aseo o la limpieza para presentar el cuerpo femenino como un espacio sucio que debe surtir los más rigurosos procesos de limpieza, por eso los múltiples y variados productos de aseo íntimo que se venden a granel para las mujeres. A partir de esta perspectiva se ejerce una gran presión sobre las mujeres para que inviertan grandes sumas de dinero y sacarse la suciedad característica, innata. Por ello no hay comerciales con productos de aseo para la zona íntima de los hombres, de hecho, cuando se habla de los genitales de los hombres no se utiliza la expresión "zona íntima". Dentro de esas reglas de higiene propias de las mujeres está el que las mujeres cuando orinamos de manera casi innata usamos el papel higiénico para secar nuestra vulva, los hombres cuando orinan no usan el papel higiénico para secar su pene, que al igual que nosotras, cuando orinan se riega con los residuos de la orina; pero dado que la higiene es asumida como un asunto femenino, los hombres simplemente orinan, sacuden y lo guardan en su ropa interior, a las mujeres que no siguen esas reglas femeninas de aseo se les señala como cochinas, a los hombres no se les dice cochinos por llenar sus calzoncillos de orine. No secar o lavar el pene después de orinar es visto como un hábito propio del ser hombre, debido a que la filosofía falocéntrica asocia las prácticas del cuidado y la higiene con las mujeres, por eso mismo los hombres que dejan notar su interés por el aseo personal o el cuidado son etiquetados como

metrosexuales o afeminados, porque con esas acciones están violando las reglas de la masculinidad.

Las redes sociales por ejemplo mostraron otros comportamientos antihigiénicos de los hombres. En el 2018 se hizo viral en redes sociales un *story time*<sup>23</sup>, en donde cientos de hombres comentaban acerca de que no limpiaban su ano después de defecar, porque tocarse el ano era de gay, y los hombres masculinos heteronormativos no tienen comportamientos de gay o afeminados, que ellos simplemente cuando se metían a bañar esperaban que la caída del agua en el cuerpo hiciera lo que ellos no: tocar el ano y limpiarlo.

Esta visión feminizada de la higiene es igual a la visión de responsabilidad que se tiene desde la construcción patriarcal del mundo, donde se da a las mujeres la carga del cuidado y la carga de planificar, así como la obligación del aseo y la limpieza, por eso se sigue pensando que las actividades de cuidado y limpieza son inherentes a la condición de ser mujer.

En el ámbito íntimo este panorama demanda de las mujeres un aseo casi obsesivo de la vulva, con la creación y promoción de productos de aseo para la vulva que son dañinos para la salud de las mujeres; mientras que los hombres solo deben tener pene, no se les cuestiona si está sucio, descuidado, mal aseado o sin rasurar, porque la pulcritud es una exigencia inaplazable para las mujeres. Es así como las mujeres deben invertir grandes sumas de dinero en higiene íntima para ofrecerse a un pene que no surte los mínimos cuidados de los que se exigen a la vulva. Durante años se ha insistido en que la vulva debe oler a rosas, menta, manzanilla y demás aromas con los que se comercializan los productos que se imponen para el uso de las mujeres, pero al mismo tiempo desde la medicina, específicamente las ginecólogas y especialistas en la salud sexual femenina manifiestan que la vulva es un órgano con un funcionamiento preciso que tiene sus propios procedimientos de limpieza interna, y que no es saludable utilizar productos aromatizados, ni fuertes en el aseo de la misma. Pero la violencia patriarcal sigue enseñando a las mujeres que deben utilizar productos para estrechar la vagina, para darle aroma a la vulva, y todo esto lo que hace es alterarle el ph y la flora vaginal, haciendo que las mujeres víctimas de estas presiones sean más propensas a enfermedades. Incluso hoy día los que hacen de influencers sin ningún estudio en medicina ni en ginecología tienen programas para recomendar productos para lavar la vulva. No he

---

<sup>23</sup> Ver <https://plumasatomicas.com/noticias/extraordinario/internet-descubrio-que-los-hombres-no-se-limpian-el-culo/>

conocido de algún tutorial para lavar el pene o para que los hombres utilicen el papel higiénico después de orinar.

Los penes son perfectos, por ello no hay comerciales de televisión que estén recordándoles con frecuencia a los hombres que deben usar ciertos productos para lavar su suciedad, para que les huela a menta y rosas frescas, las mujeres somos las sucias. Esta violencia sistémica interviene en la forma como las mujeres son percibidas por sus parejas, y las violencias que se sufren en la intimidad, tal como lo padeció Margarita:

Una vez yo estaba orinando, y cuando salí del baño mi novio me dijo que yo orinaba como una mujer recorrida, que ese sonido que hacía mi orina al caer en el sanitario no era el de una mujer que solo hubiese andado con un solo hombre. Que esas mujeres que hacían tanto ruido orinando era porque estaban muy recorridas, y ya habían tenido encuentros con bastantes hombres. Yo me asusté mucho y desde ese entonces siempre que voy a orinar pongo un poco de papel higiénico en la tasa para que cuando el orine caiga no haga ruido, y así no piensen que uno es una recorrida.

(Margarita, 39 años, sujeta participante, congeneo 26 de septiembre de 2021).

Las violencias estructurales construyen unos mitos sobre la sexualidad de las mujeres, leyendas erradas sobre nuestros cuerpos, cayendo en justificaciones absurdas que impiden a la corporalidad femenina gozar de una sexualidad placentera y la toma de dominio de la corporalidad propia. A las mujeres heterosexuales en el coito no se les penetra por donde se orina, pero la violencia patriarcal desconoce el cuerpo de las mujeres, desconocimiento intencionado para reforzar las violencias y control que se ejerce sobre nuestros cuerpos. Así como le sucedió a Lucrecia:

Yo no me he mirado con deseo, ni me he tocado porque se dice que si uno de mujer se masturba la vagina se ancha, y las mujeres que tienen la vagina ancha son recorridas, y yo no quiero que piensen que he tenido muchos hombres.

(Lucrecia, 29 años, sujeta participante, congeneo 31 de octubre de 2021).

Mitos sobre mitos, tabúes sobre tabúes, mentiras sobre mentiras que el patriarcado crea sobre los cuerpos de las mujeres, las mujeres las creen y las mujeres las practican.

El falocentrismo imposibilita la exploración del cuerpo femenino, el autoconocimiento y dificulta que las mujeres se apropien de su corporalidad.

La concepción falocéntrica pone interés absoluto en el pene y no en la vagina, menos en el clítoris, aunque ya se ha dicho que es el único órgano cuya función está referida al placer, sigue siendo el gran desconocido, el ignorado, el borrado, el incomprendido. Mujeres y hombres lo desconocen y no tienen una relación cordial con ese órgano. Porque el clítoris o la perigalla como lo nombran las comunidades negras del Chocó es el símbolo de la imperfección, ese pene no desarrollado, una anomalía que no hace ningún aporte al proceso de reproducción. Es la perigalla la causante de la perdición de las mujeres y para hacerlas volver a los caminos sacros es necesario clausurarles el placer porque la “mujer ideal, no tiene clítoris” (Malabou, 2021: 25).

El que la perigalla esté por fuera de la vagina situado en la parte superior de la vulva lejos de la abertura vaginal nos debería servir de recordación de que ella puede trabajar de manera autónoma, colaborativa o independiente y que su estimulación puede hacerse sin el falo. Y que no es cierto que el falo es indispensable para el placer femenino.

¿Será el hecho de que la perigalla no necesite del falo para dar placer o sentir placer lo que la convierte en la desdeñada cuando de buscar el placer se trata? ¿Cómo podríamos las mujeres negras reconciliarnos con nuestra perigalla sin ser asumidas calientes o que estamos representando los estereotipos que la colonialidad y el patriarcado nos designaron? ¿Podría María ir al reencuentro con su perigalla sin sentir que pierde el valor por buscar el placer que su marido le ha negado?

Hablar de la sexualidad de las personas negras es utópico, porque la producción de conocimiento ha sido monopolizada por los colonizadores, por eso de la sexualidad de las personas blancas sí se ha hablado, puesto que la blanquitud hizo uso de la colonialidad del saber/poder para imponer sus intereses como universales. Y desde esta narrativa a las personas negras se nos construyó como animales. Salvajes, irracionales sin control de instintos, usados los hombres negros como sementales y las mujeres negras como gallinas ponedoras para rentabilizar el negocio de la esclavitud, lo que dificulta que la sexualidad de las personas negras se pueda vivir por fuera de esas etiquetas coloniales. Máxime cuando de la sexualidad de las mujeres negras se trata, porque nuestros cuerpos han sido especialmente

vejados y contruidos como cuerpos sin valor, cuyos procesos sexuales son impuros, pecaminosos, sucios, lo que nos ha llevado a desvincularnos de nuestra corporalidad política, dado que según Jimeno:

[...] El cuerpo personal y el cuerpo político son parte del mismo flujo entrecruzado de la vida social. Lo que le sucede al cuerpo de las personas es recuperado, ratificado o silenciado por el cuerpo político. Las luchas por la recuperación del sentido subjetivo de la experiencia, y, en ese sentido, “los trabajos de la memoria”, son los que pueden ayudarnos a develar, en el doble sentido de quitar los velos que ocultan jerarquías y luchas de poder que están en juego en cada experiencia de violencia (2007: 188).

Lo anterior implica que para vivir nuestros cuerpos en la intimidad de manera consciente y sin culpas, es necesario deconstruir las categorías públicas que etiquetan la corporalidad femenina negra desde los fetiches sexo- raciales.

### **3.4.Poéticas de un feminismo negro**

El feminismo negro es una expresión de pensamiento teórico-intelectual y práctica que posiciona políticamente la comprensión de las imbricaciones del poder sobre las realidades de las mujeres negras. Para su intervención política el feminismo negro parte de las experiencias múltiples y complejas de ser una mujer negra, y desde allí producir una mirada epistemológica desde la pluralidad de las opresiones que interceptan la corporalidad femenina negra. En esta corriente de pensamiento no solo se debate el género, sino que el género solo se entiende en conexión con la raza y la clase, es decir, el feminismo negro pone de manifiesto la insuficiencia del género para abordar las complejidades de ser una mujer.

El feminismo negro apela al cuerpo como una categoría política que además de ser cruzada por el género-sexo es racializado y culturalmente construido. Las apuestas del feminismo negro buscan debatir y desmontar las imposiciones coloniales que sobre las mujeres negras se cargan, promoviendo una teoría social y una práctica intelectual descolonizadora. El feminismo negro es una apuesta decolonial que valora la diversidad de la experiencia de vivir como mujer negra desde la heterogeneidad.

En palabras de Curiel:

“La descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos,

nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. Se trata del cuestionamiento del sujeto único, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo” (Curiel, 2009:3).

Desde el feminismo hegemónico se imposibilita la consideración de las múltiples opresiones que nos hacen ser mujeres negras. Por ello Lugones (2011) ha planteado que el género es insuficiente para abordar la realidad de las mujeres negras, en esta misma dirección Curiel (2009) hace énfasis en la necesidad de un feminismo que se desmarque de las nociones universales eurocéntricas, un feminismo decolonial que reconozca la dominación múltiple que constituyen las diversidades de las mujeres negras. Piedade (2021) por su parte demostró que el bastión feminista blanco de la *sororidad* no contiene espacio para nuestras realidades como mujeres negras, ya antes González (2011[1988]) había planteado la falta de solidaridad y respeto que el feminismo hegemónico mostraba por las problemáticas de las mujeres negras en Latinoamérica, alegando que al interior del movimiento las mujeres negras e indígenas sufrían discriminación. Igualmente Collins (2005) avanza en la teorización de un feminismo negro construido desde las vivencias específicas de las mujeres negras, reconociendo la esclavitud como un hecho que condiciona indudablemente las formas de vida de los descendientes de los africanos sometidos a la esclavitud y posterior colonización, y que las gestas de resistencia que se tejen desde esa experiencia conforman una realidad histórica que es importante tenerla presente para pensar la femineidad de las mujeres negras. Desde el pensamiento propio y la generación situada del conocimiento el feminismo negro propone voces otras para contrarrestar las doctrinas reduccionistas que pretenden eclipsar la realidad de las mujeres negras o universalizar al sujeto femenino.

El feminismo negro es un ejercicio político situado, porque “el feminismo siempre es contextual” (Adichie, 2017: 16), por ello se desliga de las nociones totalizantes y revierte la misma idea de mujer, puesto que desde el feminismo negro se hace énfasis en la multiplicidad de la categoría y es desde esta perspectiva que hablamos de feminismos negros, porque no existe una sola forma de ser mujer negra y no todas las mujeres negras tienen los mismos problemas pese a compartir opresiones.

El feminismo negro posibilita adentrarnos en las dificultades no exteriorizadas de las mujeres negras proponiendo resistencias múltiples para lidiar con el peso que trae ser un cuerpo femenino racializado.

Las resistencias no tienen una única forma de emerger, es así como las mujeres negras se la han ingeniado para crear escenarios de resistencias a las múltiples violencias que configuran nuestra existencia, tanto históricas como actuales. Se han tejido espacios de resistencia cultural para sobrellevar las opresiones que nos asisten desde la llegada del primer barco negrero. Sobre la resistencia Nieto afirma que:

Muchas de estas múltiples expresiones de resistencia actuales en Colombia confirman y recrean una tradición social y política constitutiva de la personalidad histórica colombiana. Entre estas referencias históricas se encuentran: [...] 2) las rebeliones de esclavos negros y el éxodo de los cimarrones para constituir luego los palenques como espacios retirados del dominio de la esclavitud y espacio oculto para recrear lo que J. Scott llama un “discurso oculto”, de afirmación de sus valores, sus culturas y de creación de sus propias formas de sobrevivencia. (2011: 132).

Aunque el trabajo de Nieto a simple vista no menciona el rol que jugaron las mujeres negras en los procesos de lucha para la construcción de los palenques, es imposible pensar estas gestas sin los aportes de ellas, estrategias como la construcción de mapas de fuga en los pinados y la conservación de semillas y metales en el cabello dan cuenta de la labor de resistencia que las mujeres negras ayudaron a configurar.

