

MUJERES NEGRAS: CUERPAS NARRADAS PARA SANAR, RECUPERAR Y RE-  
EXISTIR

Trabajo para optar al título de licenciada en filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por:

Nohora Del Carmen Argumedo Saez

Cód. 2015232002

Directora:

Diana María Acevedo Zapata

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencias Sociales  
Licenciatura en Filosofía  
Bogotá, D.C  
2021

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer a todas las mujeres e historias de vida que se tejieron con la mía. Les agradezco a mis padres y a mi hermanito, pues, día a día me recuerdan la razón de ser de mi existencia. Yo existo, porque ellos le dan sentido a mi vida. Le agradezco a Karen y Carolina, por haberme acompañado en mi intercambio a Argentina, pues fue ahí junto a ellas en donde inicio todo esto. Además le agradezco a Tatis, Tania, Mafe, Charlie, por haberme acompañado durante estos seis años con sus palabras, sonrisas, abrazos, lágrimas y tiempo. A las mujeres de mi familia, a mi abuelita, a mi tía Milena, a mis primas Maileth y Daniela por ser parte de todo este proceso a través de su apoyo incondicional.

Finalmente le agradezco inmensamente a mi tutora Diana Acevedo por haber confiado en mí, y haberme guiado en este camino de la manera más comprensible posible. Gracias profe por haberme enseñado que si existen nuevas formas de hacer filosofía y haber sido mi comunidad.

A todas un abrazo sororo lleno de mucho amor.

## Resumen

En este trabajo monográfico se muestra cómo las reflexiones y prácticas surgidas en los feminismos negros y comunitarios abren camino a nuevas formas de pensar el quehacer filosófico y de hacer filosofía. A partir de este enfoque se comprende que la identidad de las mujeres negras se encuentra vinculada con una ausencia. Esta ausencia es analizada por María Lugones (2008) quien la devela partiendo de una suerte de no-correspondencia entre la categoría de mujer y la categoría de mujer negra. Debido a esto se ahonda en la necesidad de que en el feminismo surja un eje interseccional, dado que con este se puede observar y denunciar la ausencia que transita a las mujeres negras. Así es necesaria la crítica hacia el feminismo hegemónico y burgués, pues este comprende la categoría de mujer partiendo de una exclusión.

La ausencia de la mujer negra suscita en ella una violencia colonial que enferma a la cuerpo<sup>1</sup> negra, pues en esta se inscriben significados que legitiman la violencia en su contra. Con esto la cuerpo negra comienza a relacionarse con un espacio marginal que le segrega y violenta. Así la cuerpo se desmiembra por el factor performativo de los discursos dominantes que imperan en ella. Este desmembramiento muestra cómo en la cuerpo negra hay un enfrentamiento entre un afuera que la discrimina y un adentro atacado. En el enfrentamiento entre el adentro y el afuera *la sí misma* universal y genérica se muestra cómo producto de una imagen estereotipada de la mujer negra.

La enfermedad colonial presentada en la cuerpo negra conlleva a la necesidad vital de recordar lo desmembrado y de pensar en un ejercicio de sanación. De modo que analizar la enfermedad permite contemplar que la cuerpo negra no se encuentra determinada por esta, y que por el contrario puede recuperarse a partir de la resignificación de su corporalidad y la relación con el territorio. Estos nuevos significados se tejen junto con un proceso de autoconciencia dado por lo que es nombrado por la cuerpo que se narra. En esta medida la recuperación de la cuerpo negra parte de un reconocimiento de sí, vinculado con la re-significación del territorio.

**Palabras claves:** Ausencia, enfermedad colonial, mujer negra, desmembrar, recordar.

---

<sup>1</sup> En este trabajo monográfico la noción de cuerpo hace referencia al reconocimiento político de las corporalidades de las mujeres. Así se hace una crítica al concepto de cuerpo, pues este se encuentra inmerso en una heteronormatividad que genera una distancia entre las mujeres y sus cuerpos.

## **Abstract**

This monographic work shows how the reflections and practices that emerged in black and community feminisms open the way to new ways of thinking about the philosophical task and of doing philosophy. From this approach it is understood that the identity of black women is linked to an absence. This absence is analyzed by María Lugones (2008) who reveals it based on a kind of non-correspondence between the category of woman and the category of black woman. Due to this, she delves into the need for an intersectional axis to emerge in feminism, since with this one can observe and denounce the absence of black women. Thus, the critique of hegemonic and bourgeois feminism is necessary, since it comprises the category of woman starting from an exclusion.

The absence of the black woman arouses in her a colonial violence that sickens the black body, since meanings are inscribed in it that legitimize the violence against her. With this, the black body begins to relate to a marginal space that is segregated and violent. Thus the body is dismembered by the performative factor of the dominant discourses that prevail in it. This dismemberment shows how in the black body there is a confrontation between an outside that discriminates against it and an inside that is attacked. In the confrontation between the inside and the outside, the universal and generic self is shown as the product of a stereotypical image of the black woman.

The colonial disease presented in the black body leads to the vital need to remember the dismembered and to think of a healing exercise. Thus, analyzing the disease allows us to contemplate that the black body is not determined by it, and that on the contrary it can recover from the resignification of its corporality and the relationship with the territory. These new meanings are woven together with a process of self-awareness given by what is named by the body that is narrated. In this measure, the recovery of the black body starts from a self-recognition, linked to the re-signification of the territory.

**Keywords:** Absence, colonial disease, black woman, dismember, remember.

## Tabla de contenido

Introducción .....	6
Capítulo 1. Eje interseccional: El develamiento de la ausencia.....	10
¿Qué significa ser negro? .....	10
¿Qué significa ser negra? .....	16
Capítulo 2. La enfermedad de la cuerpo negra como una herencia colonial. ....	28
Sobre la enfermedad.....	28
Desmembración de la cuerpo negra .....	31
<i>Cabeza: Cabellos del demonio</i> .....	31
<i>Senos: Organos para amamantar las/os hijas/os de sus amas/os</i> .....	35
<i>Manos: Manos de negra para servir</i> .....	40
La cuerpo sexualizada.....	44
La necesidad de sanación .....	48
Capítulo 3. Recuperación de la cuerpo negra: Sanar y re-existir .....	51
Sanación y recuperación.....	51
Rememberar a través de la experiencia del dolor .....	54
<i>Cabeza: Rizos de libertad</i> .....	55
<i>Senos: Relación con nuestras madres</i> .....	56
<i>Manos de negra: Desarrollo profesional</i> .....	59
Nuestra cuerpo negra en busca de recuperación y re-significación sexual .....	60
Conclusiones .....	64
Referencias bibliográficas.....	67

## Introducción

Este trabajo de grado se presenta como una nueva manera de hacer filosofía. Por medio de los feminismos negros y comunitarios se develan nuevas reflexiones y campos de acción dentro del quehacer filosófico. Las reflexiones y prácticas que traen consigo estos feminismos se han pronunciado como nuevas maneras de crear conocimiento desde colectividades que tienen aportes conceptuales, y existenciales para la vida humana, y en esa medida para la filosofía. Es decir, en estas voces y cuerpos existe un ejercicio filosófico riguroso, pues se posicionan desde un contexto determinado para deconstruir las formas bajo las cuales se les ha identificado históricamente, y de este modo construirse desde sus reivindicaciones. De modo que, estas colectividades además de realizar un ejercicio filosófico se encargan de desarrollar un acto político. Así se entiende que el quehacer filosófico tiene un papel político en la medida en la que este permite transformar el modo en el que nos comprendemos como mujeres pertenecientes a un contexto en concreto, y a su vez, la forma en la que esto deviene en la configuración de nuevas maneras de relacionarnos con el mundo habitado.

El ejercicio aquí planteado parte de una filosofía que interpela a las protagonistas que incursionan en ella. Esta filosofía toma como punto de partida las vivencias de quiénes son trastocadas por su lugar de enunciación. De esta manera, esta toma el rostro de una filosofía creadora a partir de la colectividad, y se deja a un lado la vieja tradición hegemónica, colonial y occidental que considera que existe una única manera de hacer filosofía validada por el mundo europeo. En esta filosofía construida desde la colectividad el diálogo juega un papel fundamental, pues « (...) una relación dialógica indica que los cambios en el pensamiento pueden producir acciones distintas y que la transformación de las experiencias puede a su vez estimular un cambio de conciencia» (Hill Collins, 2012, p. 114). Así pensar desde aquello que aqueja la existencia de las mujeres negras se presenta como una forma de hacer filosofía, porque desde los análisis surgidos por sus reflexiones surgen nuevas maneras de re-interpretar el mundo, la cuerpo, la raza, y el ser mujer negra.

El inicio de los interrogantes que dieron vida a esta monografía se hallan en el dolor que ha suscitado para mí ser negra y mujer en un país latinoamericano como lo es Colombia. Es por esto que encuentro que ser mujer-negra es una condición específica en América Latina, cuyos efectos particulares se encuentran en relación con una violencia racial y sexista fruto del proyecto

de la colonización. Esta violencia es demarcada por Sueli Carneiro (2005) como una *violencia sexual colonial* y designada como la raíz de las jerarquías construidas a partir de las nociones de género y raza. En esta medida la discusión con respecto a los mecanismos de opresión no debe darse únicamente entorno al género, pues la raza es un factor determinante en las relaciones de poder surgidas en el proceso de colonización vivido por las mujeres negras. El feminismo negro se contrapone a estas formas de poder a partir de la resistencia, y así empodera a las mujeres trasgredidas por estas opresiones, pues «en tanto que éstas no pueden estar totalmente empoderadas a menos que las propias opresiones interseccionales sean eliminadas, el pensamiento feminista negro apoya principios generales de justicia social que trascienden las necesidades particulares de este grupo» (Hill Collins, 2012, p. 102). Con esto se me ha sido posible reflexionar y vivenciar cómo la identidad de la mujer afrolatina está inmersa en una diversidad marcada por la desigualdad y tejida por la explotación occidental (Werneck, 2005).

Manifiesto que la interiorización de prácticas racistas y sexistas por parte de la comunidad latinoamericana han hecho de la cuerpo de las mujeres afrolatinas, cuerpos enfermas a casusa de la opresión. Por esta razón, es imprescindible reflexionar en torno a un camino con el que se permitan sanar las huellas que han dejado estas formas de violencia colonial, y así escudriñar en la posibilidad de una sanación histórica.

A partir de lo anterior surge la siguiente pregunta ¿Cuál es la identidad de la mujer negra en relación a una estructura colonial y violenta? Esta cuestión se pone de manifiesto, debido a que para sanar es necesario identificar los sentidos puestos en las cuerpos de las mujeres negras, por lo que se habla de identidad. Es decir, este trabajo de grado apuesta por denunciar la manera en la que las cuerpos de las mujeres afrolatinas llevan consigo la marca de la violencia colonial, y por esto son cuerpos que requieren de una sanación histórica. Sin embargo, para llegar a la sanación es necesario comprender la identidad de las mujeres afrolatinas, es decir, lo que aparentemente las ha identificado históricamente (esto desde una mirada colonial). Así también, es indispensable analizar la necesidad que han tenido las mujeres negras de construir entre ellas nuevas epistemologías y en esta medida nombrarse a ellas mismas desde distintas maneras.