Desde el mismo momento de inicio de la trata transatlántica las mujeres negras emprendieron una ardua lucha para sobrevivir. Han luchado contra la injusticia, la desigualdad y cualquier otro obstáculo, encontrando estrategias directas o indirectas o pasivas para resistir. Sobre las resistencias pasivas. En palabras de María Victoria Uribe:

La resistencia invisible puede implicar variadas estrategias: el acomodamiento o aceptación pasiva y no participativa en el orden dominante o en los órdenes en competencia, hecha de silencios hostiles y rechazos pasivos; la invisibilización o retirada estratégica del mundo público o de las zonas controladas por el poder institucional, para preservar así su identidad, su autonomía y su libertad frente a

poderes establecidos con pretensiones hegemónicas y soberanas, que intentan civilizar, disciplinar, controlar, dominar, explotar o inscribir a los pobladores en un orden político que se rechaza pero contra el cual no es posible enfrentarse de manera directa; y, por último, la acción bifronte, que se refiere a una aceptación parcial y selectiva de los diversos órdenes en competencia que gravitan sobre los pobladores situados en áreas de conflicto, sin que ello signifique un enfrentamiento o un rechazo público hacia alguno de los órdenes en disputa. (2004: 82).

Los ejercicios de resistencia pueden presentarse de muchas formas, incluidas aquellas que no son sonoras o visibles a simple vista. Por lo que se puede pensar que quizá las resistencias invisibles sean las más utilizadas por las mujeres negras de origen en el Litoral Pacífico, porque al tener tantas imbricaciones hegemónicas que oprimen es más difícil encontrar la manera de poner fin a todas. Entonces en ese caso se debe decir a cual darle prioridad, al no poder cambiar la condición de sujeto social femenino, ni de sujeto social femenino empobrecido o de sujeto social femenino racializado, por estar dentro de las macro estructuras de opresión que son más difíciles de romper, se esperaría que se diera prioridad a las opresiones de género, principalmente a las violencias de género, porque aparentemente es más factible dejar de ser una mujer maltratada por la pareja a dejar de ser una mujer racializada, en este sentido Lugones (2011) utiliza la expresión “subjetividades resistentes” para referirse a la labor de las mujeres en la cotidianidad y cómo desde allí ellas hacen procesos organizativos.

Albán propone las resistencias como “[...] formas de re-elaborar la vida” (2015: 39), por lo que no necesariamente la resistencia debe estar encaminada a poner fin a la dificultad que se padezca, sino que también se direcciona a encontrar otras formas de sobrellevar esos dolores.

En Colombia las mujeres negras han jugado un papel trascendental en la construcción del movimiento social negro y en la consolidación de las prácticas culturales que perviven al interior de la comunidad negra. Elementos de la identidad cultural, como los ritos mortuorios, los peinados, la gastronomía, las artes como la danza y el canto, los ritos de sanación del cuerpo, la palabrería, la defensa de los territorios, la protección y el cuidado de las tradiciones, y el medioambiente, el tejido oral de la memoria colectiva y ancestral, y otras, han sido lideradas por las mujeres negras. Ellas desde su hacer cotidiano contribuyen para la

salvavarda de esas prácticas de resistencia cultural, y también encuentran en esos ejercicios refugio para sus dificultades. Pese al trabajo invaluable de las mujeres negras al servicio de su comunidad, no reciben el reconocimiento real que merecen por su trabajo de servicio y cuidado de los otros, más allá de palabras fantasmagóricas, esto sucede por el patriarcado que está arraigado en la comunidad negra. Las comunidades negras como cualquier otra no escapan a los ejercicios jerarquizados de relacionamiento entre hombres y mujeres. En consonancia con Castell (1997), para quien el patriarcado es una de las estructuras básicas de todas las sociedades contemporáneas, y que se caracteriza por la autoridad, que desde las instituciones se impone, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos. Las mujeres negras son subalternas de los hombres negros, aunque los hombres negros también son sujetos racializados, en sus interacciones con las mujeres negras no se posicionan desde la deconstrucción de esas prácticas machistas, incluso mucha de esa violencia patriarcal se disfraza de ancestralidad, de tradición, de cultura, bajo ese discurso se ocultan formas de violencias que las mujeres negras padecen a manos de hombres negros y son nombradas como un asunto “cultural” y que por lo tanto no puede incomodarnos.

Se supone que las formas organizativas de estas comunidades son circulares, pero cuando se observa la práctica, en gran medida los hombres son los que comandan, los que van a la cabeza, según Lamus (2009) las organizaciones de comunidades negras están lideradas por los hombres de sus comunidades. Entonces las mujeres negras son subalternas, no sus pares, es decir, no hay relaciones circulares cuando de hombres y mujeres se trata; para el 2012 ya la organización Proceso de Comunidades Negras-PCN había enunciado esa subordinación de las mujeres negras en sus comunidades, según ellos las mujeres negras por su situación de subordinación en sus propias comunidades, están en desventaja respecto a los hombres negros y esto hace que ellas sean más propensas a sufrir múltiples violencias, tanto físicas, como psicológicas, sexuales y económicas. Pero esta múltiple marginación de las mujeres negras en sus comunidades no llega solo hasta allí, su condición de marginada se complejiza también por las prácticas de exclusión en el ámbito político y social hacía las poblaciones negras, lo que repercute en las extremas condiciones de pobreza y miseria excesiva que vive la población, donde las mujeres negras son las más afectadas por esas condiciones de pobreza extrema. La jerarquización/subvaloración que sufren las mujeres negras en los procesos

organizativos está también presente en las relaciones sexoafectivas. Tal como se puede ver a continuación:

Sabe seño que yo no había pensado en la relación entre la forma como lo trata a uno su pareja en la casa y la forma como lo trata a uno en la calle, mire que él era poco cariñoso en la casa y en los espacios de trabajo con la organización también era así, las propuestas mías nunca me las apoyaba, pero sí me exigía apoyar las de él, me decía que se vería muy mal que yo siendo su mujer no lo apoyara. Yo en ese entonces no entendía muy bien, lo que entiendo ahora, que yo trabajaba para él y él trabajaba para él. Le apoyé su aspiración a la cámara por negritudes, muchos años después cuando yo le dije que quería aspirar a la cámara regional me dijo cómo era posible que yo quisiera competir con él, que ese era el problema de las comunidades negras, la dispersión, que quien sabe la gente que pensaría al ver que la mujer de él quería hacer lo que ella quería. Es que como él es un líder tan reconocido en todo el país y desde muchos años está en los espacios de representación, entonces uno no puede aspirar a nada distinto que apoyarle sus propuestas. Él no me sacaba ni a fiestas ni a actividades de diversión, pero él sí se iba para sus rumbas, hasta se demoraba en volver a la casa varios días. Cuando pasó el tiempo me dio mucha rabia porque descubrí como ese hombre considerado un gran líder me violentaba pasivamente. Recuerdo que un día yo no quería estar con él, ya me había empezado a dar cuenta de las cosas o me estaba cansando, yo le dije que no y me corrí, pero él siguió como si nada, me levanté de la cama y empecé a caminar para el cuarto donde estaba la oficina, como allá había un sofá cama pensaba quedarme durmiendo allí, y cuando iba en el trayecto del cuarto al sofá cama él se vino tras de mí y afuera del cuarto me tumbó en el piso, yo le decía que me soltara, trataba de bajarlo de mí, pero él seguía sin entender, entonces opté por ignorarlo, deje de hacerle fuerza, al fin y al cabo era mi marido, así no quisiera tenía la obligación de atenderlo, en ese momento él me penetró y estuvo sobre mí hasta que se sació, luego se levantó sin decir una palabra y se fue para el cuarto a dormir tranquilo. Él nunca me tiró la mano, no puedo decir qué el me pegaba porque mentiría, él era muy preocupado por las cosas de la casa, siempre pagaba todos los gastos, me hablaba bien, nunca me alzaba la voz, él me pagaba una sirvienta porque decía que yo tenía que estar concentrada en la política, haciéndole política a él. Él se mantenía más en Bogotá que en la casa, yo estaba en Medellín con nuestra hija que ya tiene 21 años, en una de las vacaciones de la universidad de la niña ella se fue a pasar vacaciones al Chocó donde la familia de su papá, para ese mes el papá vino y un día lo encontré acostándose con la sirvienta en nuestra propia casa. Como yo me enojé con él y eché a la muchacha a la calle me dijo que yo no

podía hacer eso, que yo era una mujer respetable para ponerme a desviarme de lo verdaderamente importante. La muchacha tenía la misma edad de nuestra hija, él la había traído de un pueblo de Córdoba, porque la muchacha quería estudiar y que entonces yo la ayudara, como él se mantiene viajando por todo el país por ser delegado al espacio de concertación con el gobierno, cada mes estaba en un pueblo diferente. Lo bueno fue que ese mismo día que lo encontré con la muchacha lo eché seño, él no quería irse, intentó manipularme de muchas maneras, pero yo ya estaba tan aburrida de él que ese mismo día en la noche cuando él salió le quemé la ropa que tenía en mi casa y cambié la chapa de la casa, y cuando llegó ya la llave no le servía, tocó y tocó hasta que se fue. Durante los más de 20 años de la relación él siempre actuaba así, hacía algo malo y no hablaba de eso, cuando yo le reclamaba no decía nada, seguía actuando normal como si nada hubiera pasado. Pero ahora sé que es un violento disfrazado de líder y no puedo decir nada porque cuando he mencionado el asunto me dicen que estoy atacando a los referentes negros y que eso mismo hacen los blancos, pero que de ellos nadie habla y como él es tan amable con la gente quien va a creer que me hizo todo lo que yo sé que me hizo. Ahora veo que él no me dejaba escalar porque sabía que si yo escalaba me iba a dar cuenta de su violencia. Años después de dejarlo me entere que tiene como veinte hijos regados por todo el país.

(Fany de 42 años, mujer participante en congeneo, 8 de agosto de 2021).

El relato anterior se puede ver que a la participante su marido la entendía desde la concepción que hace división entre la vida privada y la vida pública, en donde los roles femeninos y masculinos no son iguales, puesto que según ese relato que emerge en la modernidad la identidad femenina debe corresponder con la asignación de los roles naturales que designan a las mujeres como pertenecientes al ámbito privado cuya realización está en el cumplimiento de las actividades reproductivas y el cuidado del hogar porque según Nuño "...las mujeres quedaron representadas como una especie homogénea caracterizada por una naturaleza irracional dotada, específica y exclusivamente, de las capacidades necesarias para las tareas reproductivas y del cuidado" (Nuño; 2010:38).

Ese lugar de las mujeres para el servicio de sus maridos o familias está presente cuando Fany dice "al fin y al cabo era mi marido, así no quisiera tenía la obligación de atenderlo". Atender a los maridos es un deber natural de las mujeres y eso implica que deben deponer hasta sus derechos para cumplir con su función natural según la construcción social de la mujer desde el patriarcado. Esta idea servicial de las mujeres es influenciada por la religión

cristiana/católica que impone a las mujeres como mandato divino el servicio sin protesta a sus maridos, porque ellos representan a Cristo, y son la cabeza del hogar, así como Cristo es la cabeza de la iglesia. Por otro lado, la violencia que Fany padecía a manos de su compañero quien la hacía ver como exagerada o fantasiosa, porque él actuaba como si nada hubiera pasado, como si Fany estuviera inventando razones para pelear o discutir con él. Fany era totalmente ignorada, sus reclamos, demandas y emociones no eran consideradas por su compañero sentimental. Esa violencia psicológica pasiva, aunque no conlleve a una violencia física da cuenta de la insignificancia que representa la voz femenina, el relato femenino. Y tiene que ver también con la celebración que la sociedad hace respecto a las demandas de los hombres y a la castración de las necesidades de las mujeres cuando esas no están dentro de los roles pasivos y de resignación que la estructura social determina para las mujeres. Fany no vio la violencia pasiva con la que su compañero sentimental la maltrataba, incluso ve con agrado que él no le pegara y se lo resalta como una cualidad, pues la sociedad sigue haciendo énfasis en la violencia física para hablar de maltrato o violencia intrafamiliar, pero invalidar la voz de la compañera es también una forma de maltrato porque impide que la persona afectada exteriorice sus emociones y sentimientos respecto a la situación de pareja que la ha vulnerado.

Las situaciones de marginalidad múltiple que aquejan a las mujeres negras, no son producto de un asunto nuevo, tienen que ver con la misma construcción de la noción de ser “negra”, decía Marielle Franco (2017) “ser mujer negra es resistir y sobrevivir todo el tiempo”, porque las mujeres negras estamos solas contra el mundo; las mujeres negras vivimos en soledad, porque para las mujeres no negras, las mujeres negras no existimos, a no ser que les sirvamos de criadas, o aliadas incondicionales para lograr los beneficios que esas mujeres privilegiadas desean, una muestra de esto es el feminismo blanco que no consideró nuestras voces, y cuando insistimos en gritar nuestros dolores se nos tildó de dividir el movimiento, de no ser unas verdaderas hermanas, teníamos que trabajar para ellas, mientras ellas trabajaban para ellas mismas. Para los hombres blancos las mujeres negras somos su mayor fantasía sexual, un objeto para satisfacer sus fetiches sexuales, el Estado nos ve como una molestia, un problema en el que es mejor no pensar, y los hombres negros al ser sujetos coloniales también han interiorizado la construcción que desde el patriarcado se hizo de las mujeres, por lo que

terminan siendo verdugos al reproducir prácticas machistas y patriarcales en su relacionamiento con las mujeres negras, Lugones (2021) lo define como indiferencia, es sus palabras:

“...me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. [...] entiendo la indiferencia a la violencia contra la mujer en nuestras comunidades como una indiferencia hacia las transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y, por lo tanto, totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial. Busco entender la forma en que se construye esa indiferencia para que las personas involucradas en luchas por la liberación no puedan dejar de reconocerla. Esta indiferencia es insidiosa porque erige barreras tanto en el paso de las mujeres de color que luchamos por nuestra propia integridad, autodeterminación y bienestar, como así también en el paso de nuestras comunidades cuando luchamos por nuestra liberación” (Lugones; 2021:20).