La enfermedad colonial encarnada por la cuerpo negra propuesta en esta monografía parte de comprender a la cuerpo como un territorio político en el que se van «trenzando las dimensiones emocional, espiritual y racional» (Gómez, 2014, p. 265) por lo que el reconocimiento de esta es la construcción de una conciencia que se encuentra en el plano de lo ancestral e individual. En este

trabajo se pretende, pues, comprender la sanación como un reconocimiento de sí que se da por medio de lo que es nombrado.

El trabajo se encuentra dividido en tres capítulos. En el primer capítulo, se ahonda en la mujer negra como una ausencia. Esto se desarrolla a partir de las preguntas: ¿Qué significa ser negro? y ¿Qué significa ser negra? Así se analiza cómo el factor de la raza juega un papel distinto en mujeres y hombres, por lo que el eje interseccional dentro de las reflexiones de las feministas de color y negras se propone como una apuesta política dentro de la corriente feminista y la develación de la ausencia denunciada por María Lugones (2008).

En el segundo capítulo, se desarrolla la enfermedad heredada en las cuerpas de las mujeres negras debido a la impronta colonial habida en ellas. Aquí se realiza una desmembración de la cuerpa negra para evidenciar que a partir del proyecto de la colonización y el periodo esclavista se dio inicio a la enfermedad que aqueja las cuerpas negras. Es por esto que, en este capítulo, se tendrá en consideración a la cuerpa como una corporalidad hablante-discursiva, en la medida en la que esta se sitúa dentro de las relaciones de poder (instauradas por el mundo occidental) a partir de una identidad marginal y segregada.

En el tercer capítulo, se muestra cómo nombrar por medio de la oralidad y la escritura permite fortalecer la actividad de la autoconciencia y repensarnos desde distintos sentidos. Así en este apartado se evidencia cómo es posible recordar lo desmembrado a partir de la experiencia del dolor. Para esto se toma en cuenta la apuesta del feminismo comunitario y el ejercicio colectivo de dos mujeres que nos identificamos como mujeres afrolatinas. Es por esto que en un primer momento se realiza un análisis de la posibilidad de sanar en colectivo por medio de la narración de sí y, en un segundo momento, un ejercicio práctico orientado hacia la resignificación de nuestras cuerpas negras.

Finalmente, quiero señalar que existe un valor teórico en este trabajo, puesto que se enriquecen las discusiones en torno al feminismo negro en Latinoamérica. Además comprender los factores que han constituido la identidad de la mujer negra y latina permite incursionar en un proceso de sanación del territorio cuerpo<sup>2</sup> y de este modo limpiar nuestras cuerpas de los vestigios coloniales. La investigación sirve para que nos pensemos sobre lo que significa ser mujer negra en

---

<sup>2</sup> Este término se toma de la autora Lorena Cabnal feminista comunitaria Maya-Xinka, quien aboga por la sanación del vínculo lastimado entre el territorio cuerpo y el territorio. Este proceso se encuentra desarrollado en el texto *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala* (2010).



América Latina y ahondar en perspectivas que sanen nuestras cuerpos. No obstante, también existe un valor vital, pues la sanación aquí planteada permite pensarnos a nosotras las mujeres racializadas a partir de la recuperación y la re-existencia.

## Capítulo 1. Eje interseccional: El develamiento de la ausencia

“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?”<sup>3</sup>

La elaboración de este capítulo toma como punto de partida que «en la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen» (Lugones, 2008, p. 82). Así se muestra cómo la identidad de la mujer negra se encuentra vinculada con una suerte de ausencia.

Inicialmente la discusión se centra en la construcción de la categoría de lo negro a partir del proyecto de la colonialidad y, posteriormente, en la segunda parte de este capítulo se hace énfasis en la construcción hegemónica y normativa del término *mujer*, la importancia de analizar la situación de las mujeres negras a partir de un eje interseccional y, se muestra una crítica hacia el feminismo hegemónico y burgués.

### ¿Qué significa ser negro?

El punto de partida de este apartado se encuentra en el análisis de la identidad racial como un efecto del proyecto de la colonización. Por esto, primero se muestra que el colonialismo, como una forma de dominación, ha construido nuevas identidades a partir de procesos de racialización en los contextos colonizados. Luego de esto se enfatiza en el racismo como base principal dentro de la constitución de estas identidades raciales, concretamente en la constitución de la identidad de lo negro.

La configuración de estas identidades raciales se encarga de hacer una división entre el mundo de lo blanco y el mundo de lo negro. Esto provoca que en el negro se origine una crisis identitaria, debido al lugar de enunciación que se le designa, y a la proyección emergente en este

---

<sup>3</sup> Discurso pronunciado en la convención de mujeres en Akron de 1851 por Sojourner Truth.  
Tomado de: <http://www.afribuku.com/feminismo-negro-estados-unidos-sojourner-truth-acaso-esclavitud/>  
Traducción de: Alejandro de los Santos Pérez.  
Fecha de consulta: 1 de julio del 2021.

por el afán de pertenecer al mundo de lo blanco desde la posición del blanco, y no a partir de la subordinación y el *no ser* que implica la identidad de lo negro.

La colonialidad tiene como punto de partida la jerarquización racial de las comunidades colonizadas, puesto que en este proceso se instaura un poder basado en la superioridad étnica de un grupo sobre otro. Así el proceso de colonización tiene como resultado la conformación de identidades racializadas que son determinadas por la clasificación racial instituida por el poder colonial. Con relación a esto Aníbal Quijano (2014) afirma que las sociedades dominadas por el poder europeo se han visto regidas por la construcción de identidades y geoculturas coloniales.

Las experiencias dadas por el colonialismo configuran relaciones intersubjetivas situadas en una hegemonía occidental que consolida un nuevo universo intersubjetivo de dominación (Quijano, 2014). La colonialidad partiendo de una mirada occidental y hegemónica designa identidades raciales con las que se delimitan las relaciones coloniales. Todo esto respondiendo al interés socioeconómico del poder que se posiciona como norma.

La relación entre el proceso de colonización y la configuración de nuevas identidades coloniales también ha sido analizada por Homi Bhabha (1994), quién para ello toma en consideración los estudios de Frantz Fanon. Homi Bhabha, al igual que Aníbal Quijano (2014), manifiesta que los procesos de clasificación racial han derivado en la configuración de una nueva identidad colonial. La noción de identidad colonial estudiada por Homi Bhabha (1994) muestra que existe un nexo entre la constitución de dicha identidad y la configuración de sujetos coloniales. La nueva imagen asumida por el sujeto colonizado dice Homi Bhabha « (...) es a la vez una sustitución metafórica, una ilusión de presencia, y por lo mismo una metonimia, un signo de su ausencia y pérdida» (Bhabha, 1994, p. 73), y en esta medida se presenta como una representación de lo que no se es en relación al otro, y al sí mismo. Pues, la negación no sólo se encuentra en el exterior, sino que es inherente al sujeto colonizado. No obstante en la nueva imagen que se asume se halla la ambivalencia entre la ausencia que suscita la negación de sí, y la presencia ilusoria que recrea la identidad racial del sujeto colonizado (Bhabha, 1994).

El estudio de la construcción de identidades coloniales implica analizar el proceso de identificación y la asimilación del mismo. Así Homi Bhabha (1994) señala que este proceso de identificación se ahonda en la sociedad colonial por medio de una *analítica del deseo*. Desde su perspectiva, Frantz Fanon realiza un análisis psicoanalítico de la sociedad colonial. Bajo este enfoque analítico el proceso de la identificación está en relación con una alteridad en la que el

deseo colonial se encuentra dirigido por el anhelo de ocupar el otro lugar. Asimismo, en este proceso hay una invitación ejercida por el colonizador a asumir una identidad colonial. Esta invitación se ejerce a través del concepto de lo diferente, puesto que al darle a otro la cualidad de diferente, a su vez se está colocando en el mismo plano del “nosotros” (Bhabha, 1994).

No es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia íter-media [in-between] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes (Bhabha, 1994, p. 66).

La figura de la *otredad colonial* es configurada por medio de la distancia entre el *Yo colonialista* y el *otro colonizado*. La relación entre la parte y la totalidad pone en evidencia la diferencia de la parte con respecto a la totalidad. Así que aunque se incorpora la parte a la totalidad la diferencia sigue siendo un factor presente en dicha relación. Por último, en el problema de la identificación el sujeto colonial asume una imagen que le transforma.

El elemento de la diferencia en la perspectiva colonial muestra el racismo instituyente dentro de esta estructura, y permite entrever que el “nosotros” señalado por Hommi Bhabha no es más que una relación dada a partir de la subordinación dado que el colonialismo toma como punto de partida la raza para designar al otro/a desde una negación. Como bien afirma Achille Mbembe (2016) a través de esta los/as otros/as son señalados/as como objetos que necesitan ser dominados.

La raza no es un suceso natural, pero tampoco algo netamente ficticio, dado que esta tiene efectos en la realidad (Mbembe, 2016). De este modo dentro de la relación dada entre el plano de los humanos y la esfera de los objetos se designa la superioridad racial con la que se determina el lugar de estos. Así lo disímil a lo humano es condenado a pertenecer a la *existencia objetual* (Mbembe, 2016). Es decir, las identidades raciales se encuentran constantemente confrontadas por lo que sería su otro. Esta conformación del otro se realiza por medio de una negación e inferiorización que reproduce la dualidad entre lo humano y lo no-humano.

El movimiento de la negritud liderado por Aimé Cesaire y llevado a cabo en los años treinta instauró en las discusiones políticas y teóricas el análisis con respecto al racismo como un elemento fundamental dentro de las dinámicas emergentes del capitalismo y la modernidad (Curiel, 2007). De este modo, leer lo expuesto por Aimé Cesaire lleva a enmarcar el proceso de colonización a partir de la instauración de formas colonialistas y racistas que se efectúan por medio de las relaciones establecidas entre el cristianismo y el mundo civilizado, y así también, entre los paganos

y la tierra de los salvajes. Así se produce un vínculo entre colonización y civilización (Cesaire, 2006). No obstante, el *Discurso sobre el colonialismo* (2006) denuncia la distancia habida en el vínculo que Europa ideó entre el colonizador y el civilizado al señalar que muy al contrario de lo vociferado por los discursos occidentales, el colonialismo se encargó de *descivilizar* por medio del odio racial y el orgullo hacia este.

El racismo es un mecanismo con el que el apetito económico y control político cumplen sus objetivos, pues el odio desmedido hacia una raza tiene como consecuencia beneficios socio-económicos sectorizados. De manera que, inferiorizar a un otro/a lleva consigo el deseo de eternizar la superioridad racial de quién coloniza en nombre de la civilización. El racismo emergente del proceso de colonización es denominado por Frantz Fanon (1963) como *racismo burgués occidental*. Este se relaciona con una ideología burguesa que desprecia el mundo del negro y en esa medida lo empequeñece. Así el burgués se pone ante los otros como el arquetipo perfecto de humanidad, y a través de esto crea un sistema de explotación para los subhumanos (Fanon, 1963). A su vez Frantz Fanon (2009) sostiene la idea de que la civilización europea por lo que ella significa es causante del racismo colonial. Por esto el colonialismo puede ser comprendido como un proyecto intrínseco a la modernidad (Curiel, 2007). Dado que, no hace referencia únicamente a un periodo histórico, sino que es menester que sea analizado como un sistema estructurado y reproducido en el pensamiento moderno.

Con el proyecto de la colonización y la instauración de identidades raciales dadas desde una panorámica racista se determina una distinción entre el mundo del blanco y el negro. Al respecto, Frantz Fanon (1963) afirma que el proceso de colonización deriva en un mundo colonial fraccionado en dos. La división se debe a que las dos partes no son complementarias, sino por el contrario son opuestas entre sí. Así no hacen parte de una totalidad aunque una se encuentra subordinada a la otra.

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra (Fanon, 1963, p. 18).

El lugar del colonizador se contrapone al lugar del colonizado. Esto pone en evidencia la diferencia ontológica marcada por Fanon, al contemplar lo negro y lo blanco como opuestos. Dado que, en la zona del colonizador, no existe cabida total para lo No-blanco, lo No-civilizado, lo feo,

lo impuro, lo negro, y en suma, lo No-humano. Y en el lugar del colonizado no hay terreno para la humanidad, pues, sus ojos, su boca, su rostro y su cuerpo en general constituyen una condena recordada por la raza. Dicha condena es cargada por el mundo negro y atestiguada por la mirada blanca, quien por medio de sus señalamientos prolonga la condena de los No-humanos, y subordina a estos al mundo del blanco.

Las figuras del colonizador y colonizado responden a la dinámica emergente de una colonización externa. Sin embargo, con Fanon se puede analizar un estatus interno dentro de las dinámicas dadas por la colonización en el deseo que existe en el negro de ocupar el lugar del blanco (Fanon, 1963). Esto se sustenta en la proyección que se genera en el negro hacia el blanco, puesto que «la mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo» (Fanon, 1963, p 19). Esta proyección se sitúa como el sueño de quién anhela poder compartir la mesa del blanco desde las vestiduras blancas y no los zapatos negros. Así este deseo es producto de la negación que hace el colonizador sobre el mundo colonizado.

Una manera en la que se puede ilustrar la proyección mencionada por Fanon es la relación que este hace entre la adquisición del lenguaje civilizador y la posibilidad de estar más cerca al mundo civilizado. Pues, para el negro hablar el lenguaje del blanco es una forma de romper con la frontera demarcada por el colonizador. De esta manera «hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización» (Fanon, 2009, p 49). En este ejercicio se rastrea un prejuicio de color, dado que el lenguaje constantemente está manifestando prejuicios instaurados debido a un mimetismo global justificado por el pensamiento que gira en torno a la necesidad de civilizar todo lo que no es blanco.

El intento del negro de pertenecer al mundo del blanco se vuelve hacia él mismo un golpe de marginación, dado que la absorción de la cultura del colonizador reproduce una cultura racista que le recuerda que no es blanco. Es por esto que el negro se niega a sí mismo en el momento en el que se le coacciona su propia lengua. Por esto, la posibilidad de plantear que el negro se aproxime al mundo blanco haciendo suya la lengua civilizadora muestra una relación normativa dentro de la lingüística que designa la identidad del mundo blanco, y el mundo negro. Pues la normativa blanca instaure una definición de negro indubitable, y a su vez obliga por medio de la dominación que este se identifique con dicha definición. Lo anterior revela que la colonización externa conduce a una colonización interna manifestada en una proyección. Esto se debe a que con

el colonialismo se adquiere una cultura basada en la necesidad de dominación y conquista (Fanon, 1963). Existe en el colonizado la necesidad de que se le identifique desde el lugar del colonizador, y con esto se genera en él una alienación colonial.

La relación entre colonización externa e interna pone en evidencia la crisis identitaria que ha provocado la colonización en los pueblos colonizados, dado que el proceso de colonización pone en duda la humanidad de unos/as y reafirma la de otros/as, por lo que aquel, al que se le arrebató su humanidad, queda ante la incertidumbre de lo que es. En palabras de Fanon:

Porque es una negación sistemática del otro, una decisión forzada de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: «¿Quién soy en realidad?» Las posiciones defensivas surgidas de esta confrontación violenta del colonizado con el sistema colonial se organizan en una estructura que revela la personalidad colonizada (Fanon. 1963, p. 125).

La pregunta «¿Quién soy en realidad?» (Fanon. 1963, p. 125) evidencia la crisis identitaria que trae consigo el problema de la identificación dado entre la tensión de la colonización externa e interna. Esta problemática es analizada por Hommi Bhabha (1994) en Fanon a partir de la *duplicidad de la identidad*. Pues, Hommi Bhabha considera que en Fanon se observa «la diferencia entre la identidad personal como intimación de realidad, o intuición de ser, y el problema psicoanalítico de la identificación que siempre da por sentada la pregunta del sujeto: "¿Qué quiere un hombre?"» (Bhabha, 1994, p. 72). Esta duplicidad pone el proceso de identificación como un ejercicio de índole psicoanalítico con el que la identidad no se toma como un hecho absoluto, sino que esta es vista como el producto de una imagen que es asumida (Bhabha, 1994). Es por esto que se genera la crisis, pues la psiquis colonial genera en el sujeto colonial la negación constante de sí, y el deseo de pertenecer al plano de la afirmación. De modo que la piel negra al tener consigo en la normatividad colonial connotaciones racistas y violentas para quienes son señalados por no pertenecer al mundo de lo blanco asume una imagen que designa un lugar marginal del que se quiere huir por lo que este representa. Esto genera la pregunta sobre el ¿quién soy? y con esta se pone en duda la identidad colonial que el exterior emite del negro.

Los puntos observados anteriormente muestran que la colonización obliga a que el mundo se asuma de una manera distinta. Es por esto que la nueva imagen asumida se encuentra esbozada por una mirada que deja de lado muchos elementos comprendidos únicamente desde la piel que lo vive. Esto conduce a evaluar cómo el proceso de colonización se encarga de romper con una identidad ya dada o más bien ya vivida, y entendida bajo otras narrativas diferentes al colonizador.

No obstante, el proceso de colonización al parecer también es una exhortación al quiebre de una producción en el aspecto de la identificación dada por la colonización. En esta medida, existe una alineación colonial que rompe con la identidad individual, dicha rotura crea la necesidad de pensar en nuevas formas de liberación, por lo que Fanon toma lo marginado para hacerlo presente desde la ambivalencia de quién lleva el rostro del negro y la narrativa blanca que señala —que el negro no es— (Bhabha, 1994).

En concreto, el proyecto de la colonialidad lleva en sus venas prácticas racistas que exaltan la posición del hombre blanco europeo e inferioriza todo lo demás. Es así como la sociedad europea configura procesos de racialización a favor de la raza blanca y la idea de civilización. Todo esto para justificar, y mantener sus procesos de dominación, usurpación y violencia, con esto las sociedades europeas muestran cómo su supuesta conciencia y racionalidad ante el mundo no les es suficiente a la hora de entrar en contacto con otro tipo de comunidades, pues ante ello se hace presente un instinto colonizador con el que deshumanizan estas otras formas de existencia. Además, del proceso de colonización surge una colonización externa que deriva en una colonización interna dada por el deseo de ocupar el lugar del otro.

Las prácticas racistas emergentes de la colonización instauran identidades coloniales que obligan a que los sujetos coloniales asuman nuevas imágenes y se identifiquen con estas. Esto pone en evidencia la ambivalencia entre la ausencia de quién asume la nueva imagen y la presencia que otorga la ilusión de la imagen. Es por esto que en el negro puede darse una crisis identitaria en la que la pregunta por el ¿quién soy? pone en duda la identidad colonial con la que se le relaciona.

Finalmente, es necesario mencionar que este apartado pone al hombre negro en la ambivalencia entre la ausencia y la presencia. Sin embargo, esto mismo no ocurre en el caso de la mujer negra. Es por esto que, en el siguiente apartado se muestra como en esta la ausencia prevalece, mientras la presencia ilusoria mencionada por Hommi Bhabha no se manifiesta en las mujeres negras.

### **¿Qué significa ser negra?**

En este apartado, por una parte, se realiza un análisis de la categoría de *mujer* y la exclusión de la mujer negra de esta categoría. Y por otra parte, se ahonda en la noción de interseccionalidad para



visibilizar la posición ausente de la mujer negra dentro de los discursos occidentales con relación a la discusión sobre quiénes pueden ser llamadas mujeres. Así este apartado muestra la panorámica de esta perspectiva y la relevancia que ha tenido en las discusiones dadas por el feminismo negro. Y a la par de esto se muestra una crítica hacia el feminismo blanco-burgués.

A las mujeres se les ha identificado en el mundo occidentalizado desde la mirada de la biología y la subordinación hereditaria. Es así como la noción de *mujer* se relaciona con características en función a la morfología de su cuerpo, y a su vez con una normatividad que señala que este concepto de *mujer* no puede ser comprendido por fuera de la relación binaria entre hombre-mujer. Del mismo modo, la noción de mujer se vincula con una condición sexual específica y determinista. En esta medida dentro de las sociedades occidentalizadas se construyen sistemas de género y sexo que son materializados a partir de representaciones elaboradas por medio de una condición sexual y las diferencias anatómo-fisiológicas (Barbieri, 1993).

El concepto de *mujer* es una invención que se instaura globalmente como un hecho irrefutable y ya dado. Este suceso justifica prácticas sexistas y machistas, dado que en su definición se depositan premisas que hacen que dicho concepto se encuentre relacionado con una epistemología occidental de dominación (Oyewúmi, 2017). Esta epistemología es violenta y discriminatoria, ya que el mundo occidental toma sus categorías y las impone en otras comunidades como verdades únicas. Esto es relatado por Oyéronké Oyewúmi (2017) quien muestra cómo el concepto de mujer se instaura en la sociedad Yoruba a partir de una visión descontextualizada, pues el mundo occidental obliga por medio de la colonización a la comunidad Yoruba a tomar este concepto como propio. Así se muestra que en las sociedades europeas el género funciona como forma de organización, mientras que en otras como la Yoruba no es así (Viveros, 2017).

La concepción de la organización social a partir de las relaciones de género explica la diferencia corporal partiendo de una biologización que determina la posición social, económica y política de las mujeres dentro de una estructura patriarcal jerárquica. De modo que, la invención del concepto de mujer occidental y homogenizante se vincula directamente con la posición social de las mujeres en relación al hombre, y en relación al concepto de lo humano. Al respecto, María Lugones (2012) manifiesta que ante esto se hace evidente una *dicotomía jerárquica* dada por el binarismo occidental. Así la categoría de *mujer* es tomada como un elemento perteneciente del conjunto de lo humano, en tanto que se ve como una posibilidad más de reproducir la raza blanca,

y a su vez el capital occidental (Lugones, 2012). Por medio de la subordinación y la condición sexual de la mujer blanca se delimita el campo de acción de esta ante el hombre blanco. Con esto se hace evidente la relación que el mundo occidental realiza entre la condición específica de mujer y la reproducción del legado moderno-burgués. En consecuencia, bajo este panorama se comprenden como mujeres a aquellas que exaltan y reproducen la raza blanca.