Lugones plantea que es relevante entender la preocupante indiferencia que los hombres negros muestran hacia las violencias que se infringen de manera sistemática en las mujeres negras, esta preocupación me llevó a pensar en la dualidad de la opresión, porque aunque como comunidad negra se lucha por la libertad y la emancipación de derechos que permita la obtención de mejores condiciones de vida; no se lucha para romper con los patrones de violencia contra las mujeres negras al interior de la comunidad. Es decir, plantear que un hombre negro violenta a una mujer negra no hace que ese hombre deje de ser un oprimido por el capital y la raza, eso muestra que, aunque se es oprimido también se tiene interiorizada la jerarquización de las relaciones entre hombres mujeres, donde las mujeres son asumidas como habitantes de un lugar inferior. Este caso es complejo ya que no solo se inferioriza a las mujeres negras por su condición étnica y el mito de la raza, sino que adicionalmente somos disminuidas por el género y la clase.

Esa dualidad de opresión en hombres negros se puede ver cuando hemos tratado de exponer nuestras dificultades al movimiento social negro y se nos ha acusado de querer dividir el movimiento, de querer desintegrar la familia negra, de ser títeres del feminismo blanco, por eso, ser una mujer negra es resistir y sobrevivir todo el tiempo. Sobrevivimos al asco de tener que ser objetivizadas todo el tiempo, resistimos a encarnar esa idea colonial de mujeres

negras y sobrellevamos la pesada carga de ir con nosotras mismas porque somos fuertes por naturaleza y la función es proteger y salvaguardar la comunidad. Cualquier intento por evidenciar las fracturas internas se convierte en una justificación para ser señaladas de causar división y abandonar la ancestralidad africana por seguir un movimiento blanco. Por eso cuando digo que el pacto “casa adentro” no existe, pero se aplica, me estoy refiriendo a este sutil silenciamiento con el que los hombres negros muestran su indiferencia frente a las múltiples marginalidades que debemos vivir las mujeres negras, son estas prácticas a las que denomino soledad, dado que se supone que las mujeres negras son el bastión de sus comunidades pero ellas no tienen las mayorías para decir a no ser que las decisiones que tomen sean las que les son asignadas desde la tradición ancestral que muchas veces no se diferencia de los roles delegados por el patriarcado.

Habitar en soledad no es estar solas, ningún sujeto está por fuera de las relaciones sociales, nadie habita solo; soledad es estar con quienes comparten mis dolores, por ello también soledad es una forma de resistencia puesto que denuncia la complicidad que las mujeres negras debemos construir para luchar contra las violencias naturalizadas al interior de nuestras comunidades. Estas situaciones han dado origen a procesos organizativos de mujeres con la finalidad de buscar apoyo entre sí, pero no es suficiente debido a que en los espacios de toma de decisiones son los hombres la mayoría para decidir, y la agenda de las problemáticas que vivimos las mujeres negras en el relacionamiento con los hombres negros no va a las mesas de discusiones, lo que nos deja de nuevo en soledad.

Esas violencias y microviolencias que padecen las mujeres negras en sus relaciones con hombres negros dan cuenta de que en su mayoría los hombres negros no han descolonizado sus pensamientos con relación al machismo y el sexismo. El hombre negro por un lado sufre la opresión de la racialización y el capitalismo, y por otro ejerce dominación de género contra sujetas que sufren la opresión de la racialización, el machismo y el capital.

Sobre la dualidad los trabajos de W. E. Du Bois (1903) me dan a entender que las personas negras vivimos en una dualidad, que en realidad no somos nosotros mismos, que nacemos con un velo, donde nuestra visión de mundo es secundaria, algo así como un producto inacabado y defectuoso creado por la raza, la colonialidad y la blanquitud. W. E. Du Bois dice:

El negro es una especie de séptimo hijo, nacido con un velo, y dotado de una segunda visión en este mundo [americano], que no le proporciona conciencia personal verdadera, sino que sólo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro mundo. Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse siempre a través de los ojos de los otros, de mensurar el alma con la mirada de un mundo que le mira con desdén jocosos y pena. ([1903]2020:13).

Al ser las personas negras un producto de la creación blanca desde la colonialidad y la dominación según la ficción de la raza, entonces los procesos de construcción de las luchas de las comunidades negras tendrían que ir direccionadas a desmontar las categorías que esa racialización asigna, lo que implica pensar: ¿Cómo se des-racializa a un racializado? ¿Es posible la des-racialización? ¿Podemos las mujeres negras ser mujeres negras sin ser racializadas? ¿Podríamos pensar que la persistencia de violencias contra las mujeres negras al interior de sus comunidades o por sus pares oprimidos es un resultado de la dualidad machista patriarcal que pervive en la psiquis del colonizado? ¿Por qué los hombres negros luchan para erradicar el racismo, pero no el machismo?

Las mujeres negras emergemos de esas categorías coloniales que nos hicieron ser mujeres negras, nuestra vivencia es determinada por esa construcción racializada, por lo que pensar el género y la raza desde adentro podría servir para comprender las prácticas heredadas de la colonia que perviven hacia el interior de la comunidad negra. Patricia Hills Collins (2012) teoriza una idea de feminismo negro a partir de la enunciación de las experiencias vividas por mujeres negras incluida sí misma. Para ese ejercicio retoma las categorías que la esclavitud definió para las mujeres negras en Estados Unidos; y aunque hay una distancia enorme entre Estados Unidos y Colombia, la categoría mujer negra como un producto colonial acompaña a ambas realidades. En Hills Collins se puede ver a la mujer negra como un producto del racismo, la misoginia y la pobreza, por lo que las subjetividades particulares de las mujeres negras constituyen una teorización en sí del feminismo. Desde esta perspectiva el feminismo negro emerge como una posibilidad de encontrar alternativas a las múltiples dificultades que confluyen en nuestra existencia, poniendo en la centralidad una noción de mujer negra que rompa con las imposiciones coloniales.

No es que el feminismo negro sea algo nuevo o emergente como se ha querido hacer ver. Lo nuevo es el reconocimiento que estos aportes están logrando, la visibilización que han

empezado a tener los trabajos de las mujeres negras feministas. La epistemología feminista se ha nutrido de los aportes que el feminismo negro ha hecho, sin embargo, no se le reconocen esas aportaciones. Difícilmente cuando se habla de la historia del feminismo las mujeres negras y sus invaluable colaboraciones son reconocidas.

Las feministas negras se han encargado de parir formas otras de hacer resistencias múltiples a los sometimientos del género-raza, sexo y el capital.

Esas resistencias variadas se pueden ver en el relato de Lina cuando dice:

Antes de morir mi esposo siempre me hacía preguntas sobre el proceso de comunidades negras y yo le daba mi opinión, le contaba mis ideas y propuestas que yo tenía sobre esas problemáticas o realidades. Después de varios años él escribió un libro, cuando lo publicó vi que había tomado mis ideas y las publicó como que fueran ideas de él. Yo fui a reclamarle le dije «usted me copió mis ideas», pero él no me prestó atención, yo quise seguirle discutiendo, pero mejor dejé eso así, me dio miedo de que me pudiera dar mi puño, lo que hice fue que a partir de ese momento cada que él me hacía alguna pregunta yo le respondía que no sabía, y le cambiaba el tema, no le iba a seguir dando mis ideas para que publicara su libro sin darme ningún reconocimiento.

(Lina, 50 años, mujer participante en congeneo, 8 de agosto de 2021).

La resistencia no siempre es frontal, también es disimulada, Lina descubrió que su marido se adueñaba de sus ideas, pero como no podía confrontarlo directamente, decide “*re-elaborar la vida*” al lado de él.

Sobre la resistencia como re-elaboración de la vida está la experiencia de Margarita, quien cuenta:

Por todas las cosas que habían pasado con mi novio yo le cogí un poco de miedo, y una vez que tuvimos una discusión porque él se puso celoso por un vestido que yo me puse, fui a una tienda naturista y compré unas hojas para hacer té caliente. La señora que me las vendió me dijo que servían para poner a dormir a los bebés y a los adultos también, que eran una especie de relajante. Yo las hervía y con el agua le hacía el jugo a él. Cuando él se tomaba el zumo de las hojas se calmaba, yo sentía que se ponía más tranquilo. Desde ese día hasta cuando se terminó la relación yo le di ese bebedizo. En el Chocó le dicen amansar, pero no era que yo lo estuviera amansando, porque yo no le hacía ningún rezo ni nada, solo le daba un té de matas que le ayudaban a relajarse y así no fuera tan agresivo conmigo.

(Margarita, 39 años, sujeta participante, congeneo 17 de octubre de 2021).

Re-elaborar la vida es pensar en las resistencias más idóneas para utilizar según las opresiones que se padezcan y las condiciones en que esas violencias se den, incluso cuando se trata de sobrevivir también tienen resonancias prácticas no confrontativas.

Las sujetas participantes también hicieron cosas como planificar a escondidas de sus maridos, estudiar en secreto, buscar el placer negado, tomar venganza en secreto por los agravios recibidos y demás acciones con las que resisten el machismo que ejercen sus compañeros hacia ellas, como nos relata Salomé:

Cuando mi marido me empezó a pegar me daba mucha rabia, yo también le tiraba la mano, pero usted sabe que no es lo mismo, un golpe de ellos duele más. Después de cierto tiempo yo empecé a vengarme de él, le hacía el jugo con orina mía, le manchaba la camisa o el pantalón que más le gustaba, le cocinaba la comida que no le gustaba. Yo sé que estaba mal, pero hacerlo me daba un fresquito por dentro. Una vez le dañé un jean que a él le gustaba mucho, y cuando él llegó que vio su jean todo manchado casi llora, yo le dije que no sabía que el otro pantalón manchaba, pero mentira, yo me reía por dentro.

(Salomé, 40 años, sujeta participante, congreso 17 de octubre de 2021).

Otra apuesta resistente del feminismo negro es la reivindicación del placer en la corporalidad femenina negra, porque desde el primer día se nos castró el goce y constantemente se nos motila el placer con la categorización de nuestros cuerpos como simples objetos para las fantasías de otros.

Claro está que no es tan sencillo decirles a las mujeres que resistan o confronten las violencias de género, quizás sea simple en el papel, pero en la práctica en otra cosa. Dado que las mujeres siempre están en desventajas, incluso desde antes de nacer ya somos seres en falta, que necesitamos de los hombres para poder llegar verdaderamente a ser.

Desde que las mujeres nacemos se nos enseña que somos seres incompletos, una especie de alienígenas, deformes, física y mentalmente, cuya única completud es con los hombres. Además, también está la naturalización de las conductas violentas contra las mujeres, lo que lleva a relacionar el amor con los malos tratos, con el desinterés, con la falta de ternura.

El feminismo negro es sí una poética de resistencia. Es resistencia porque enuncia realidades invisibilizadas y propone prácticas disidentes.

No pocas han sido las voces de mujeres negras que se han alzado para sentar una crítica a la forma de considerar a las mujeres negras, al igual que enunciar la miopía que carcome el feminismo blanco. Sobre esa imposibilidad del feminismo blanco de ampliar sus fronteras de lucha y abordaje político Lorde (1984) señala: “...en conjunto, en el actual movimiento de las mujeres las blancas se centran en su opresión como mujeres e ignoran las diferencias de raza, opción sexual, clase y edad. Se produce una pretensión de una homogeneidad de las experiencias bajo la palabra sororidad, que de hecho no existe”. (1984:116). Sobre esa inexistencia de solidaridad para las mujeres negras Piedade (2021) enfatiza que la solidaridad que propone el feminismo blanco no es posible para las mujeres negras puesto que ese feminismo percibe al movimiento como una uniformidad, hecha a la medida de las mujeres blancas, occidentales, adineradas y educadas. Desde aquí me paro también para proponer solitud, puesto que es una recordación de que las mujeres negras nos tenemos a nosotras mismas y ha sido la cooperación entre nosotras la clave de nuestra pervivencia.

Las mujeres negras, aunque occidentales también, estamos muy lejos de poder habitar la sociedad desde las comodidades que la blanquitud da a las mujeres blancas, porque cuando las mujeres blancas peleaban por salarios, acceso a la universidad, planificación familiar, acceso a espacios de poder, por derechos económicos, las mujeres negras aún defendíamos el derecho a ser consideradas personas. Esta gran disparidad que constituye nuestra existencia de mujeres negras es lo que denomino solitud, ya que somos las mismas mujeres negras las que entendemos nuestras luchas y extendemos nuestro brazo solidario para sobrellevar esos dolores. No hay leyes coloniales que protejan a las mujeres negras, no hay iglesias que trabajen por el bienestar de las mujeres negras, no hay partidos políticos que busquen mejorar las condiciones de las mujeres negras, en Colombia ni siquiera hay datos diferenciales que muestren las violencias de género que padecemos las mujeres negras, no sabemos cuántas mujeres negras han sufrido feminicidio, cuántas son golpeadas por sus maridos, cuántas han sido violadas en las universidades, cuántas son madres solteras, cuántas mujeres negras asumen la responsabilidad económica de sus familias, cuántas mujeres negras no reciben la cuota de alimento por parte del padre de sus hijos, nuestra corporalidad es utilizada para representar lo que está mal en el mundo, y las mujeres negras no podemos hablar de la borradura que constantemente está sufriendo nuestra realidad porque se nos encasilla desde

la deformación que la colonia hizo de nosotras al etiquetarnos como bravas, salvajes irracionales, peligrosas y brujas.

Cuando por fin hablamos nuestra voz pierde crédito porque es que somos calientes y lujuriosas. En la medida en que no representemos las imágenes cliché de negras sonrientes, dóciles, alegres y complacientes, se nos estereotipa hasta el punto de borrarlos. Todo esto nos lleva a arrinconarnos, pero desde ese rincón a donde hemos sido arrojadas reelaboramos estrategias para hacer frente a esas dificultades y es desde allí donde las mujeres negras nos hemos atrevido a hablar de las conductas patriarcales al interior de nuestras comunidades, evidencias en las formas como los hombres negros se relacionan con las mujeres de su comunidad. Miremos:

Seño yo siempre tuve el deseo de estudiar, y cuando me cogí con ese señor yo le hablé de mi deseo de estudiar, pero él me decía que estudiar no me servía de nada, que eso era perder el tiempo, que esa enseñanza no era sobre las comunidades negras, y que eso para qué, afortunadamente había algo dentro de mí que me hacía tener una espinita como entre pecho y espalda, y entonces yo me puse a estudiar a escondidas de él. Como él vivía viajando, visitando sus diferentes mujeres, yo estaba sola durante semanas y pude así meterme a estudiar, él nunca se enteró porque yo con la excusa de visitar a mi tía (una que vive cerca de donde nosotros vivíamos) yo hacía mis tareas allá y dejaba guardando donde mi tía mis libros. Ya hice mi tecnología y he podido sobrevivir trabajando con mi profesión.

(Federica, 32 años, mujer participante en congeneo, 22 de agosto de 2021).

Querer convencer a las mujeres de que no estudien es una práctica de violencia patriarcal, a la que Federica resistió de manera pasiva, lo que le permitió lograr sus objetivos propuestos.

Sobre las ideas coloniales que constituyen la noción de mujer negra como objeto de placer (Viveros, 2000; Congolino, 2008; Gil, 2008), han manifestado que a las mujeres negras se le identifica como hipersexuales y calientes. Estas dinámicas de relacionamiento parten de la colonia y aunque parece ser un asunto bastante viejo, no ha sido superado, es por ello que aún persiste la idea de ver a las mujeres negras como “naturalmente hipersexuales”, expresiones como exóticas, despampanantes, esas pieles y demás dan cuenta de la forma en que esas nociones coloniales siguen vigente en la concepción de lo que es ser una mujer negra, lo que conlleva a que el acoso sexual que las mujeres negras padecen constantemente

sea entendido como un asunto cultural-natural, en donde esas conductas son atraídas por ellas, al ellas ser como son: calientes por naturaleza y cualquier cosa que las mujeres negras hagan o cualquier estilo de ropa que usen, es entendido como una insinuación sexual, porque los aparatos ideológicos han esquematizado una idea de mujer negra desde la objetivación y para el goce de los otros.

Arango (2007) también ha identificado dinámicas de segregación y discriminación laboral en las mujeres negras por su racialización, según ella, todavía las mujeres negras sufren el estereotipo colonial de tener que estar disponibles para la domesticidad, es decir, que deben ser unas mujeres que privilegien el trabajo en el hogar, por encima de sus ambiciones profesionales, o mejor dicho, se crea una idea de mujer negra donde sus ambiciones personales sean mínimas o inexistentes, porque deben encargarse de sus varones negros, de la familia, de la casa, deben estar disponibles para servir, tal como se esperaba de Fany la sujeta participante de los congeneos; su pareja veía descabellado que ella quisiera tener aspiraciones para sí misma, esa no es la tradición, así no opera la herencia africana que dice el movimiento negro en Colombia, no podemos renunciar a servir a nuestros hombres, a nuestra comunidad porque esa es la función natural de las mujeres negras, servir a la comunidad aunque la comunidad no sirva a nosotras.

Por otro lado, la fuerte masculinización de los hombres negros dificultad que en sus relaciones de pareja con las mujeres negras ellos sean unos aliados, porque en los asuntos de cuidados del hogar tienen introyectado que son asuntos femeninos, y que hacer algo de lo que hacen las mujeres es perder masculinidad, virilidad y la falta de virilidad no es masculina, sino femenina, entonces las mujeres negras tienen que someterse a ellos para mantener ese orden cultural. No ser cariñoso con la pareja es una muestra de la interiorización de la idea de masculinidad porque en esa distribución sexual del trabajo a las mujeres se les asignó la emocionalidad y a los hombres la racionalidad y la fuerza. Es a las mujeres a las que les compete dar amor. Y si pensamos en los hombres negros a quienes además en la colonia se les construyó como animales sexuales, sementales, símbolos de la verdadera fuerza sexual masculina, mucho menos tendrían que ser cariñosos con sus mujeres, su labor es penetrarlas y ya, para así reforzar el lugar que la colonia les asignó. Constantemente en la literatura y en

el cine las personas negras son representadas como poseedoras de una sexualidad y un erotismo desbordado. Mujeres negras hipersexualizadas, hombres negros imaginados como padrotes, con penes gigantes, cuya representación actual es producto de la herencia colonial, y así lo evidencian los trabajos de Tardieu en el texto *Del diablo Mandinga al Muntu mesiánico: el negro en la literatura hispanoamericana del siglo XX*, al manifestar que la imagen que se construye de los hombres y mujeres negras los “hipersexualiza” gracias a los estereotipos que la colonia construyó de los esclavizados negros.

En la colonia los amos eran dueños absolutos de sus esclavizados, dominio que les permitía explotar sexualmente a las mujeres negras y utilizar a los hombres negros como sementales para engendrar hijos esclavos y así aumentar la mano de obra, lo que representaría mayores dividendos en el negocio del comercio de seres humanos. Esta práctica puso al hombre como un simple reproductor ya que los hijos que engendraba no le pertenecían, al nacer los niños eran vendidos según el amo dispusiera, igualmente se hacía con los hombres que hacían de sementales, pues preñar esclavizadas era su principal trabajo, todo ello consolida la idea de vagabundos sexuales en los hombres negros, distorsionando y negando cualquier posibilidad de familia y lo anterior crea la imagen del negro como objeto sexual, cuyo valor es determinado por el tamaño y el uso de su pene.

Los estereotipos coloniales que configuran la idea de ser una mujer negra, según Morales (2014), están contruidos a partir de modelos que buscan generalizar y encasillar, simplificando a los otros, al diferente; creando una imagen caricaturesca y acomodada de acuerdo con los prejuicios, emociones o a la necesidad de justificar una construcción negativa hacia el grupo subalternizado. Esta concepción se usó en la colonia para designar a las mujeres negras, pues la identidad de ser una mujer negra se elaboraba desde la perspectiva del otro, del amo, del abusador, del violador, del colonizador. Esos procesos de identidad no incluían ideas propias que esas mujeres pudiesen tener de ellas, desde esta misma mirada se crea un arquetipo de mujer negra buena, que representaba el ideal de ser negra para la época, una esclava ideal, obediente, sumisa, resignada, perfecta, complaciente.

También se definió la idea de negra mala, que era lo antagónico de la negra buena, “este estereotipo de negra mala surgió especialmente en la imaginación femenina que percibía a

las mujeres negras como un peligro latente para la estabilidad de sus familias, debido al uso sexual indiscriminado que de ellas hacían los hombres” (Morales; 2014:56). Aunque esta cita es sobre un trabajo académico en el siglo XVIII, aún en el siglo XXI las mujeres negras tenemos que luchar para dejar de ser vistas como objetos, y constantemente tenemos que estar explicando a la sociedad, al Estado, a los hombres blancos, a los hombres negros, al mundo, que no somos piezas de museo de las que se puede disponer como bien se desee. Que no es cierto que nuestra sexualidad es desbordada y nos hace consumir en el fuego ardiente de la lujuria.

Los trabajos de Hall (1997) sobre el caso de Sara Baartman, quien vivió entre 1789 y 1815, una mujer procedente de la localidad de Khoikhoi en Sudáfrica, fue bautizada en Europa como Venus Hotentote, su relato da cuenta de la construcción de mujer negra con base a los estereotipos coloniales, del poder que hay para disponer de los cuerpos socialmente construidos como mujeres negras. Sara no solo era expuesta como inferior, se le exhibía como un animal salvaje, ella se convirtió en la producción de la identidad de mujer negra, sus nalgas, caderas y tetas sobresalientes se asumieron como características obligadas de las mujeres negras a partir de allí. De los trabajos de Hall sobre la representación, se entiende que la representación no es solo lo que se puede ver o enunciar, sino que también es aquello que se imagina a partir de lo que se anhela en la representación, es decir, que, aunque las mujeres negras en la actualidad no luzcamos como Sara, es así como se nos imagina, es así como se espera que seamos, porque el conjunto de cosas raras (la otrozación) en las mujeres negras nos hace exóticas y esa es una razón para la disminución.

La construcción de la idea de mujer negra es producto de una dotación de materialidad estereotipada que incluye las nociones de sexualidad salvaje, fuerza física y agresividad, lo que conlleva a que socialmente las mujeres negras sean una representación de lo deseado y lo aborrecido al mismo tiempo, por su agresividad innata producen miedo y por su sexualidad salvaje y sus grandes nalgas representan el ideal de esclavas sexuales perfectas. Estos mismos estereotipos fundamentan la creencia de que las mujeres negras somos fuertes, que podemos con el trabajo duro, incluso que se nos puede abusar porque resistimos a todo y todo, que somos de piel fina y resistente a los azotes. Que por nuestra piel oscura si nos golpean no se nos van a ver los morados, cosa que no pasa con las mujeres blancas, ya que según Lugones

(2008) estas mujeres tienen una imaginada debilidad natural, propia de su constitución de blancas, lo que permite construirles como débiles frente a las mujeres negras. Las blancas no son resistentes, así que no se les puede maltratar como a las negras; esa noción de debilidad también implica necesidad de protección y cuidado, por lo que tampoco se les puede recargar de trabajo, a las negras sí. Esto además habla de la concepción de ver a las mujeres blancas como delicadas y femeninas, mientras que las mujeres negras somos entendidas como agresivas y salvajes. Sobre esa debilidad de las mujeres blancas Lugones dice: “La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumple un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana” (2008: 98).

Pasa el tiempo, pero nuestros cuerpos de mujeres negras siguen siendo depositarios de opresiones múltiples, incluso en nuestras propias comunidades, estas situaciones obligan a pensar la construcción de nuevas nociones de identidad sobre las mujeres negras, y es allí donde los aportes de Hall sobre la identidad son relevantes, ya que sus nociones permiten entender la identidad como un asunto plural, no acabado, ni estático.

Aunque como sujetos tenemos unas condiciones materiales que nos preceden sí podemos forcejear con ellas para posicionarnos desde otra dimensión, porque al comprender nuestra posición de subalternización podemos movernos, como dijo Hall: “las identidades nunca se unifican [...], nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación.” (2003: 17), en esta lógica la identidad de mujer negra puede construirse desde la enunciación de nuevas nociones que superen las ideas coloniales que hoy condicionan esa identificación. Entonces habría que pensar, en ¿cuáles son las coyunturas actuales que permiten tejer la construcción de mujer negra por fuera de los determinantes coloniales? Esto último no es apología al positivismo excesivo que se le pide a los pobres y desvalidos, cuando se les dice que “todo es posible”, no es eso, no es cierto, todo no es posible, pero todo sí se puede intervenir, e intervenir las concepciones de ser mujer negra pasa por superar el fatalismo religiosos que deja a dios la solución de todo. En términos concretos, la intervención de la idea de mujer negra debe hacerse desde la comprensión de que la política atraviesa todo

cuanto somos como sujetos sociales, que el poder está involucrado en esas definiciones de mujeres negras sobre las que construimos nuestras identidades, por lo tanto, cada contexto y coyuntura específica incide de una forma particular para que las nociones de mujer negra emerjan, lo que nos da la posibilidad de erigir y ejercer otras ideas de mujeres negras en rupturas con las impuestas. Esto me lleva a preguntar por ¿qué tipo de mujeres negras queremos ser?, ¿con base en qué queremos construir nuestras identidades de mujeres negras?, y ¿qué tan dispuestas estamos para romper con las ideas de mujer negra imperante?

En este sentido, “ante la confluencia de los descentramientos teóricos y los desmoronamientos histórico-políticos, la identidad amerita ser reconsiderada” (Restrepo; 2014: 103), la reconstrucción de la identidad de mujer negra presupone abandonar las viejas nociones que presentan a las mujeres negras como una homogeneidad, y que imponen modelos de ser una mujer negra con base en las formas de dominación imperantes. También exige rechazar la idea de que la tradición es útil por ser tradición, y/o que si así lo hicieron los ancestros así se tiene que seguir haciendo. Creo que la carga de ser una mujer negra de conformidad a los procesos de identidad preestablecidos en línea de las herencias coloniales es bastante pesada y dificulta pensarnos más allá de lo que se transmite como legado cultural, y es aquí donde los procesos de resistencias que se han emprendido desde el feminismo negro tienen validez, porque desde lo que se hace para mantener vivas aquellas prácticas o modalidades identificadas como ancestrales, tanto en lo organizativo como en lo individual se pueden posicionar estrategias de subsistencia que apunten a la disminución de las violencias contra las mujeres negras.

Los procesos de resistencias a través de los cuales las mujeres negras se han organizado para pervivir son tan variados como la existencia misma. Esas estrategias entienden las prácticas culturales como procesos de resistencias, y desde allí las mujeres lideraran, en busca de construir sus realidades cotidianas a través de la música, la gastronomía, la danza, el sembrado, la medicina ancestral, la transmisión de saberes, y demás prácticas socioculturales autóctonas para hacerse la vida menos difícil, para estar menos en soledad.

Según Itchart (2014), las prácticas culturales son un proceso, de acción, de constante cambio para resignificarse de acuerdo con la relación del tiempo y el espacio, en otras palabras, las prácticas culturales son la cotidianidad misma. Entonces, pensar las resistencias de las

mujeres negras, es pensar sus cotidianidades, rastrear sus día a día para entender cómo están resistiendo a las nociones coloniales, patriarcales, machistas y racistas de ser mujer negra, y a las violencias múltiples que se dan en sus relaciones de intimidad.

Claro está que la concepción de mujer negra existe porque es una categoría que encierra las opresiones que sobre esa construcción recaen, es decir los negros no seríamos negros sin la existencia de los blancos, y sin el poder de dominación para autodefinirse superiores de los blancos, por ello el ser mujeres negras, no tiene que ver con lo que somos o no, sino con las opresiones que sufrimos, porque la noción de mujer negra está construida desde la opresión y la dominación.

Las opresiones son variadas y tienen diferentes aristas. La opresión con base en el sexo-género, según Rubin (1986), se produce de acuerdo con lo que denominó “sistema sexo-género”, entendido como un conglomerado de disposiciones por el que la sociedad transforma la sexualidad biológica en mercancía de la actividad humana. Este sistema clasifica las relaciones humanas con jerarquías que emergen en desigualdades de género, lo que permite la asignación de roles específicos que involucran el “consumo” o explotación del otro. En consonancia con los desarrollos de Bourdieu (2000) sobre el poder y la dominación; las relaciones de pareja están envueltas en las concomitancias de la dominación sobre las que se constituyen las formas sociales.

Lo sexoafectivas no escapan a los ejercicios de dominación; el sexo, lo afectivo, lo marital, lo erótico, la constitución de las familias, están atravesadas por el poder. Por lo tanto, las filiaciones sexoafectivas o sexo-amorosas que las mujeres establecen con los hombres, en intercambios heterosexuales, no tienden a darse bajo articulaciones igualitarias, sino, que ese mismo sistema de subvaloración de las mujeres que impera en las formas sociales, se vive en las relaciones íntimas, las opresiones que pesan sobre las mujeres atraviesan el lecho conyugal porque también son parte de la política social.