Otra característica con la que se relaciona el *ser mujer* tienen que ver con la emocionalidad encarnada por la mujer blanca. Esta emocionalidad promueve la idea de que la mujer se encuentra un poco más cerca de la naturaleza. Es por esto que en la perspectiva occidental esta ocupa el lugar de la subordinación, ya que es el hombre blanco el que se encuentra más próximo a la razón y por ende es visto como superior (Lugones, 2012). Esto permite hacer una relación entre emocionalidad y fragilidad, y así analizar cómo a través de conceptos tomados como “inferiores” el mundo occidental hace de la mujer un ser destinado a la sombra del hombre blanco, el cual no es entendido ni como femenino, ni como frágil, dado que muy al contrario de la mujer las características de este corresponden a la superioridad. De este modo, *mujer* es mujer, en tanto se comprende desde la categoría de lo humano, es decir, desde el mundo blanco y a su vez, en tanto que esta posee ciertos criterios que hacen posible el mantenimiento y fortalecimiento del mundo blanqueado y hegemónico.

Lo anterior muestra que desde la perspectiva del pensamiento moderno el mundo comienza a dividirse entre el ser humano civilizado, y una naturaleza cuya única función estriba en la de servir a los fines de este. Asimismo, dentro de esta naturaleza se comienza a tomar como herramienta todo aquello que no es considerado como humano (Lugones, 2012). En palabras de María Lugones:

Los europeos eran seres humanos, los colonizados no. A los que llamaron 'indios' y 'negros' fueron entonces concebidos como bestias, seres naturales, y tratados como tal en el pensamiento occidental moderno. La naturaleza fue concebida como instrumento para el beneficio de los seres de razón. Toda la naturaleza estaba y sigue estando concebida como instrumento del hombre humano (una tautología) para sí, para acumular riqueza infinitamente, extraída de todo lo natural (Lugones, 2012, p. 130).

Lo anterior implica una relación necesaria entre la esclava (considerada como bestia y herramienta) y la característica de no poseer género, pues esta cualidad del género correspondía únicamente a los seres humanos poseedores de razón, no a las bestias que hacían parte de la naturaleza. Dado que:

En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea y sufrimiento, sin saberes, del lado del mal en la dicotomía bien y mal, montados por el diablo. En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer. "Mujer" entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital (Lugones, 2012, p. 130).

Esto muestra que por medio del pensamiento moderno emergió una distinción biológica entre *macho* y *hembra* que dependió estrictamente de la *dicotomía de género* (Lugones, 2012). No obstante, esta distinción no se quedó en el plano de lo biológico, pues paso a ser parte de un modelo político que designó, por un lado, quiénes eran mujeres y hombres y, por otro lado, quiénes eran machos y hembras.

El fortalecimiento de las ideas esencialistas con relación al *ser* mujer-hombre y al *no ser* de las bestias trajo consigo el afianzamiento de argumentos a favor de la explotación. Esto se debió a las justificaciones de carácter natural y biológico que los sustentaron. Es por esto que María Lugones (2012) expresa que la distinción entre naturaleza (instrumento para el ser humano) y civilización es un resultado colonial. Esto muestra que heredar una raza y un sin-género permite heredar una posición dentro de las relaciones de poder en la que se encasilla la manera en la que los instrumentos deben ser utilizados. Pues las definiciones de estas categorías dibujan una impronta que cargan las cuerpos, y que día a día es recordada por los perpetuadores, y por los que se imponen como norma.

Esta reflexión de la mujer negra como el instrumento y como la no humana es un elemento de reflexión en el que ahonda Angela Davis (2005), quién señala que el sistema esclavista sirvió para identificar a las mujeres negras como un bien más del propietario. Así en este sistema el papel primordial de la mujer negra fue el de la trabajadora, pues su mano de obra era lo que importaba en este.

La cuerpo negra a partir del periodo esclavista comenzó a ser vista como un medio de producción económica (Davis, 2005). Sus manos, sus pies, su espalda, y en concreto toda su corporeidad se desvinculó de ella, dado que esta empezó a ser en función de un otro. Un otro que constantemente le miraba desde su posición "humana", mientras a ella se le deshumanizaba hasta el más mínimo suspiro. Dicha deshumanización se vio reflejada en los lugares ocupados por las mujeres y las esclavas, pues Angela Davis (2005) defiende la idea de una *ideología femenina* con la que se considera que las mujeres son las encargadas de los trabajos del hogar y de la educación

de los niños. Del mismo modo, dicho posicionamiento se encargó de mostrar cómo las esclavas no pertenecieron al concepto de mujer, pues la vida de las mujeres negras en su gran mayoría se encontraba lejos de ello, porque aunque algunas se les era designada la crianza de los hijos de sus amos, a otras se les designaban los trabajos del campo (Davis, 2005). Ir al campo a dejar sus huellas negras en la tierra negra: ese al parecer era el lugar de enunciación de muchas. No obstante, aunque a las esclavas no se les consideraba mujeres, ello no fue impedimento para que estas sufrieran distintos modos de violencia sexual, debido a que eran vistas como bestias con las que se podía reproducir el número de esclavos (de bienes), y así también, con las que era posible tener una satisfacción sexual (Davis, 2005). En suma, las esclavas por su condición biológica fueron sometidas a violencias que no eran las mismas que las violencias ejercida hacia los esclavos-“hombres”<sup>4</sup>.

Al respecto, Davis asevera lo siguiente:

Pero las mujeres también sufrían de modos distintos, puesto que eran víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que sólo podían infligirséles a ellas. La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (Davis, 2005, p. 15).

Esto muestra que a las mujeres negras solo se les ubica en la categoría de *mujer*, en la medida en la que sus perpetradores justifican sus actos violentos por medio de un factor biológico femenino que ante el factor biológico masculino es visto como objeto de placer.

La noción de mujer se ve delimitada bajo parámetros sexistas que la determinan y posiciona a partir de características occidentales y subalternas al hombre europeo. Así el concepto de mujer negra a partir del proyecto colonial surgido desde la esclavitud por medio del pensamiento moderno es relacionado con la noción de *hembra*, debido a la *ausencia* de humanidad habida en estas cuerpos. Así también, esta es destinada por un factor biológico al lugar de la subordinación con respecto al amo y al hombre negro. Por esto las mujeres negras además de tener que verse enfrentadas a luchar en contra de violencias dadas por cuestiones de género son obligadas a relacionarse con todo lo otro a partir de la marca racial constituía por la colonialidad.

---

<sup>4</sup> Aquí la palabra hombre se encuentra en comillas, debido a que en la época que se está relatando estos esclavos eran considerados bestias y no hombres propiamente.

El análisis de la categoría con respecto al género de *mujer* al ser considerado desde la epistemología occidental y el periodo colonial-esclavista muestra que las características que hacen referencia al concepto de mujer no incluyen las experiencias de las mujeres negras. Es por esto que en América Latina preguntarse por la mujer negra conlleva a la necesidad de plantear nuevas maneras de ahondar en dicha cuestión. Una de las formas en las que se expresan las reflexiones surgidas desde Abya Yala con respecto a este asunto se encuentra en las feministas negras y las feministas de color. No obstante, el feminismo negro estadounidense también ha sido de gran relevancia para el análisis del mismo.

¿Mujer y negra? ¿Cómo confluyen estos dos términos? Para rastrear esto y la revelación de la *ausencia* entre estos conceptos es necesario ahondar en la esfera de la *interseccionalidad*. Esto para mostrar la importancia de este enfoque en las teorías feministas y los distintos modos de identificación presentados por las mujeres. Por medio del enfoque interseccional se puede analizar que los sistemas de opresión han constituido el mapa de lo que significa ser negra, mujer o pobre. Y a su vez, reconocer las prácticas violentas que hay detrás de estos modos de identificación. Desde la mirada de Mara Viveros Vigoya la interseccionalidad se comprende como un enfoque teórico, político y metódico que da cuenta de las distintas formas de violencia a las que se encuentran expuestas las mujeres debido a su condición de género, raza y clase (2016).

Cabe acotar que el origen de este concepto se remite a Kimberlé Crenshaw, quién en 1989 lo puso de manifiesto durante la defensa de las mujeres negras que laboraban en la compañía General Motors. De esta manera se evidenció que las mujeres negras estadounidenses experimentaban actos de violencia por razones que se vinculaban directamente con su raza. Así Kimberlé Crenshaw puso sobre la mesa que esta situación presentada por las trabajadoras de la compañía General Motors no era una situación que debía verse en la justicia social únicamente como un problema de género, pues al verlo de este modo se estaría desconociendo la intersección entre la raza y el género.

La interseccionalidad ha permitido observar la discriminación que se encuentra en dos esferas conjuntas que se interconectan. No obstante, el análisis y el quehacer práctico de este concepto no se quedó únicamente en el plano de lo judicial, puesto que este enfoque ha estado acompañando las reflexiones de varias corrientes feministas negras y de color que se han preocupado por incluir en sus reflexiones el reconocimiento de la intersección como una necesidad filosófica y práctica. Asimismo, en estas corrientes se ha hecho hincapié en las estructuras sexistas

y racistas que configuran los modos de *ser mujer* partiendo de una sexualización y racialización de las cuerpos.

En el caso particular del feminismo negro surge una intersección entre el movimiento femenino sufragista en gran Bretaña liderado por mujeres de una clase acomodada, y el movimiento abolicionista dirigido por el contexto esclavista. Dado que ninguno de los dos movimientos encarnó las exigencias y reivindicaciones de las mujeres negras, y por el contrario estos funcionaron como conjuntos cerrados que las excluían (Jabardo, Mercedes (ed) 2012). Así el feminismo negro aparece como respuesta a estas intersecciones no contempladas por estos dos movimientos. Es por esto que «mientras persista la subordinación de las mujeres negras dentro de las opresiones interseccionales de raza, clase, género, sexualidad y nación, el feminismo negro seguirá siendo necesario como respuesta activista a esa opresión» (Hill Collins, 2012, p. 102). En este se contempla la necesidad de encontrar puntos interconectados entre las estructuras racistas y sexistas dentro de las formas de violencia a las que son sometidas las mujeres negras.

La acción reflexiva y política del feminismo negro sustenta que los problemas de las mujeres negras no son asuntos exclusivamente de su género o de su raza, sino de la intersección entre estos dos elementos. Un ejemplo de este quehacer filosófico y político se puede notar en bell hooks (2014) al analizar la reflexión de Betty Friedan en torno a la condición de las mujeres blancas y la universalización de la categoría de mujer dentro de este ejercicio. Así hooks (2014) muestra que la situación de las amas de casa blancas y sus exigencias no tienen en cuenta las voces de otras mujeres que no perfilan bajo los criterios dados por Betty Friedan (2009). Pues, en estos no se toman en consideración la discriminación racial, sino que por el contrario se muestra una línea racista en la medida en la que se glorifica la raza blanca.