Sobre este particular Rubin dice:

El reino de la sexualidad posee también su propia política interna, sus propias desigualdades y sus formas de opresión específica. Al igual que ocurre con otros aspectos de la conducta humana, las formas institucionales concretas de la sexualidad en cualquier momento y lugar dados son productos de la actividad humana. Están, por tanto, imbuidas de los conflictos de interés y la maniobra política, tanto los deliberados como los inconscientes. En este sentido,

el sexo es siempre político, pero hay períodos históricos en los que la sexualidad es más intensamente contestada y más abiertamente politizada. En tales períodos, el dominio de la vida erótica es, de hecho, renegociado. (1989:112).

Las desigualdades de género que han construido a las mujeres como inferiores a los hombres, han causado que las mujeres se despersonifiquen, se desmarquen de su propio cuerpo y ejerzan prácticas sexuales con base a las imposiciones patriarcales. Que se menosprecie a las mujeres por el número de compañeros sexuales, mientras se aplaude y venera a los hombres por esto mismo, da cuenta de esas desigualdades vigentes. Igualmente, el asunto del placer, que se asuma la búsqueda del placer en los hombres como parte positiva de su construcción masculina, pero en las mujeres no, deja ver cómo operan esas dominaciones de conformidad a lo sexual. Estas iguales configuraciones permiten que el placer femenino sea utilizado como fuerza de dominación, al condenarlas a no sentir con rituales y prácticas clausurantes, tales como la ablación femenina, la culpa, el etiquetamiento de putas, perras, fáciles, sin valor, al hacer lo mismo que hacen los hombres.

Esas tecnologías de control también inciden en la visión que las mujeres construyen de su propia sexualidad, normalmente edificada como en falta. “Te voy a hacer mujer” es una expresión que muestra que las mujeres no son mujeres o seres sexuales sin el poder de los hombres sobre ellas. Esto va conexas con la concepción en las mujeres de que el placer sexual se recibe de un otro, de un tercero, es decir, como mujer, no se es dueña de su propio placer, y eso les impide el ejercicio de prácticas sexuales autónomas.

De otra manera los procesos de dominación social que configuran las desigualdades de género en la vida pública son también los que dominan las relaciones íntimas, porque “mientras nosotras (las mujeres) amábamos, los hombres gobernaban” (Millet 1984). Ya que la construcción del amor en las mujeres fue en dependencia, mientras que en los hombres fue en libertad, cuando las mujeres se dedican a realizar trabajo no pago en nombre del amor, los hombres se preocupan por escalar en la esfera pública y en su auto-realización.

Según el boletín de la ONU-Mujeres y el DANE titulado Cuidado no remunerado en Colombia: brechas de género, existen profundas desigualdades sobre la realización de actividades no remuneradas, como el cuidado del hogar. Sobre el asunto dicen: “La distribución desproporcionada de los cuidados incrementa las cargas de trabajo de las

mujeres, disminuyendo su tiempo disponible para el ejercicio de otros derechos, como estudiar, trabajar en forma remunerada, cuidarse ellas mismas o disfrutar del descanso y la recreación” (2020: 2).

De lo anterior se puede comprender que en las mujeres el amor sigue representando sacrificio, sufrimiento. Esa construcción del amor en las mujeres es sinónimo de despreocupación por sí mismas, entonces si para las mujeres blancas, el amor y/o las relaciones sexoafectivas han sido configuradas desde la dominación y la disminución de sus subjetividades, imaginemos, cómo pueden ser estas relaciones para las mujeres negras, quienes han sido socialmente disminuidas por mujeres, por negras-racializadas, por las condiciones socioeconómicas, etc. Angela Davis (1981) pone sobre la discusión las condiciones dispares entre las mujeres negras y las mujeres blancas en el trabajo, abordando una premisa ya trabajada por W. E. B. Du Bois en 1920, sobre que “las mujeres negras siempre han trabajado fuera de sus hogares más que sus hermanas blancas”. Porque su condición de esclavas no les permitió ser sujetos femeninos, sino mucho después que las mujeres blancas ya habían logrado derechos como mujeres, dado que durante el proceso esclavista las mujeres negras, fueron construidas como animales de producción, su existencia era medida por la rentabilidad que representasen al amo. Después de la abolición legal de la esclavitud las mujeres negras seguimos representando los estereotipos que de nosotras construyó la colonia.

Aunque busco reivindicar políticamente la categoría de mujer negra desde la dignificación y propuesta de nuevas nociones que aborden lo femenino por fuera de las imposiciones jerárquicas que el sistema sexo-género configuró, es claro que la idea de mujer bajo ese modelo lineal de las relaciones sociales me produce rechazo por ser clausurante, jerárquica e insuficiente, ya que cada experiencia hace que no sea posible universalizar la categoría de mujer. Existen las mujeres, y son tan variadas y únicas como los atardeceres en verano. Las mujeres negras somos heterogéneas.

Davis también aborda el asunto del trabajo doméstico como parte de las prácticas de explotación, dominación y sujeción de las mujeres. “La abolición del trabajo doméstico como responsabilidad exclusiva e individual femenina es, claramente, un objetivo estratégico de la liberación de las mujeres” (1981:239). De igual forma Davis, plantea la construcción de una nueva perspectiva sobre el trabajo doméstico, donde los hombres también tengan

responsabilidad, pero esto es posible en la medida en que “la división sexual del trabajo estuviese basada en un principio de complementariedad y no de jerarquía” (1981:223), mas desde el orden capitalista las responsabilidades domésticas no se distribuyen equitativamente, pues esa jerarquización de la división sexual del trabajo hace que las mujeres no sean valoradas y respetadas más allá de asumirlas como responsables de un área menos relevante y poco productiva con relación a los hombres, ellos son relacionados con la productividad y el éxito por naturaleza, y como esta misma estructura social ha determinado que no hay ninguna honra en trabajar en la casa pese a que se les exige a las mujeres saber cocinar, tener disposición de cuidar, y pensar que esas cualidades nativas inciden en el valor social que se les asigna, los hombres ni siquiera tienen que hacerse cargo de sí mismos porque eso es función de las mujeres. La división sexual del trabajo es un conjunto de instituciones económicas portadoras del género que producen un reparto injusto de roles. La triada mercado, trabajo y acumulación en circularidad crean el modelo clásico de la división social del trabajo: hombre proveedor. Mujer: ama de casa. Es así como se fuerza el sistema de valores sociales para convencer a las mujeres que su deseo de maternar, cuidar, servir es natural, que espontáneamente desarrollan el instinto materno. Pero ese deseo hace parte de los ejercicios de dominación a través del cual se asegura la libertad a los hombres para ser innatos aventureros y salir al mundo, adueñarse del poder y escribir la historia de las naciones, donde los hombres personifican la valentía y la tenacidad.

Desde esta perspectiva es necesario promover desde los procesos organizativos y políticos afrofeministas nuevas referencias sobre las relaciones afectivas, o sexo-amorosas que den cuenta de esas desigualdades, para desmarcar lo sexoafectivo de los esquemas jerárquicos, develando las configuraciones de las representaciones sobre lo afectivo, y entendiendo este campo como una arista más de las relaciones de dominación/poder/saber.

Es propicio trascender las nociones de lo afectivo y lo sexual, para identificar, describir, enunciar y descolocar las prácticas de opresión/desigualdad que en nombre de lo sexoafectivo se producen y justifican; desentramando estas categorías como productos de la imbricación política de cultura, y de lo político-cultural que constituyen todos los niveles de las relaciones sociales. Y en este punto traigo a la memoria los aportes feministas de mujeres negras que a través del arte propusieron alternativas para combatir las desigualdades en las relaciones amorosas y las violencias de género en el ámbito íntimo. Porque a las mujeres se les prepara

para que acepten las violencias que sobre ellas ejerce la política del patriarcado. Por ejemplo, Celia Cruz con su canción Bemba colorá invoca la defensa ante la violencia por parte de la mujer maltratada, y convoca a las mujeres maltratadas a construir las estrategias necesarias que permitan poner fin a esa condición. El enunciado de la canción<sup>24</sup> dice así:

Colorá  
Bemba colorá  
**Si tu marido te pega**  
Colorá  
**Dale golpes tú también**  
Colorá  
**Si tu marido te pega**  
Colorá  
**Dale golpes tú también**  
Colorá  
**Si no puedes con la mano**  
Colorá  
**Métele con la sartén**  
Ay la bemba colorá

Estrofa de la canción Bemba colorá de Celilia Cruz

La poética del feminismo negro está marcada por la vivencia cotidiana que se convierte en estrategia política para sobrevivir a las múltiples opresiones que la raza, el género y la clase imponen a los cuerpos femeninos negros, o al menos así lo entendió Federica, una de las mujeres participantes de los congeneos, cuya vida había estado marcada por la violencia de pareja.

Yo me disgustaba cuando me llamaban feminista, o si hacía alguna propuesta siempre aclaraba que era mi propuesta libre, no como feminista porque pensaba que el feminismo no era algo que yo desde mis condiciones pudiera hacer. Pero entendí que con mi decisión de dejarlo a él estaba haciendo feminismo, al tomar las riendas de mi vida me distanciaba de la idea de que para vivir o ser feliz necesitaba un hombre a mi lado a cualquier costo. Mi propia experiencia me llevó a ayudar a otras mujeres negras como yo a que dejaran a sus maridos. Al menos cuatro mujeres más eran maltratadas por sus maridos acá en el barrio. Cuando

---

<sup>24</sup> Negrillas agregadas por mí

hacíamos las reuniones de la junta de acción comunal era evidente su aburrimiento, así que me hice más amiga de ellas para que me contaran con detalles sus problemas. Ellas sufrían lo mismo que yo sufrí, sus maridos las maltrataban, aunque no les pegaban constantemente hacían cosas como robárseles la plata, o beberse lo del mercado, tratarlas como sus sirvientas, si ellos estaban en la sala viendo televisión y su mujer en el cuarto la llamaban para que ella les diera un vaso con agua estando ellos más cerca de la cocina que la mujer. Después de conocer todas estas historias de esas mujeres recordé algo que dicen sobre que los hombres difícilmente dejan a una mujer, entonces les propuse a ellas llevar a cabo la estrategia de cansarlos, dejándoles de cocinar comida sabrosa, no haciendo el aseo a la casa seguido, no arreglándose mucho ellas, actuando como retraídas ante ellos para que piensen que están enfermas, porque si ellas dejaban de hacer las cosas que a ellos les gustaban se iban a buscar otra mujer que los atendiera y mucho más si ellos se imaginaban que tal vez esa mujer estuviese enferma que necesitara ayuda y de cuidados, y así fue, uno a uno se fueron bajando de donde sus mujeres sin dar explicación hasta el día de hoy. Con las capacitaciones que he recibido comprendo que hay muchas formas de hacer resistencia y que también soy feminista, aunque no esté en un gran cargo haciendo muchas cosas por las mujeres. Trabajo para que las mujeres negras no seamos las de menos.

(Federica de 32, sujeta participante, congreso 5 de septiembre).

La música es un hecho social indiscutible y desde esa dimensión sonara las mujeres negras han resistido a las violencias que sobre sus cuerpos se inscriben. Según Drösser (2012) la música contiene innumerables engranajes de carácter social que insondablemente tejen y destejen las relaciones humanas, donde las canciones y sus significados son parte de las vivencias múltiples de ese tejido cultural demarcando nuevas relaciones. La canción El marido malo del Grupo Saboreo deja ver la resistencia que teje una mujer maltratada después de la muerte de su abusador. Toda la canción es el desahogo de la mala vida que esa mujer vivía con su marido. La canción es de una mujer negra cantando sobre las violencias que sufrió con su marido un hombre negro. La música como una huella de las relaciones sociales también permite ver los imaginarios que imperan en los contextos sociales. Por ejemplo, en el Pacífico se popularizó hace décadas una canción compuesta por Petronio Álvarez, la versión grabada por el director Alexis Lozano, la canción Teresa ejemplifica la jerarquía de las mujeres negras en sus relaciones amorosas, da cuenta de los imaginarios patriarcales que imponen a las mujeres la realización en las actividades de la vida familiar y a los hombres

como merecedores de una vida pública y sin responsabilidades en el hogar más allá de ser proveedores y la concepción de que los hombres son los que mandan, como dice una de las estrofas de la canción: “¡Teresa llegué yo el que manda aquí! ¡Llegó el duro, el propio! Ábreme la puerta, última vez o no respondo. ¡Estás oyendo!”.

Resistir desde el feminismo negro es también encontrar otras formas de sobrevivir al enemigo sin confrontarlo de manera directa.

El feminismo negro no es una apuesta solamente por el bienestar de las mujeres negras, no es una política aislada que deja por fuera el resto de las realidades, todo lo contrario. El feminismo negro busca trascender la lucha feminista, puesto que propone eliminar las estructuras sociales que posibilitan la existencia de las jerarquías, porque a mayor escala son los sistemas de jerarquía una amenaza para todos los seres humanos. Por lo tanto, se plantea que mientras existan las relaciones económicas de producción la sociedad seguirá siendo estructurada desde la racialización y la linealidad patriarcal. Ello implicaría una lucha conjunta por la abolición del sistema económico dominante en donde todo lo subordinado es explotado e invalidado. Trascender en la lucha feminista presupone eliminar la construcción de las subjetividades con base a las asignaciones biológicas, critica la naturalización del instinto maternal, propende por la extinción de los roles de género y se entiende el placer como parte de lo humano y no como un asunto de interés para los hombres.

El feminismo negro se apalanca en la realidad de las mujeres negras por la complejidad de opresiones que recaen sobre dicha corporalidad, pero la apuesta política está direccionada a desmontar lo que nos hace oprimidos a la mayoría.

El feminismo negro apuesta por la mejoría de las condiciones materiales de las mujeres negras, donde podamos vivir unas vidas no solamente para luchar y proteger la comunidad, sino también para gozar. Es así como bebemos viche o arrechón mientras congeneamos, cocinamos, bailamos y cantamos al mismo tiempo que conectamos nuestro cuerpo, mente y espíritu para producir nuestras propias maneras de comprender y transformar las realidades que nos demarcan.