Betty Friedan (2009) menciona un malestar que no tiene nombre y que se universaliza a partir de una sintomatología que se toma desde la globalidad. Este malestar se ve como un factor en común entre las mujeres pertenecientes a los barrios residenciales de Estados Unidos. El malestar se vivencia bajo dinámicas compartidas por mujeres que aparentemente tenían todo lo que una mujer podía desear en aquella época. Entre esas cosas se puede hallar el anhelo de tener un esposo, hijos, vivir en un barrio residencial, y una bonita cocina. Sin embargo, esta vida figurada por la sociedad de aquel entonces es posicionada en una mística femenina que termina enfermando, y produciendo así el *malestar sin nombre* que se relaciona con la insatisfacción y la pérdida de sí. En palabras de Betty Friedan:

¿Y qué era ese malestar que no tenía nombre? ¿Qué palabras utilizaban las mujeres cuando trataban de expresarlo? A veces una mujer decía: <<Me siento como vacía...incompleta.>> O decía: <<Me siento como si no existiera.>> En ocasiones acallaba esa sensación tomando tranquilizantes. En otras pensaba que se trataba de un problema con el marido, o con los hijos, o que lo que verdad necesitaba era volver a decorar la casa o trasladarse a un barrio mejor o tener una aventura amorosa o un nuevo bebé. A veces acudía al médico con síntomas que apenas acertaba a describir. << Una sensación de cansancio...me enfado tanto con los niños que me asusta...siento ganas de llorar sin que allá ninguna razón para ello,>> (Un médico de Cleveland lo dominó l <<síndrome del ama de casa>>) (Friedan, 2009, p. 57).

Este malestar es visto por bell hooks (2014) como un malestar presentado por amas de casa aburridas y en el que se desconoce y se invisibiliza por completo la situación presentada por las mujeres negras estadounidenses, quiénes no entraban en la mística femenina señalada por Friedan (1963)<sup>5</sup>.

La crítica realizada por bell hooks (2014) evidencia que existe una dominación de los discursos que se posicionan como dominantes dentro de las reflexiones feministas. Estos discursos son discriminatorios, en la medida en la que exaltan una categoría y no reconocen otras. Así el feminismo blanco toma estos discursos dominantes y consolida un pensamiento hegemónico desde el privilegio de clase. En este se aniquila el factor racial dentro de las discusiones y demandas emergidas por las mujeres, dado que el género se posiciona como elemento primordial de discusión y reflexión (hooks, 2017). Este ejercicio genera prácticas excluyentes que impiden que otras voces se sumen a las luchas de las reivindicaciones feministas. De modo que, los privilegios de clase han hecho que las mujeres blancas encuentren en este movimiento una forma de liberación que no les permite cuestionar los fundamentos del mismo (hooks, 2014).

---

<sup>5</sup> El eje principal de las mujeres negras no se correspondía al de constituir una familia que pudiera tener una casa en uno de los barrios residenciales soñados por las amas de casa de clase media, ni mucho menos por aspirar a un trabajo en la vida social, dado que estas históricamente han sido obligadas a concebir sus cuerpos como objetos de trabajo. Así también, bell hooks (2014) señala el agente excluyente dentro de las reflexiones de Betty Friedan (1963). Dado que, esta última en sus reflexiones toma como marco referencial una clase preferencial que desconoce *otros malestares* y por supuesto otras sintomatologías.

El análisis y la crítica es una manera de resistir al pensamiento hegemónico instaurado en el feminismo blanco (hooks, 2014). La intersección encontrada entre raza, género y clase da cabida a nuevas reflexiones y permite pensar la categoría de *mujer* a partir de un panorama mucho más amplio en el que se comprende que una categoría no puede llegar a delimitar todas las formas existentes de ser mujer, pues esto implicaría siempre dejar algo por fuera. Asimismo, esta necesidad se puede rastrear en discusiones dadas en América Latina cuando Sueli Carneiro (2005) expresa que las corporalidades de las afrolatinas han ocupado espacios que no se encuentran señalados por el feminismo hegemónico. Esto permite entender la condición de mujer negra desde una lucha política y anti-racista que ha generado transformaciones en la constitución de las identidades colectivas.

Con las reflexiones dadas por Sueli Carneiro (2005) se puede notar que el discurso clásico que gira en torno a la fragilidad de la mujer es un discurso que desconoce los otros modos de *ser* mujer y en particular el caso de las mujeres negras, pues estas nunca se han visto cobijadas bajo aquella disertación que exige tener un papel en el trabajo, dado que las mujeres afrolatinas y sus cuerpos siempre han sido objeto de trabajo. Porque en particular, sus manos nunca han estado libres de los trabajos del campo, sus pies las han mantenido de pie durante horas intensas durante las épocas de siembra, sus senos se han encargado de alimentar a los hijos de sus amos, sus espaldas han sido testigo de los látigos, y en general sus cuerpos han sido perpetuados por sus agresores justificando dicha agresión en su condición de mujeres afrolatinas. Así «la vulnerabilidad de las mujeres negras a las agresiones en el lugar de trabajo, en la calle, en casa y en las representaciones de los medios de comunicación ha sido uno de los factores que han promovido este legado de lucha» (Hill Collins, 2012, p. 107).

La necesidad de *Ennegrecer el feminismo*<sup>6</sup> (2005) surge como una urgencia y su vez como muestra de que el feminismo hegemónico no tiene en cuenta las particularidades del *ser* mujer, pues este se ha centrado únicamente en una única forma y ha hecho de ella una norma.

Desde esta perspectiva, la lucha de las mujeres negras contra la opresión de género y de raza propone diseñar nuevos contornos para la acción política feminista y anti-racista enriqueciendo tanto la discusión de la cuestión racial, como también la cuestión de género. Este nuevo mirar feminista y anti-racista se integra tanto a la tradición de lucha de los movimientos negros como a la del movimiento de mujeres, y afirma esta nueva identidad

---

<sup>6</sup> Texto escrito por Sueli Carneiro.



política que resulta de la condición específica de ser mujer y negra. El actual movimiento de mujeres negras, al traer a la escena política las contradicciones resultantes de las variables raza, clase y género está promoviendo la síntesis de banderas de lucha que históricamente han sido levantadas por los movimientos negros y movimientos de mujeres del país, ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas más representativas del conjunto de las mujeres brasileras, y por el otro lado promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro (Carneiro, 2005, p.23).

Este enfoque interseccional permite observar que la categoría de mujer negra no existe para las reflexiones de los feminismos blancos, ni tampoco para las discusiones antirracistas que no tienen en cuenta las particularidades del género. Con Hommi Bhabha (1994) la imagen se entiende como una representación que se asume, y por ende esta se encuentra en la duplicidad entre una especie de ausencia y presencia. No obstante, la línea argumentativa que se ha construido hasta este punto ha demostrado que la mujer negra no asume la imagen de mujer, ni tampoco la imagen de negro. Es por esto que en esta no existe esa suerte de ambivalencia dada en el hombre negro, sino que por el contrario se manifiesta únicamente una ausencia que sólo es develada a partir de la perspectiva interseccional.

La mujer negra no asume una imagen, porque dentro de la estructura colonial se esconde un poder patriarcal que no contempla a la mujer negra dentro de su clasificación racial. En esta medida, el mundo negro denuncia un racismo demarcado por el poder de la colonialidad sin tener en cuenta el sexismo habido en este. En Fanon, la pregunta con relación a la identidad se encuentra en el interrogante de «¿Qué quiere un hombre negro?» (Fanon, 2009, p. 42). Pero, dónde queda la pregunta sobre ¿Qué quiere una mujer negra? ¿El racismo proveniente del proyecto colonial se da del mismo modo tanto en mujeres como en hombres? La respuesta a esta última cuestión es claramente un NO. Esto se debe a que en la mujer negra no solo opera el racismo como un mecanismo de poder, pues el sexismo también se toma como una forma de dominación y violencia, cosa que no ocurre en el caso particular de los hombres negros.

En suma, la categoría de mujer desde una mirada occidental se encuentra en relación con característica homogéneas y en esta medida excluyentes, pues todo lo otro que se sale de esa normatividad deja de considerarse mujer. Así esta noción de mujer se sustenta a través de una epistemología occidental que se basa en la ambivalencia entre humanidad y no-humanidad. Esto se ve como un proceso que se toma como “natural” en la medida en la que se toman argumentos

biológicos para defender la idea de que las mujeres por naturaleza, a pesar de pertenecer al conjunto de lo humano ocupan un lugar de subordinación con respecto al hombre. Es por esto que, dentro de las características con las que se relacionan a las mujeres esta es comprendida como la blanca, la femenina, la burguesa, y, en consecuencia, la humana inferior.

La mujer negra desde la mirada colonial no es comprendida como mujer, sino como la *hembra*. Así esta hembra negra no se relaciona con el concepto de humanidad, y por tanto las características que se le asignan son completamente opuestas a las cualidades que se le otorga al concepto de mujer. Pues, esta es vinculada a partir de nociones como la esclava, la trabajadora, la agresiva, y, en suma, la no- humana. Ante la negación en la que se encuentra la mujer negra la interseccionalidad sirve para develar la ausencia habida en esta. Pues, la interseccionalidad se propone prestar gran atención a los conceptos de: género, raza y clase. Esto para lograr quebrantar la categoría hegemónica de mujer y comprender las múltiples faltas habidas en esta. Pues, por fuera quedan un sin número de particularidades que no encajan dentro de la definición categorial: *Mujer blanca*. Además este nuevo enfoque permite nutrir el feminismo a partir de reflexiones y prácticas antirracista.

### **A modo de conclusión**

Ahondar en los conceptos de raza y género trae consigo la constitución de la identidad de la mujer negra desde el lente del colonizador como una identidad en la que existe una ausencia. Por un lado, el concepto de negro designa a un mundo negro en el que el protagonista es el *hombre-negro* y, por otro lado, el concepto de mujer manifiesta desde un punto universal y homogéneo la definición de mujer, como aquella *mujer-blanca y burguesa*. A casusa de esto, se observa cómo las mujeres negras se encuentran invisibilizadas, y ausentes debido a un factor racial (hooks, 2017). De modo que en el hombre negro la imagen que se asume trae consigo la ambivalencia entre ausencia y presencia, mientras que en la mujer negra sólo existe la ausencia.

Las mujeres negras han tenido que resistir a estas nociones y modos de identificación y construir nuevas epistemologías de vida. Es por esto que el eje interseccional se instaure como una nueva perspectiva dentro de las discusiones empoderadas por las feministas negras.

En suma, la identidad de las mujeres racializadas se ve atravesada por discursos de dominación que conllevan una negación total de sí, por lo que estos representan en la vida con

los/as otro/as. Por esto en el caso particular de las mujeres negras, en sus cuerpos repercute una enfermedad colonial, dada por la violencia colonial que estas han tenido que experimentar no sólo a nivel histórico, sino social, cultural y económico. Pues, el colonialismo se ha instaurado como una forma de *ser* en el mundo que ha sobrepasado los límites del tiempo y el espacio a partir de la inferiorización de otros modos de ser. De esta manera, las ideas dadas a partir de este proyecto racista y sexista se han eternizado por medio de políticas de blanqueamiento y segregación que repercuten de manera negativa en las corporalidades negras.

## Capítulo 2. La enfermedad de la cuerpa negra como una herencia colonial

“Enferma de ser su seguro contra  
El aislamiento de sus autoimpuestas limitaciones  
Enferma de ser la loca en sus cenas festivas  
Enferma de ser la rara de sus meriendas del domingo  
Enferma de ser la única amiga negra de 34 individuos blancos” (Castillo y Alarcón, 1988:  
16)

Este capítulo se desarrolla partiendo de la relación entre la violencia colonial ejercida sobre las mujeres afrolatinas y la enfermedad de la cuerpa negra. Lo anterior se debe a los vestigios que afirman el mundo de lo blanco y niegan el mundo de la mujer negra. En primera instancia, se realiza un análisis de la enfermedad encontrada en la cuerpa negra como resultado de la identidad colonial con la que se identifica la mujer negra. La sintomatología de las mujeres negras se puede ver en cómo sus cuerpos ocupan los espacios con las/os otras/os, y en la relación existente de estas cuerpos con la identificación racista y sexista que el mundo *otro* ha hecho de ellas. Pues, se les ha señalado a partir del *afuera* y la distorsión de aquello que no pertenece al *adentro*.

En segunda instancia, se muestra cómo la enfermedad mencionada en el apartado anterior repercute en un desmembramiento corporal. Así la cuerpa enferma es entendida como un sistema discursivo de la identidad de la ausencia. En un tercer momento se ahonda en la cuerpa sexualizada por causa de una estructura colonial, y finalmente se señala una necesidad de sanar y recuperar.

### Sobre la enfermedad

Este apartado comprende a la cuerpa negra como un territorio político violentado. Por esto, en un primer momento se ahonda en el concepto de enfermedad a partir de la performatividad de representaciones dominantes. De este modo se manifiesta que el enlace entre la ausencia capturada por las corporalidades negras y la no-correspondencia genera un vacío existencial. Y en un segundo momento se muestra que la enfermedad colonial dada en la cuerpa negra discursiva se genera por el rechazo que el vacío existencial provoca en *la sí misma* y por el lugar marginal asignado a esta cuerpa.

*La sí misma* hace referencia a una reflexividad sobre el adentro de la cuerpa negra que se encuentra estereotipada por el afuera occidental. En este sentido *la sí misma* tiene un componente

genérico, porque esta es compartida por un grupo racializado y sexualizado. Es decir, esta es el resultado de un proceso histórico y político por el que han transitado las corporalidades de las mujeres negras.

La cuerpo negra se manifiesta como un agente discursivo que reproduce la ausencia demarcada por la colonización en las mujeres afrolatinas. En esta medida, la cuerpo se comprende como un territorio político<sup>7</sup>, pues:

Comprender el cuerpo de esta manera aporta, sin duda, una mirada otra en la que los significados culturales, las experiencias sociales, las dinámicas políticas e históricas –que no son siempre las mismas sino que están en constante cambio- producen y reproducen los cuerpos que habitamos (Solano, Xochtil y Icaza, 2019, p. 27).

La ideología perpetuada desde la época de la esclavitud hasta la contemporaneidad encarna la enfermedad colonial ritualizada y corporalizada en la cuerpo negra. Así el concepto de enfermedad se comprende como la performatividad de discursos dominantes sobre la cuerpo. Puesto que la identidad configurada a través de estos enmarcan una no-identificación propia. La no-identificación se debe al señalamiento sexista y racista que el ojo blanco hace sobre esta. Un ejemplo de este postulado se encuentra en el libro *El color del espejo. Narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá* (2017) de Natalia Santiesteban Mosquera, quien por medio de un análisis crítico a los relatos autobiográficos de cuatro mujeres afrocolombianas y residentes de la ciudad de Bogotá-Colombia, pone en evidencia que la clasificación racial-colonial afecta directamente los modos de identificación con los que se les obliga a las mujeres afrobogotanas desde niñas a relacionarse. Esto es ilustrado por la autora por medio del vínculo que esta realiza entre los cánones de belleza impuestos socialmente, y la construcción de subjetividades a partir de parámetros como el de la raza.

En el análisis de Natalia Santiesteban (2017) se observa la producción de significados estéticos (cuya base es el reinado nacional de belleza, llevado a cabo en Colombia) y la construcción de identidades homogéneas y violentas para aquellas que debido a los juicios estéticos no pertenecen al conjunto de la norma. Esta no-ubicación posiciona a estas mujeres negras en el lugar de la marginalidad debido a los conceptos con los que se empieza a relacionar

---

<sup>7</sup> El cuerpo como territorio político es abordado en feministas como: Lorena Cabnal en *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala* (2010), Rita Segato en *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2019), y Dorotea Gómez Grijalva en *Mi cuerpo es un territorio político* (2014), entre otras feministas latinoamericanas.

la definición de mujer negra. Estos conceptos giran en torno a la pobreza, el déficit educativo, y la carencia intelectual, pues todos estos están en contraposición con los preceptos de belleza que encarna una reina (Santiesteban, 2017).

Los preceptos con los que se clasifican las identidades de las mujeres negras muestran que la cuerpo discursiva se concretiza en el mundo que la señala a causa de representaciones que condicionan su entorno y la relación con *la sí misma*. Así la definición de la otra a través de un mapa racista y sexista posiciona a la cuerpo negra en una performatividad que el exterior reproduce a partir de la violencia, discriminación, segregación y entre otras formas de opresión que enferman el territorio habitado por esta cuerpo, (dado que este es visto como el lugar otro-marginal) y el reconocimiento de *la sí misma*. Lo anterior se debe a los señalamientos enunciados por el mundo blanco sobre la cuerpo negra, pues estos se dan desde una lógica colonial que ubica a la mujer negra en un vacío existencial.

El vacío existencial se revela como un nexo entre la *ausencia* y la *no correspondencia* con respecto al *ser* occidental. Es así como el deseo de pertenecer lleva a querer ocupar otros lugares, y a que se intente entrar en una correspondencia blanca que en la experiencia vital se muestra como imposible, dado que la sonrisa negra nunca podrá ser vista por las/os otras/os como un gesto blanco (Fanon, 2009).

En la relación entre la cuerpo discursiva (permeada por discursos dominantes), el reconocimiento de *la sí misma* y el lugar ocupado por *la sí misma* se halla la encarnación de una *enfermedad colonial*. En esta enfermedad se recrea un rechazo hacia *la sí misma* y el lugar de ocupación de esta, dado que esta se ve permeada por discursos que han legitimado la violencia racial y de género. Así también, se ha construido un lugar al margen del espacio privilegiado.

En concreto, la enfermedad desmiembra la cuerpo y la individualiza bajo rituales que recuerdan la impronta del trastorno corporal. Estos rituales toman la cuerpo negra y en ella dejan la herida de la *ausencia* por medio de representaciones que señalan quién es mujer y quién es bestia. Ahora bien, es cierto que hace mucho tiempo que la esclavitud fue abolida y junto con esto se llevaron a cabo reivindicaciones que exigieron tomar a los negros y negras como pertenecientes al conjunto de lo humano. No obstante, esta herida se ha transformado en juicios estéticos que han designado qué tan bella o fea es una mujer dependiendo de parámetros blancos, así como la investigación de Natalia Santiesteban Mosquera (2017) muestra. Pues, aunque los relatos de las cuatro mujeres afrobogotanas mencionados por ella no se remiten a historias de mujeres negras de

hace muchos años (sino por el contrario son narraciones muy recientes), muestran que los valores estéticos aún siguen designando un lugar marginal a la cuerpo negra sustentado en argumentos que privilegian la superioridad de una raza ante otra.

### **Desmembración de la cuerpo negra**

A continuación se ahondará en la desmembración corporal con la finalidad de estudiar la expresión de la enfermedad colonial en la cuerpo, y la conexión que el ojo occidental edificó entre ella y la experiencial corporal del mundo. Para esto se tendrán en cuenta los estudios realizados por feministas negras y de color estadounidenses y latinoamericanas, y también narraciones literarias que permitan rastrear en historias de mujeres negras los rasgos performativos enfermos que encarna el comprender a la cuerpo negra a partir de una lógica colonial.

#### ***Cabeza: Cabellos del demonio***

El cabello rizado bajo los cánones de la belleza blanca se ha relacionado con la noción de fealdad.



La relación entre el cabello de las mujeres negras y la noción de fealdad se puede evidenciar en el texto: *Madam C.J Walker. Funda una empresa* (2020) de Elena Favili y Francesca Cavallo. En donde se narra la historia de Sarah, una mujer negra que inicia una lucha con su cabello y los productos de belleza que solo se encuentran diseñados para el cabello de las mujeres blancas. Así pues, la historia de Sarah muestra la relación de rechazo entre la cuerpo discursiva y *la sí misma*. Esto se debe a los discursos adyacentes que se presentan dentro y fuera de su configuración de sí.

La existencia como bien señala Frantz Fanon (2009) se sobredetermina a partir de un exterior que señala constantemente al rostro del otro/a, y cuya referencia es la mera apariencia. De esta forma la apariencia negra fija una condición que se toma como indudable y que el ojo blanco condiciona desde su posición de privilegio y verdad.

Sarah es un rostro en el que circunda una historia colectiva, pues su corporalidad y el significado de esta en las sociedades occidentalizadas constituye una experiencia de no-pertenencia que es compartida con otras mujeres obligadas a pertenecer a un lugar y a una identificación que las deshumaniza. Los cabellos del demonio son muestra de ello, esos cabellos que no tienen ninguna simetría y que no están en concordancia con alguna noción de pureza y humanidad. Al contrario, esos rizos parecen sacados de un ardiente inframundo, o de un ritual pagano lejos de cualquier concepción de civilización y simpatía blanca.

La denigración del cabello rizado muestra cómo la belleza se encuentra basada en parámetros racistas y clasistas, pues lo bello es bello en la medida en la que se conecta con juicios estéticos blancos (Santiesteban, 2017). Así bajo esta lógica, la invención del concepto de mujer se encuentra en correspondencia con estas formas de representación. Este concepto plantea una relación directa con lo femenino, es decir, con aquellas características biológicas y sociales que hacen que una mujer sea entendida como tal. No obstante, esto no pasa con la cuerpo hablante negra, ya que en ella se ha instaurado la identidad de la ausencia, la falta y la carencia. Una subjetividad que no puede domar la propia cuerpo, pues no se reconoce a través de las ideas predominantes que intentan condicionarla. La ausencia puede ilustrarse en la relación de Sarah con sus rizos, aquellos que no podía domesticar y con los que se encontraba en una relación de constante rechazo.

Le gustaba en especial el cabello de su hija, porque no se parecía nada al suyo. El cabello de Sarah estaba seco, crujiente y le daba comezón. Le habría gustado tener las herramientas necesarias para domarlo. Pero, aunque las tuviera, no conocía ningún peinado que pudiera



intentar. Su cabello era escaso y no dejaba de caérsele, así que se lo envolvía en una tela grande (Favili y Cavallo, 2020, p. 26).

Aquella lucha por la que pasaba Sarah con su cabello seco y crujiendo era potencializada por el mercado blanco, pues en este sólo existían herramientas para domar el cabello largo y liso de las mujeres blancas. A causa de esto, se puede notar que Sarah siente un rechazo de sí que dinamizan los medios de comunicación. Sin embargo, esta situación puede darse en ambientes mucho más directos y en historias mucho más recientes como la relatada en *Pelo bueno*, un cuento infantil escrito por Yolanda Arroyo Pizarro en donde se cuenta la relación entre una niña negra y sus *caracolitos*, es decir, sus rizos. Estas dos historias muestran que la conexión entre las mujeres negras y sus cabellos ha sido una controversia dada en el pasado y en las sociedades contemporáneas, y esto se debe a la representación de este en el mundo de los cabellos lacios, sedosos y blancos.