El feminismo negro propone dar cuenta de la lucha feminista como una apuesta por la eliminación de todos los sistemas de opresión. El feminismo negro a diferencia de los otros feminismos lucha por la eliminación de todos los patrones de dominación que constituyen jerarquización ampliando así el sujeto del feminismo.

### 3.5. Conclusiones abiertas

"Los movimientos sociales, incluido el feminismo, se mueven hacia una visión; no pueden actuar sólo sobre el miedo... El feminismo debe aumentar el placer y la alegría de las mujeres, no sólo disminuir nuestra desgracia" C. Vance

La raza por sí sola es una carga bastante pesada, pero si es atravesada por el género se convierte una marca casi imposible de sobrellevar, por ello esta investigación se abordaron los factores agobiantes de la raza y el género para proporcionar nuevas miradas que ayuden a la comprensión de las múltiples problemáticas que trae ser una mujer negra. Esta investigación reflexiona sobre las implicaciones de la prolongación de imaginarios coloniales que enmarcan los cuerpos de las mujeres negras en la servidumbre y/o como “esclavas sexuales”, para el trabajo duro o como objetos de deseo.

Las violencias contra las mujeres no se dan de manera aislada. Normalmente están en concomitancia y sistematicidad. Cuando un hombre le pega a su mujer, no la maltrata porque el haya enloquecido, lo hace porque ya la odia con anticipación, pero ese odio no se apodera del él en un abrir y cerrar de ojos. Desde que es niño ese hombre ha sido preparado para odiar a las mujeres, y a lo largo de su vida la sociedad le va dando argumentos y razones para fortalecer ese desprecio que se le ha inculcado hacia las mujeres. En su casa cuando se dice que él por ser hombre puede salir, pero que las mujeres no porque son mujeres, cuando en la casa ponen a las mujeres que allí habitan a servir a ese hombre, a atenderlo, cuidarlo, le están reforzando el valor superior que él tiene sobre las mujeres. Cuando son sus hermanas las que hacen los quehaceres de la casa, o su madre, o sus tías, cuando se le sirve la comida a él de primero, o se le sirve más, cuando a él se le permite llevar mujeres a la casa para tener sexo con ellas allí, pero a sus hermanas no se les permite dormir con sus novios o compañeros en la casa. Cuando a él se le inculca el asco por el ciclo menstrual de sus hermanas o de las mujeres que estén en su casa, cosas como que no compren toallas higiénicas porque eso son cosas de mujeres. Cuando las mujeres están queriendo argumentar o manifestar sus sentimientos y se les invalida tildándolas de regañonas o histéricas, o con la expresión de que están en sus días, etc. Con todas estas prácticas se está reforzando el no-lugar de las mujeres

y se prepara a los hombres para que ejerzan violencia contra esos seres que consideran inferiores, esto es lo que los lleva a desarrollar el odio por las mujeres, ya que como lo plantea Glucksman (2005) el odio a las mujeres es milenario y universal. Está en todas las culturas, en nuestro sistema de valores, en los códigos y reglas jurídicas, en las formas sociales que hacen posible la existencia de las instituciones, en los mitos que se crean sobre los genitales y la sexualidad femenina.

Tal como lo manifiesta Lucrecia cuando dice:

Mi segundo novio una vez llegó a la casa con unos aceites, y me dijo que eran aceites que olían muy ricos para que a mi vagina se le pegara el olor de esos aceites, él me los untó en toda mi zona íntima, también se untó en su pene y tuvimos relaciones así, ese mismo día tarde en la noche me empezó a arder, al principio no quería decir nada para que él no pensara que yo tenía alguna enfermedad venérea, pero me ardía y me picaba muy fuerte que me tuve que levantar de la cama, y cuando él sintió que me había levantado se despertó y me preguntó que qué me pasaba, entonces le dije y él me miró, y me dijo que estaba muy roja, en la mañana fui al médico por urgencias y la doctora que me atendió me dijo que me habían irritado los aceites, y que los productos aromatizados o los geles que no eran a base de agua irritaban la vulva. Yo le dije a él y me respondió que cómo así que esos aceites eran finos y que le habían valido mucha plata.

(Lucrecia, 29 años, sujeta participante, congreso 17 de octubre de 2021).

Lo sucedido con Lucrecia debía ser una oportunidad para el aprendizaje sobre la importancia de conocer el cuerpo femenino, pero su compañero no dio crédito a la palabra de una científica que se ha dedicado muchos años a estudiar la fisionomía de la vagina y su funcionamiento, dado que desde la mirada falocéntrica conocer sobre la corporalidad o la sexualidad femenina no es algo relevante. Porque el cuerpo femenino no vale a no ser que sea para servir al cuerpo masculino, servir para la autocomplacencia a través del coito, la procreación o el brindar cuidados. Y aquí de nuevo encaja el relato de Lucrecia, al decir:

En mi casa desde muy chiquita siempre les servían de primero a los hombres. Nosotras las mujeres éramos las que parábamos en la casa, y las que hacíamos la comida, pero nosotras siempre comíamos de últimas. Recuerdo muchas veces a mi abuela comer sin arroz o sin

presa que porque como estos muchachos repetían ella simplemente iba sirviéndoles a ellos todo lo que ellos querían, sin importar quien más faltara por comer.

(Lucrecia, 29 años, sujeta participante congeneo 5 de septiembre de 2021).

Así fue como desde muy niña Lucrecia aprendió que valía menos que sus hermanos, o los hombres de su casa, y que por lo tanto no podía aspirar a lo mismo que ellos, donde ese “quien más faltara” eran mujeres, que ni en su propia casa podían gozar de respeto o valoración.

Históricamente las mujeres negras hemos estado obligadas a despersonalizarnos de nosotras mismas. Se nos enseña que nos debemos a nuestras comunidades, a nuestros pueblos, lo que nos deja sin posibilidad de atendernos a nosotras mismas, por lo que vamos cediendo día a día en la búsqueda de lograr el ideal de “african queen” que se supone debemos encarnar. Por ello recuperar, tejer y desentrañar la historia de las mujeres negras desde el transcurrir de la intimidad de la familia y la comunidad posibilita entender esos hilos coloniales que siguen dando origen a las relaciones sociales de las comunidades negras.

Para poner fin a las violencias contra las mujeres negras en la vida íntima es necesario entender que colectivamente se deben cambiar los imaginarios que legitiman los ejercicios de dominación masculina. Eso exige primeramente reconocer la condición de desigualdad que tenemos las mujeres negras ante los hombres negros, segundo, no seguirse excusando en el trauma postesclavista. El trauma proesclavista ha afectado la vida de los hombres y las mujeres negras, y no por ello las mujeres negras somos exoneradas de corresponder con los calificativos altísimos que la comunidad nos demanda. ¿Por qué no se les puede demandar la misma calificación a los hombres?

Desmontar esos imaginarios presupone consolidar procesos de autoidentificación donde el valor de las mujeres negras no esté determinado por su capacidad de servicio a los otros, lo cual implica que la colectividad debe crear un entorno alternativo fuera de los cánones hegemónicos. La puesta en marcha de esta propuesta debe verse reflejada en la forma de entender la familia y las prácticas de crianza, al igual que las formas organizativas, desmontando los ejercicios patriarcales a través de los cuales se nos socializa, porque “la liberación de la mujer es una exigencia del futuro, y el futuro [...] es por todas partes portador

de revoluciones. Si perdemos el combate por la liberación de la mujer, perderemos todo derecho de esperar una transformación positiva y superior de la sociedad” (Sankara, 2001: 64). En este sentido, no se puede seguir hablando de la lucha de las comunidades negras sin poner en el centro las diferentes problemáticas que nos aquejan como mujeres racializadas, dentro y fuera de nuestras comunidades. Reconocer los procesos de jerarquización de las mujeres negras al interior de sus comunidades contribuye con la eliminación de la dominación sexo-género.

Junto con el cambio de las prioridades organizativas, se deben dar los cambios de las prácticas de crianza, lo que presupone entender que la vida de las mujeres no es tan miserable como para solo aspirar a buscar el amor de los hombres. Entonces se direccionarán los esfuerzos para enseñar a las niñas a buscar sus propios proyectos, se les motivará para que rompan con las imposiciones del género y la raza que nos convierten en simples aspiradoras al afecto masculino. Tal como cuenta Lina:

En mi casa siempre se me dijo que debía aprender a hacer las cosas de la casa (los oficios) para que cuando me buscara mi marido él no me fuera a dejar por otra. Cuando quería ir a jugar a la calle, trepar los árboles o correr en el parque se me prohibía diciendo que esas no eran cosas de una mujer de puesto. Por eso cuando me cogí con mi esposo hice todo cuanto él quiso para que no tuviera nada malo que decir de mí. Pero nada de lo que hice fue suficiente porque él tuvo otra familia por fuera.

(Lina 50 años, sujeta participante, congreso 31 de octubre de 2021).

Responsabilizar a las mujeres por las decisiones de los hombres es una forma de hacerlas dependientes. Por lo cual es categórico que las mujeres nos hagamos cargo de nuestras propias decisiones y asuntos, y no seguir dejando que lo que los hombres quieren y anhelan sea lo que determine el rumbo de nuestras vidas. Esta concepción crea en las mujeres una idea de victimismo, lo que dificulta que se tomen las riendas de la propia vida. Tal como se puede ver en el relato de María:

A veces si me han dado ganas de dejar a mi marido. Creo que llevo esa sensación de dejarlo desde hace muchos años. Pero cómo lo voy a dejar si yo soy mujer, y coger uno y otro lo hace

ver a uno como una mala mujer, va uno perdiendo su valor, pero a veces si me aburre mucho la brusquedad que él. Pero yo no puedo ponerme en esas cosas porque soy mujer.

(María, 49 años, sujeta participante, congreso 31 de octubre de 2021).

Se debe enseñar a las mujeres a entender que los hombres no deciden hacer lo que hacen porque ellas sean insuficientes o no cumplan con las exigencias. Que no se pueden responsabilizar por las decisiones de los hombres. Que, así como los hombres toman decisiones autónomamente sin importar esa decisión a quien pueda afectar, las mujeres deben empezar a hacerse cargo de su propia vida y abandonar esa idea de la mujer que tienen puesta sus esperanzas en los hombres. Merecemos una vida autónoma por fuera del estándar de querer agradar al sujeto masculino.

Por otro lado, escudriñar la vida amorosa o sexoafectiva de las mujeres nos permite comprender ese no-lugar social que se nos ha designado, donde nuestros intereses, sueños y anhelos no cuentan a no ser que estén perfectamente alineados con los estereotipos que el patriarcado nos impuso. Por eso para mí el asunto de las relaciones sexoamorosas es relevante porque pienso que dicen mucho más de lo que se puede ver a simple vista. La forma en cómo se dan las relaciones heterosexuales entre hombres y mujeres dan cuentas de lo que se puede esperar o no de ese hombre por fuera del lecho marital. Considero que en el coito se puede ver la disposición que pudiese llegar a tener un hombre para romper con los preceptos machistas/patriarcales que le constituyen.

También es relevante que las mujeres nos ocupemos de nuestro propio placer, como un ejercicio autónomo de reconquista de nuestros cuerpos y de politización de las relaciones afectivas. Por supuesto que no es tan sencillo al tratarse de las mujeres negras, dado que nuestra sexualidad nace herida, muerta y fracturada, y querer reconquistarla inevitablemente nos lleva a recorrer esos valles de lágrimas que han marcado nuestra corporalidad. Pero ese recorrido es necesario para liberarnos de la resignación que nos obliga a no preocuparnos por nuestro goce. ¿Y cómo podríamos preocuparnos por nuestro goce si nuestro cuerpo está errado? Desde muy niñas se nos enseña que nuestro cuerpo está mal, que debemos odiar su color, rechazar la textura de nuestro cabello, y renegar de la forma de nuestras facciones, lo que constantemente nos mantiene en una encrucijada porque decidir amarnos a nosotras

mismas trae como sentencia la burla y el rechazo de la sociedad, incluso se nos rechaza al interior de nuestra propia comunidad. Fue con nuestra familia donde aprendimos que nuestro pelo era malo, fue a los hombres negros a quienes los escuchamos decir que “*mujeres de pelo duro no*”, también fueron los hombres negros quienes nos etiquetaron como bravas y problemáticas, porque ellos son nuestros más próximos, entonces recuperar nuestros cuerpos y conquistar nuestra mismidad duele, e implica traer a nuestra memoria las heridas que cicatrizaron sin sanar, y son muchas. Tal como lo plantea bell hooks cuando dice:

Muchas mujeres negras luchan por aceptar y amar nuestros cuerpos. Para algunas de nosotras, eso significa aprender a amar nuestro color. Otras logran amarlo, lo celebran, lo incluyen en el erotismo de su lenguaje, su manera de hablar a las otras mujeres. Pero son muchas las mujeres negras que han conocido el trauma del abuso; a la sexualidad, llegamos heridas. (2015: 133).

El placer sexual es un derecho. Y las mujeres negras lo merecemos. Dar goce a nuestros cuerpos es político y constituye una arista de las resistencias por reconquistar nuestra corporalidad lacerada por la herencia colonial, el machismo y el patriarcado. Reconquistar nuestros cuerpos presupone entender que nuestra corporalidad no puede ser asumida desde las imposiciones coloniales o sexistas. En ninguno de los cánones que se han construido desde esta perspectiva para definir al ser femenino encajamos, por ello si nos seguimos mirando desde esa perspectiva siempre seremos seres en falta, unos borradores mal hechos. Lo anterior implica que nuestra valía no puede estar determinada por la sociedad o nuestra comunidad con sus estándares misóginos.

Viajar hacia nosotras nos permite adueñarnos de nuestras vidas, diseñar nuestros propios planes para darnos lo que merecemos. Lo anterior en el ámbito sexual permite varias cosas, primero, nos hace conocer nuestros cuerpos, el conocer nuestros cuerpos nos lleva a comprender que no lo podemos compartir con compañeros egoístas que no hayan abandonado los mitos que sobre la corporalidad femenina negra se han construido. Segundo, entendemos que somos responsables de nosotras mismas y por consiguiente de nuestro placer. Tercero, adueñarnos de nosotras mismas nos lleva a desmitificar el amor, y empezamos a darnos cuenta de que el amor no es un sentimiento, que el amor debe ser ante todo una acción, un hecho político. Y desde este posicionamiento priorizamos nuestro proyecto de vida. Por eso abandonamos esas ideas opresoras del amor con base a los

preceptos religiosos que nos explotan emocionalmente y nos forman para no amarnos y aceptar que no nos amen como merecemos.