El cuento *Pelo bueno* se presenta como un llamado de recuperación, dado que la autora del mismo por medio de esta historia intenta modificar la concepción occidental que se tiene del pelo afro como aquel *pelo malo*. Igualmente, la narración se presenta como un tejido ancestral de reconocimiento de sí, puesto que la re-significación de los rizos se da a partir de la relación que tiene la niña protagonista con su abuela Petronila. Así el vínculo proyectado en el cuento entre la abuela, la niña, y las figuraciones en torno a los rizos utilizadas en el mismo se presenta como un símbolo de memoria y re-significación.

Como bien señala la abuela Petronila, el cabello afro no le ha hecho daño a nadie, por tanto, no debería ser llamado cabello malo. Al contrario, este cabello debería ser denominado como cabello liberador, pues a través de los caminos dibujados por las trenzas y peinados que las mujeres negras se realizaban en la época de la esclavitud se trazaban rutas de escape y posibles encuentros hacia la libertad. En estos caminos esbozados en las cabelleras afros se podía ubicar todo un mapa montañoso que servía tanto a las mujeres negras como a los hombres negros, y además se prestaba como una guarida para almacenar las semillas que posteriormente se sembrarían en el lugar de la libertad (Sukan y Acosta 2014). Es por esto que el cabello negro tendría que ser visto como un signo de libertad y sabiduría ancestral, dado que a partir de este se lograron romper innumerables cadenas y construir un lenguaje que al no ser comprendido por el mundo blanco logró demarcar una ruta de escape y fundar concretamente en Colombia, el Palenque. Un lugar que le dio la bienvenida a miles de esclavas/os que por medio de estos peinados llegaron a él.

Lo anterior muestra que es necesario construir una defensa interior, pues como bien señala Natalia Santiesteban (2017) el racismo es una práctica que viene de un afuera hostil que determina modos de ser. No obstante, este racismo puede darse en un entorno cercano, puesto que, es posible experimentar en las redes familiares actos racistas que a partir del no-reconocimiento de la experiencia de vida negra intentan imponer parámetros de belleza blancos a las corporalidades negras.

La desubicación y no-identificación se presenta entonces como resultado de una relación enferma con un exterior que diariamente violenta a través de sus miradas a *la sí misma*. Es por esto que aunque en el interior el cabello rizado sea visto como digno de cuidados, esto no impide que se presente una contienda con el afuera, dado el desasosiego y la incomodidad de sentir que no se pertenece a ese mundo que se presenta a partir de lo extraño (Santiesteban, 2017). De esta manera la historia de la nieta de la abuela Petronila y el relato de Sarah se presentan como la ilustración de un sinnúmero de mujeres negras que han estado entre un adentro y un afuera que no dialoga, porque el adentro en un intento de resistir al afuera entra en un estado de re-construcción que se puede ver debilitado por las múltiples formas en las que el afuera repite y reafirma sus discursos racistas.

En el afuera no sólo se encuentran las relaciones sociales que se pueden dar con las/os otras/os, sino también un discurso blanco que se materializa en los medios de comunicación, los productos de belleza que estandarizan la belleza blanca como la única y verdadera belleza, los prejuicios que designan espacios de enunciación que suponen los tratos que debe recibir una mujer negra, y la legitimización de la violencia hacia las mujeres negras.

El enfrentamiento entre el adentro y el afuera puede darse a partir del reconocimiento ancestral y el valor de lo heredado. Sin embargo, en otras historias como la de Sarah, el adentro sale hacia afuera con un ímpetu que es capaz de poner a temblar el equilibrio de este. Fue así como Sarah a través de la fundación de su empresa pone de manifiesto la necesidad de ver el cabello negro como merecedor de cuidados y sinónimo de belleza. Esta mujer debido a la apariencia de su cabello, las dificultades que veía en este y el hecho de que se le estuviera cayendo, no encontró en el mercado blanco ninguna solución para sus angustias, sino por el contrario la potencialidad de estas, dado que los productos manejados en estas industrias demarcaban el cabello negro a partir de la anulación del mismo. Esta situación llevó a esta mujer negra a encontrarse ante la frustración de sentir que no pertenecía a ese mundo de la belleza blanca y ante el surgimiento de una re-

significación de sí, por medio del diseño de productos para el cabello afro. De esta manera, el mercado blanco y sus parámetros de belleza se vieron enfrentados ante los nuevos significados que traía consigo centrar la mirada en los cuidados hacia el cabello de las mujeres negras.

Esta re-significación en el afuera no se generó sin que los discursos dominantes blancos intentaran oprimir la construcción de nuevas identidades a partir de la tergiversación de la información. Como muestra de esto los medios de comunicación empezaron a señalar que la labor ejercida por Sarah no era otra más que la de intentar imitar el cabello de las mujeres blancas a partir del alisado de los rizos, razón por la cual, el cabello de las mujeres negras se podía notar mucho más largo luego de adquirir los productos de Sarah (Favili y Cavallo, 2020).

En suma, esto muestra que la identidad de la carencia negra construida por el mundo blanco se comporta como un monstruo que devora los intentos de deconstrucción dados desde el adentro y llevados hacia el afuera. Sin embargo, esto evidencia resistencia y conciencia de sí, es decir, conciencia de la configuración de *la sí misma*. Esta conciencia se ha visto arrebatada a lo largo del tiempo por causa de miradas blancas que violentan y encasillan las experiencias negras, pero no por eso es una conciencia que no pueda recuperarse a través de la reparación y la sanación de la enfermedad.

Conocer por qué al cabello afro se le denomina cabello malo trae consigo el entendimiento de un mundo dividido entre humanas/os y no- humanas/os, es decir, entre blancas/os y negras/os. A quién se le ha señalado desde la época de la colonia hasta estos años recientes como la negra de cabello impuro, malo, afro, feo, pegado y duro se le niega su humanidad y con ello se normaliza el racismo dentro de las sociedades: una enfermedad que se perpetúa en el tiempo.

### ***Senos: Órganos para amamantar las/os hijas/os de sus amas/os***

Las cuerpos de las mujeres negras al ser consideradas bienes durante el periodo esclavista y la colonización marcaron una huella utilitarista en estas, pues, desde entonces, se ha relacionado a estas mujeres con las nociones de propiedad y fuerza de trabajo. Es por esto que, cada parte de su corporeidad ha sido manipulada por *otro/a* en función a un trabajo en concreto. Ejemplo de esto es que históricamente se ha tomado a la cuerpo negra para amamantar y criar niños que luego devuelven todo el amor de aquella maternidad, transformado en odio y repulsión hacia la leche que una vez les sirvió de alimento.



Rita Segato en *El Edipo Negro: Colonialidad y forclusión de género y raza* (2014) trae a colación la figura de las amas de leche y las amas secas con el fin de ahondar en el papel de las madres sustitutas durante la colonia. Así muestra el desplazamiento de las funciones de estas amas de leche a amas secas, dado que se empezó a considerar que por medio de la leche se les transfería a los niños todas las malezas de la raza negra (Segato, 2014). El racismo ejercido sobre estas mujeres ha sido el encargado de moldear despectivamente el concepto de mujer negra y relacionarlo con el de enfermedad. En palabras de la autora:

Tales críticas son de una virulencia tal, que llaman la atención. Las violentas críticas, en la prensa escrita de la época se ensañan contra las humildes proveedoras de maternidad, que donaban su afecto y cuidado a los niños de las familias blancas y blanqueadas. Son críticas impregnadas de intenso odio, escritas seguramente por hombres que, en su infancia, habían sido arrullados junto al seno de amas como ellas. A estas expresiones de odio se opone las de aprecio dirigidas al seno materno blanco y limpio, al seno recomendado, ahora, de la madre-señora. De esa época data también la conocida frase que recorrió nuestro continente en la boca de las higienistas: “madre hay una sola” (Segato, 2014, p. 184).

Lo expuesto por Segato (2014) muestra que el seno blanco es considerado como portador de salud y pureza, mientras que el seno negro es todo lo contrario. Por esto se comienza a prescindir de la leche negra, y con ello a recrear discursos violentos con respecto a esta. Es así como la frase “madre hay una sola” recuerda a la sociedad que únicamente a través de la leche blanca es posible mantener el linaje blanco y con ello los beneficios de este como el de un buen estado de salud.

La defensa de la lactancia de la madre materna también se llevó a cabo entre los humanistas de la época del Renacimiento en Europa, quienes consideraban que la lactancia era una actividad fundamental en la relación madre-hijo, dado que a través de la leche se podían imprimir en el alma de los niños las buenas costumbres y valores de la madre biológica. Estas ideas se reprodujeron a través de tratados como *el Tratado sobre la educación de los hijos* de Antonio de Nebrija en donde se sustentó la idea de que las nodrizas eran portadoras de vicios y malas costumbres, por lo que la leche materna debía verse como un medio por el cual se continuará con el linaje heredado. Este humanista relacionó la sangre blanca con la leche materna y con ello sostuvo la noción de que a través de la leche se podían efectuar cambios a nivel biológico y moral, siendo, pues, la leche de las amas de leche y/o nodrizas un agente invasivo y con ello deformador (Rivera, 2016).

¿No es esto extremadamente agresivo? ¡Claro que sí! Pues, sobre la leche negra se han configurado representaciones que legitiman la violencia impregnada hacia las nodrizas de aquella época y que a su vez perpetúan en el tiempo las identidades de las mujeres negras a partir del rechazo y la aversión.

Segato (2014) relaciona la doble maternidad con la hermenéutica de la duplicación de las madres. Esto es ilustrado por medio de un mito emergente de la religión afro-brasilera, en donde se cuenta la historia de Oxum y Iemanjá: dos madres muy diferentes. Por un lado, Oxum representa a la madre adoptiva y criadora y, por otro lado, Iemanjá a la madre legítima. De esta forma, se muestra que la maternidad biológica se impone ante el cariño de las nodrizas negras, únicamente por un factor racial y clasista, dado que, la clase media se sirve de las amas de leche (posteriormente amas secas) para criar niños a quienes se les enseña a mancillarlas. Con esto Segato (2014) tiene la intención de mostrar que las amas de leche dentro de la hermenéutica de la duplicación de las madres siempre ocuparán el papel de la sustituta, y por tanto, será el rostro que se oculte en la historia de los/as niños/as blancos/as.