El feminismo negro ha argumentado que el amor solo es posible entre iguales, pero desde la dominación patriarcal el amor se ha construido sobre las cenizas del bienestar de las mujeres, porque a los hombres no se les enseña que necesitan tener una mujer a su lado para realizarse, ni que deben conseguir una pareja en el tiempo que la sociedad establece para no ser dejados por el tren, tampoco se les descalifica por estar solteros siendo adultos, ni por casarse muchas veces. Incluso a los hombres se les enseña que no sentir amor es una característica de los verdaderos machos. Por ello la idea de amor en las mujeres es una idea contaminada por el patriarcado.

Para viajar hacia nosotras debemos abandonar cualquier premisa que relacione el ser mujer con el cuidado, el servicio y la protección. Es imperativo devolernos a nuestra mismidad y eso exige cortar con las leyes que nos impone la sociedad. Aunque se critica el patriarcado todavía hay millones de mujeres dispuestas a dejar que el patriarcado se siga sirviendo de nosotras, se siga posando sobre nuestros cuerpos, se siga alimentando de nuestra sangre. Renunciemos a todas las creencias que se nos han impuesto socialmente sobre el supuesto de ser mujer y así no seguir siendo soporte de un sistema que nos mata, borra y silencia con vehemencia día tras día. No nos dejemos extorsionar del cielo ni amedrentar del infierno.

La violencia sexual es un catalizador donde se manifiestan todas las otras violencias de género que se ejercen sobre las mujeres, por ello encuentro relevante la forma como se da el coito, la forma en como las mujeres son penetradas por sus compañeros da cuenta del grado de violencia que se puede esperar o no del amante. Las formas como son acariciadas o estimuladas hablan de los tabúes que se tiene sobre la construcción de los mitos alrededor de las mujeres, su sexualidad y su bienestar.

En esta recuperación de nuestros cuerpos el feminismo negro es relevante, puesto que desmonta la categoría unitaria de mujer, para posicionar la diversidad de las mujeres negras apelando a la compleja y heterogeneidad de nuestra experiencia.

Deconstruir la categoría de mujer negra para desmarcarnos de esas cargas coloniales que nos condicionan a estar al servicio de los otros. Reconquistarnos para adueñarnos de nuestras

propias vidas, de nuestros sueños y no tener miedo de dejar que el cielo se caiga. No es nuestra obligación sostener el cielo. Está bien que bajemos los brazos y que el cielo se caiga, el cielo nunca ha estado al servicio de las mujeres, mucho menos de las mujeres negras.

Aunque el patriarcado como tal es una categoría que implica poder, y los hombres negros son construidos como inferiores dentro de ese poder dominante, las instituciones de las que se sirve el patriarcado, como la familia, la escuela, la escuela, el Estado operan de igual manera en las comunidades negras, haciendo que en sus relaciones con las mujeres negras los hombres negros ejerzan prácticas machistas que son posibles gracias al estamento social del patriarcado en el que están inmersa estas comunidades. Por eso hablo del patriarcado negro. Menciono esa condición de marginado del hombre negro en términos globales, y recalco su posición de dominador en un espacio específico y particular: la vida íntima con las mujeres negras.

Las mujeres negras no tenemos por qué ser las reinas negras que vibran alto y positivo. Nos asiste el derecho al empuje, y nuestra rabia es válida, nuestras molestias cuentan. Politizar nuestra rabia es un ejercicio necesario para dar riendas a las transformaciones de la forma como hemos sido tratadas hasta la fecha demanda. No está mal mujeres negras que estemos bravas, molestas y disgustadas. Estamos enojadas porque vivimos en soledad, porque somos silenciadas, porque estamos solas contra el mundo y porque merecemos ser más que las abnegadas y laboriosas matronas. Tenemos suficientes razones para estar enojadas. Merecemos gozar, ser respetadas y tratadas con dignidad por los hombres de nuestra comunidad. Nos negamos a existir solo para resistir. Por ello reconocemos nuestros dolores y los abrazamos para erigir la fuerza que romperá con esas categorías que violentan nuestra existencia.



Y a los hombres negros que han publicado su paleta cromática del color en las redes sociales manifestando que las mujeres negras no somos merecedoras del amor de ellos,

comparándonos con las mujeres blanco-mestizas, diciendo que las mujeres blanco-mestizas no son jodidas como nosotras y que ellas no son tan costosas porque no usan trenzas, ya que ellas sí están conformes con su cabello, (obvio que las mujeres blancas usan trenzas solo por moda porque ellas están dentro del estilo de cabello bueno y aceptable, el cabello que ha incomodado desde siempre es el de las mujeres negras). Hombres negros, les decimos fuerte y claro, no nos interesa mendigarles amor, no vamos a rogar cariño a quien se desprecia así mismo y a lo que se le parece. Mujeres no sostengan esa ficción de amor afrocentrado solo para posar de activistas cuando esos hombres les recriminan el uso del cabello natural, o el color de la piel, o la forma de hablar, son egoístas frente a nuestros intereses o deslegitiman nuestras apuestas.

Las mujeres negras ya no vamos a seguir sosteniendo ni sustentando el bienestar de una comunidad que no se interesa por cambiar nuestras realidades, ni hacer frente a las violencias que sufrimos a manos de los hombres negros, por ello quiero con mi trabajo encender la rabia de las mujeres negras para que abandonen esa retórica barata de ser buenas mujeres, no es posible ser buenas mujeres bajo este sistema desigual llamado patriarcado. La búsqueda del bien colectivo debe incluir las estrategias específicas y concretas a través de las cuales el colectivo hará frente a las violencias patriarcales al interior de las comunidades negras.

Las mujeres negras no podemos seguir sosteniendo ese ente abstracto y masculino que es la comunidad hasta que no se nos trate con el respeto que merecemos. Alcémonos, despertemos, no tengamos miedo, no le debemos nada a la comunidad, la comunidad nos lo debe todo. La comunidad la sostenemos las mujeres negras.

Desde luego que mi investigación y los asuntos aquí mencionados no aplican de manera universal para todas las mujeres negras, a pesar de que las mujeres negras somos triplemente socavadas en todas las sociedades y culturas. Mi investigación es específicamente situada y muy personal.

Finalmente, solo me queda decir, querido hombre negro, todo nos lo debes, todo, incluso si tu familia tiene una constitución interracial, porque el origen de todo hombre negro es la Eva Mitocondrial. Hemos sido las mujeres negras las que los hemos sustentado, alimentado,

sostenido y alentado. Nos hemos encargado de vuestra supervivencia y del cuidado de la comunidad. Así que, aunque no nos amen, están obligados a respetarnos.

Te repito: te crié como madre, te apoyé como hermana y como hija, y me entregué a ti como mujer y como amante, porque te querría fuerte y libre, y si en tu libertad eliges no amarme a mí... conseguido. Pero no desprecies mi realidad, no insultes mi equipaje... sabes en el fondo de ti, que, si no merezco tu amor, me debes tu respeto.

Ana Lourdes

### **3.5.1. Violencias identificadas en los cuerpos de las sujetas participantes**

#### **a). Violencia física**

Se considera violencia física a los castigos, malos tratos, golpes, empujones, torturas y flagelos que físicamente se infrinjan a la mujer por parte de su pareja.

#### **b). Violencia sexual**

Es un ejercicio de discriminación contra las mujeres producto de las jerarquías de género que legitiman el carácter del hombre como dominador del supuesto sexo débil. La violencia sexual refuerza los estereotipos sexuales que se han impuesto sobre las mujeres para reforzar las nociones que inferiorizan la sexualidad femenina. Es violencia sexual penetrar a las mujeres sin que estén excitadas, a no ser que ellas acuerden esa práctica como una fantasía. Es violencia sexual pensar que las mujeres pierden su valor por tener sexo, lo es también obligar a la pareja a tener relaciones sexuales, los embarazos forzados, la planificación y la esterilización obligada. La violencia sexual incluye la trata de personas, la violación, el acceso carnal violento y abusivo, el abuso sexual, la explotación sexual y la prostitución forzada.

#### **c). Violencia psicológica y emocional**

Se considera violencia psicológica o emocional todas las formas humillantes a través de las cuales se busca atemorizar, intimidar, asustar, controlar, amenazar, rechazar, ridiculizar, coercionar, invisibilizar, descalificar, silenciar, chantajear, invalidar, manipular e insultar a la pareja. Controlar la imagen de las mujeres, la ropa que usan, el estilo de su apariencia

física, gritarlas y utilizar palabras soeces constituye violencia emocional. Otra forma de violencia psicológica es la comparación que se hace de la pareja, también lo es el juzgamiento de las conductas desde la moralidad superior que el hombre se abroga. Invalidar las opiniones de la pareja, no considerar su percepción sobre la relación, las burlas para descalificar a la persona.

#### **d). Violencia económica**

Es el abuso económico que se da a través del control de las finanzas, los castigos económicos que se da a las mujeres por el no cumplimiento de ciertas demandas de la pareja, como el derecho a negarse a tener sexo con su compañero. El incumplimiento de la cuota de alimentos porque la mujer ha decidido no tener relaciones sexuales con el padre de sus hijos. Muchas mujeres siguen teniendo sexo con sus exmaridos después que se ha terminado la relación con la ilusión de que lograr una reconciliación definitiva, pero cuando esto cambia, y ellas deciden poner fin a los encuentros sexuales muchos hombres las castigan dejando de dar la manutención económica de sus propios hijos.

## Bibliografía

- Adichie, Chimamanda N. 2017. *Medio sol amarillo*. Penguin Random House Grupo Editorial. Barcelona.
- Adichie, Chimamanda N. 2017. *Querida Ijeawele cómo educar en el feminismo*. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U. Barcelona.
- Albán Achinte, Adolfo. 2015. *Sabor, poder y saber: Comida y tiempo en los valles afroandinos de Patía y Chota-Mira*. Universidad del Cauca. Popayán.
- Álvarez, Daniel. 2010. Tönnies, Ferdinand. 1855-1936. “Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies”, en Papeles del CEIC, vol. 2010/1, nº 52, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf> (05/01/2022).
- Álvarez, O. Lorena. 2015. Mujeres, pobres y negras, triple discriminación: una mirada a las acciones afirmativas para el acceso al mercado laboral en condiciones de trabajo decente en Medellín (2001-2011). CLACSO Colombia. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ens/20170803050223/pdf\\_906.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ens/20170803050223/pdf_906.pdf) (29/02/2021)
- Amorós, Celia. 1990. “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”, en Virginia Maquieira y Cristina Sánchez (comps.), *Violencia y Sociedad Patriarcal*, Madrid, Pablo Iglesias. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=494936> (26/03/2021).
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Editorial. London.
- Glucksmann, André. 2005. *El discurso del odio*. Santillana Ediciones Generales. Madrid.
- Arango, Luz Gabriela. 2007. Género, discriminación étnico-racial y trabajo en el campo popular-urbano: experiencias de mujeres y hombres negros en Bogotá. *La Manzana de la Discordia*, 2(4), 37-47.
- Badiou, Alain; Bourdieu, Pierre; Butler, Judith; Didi-Huberman, Georges; Khiari, Sadri; y Rancière, Jacques. 2018. *¿Qué es un pueblo?* González C. y Rodríguez F. Trad. LOM Ediciones, Concha y Toro. Santiago de Chile.

- bell hooks. 2015. *Sister of the Yam: Black Women and self-Recovery*. Routledge, New York.
- Berge, Yvonne. 1985. *Vivir tu cuerpo, para una pedagogía del movimiento*. Ed. Narcea, S.A, Madrid.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, España: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Traducido por Joaguín Jordá. Editorial Anagrama, España, segunda edición.
- Butler, Judith. 2019. *Deshacer y rehacer el género*. <https://palabrapublica.uchile.cl/2019/05/14/deshacer-y-rehacer-el-genero-teoria-critica-y-politica/> (26/03/2021).
- Blanco Vázquez, Beatriz. 2011. "Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida". Departamento de Filosofía. UNED, Madrid.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.
- Castro, Roberto, et al. 2004<sup>a</sup>. "Introducción", en Roberto Castro, Florinda Riquer y María Eugenia Medina (coords.), *Violencia de género en las parejas mexicanas. Resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2003*, INMUJERES, México [http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos\\_download/100790.pdf](http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100790.pdf) (30/08/2021).
- Castaño Zapata, Beatriz. 1995. *Búsqueda de la identidad colombiana en el reconocimiento de la diversidad cultural. Reflexiones sobre la historia de las mujeres negras*. Universitas Humanísticas. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Pp 60 – 66. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/download/9601/7833/35922> (10/10/2021).
- Castells, Manuel. 1997. *El fin del patriarcado: movimientos sociales, familia y sexualidad en la era de la información. La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial, pp.159.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. CLACSO.
- Collins, Patricia H. 2005. *Black Sexual Politics*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Congolino, S. Mary Lilia. 2008. *¿Hombres negros potentes, mujeres negras candentes? Sexualidades y estereotipos raciales. La experiencia de jóvenes universitarios en Santiago de Cali-Colombia*. En P. Wade, F. Urrea y M. Viveros (eds.), *Raza*,

- etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp. 343-376. Bogotá: ces, Universidad Nacional de Colombia.
- Connell, W. Robert. 2003. La organización social de las masculinidades. En C. Lomas, ¿Todos los hombres son iguales? Barcelona: Paidós.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=750260> (27/03/2021).
- Curiel, Ochy. 2009. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. [https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf) (10/08/2021).
- Cruz, Celia. 1966. “Bemba colorá”. En: *Bemba colorá*. Nueva York: Tico Records.
- DANE. 2020. Cuidado no remunerado en Colombia: brechas de género. Mayo.  
<https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20colombia/documentos/publicaciones/2020/01/cuidado%20no%20remunerado%20mayo.pdf?la=es&vs=5529> (10/08/2021).
- Davis, Angela. [2019] 1981. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 3a Edición, 2a, reimpresión.
- Dex, Shirley. 1991. *La división sexual del trabajo. Revoluciones conceptuales en las ciencias sociales*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Douglas, Mary. 1979. “Do Dogs Laugh”. A Cross Cultural Approach to Body Symbolism. En Douglas, M. (comp.). *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londres: Routledge.
- Dorlin, Elsa. 2020. *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*. Editorial Txalaparta S.L.L.
- Du Bois. W. E. B. [1903] 2020. *Las almas del pueblo negro*. Capitán Swing Libros. Madrid.
- Dussel, Enrique. 1992. *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Mundo Negro-Esquila Misional. Madrid, España.
- Drösser, Christoph. 2012. *La seducción de la música. Los secretos de nuestro instinto musical*. Barcelona: Ariel.
- Elias, Norbert. 2015. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eisenstein, Zillah. 2019. *Patriarcado Capitalista y Feminismo Socialista, Monografías, Ensayos de Sociología*. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

- <https://www.doccity.com/es/patriarcado-capitalista-y-feminismo-socialista/4664799/> (29/03/2021).
- Fals Borda, Orlando. 1985. Conocimiento y poder popular. Bogotá: Siglo XXI
- [http://www.psicosocial.net/historico/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=243-conocimiento-y-poder-popular&category\\_slug=herramientas-investigacion-accion-participante&Itemid=100225](http://www.psicosocial.net/historico/index.php?option=com_docman&view=download&alias=243-conocimiento-y-poder-popular&category_slug=herramientas-investigacion-accion-participante&Itemid=100225) (11/07/2021).
- Fanon, Frantz. 2010. *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Caminos. Marianao, Cuba.
- Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Fernández C., Rodolfo y Duarte C., Andrea. 2006. Preceptos de la ideología patriarcal asignados al género femenino y masculino, y su refractación en ocho cuentos utilizados en el tercer ciclo de la educación general básica del sistema educativo costarricense en el año 2005. *Educación*, vol. 30, núm. 2, Universidad de Costa Rica San Pedro, Montes de Oca, Costa Rica. pp. 145-162.
- <https://www.redalyc.org/pdf/440/44030210.pdf> (29/03/2021).
- Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y castigar*. Traducción de: Aurelio Garzón del Camino. Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1998. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo veintiuno editores, México D.F.
- Foucault, Michel. 1981. Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana. En Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid, España: Alianza Editorial y Materiales.
- Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- Freiman, Lisa D. 2007. María Magdalena Campos-Pons: Everything is Separated bu Water. New Haven y Londres: Indianapolis Museum of Art en asociación con Yale University Press.
- Freud, Sigmund. 1905. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, Vol. VII, 1996, pp. 119-229.
- Freire, Paulo. 1987. *Pedagogia do Oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra
- <https://cpers.com.br/wp-content/uploads/2019/10/Pedagogia-do-Oprimido-Paulo-Freire.pdf> (14/06/2021).

- Gil, Franklin. 2008. Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad. En P. Wade, F. Urrea y M. Viveros (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp. 285-512. Bogotá: ces, Universidad Nacional de Colombia.
- Goffman, Erving. 2012 [1963]. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Lélia. 2011[1988]. *Por un feminismo Afro-latino-americano*. Cuaderno de formación política del círculo Palmarino N° 1. Balta de ideas. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod\\_resource/content/1/Por%20u%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20u%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf) (10/07/2021).
- González-López, Gloria y Gutmann, Matthew C. 2005. "Machismo". En Garda, R. et al *Estudios sobre la violencia masculina*. México. Indesol. <https://www.hombresporlaequidad.org/violencia/violencia.pdf> (26/03/2021).
- Gyasi Yaa. 2017. *Volver a casa*. Grupo Editorial Penguin Random House. España.
- Hanisch, Carol. 1969. "The Personal Is Political" <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html> (10/08/2021).
- Hall, Stuart. 2017. Estudios culturales 1983. Una historia teórica. Ediciones Paidós. Argentina.
- Hall, Stuart. [1994] 2019. *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, Stuart. 2003. "Introducción: ¿Quién necesita la 'identidad'?". *Cuestiones de Identidad*. Stuart Hall y Paul du Gay Eds. Buenos Aires: Amorrortu Editores. pp. 13-39.
- Hall, Stuart. 1997. The spectacle of the "Other". In: Hall, S. (Ed.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage, pp. 223-290.
- Harris-Perry, Melissa. 2011. *Sister Citizen: Shame, Stereotypes, and Black Women in America*. Yale University Press. USA.
- Hill C., Patricia. 2012. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro". En Jabardo, M. (Ed.), *Feminismos negros, una antología*. pp. 99-134. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Itchart, Laura. 2014. *Prácticas culturales*/Laura Itchart y Juan Ignacio Donati; con colaboración de Lucía Calvi. [et.al.]. - 3a ed. - Florencio Varela: Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina.

- Jabardo, Mercedes (ed.) 2012. *"Feminismos negros. Una antología"*. Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hills Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.
- Jimeno, Myriam. 2007. Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 5: 169-190. <https://doi.org/10.7440/antipoda5.2007.08> (20/05/2021).
- Lagarde, Marcela. 2020. *Claves feministas para la autoestima de las mujeres/por Marcela Lagarde y de los Ríos*. Primera edición. Siglo XXI Editores. Ciudad de México.
- Lagarde, Marcela. 2005. Para mis socias de la vida. Claves feministas, Barcelona, Horas y Horas.
- Lagarde, Marcela. 2000. Claves feministas para la autoestima de las mujeres. Madrid: Horas y Horas.
- Lagarde, Marcela. 1999. Acerca del amor: las dependencias afectivas, Valencia, Associació de Dones Joves.
- Lamus C., Doris. 2009. Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: un aporte al estado del debate. *Reflexión Política*, 11(21). Pp. 1-18. <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/494> (10/02/2021).
- Lamar, Kendrick. 2015. "The blacker the berry". En: *To Pimp a Butterfly*. USA: Wb Music Corp.
- Le Breton, David. 2012. Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 4, núm. 10, diciembre-marzo, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. pp. 67-77. <https://www.redalyc.org/pdf/2732/273224904006.pdf> (05/01/2022).
- Lerner, Gerda. 1990. *La creación del patriarcado*. Editorial Crítica S.A. Barcelona.
- Lorde, Audre. 2007. "An Interview: Audre Lorde and Adrienne Rich". *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkeley y Toronto: Crossing Press.
- Lozano, Alexis. 1990. "Teresa". En: *Esencia de Currulao Tributo a Petronio Álvarez "El Cuco"*. Cali.

- Lozano, Betty Ruth. 2021. Feminismo negro – afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en – lugar. *Revista Intersticios de la política y la cultura*. Vol. 9, pp. 23-48 <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index> (10/11/2021).
- Lugones, María. 2011. Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 105-119.
- Lugones, María. 2021. “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial”. En: Walter Mignolo (ed.). *Género y descolonialidad*. Pp 19-61. Buenos Aires. Ediciones del signo.
- Lugones, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 73-101 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia.
- Kate Millet, 20 mayo de 1984, Nueva York, Estados Unidos.
- Malabou, Catherine. 2021. *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*. Ediciones La Cebra y Editorial Palinodia. Santiago de Chile.
- Marielle Franco, 8 de marzo de 2017, Río de Janeiro, Brasil.
- Ministerio de Cultura, Dirección de Poblaciones. 2010. Historias matrias: Mujeres negras en la historia. <https://www.mincultura.gov.co/SiteAssets/documentos/poblaciones/Mujeres%20negras%20en%20la%20historia.pdf> (09/09/2021).
- Mbembe, Joseph-Achille. 2016. *Critica de la razón negra*. Ensayo sobre el racismo contemporáneo. Barcelona, España. Ned Ediciones.
- Morales V., Inírida. 2014. Mujer negra, mirar del otro y resistencias. Nueva Granada siglo XVIII. *Memoria y sociedad*, 7(15), 53-68. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoyosociedad/article/view/7781> (28/03/2021).
- Moreno Z., Francia. J. 2018. ¿Todas deberíamos ser feministas?: Mujeres afroecuatorianas frente al feminismo negro. *Investigaciones feministas* 9.2, pp. 273-289. <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/download/58833/4564456548970/> (26/03/2021).
- Morrison, Toni. 1987. *Beloved*. Peguin Random House Grupo Editorial.
- Morrison, Toni. 2019. *El origen de los otros*. Peguin Random House Grupo Editorial.

- Mosquera, Sergio Antonio. 2019. *Esclavización y sexualización. Colonialidad en la sexualidad de la gente negra*. Adipama Ediciones. Bogotá.
- Muñoz Cordero, Lydia Inés. 2011. *“Mujeres del Sur en la Independencia de la Nueva Granada. Historia de Género.”* Ediciones Graficolor. San Juan de Pasto.
- Nieto L., Jaime R. 2011. Resistencia social en Colombia: entre guerra y neoliberalismo. *Obs. Soc. Am. Lat.*, (30), 125–142.  
[http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8743/1/NietoJaime\\_2011\\_ResistenciaSocialColombia.pdf](http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8743/1/NietoJaime_2011_ResistenciaSocialColombia.pdf) (10/02/2021).
- Ngũgĩ wa Thiong'o. 2015. *Descolonizar la mente*. Penguin Random House Grupo Editorial. Barcelona.
- Nuño Gómez, Laura. 2010. *El mito del varón sustentador. Orígenes y consecuencias de la división sexual del trabajo*. Editorial Icaria. Barcelona, España.
- Oyèwùmí, Oyèrónké. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Preciado, Paul B. 2020. *Manifiesto contrasexual*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.
- Restrepo, Eduardo. 2021. “Cultura” y “representación”. “Capítulo 5. Prácticas de significación y relaciones de poder”. Forcejeando con los ángeles: introducción interesada a Stuart Hall. Manuscrito.
- Restrepo, Eduardo. 2019. Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural.  
<http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/artilugios%20de%20la%20cultura.pdf> (04/06/2021).
- Restrepo, Eduardo. 2014. Sujeto e identidad. *En Restrepo, Eduardo Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.
- Restrepo, Eduardo. 2012. Intervenciones en teoría cultural. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Richard, Nelly (comp). 2010. En torno a los estudios culturales [págs. 17-30, 67-82 y 107-119].  
<http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/richard.pdf> (04/06/2021).
- Rodríguez, Jimena. 2003. Reseña de "Del diablo mandinga al muntu mesiánico. El negro en la literatura hispanoamericana del siglo XX" de Jean-Pierre Tardieu." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. LI, núm.2, pp.624-626, ISSN: 0185-0121.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60251216> (12/12/2021).

- Rubin, Gayle. 1989. En: Vance, Carole S. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Ed. Revolución, Madrid, España, pp. 113-190.
- Rubin, Gayle. 1986. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en *Nueva Antropología*, vol. VIII no. 30: pp. 95-145. Universidad Nacional Autónoma de México.  
<https://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/El%20trafico%20de%20mujeres2.pdf> (29/03/2021).
- Saltzman, Andrea. 2004. *El cuerpo diseñado. Sobre la forma en el proyecto de la vestimenta*. Buenos Aires: Paidós.
- Sankara, Thomas. 2001. *La emancipación de la mujer y la lucha africana por la libertad*. Pathfinder Press. Canadá.
- Selener, Daniel. 1997. *Participatory action research and social change*. New York: Cornell University Participatory Action Research Network. <https://edepot.wur.nl/425683> (20/08/2021).
- Socarrás, Elena. 2004. Concepto de Comunidad desde el punto de vista socio – históricocultural y lingüístico. Citado por Mercedes Causse Cathcart (2009).
- Schulz, Kristina (Ed). 2019. *The Women's Liberation Movement: Impacts and Outcomes*. Edit. Berghahn Books. USA.
- Tiger, Leonel. 1993. *La búsqueda del placer. Una celebración de los sentidos*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona.
- Turner, Bryan. S. 1994. “Avances recientes en la teoría del cuerpo”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 68, pp. 11-40.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=768110> (10/09/2021).
- Uribe, María Victoria. 2004. *Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la comunidad de paz de San José de Apartadó*. En: Boaventura De Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.), *Emancipación social y violencia en Colombia*. pp. 75-117. Bogotá: Norma.
- Van Dijk, T. y Atenea Digital. 2001. El análisis crítico del discurso y el pensamiento social. *Atenea Digital*, 1, 18-24. <http://blues.uab.es/athenea/num1/vandijk.pdf> (10/10/2021).

- Vergara Figueroa, A. y Cosme Puntiel, C. L. (eds.) 2018. *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Editorial Universidad Icesi. Cali. <https://doi.org/10.18046/EUI/escr.16.2018> (05/08/2021).
- Viveros, V. Mara. 2000. Dionisios negros. Corporalidad y orden socio racial en Colombia. En M. Figueroa y P. Sanmiguel (eds.), *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente. Jornadas sobre mestizaje y cultura en Colombia*, pp. 95-130. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vives S. Juan (Fundación). 2010. Lentes de género: lecturas para desarmar el patriarcado. CLACSO. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/fundavives/20170104031339/pdf\\_138.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/fundavives/20170104031339/pdf_138.pdf) (26/03/2021).
- Walby, Sylvia. 1990. *Theorising Patriarchy*. Basil Blackwell Publishers. Oxford. [https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/21680/1/1990\\_Walby\\_Theorising\\_Patriarchy\\_book\\_Blackwell.pdf](https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/21680/1/1990_Walby_Theorising_Patriarchy_book_Blackwell.pdf) (26/03/2021).
- Zapata, O. Manuel. 1983. *Changó el gran putas*. Bogotá: La Oveja Negra.

## **Glosario**

Arrecha

Designación que se utiliza en el Chocó para referirse supuestamente a las mujeres libidinosas o coquetas.

Congeneo

Categoría política para tramitar asuntos colectivos con miras a buscar soluciones.

Medio campo

Se refiere al estómago con hambre.

Paleadera

Son las cocinas elevadas sobre palafitos que se usan comúnmente en la región del Pacífico.

Señito

Expresión que se usa para referirse a una mujer de mediana edad o joven.

Susuné

Las comunidades negras del Chocó la utilizan para nombrar la vagina.

Tentempié

Se refiere al refrigerio o comida de refuerzo.

Porroncho

Palabra utilizada por las comunidades negras del Chocó para designar la vulva.

Perigalla

Así le denominan al clítoris las comunidades negras del Pacífico norte.