Por otra parte, en la novela *Cecilia Valdés* del escritor Cubano Cirilo Villaverde parece existir una intención por minimizar la violencia generada en las amas de leche negras a través del

papel de María de Regla, una ama de leche que se presenta ante los ojos del lector como una negra con ciertos privilegios por su papel de madre sustituta, pues, esta puede llegar a ser exonerada de castigos que usualmente se podrían perpetuar hacia las esclavas, porque estos podrían afectar la leche brindada a los hijos de sus amos y amas. Asimismo, Christina Civantos en *Pechos de leche, Oro y Sangre: La circulación del objeto y el sujeto en Cecilia Valdés* profundiza en esta imagen positiva de la nodriza negra al sustentar que la novela de Cirilo Villaverde establece una hermandad entre razas y clases dada por la leche de la nodriza que alimenta a niños/as negros/as y blancos/as. Además, manifiesta que el papel de la nodriza hace que la madre autentica no vea a esta mujer negra como una esclava, ya que la vida de su hijo en sus primeros años se entrelaza con el alimento brindado por esta (Civantos, 2005).

En relación a ello Christina Civantos expresa lo siguiente:

El contacto con sus nodrizas no las deja ver a los negros como animales u objetos. Este es el segundo peligro que representa la nodriza, además de desplazar a la madre “uterina”, deshace las jerarquías sociales, no sólo la esclavitud, sino las jerarquías raciales en sí (Civantos, 2005, p. 508).

Desde esta perspectiva el acto de las esclavas negras de amamantar a los hijos de sus amas se observa como una forma de construir nuevos vínculos raciales entre negros/as y blancos/as. Segato a esto le llama el crimen perfecto (Segato, 2014) pues, esto oculta los maltratos a los que fueron expuestas las amas de leche del régimen esclavista. Esta invisibilización de la violencia esconde que la leche blanca debido a un factor racial se muestra como superior a la leche negra. En este sentido el recurrir a la leche negra es una opción por la que se opta solo cuando la madre legítima no pudo amamantar, y esto ya refleja la existencia de una jerarquización de la sociedad dada por discursos racistas.

La relación entre leche y maternidad pone de manifiesto la construcción de la maternidad a partir de dos enfoques distintos. Por un lado se muestra una maternidad blanca que se toma como norma, y por otro lado una maternidad negra que ocupa el lugar de la madre sustituta. Con esto la madre blanca se ha configurado como la madre por norma, mientras que las maternidades negras han sido históricamente negadas, pues la categoría de maternidad no las incluye. Asimismo esto pone en evidencia la exclusión de las infancias negras con relación a las infancias blancas.

En la actualidad esta enfermedad en *la sí misma* y en la configuración de las maternidades negras sigue latente. Dillyane de Sousa Ribeiro (2019) realiza una investigación en torno a las

historias de cinco mujeres negras residentes de la Fortaleza- Brasil, y la relación de estas con sus hijos, quiénes comparten la difícil situación de ser adolescentes encarcelados. Los testimonios de estas mujeres evidencian la urgente necesidad de reaccionar ante los estereotipos y estigmatización de sus maternidades.

Ana, Conceição, y Cacá después de experimentar el paso de sus hijos por varios centros educacionales tuvieron que verse enfrentadas al dolor de perderlos luego de que los asesinaran, mientras que los hijos de María y Luisa han sido encarcelados varias veces y una vez puestos en libertad han sido detenidos de nuevo o despedidos de sus empleos. Esta situación fortalece la estigmatización por parte del afuera de las maternidades negras, pues los hijos e hijas de estas mujeres son vistos/as como “bandidos/as” y ellas como “malas madres”. Asimismo esto puede verse en el adentro cuando «la estigmatización de las maternidades opera dentro de la propia familia. En el caso de Cacá, ella se resiente de ser acusada por gran parte de su familia de ser culpada por el comportamiento delictivo del nieto» (de Sousa Ribeiro, 2019, p. 121). Así las maternidades negras son vistas como maternidades lideradas por mujeres que no son buenas madres debido a las características negativas que se inscriben en sus hijos e hijas. No obstante, al hacer estos juicios de valor no se tiene en consideración el lugar de enunciación de estas mujeres que durante años han sido sometidas a condiciones sociales y económicas deplorables.

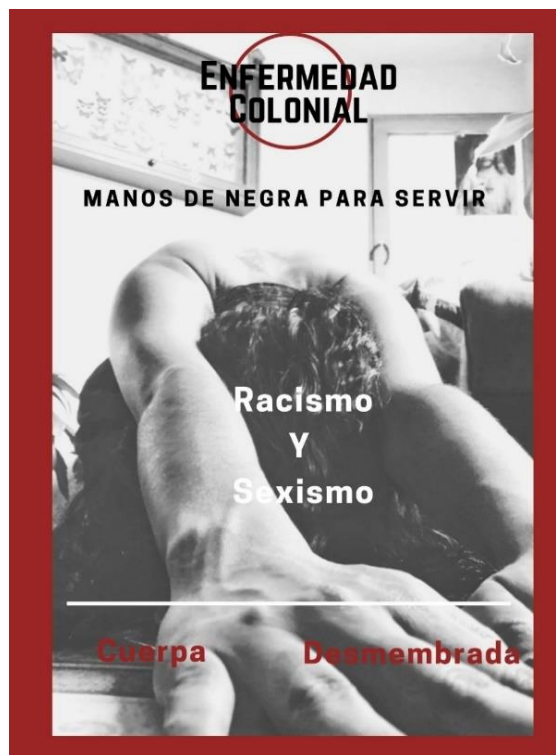
La precarización social y económica por la que han tenido que pasar las mujeres negras hace que la crianza de sus hijos e hijas sea mucho más difícil, pues la mayoría de veces se ven obligadas a estar en trabajos mal remunerados y durante jornadas laborales muy extensas que no les permiten compartir tiempo con sus hijos e hijas. «De manera que la maternidad de mujeres negras puede generar reconocimiento y fomentar su empoderamiento al tiempo que el proceso de precarización de las condiciones materiales y simbólicas de ejercicio de estas maternidades cansa, agota y duele» (de Sousa Ribeiro, 2019, p. 124).

En definitiva, el rechazo emergente en el periodo esclavista hacia la leche negra disfrazado por factores de salud pública le ha dado legitimidad a discursos de poder racistas y sexistas. Con esto se observa una objetualización de la corporeidad de las mujeres negras que no permite vislumbrar con precisión la diferenciación entre esclavitud y el papel maternal, pues todo ello empieza a estar inmerso en un mismo mercado de explotación (Segato, 2014). Esta huella colonial se encuentra inscrita en *la si misma* actual, pues en las sociedades contemporáneas aún se desprestigian las maternidades negras a partir de estereotipos que ponen en duda la labor maternal

de las mujeres negras al señalar que la mayoría de los hijos e hijas de estas mujeres tienen vidas delincuenciales o precarias. No obstante, estos prejuicios no tienen en cuenta el lugar marginal al que son expuestas estas mujeres, por lo que ejercer sus maternidades implica muchas veces una lucha constante con el afuera que no reconoce sus labores como dignas y el adentro que criminaliza a las madres negras por las decisiones de sus hijos e hijas.

***Manos: Manos de negra para servir***

La marginalización del trabajo y la precarización de este ha sido un factor constitutivo en las historias de las mujeres negras desde la colonia hasta los años recientes.



La figura de las lavanderas y el trabajo del campo recogiendo algodón han acompañado la vida de las mujeres negras y la manera en la que a estas se les ha asignado un lugar marginal. Estas dos figuras pueden evocarse en la historia de Sarah narrada en *Madam C.J Walker. Funda una empresa*, quién a pesar de haber sido la primera hija de la familia Breedlove en nacer durante la abolición de la esclavitud no se vio eximida de ver cómo sus manos fueron obligadas a servir a otras/os.



Toda la familia había pisado el esponjoso algodón plantado en filas rectas que se extendían hasta el horizonte. Sarah recordaba haber sudado bajo el sol ardiente. A veces, las partes espinosas de las plantas le pinchaban los dedos. Pero, seguía trabajando llenando su costal sin importar lo pesado que se pusiera. Sabía que su familia no podía sobrevivir de otro modo (Favili y Cavallo, 2020, p. 10).

La historia de Sarah, pone de manifiesto la impronta implantada en la historia de la cuerpo hablante negra, estas corporalidades que han sido destinadas a trabajos racializados y estipulados como propios a su negritud.

Los trabajos con los que se ha relacionado históricamente a las mujeres negras designan un estereotipo basado en la imbricación entre las prácticas racistas y la sexualización de las cuerpos negras. Esto conlleva a que estas ocupen espacios de precariedad basados en condiciones económicas y sociales desiguales. El mercado se vuelve cómplice de esto al introducir la discriminación sistemática a partir de dos planos. Pues, por un lado, existen desigualdades previas que se encuentran inmersas en un premercado, en el que surgen pocas condiciones de acceso a servicios y derechos públicos, provocándose así una disgregación a nivel espacial. Y por otro lado, el mercado comienza a señalar a través de estructuras racistas, clasista y sexistas qué personas son más aptas que otras para ciertos trabajos (Lamus, 2010).

En el pasado las mujeres negras, como Sarah se vieron obligadas a ocupar un espacio segregado y a llevar a cabo trabajos a razón de su color de piel y género, y aún en las sociedades contemporáneas siguen existiendo rasgos de esto. Un ejemplo de esto se encuentra en el testimonio de Flor de Ipanema plasmado en *El color del espejo. Narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá* (2017) en donde se cuenta el suceso de discriminación laboral por el cual tuvo que pasar la madre de Flor de Ipanema debido a su color de piel y al lugar en el que se encontraba.

Mi mamá presentaba hojas de vida y porque era afro, no la recibían. Y yo le preguntaba: «¿pero mamá, usted por qué sabe eso?» Y ella me decía: «¡hija, es tan, tan sencillo! Presento yo mi entrevista, con mis conocimientos tan claros... sé que soy profesional. Luego presenta la misma entrevista una mestiza que puede ser muy voluptuosa o tener un físico mucho mejor que el mío. Como ellos no quieren meter, en sus relaciones, empresas y vínculos, a personas que no hacen parte de su sociedad, pues a mí no me aceptaron». Yo seguía preguntándole si no sería por falta de preparación de su parte y ella me decía que no, que ella tenía total seguridad en sus conocimientos y en lo que transmitía pero pues ¿Uno qué hace con esa clase de competencias? (Santiesteban, 2017, p. 135).

Las mujeres negras recurrentemente hacen parte de las poblaciones más afectadas por el desempleo laboral. Esta problemática muestra que las categorías de negra y mujer designan roles dentro de una sociedad basada en una estructura global occidentalizada y sectaria. Este análisis fue estudiado por el pensador peruano Aníbal Quijano, quién encontró una estrecha relación entre la noción de raza y la jerarquización del trabajo en la vida social (Quijano, 2014).

El régimen esclavista relacionó el trabajo de las mujeres negras con la instrumentalización de *la sí misma* y la mano de obra de la cuerpo. Todo esto sustentado en una jerarquía de poder basada en políticas sociales racializadas. Sin embargo, la abolición de la esclavitud no permitió romper con dichas estructuras coloniales, dado que en la actualidad aún se sigue dando la asignación de trabajos para mujeres negras a partir de una perspectiva discriminatoria. El trabajo realizado por la defensoría del pueblo del Ecuador (2012) realizó un informe basado en esta problemática. En este se concluyó que a las mujeres afrodescendientes en su mayoría se les otorgan trabajos relacionados con labores domésticas (CEPAL, 2018).

Las labores domésticas y su vínculo con las mujeres negras manifiestan el vestigio colonial con respecto a considerar que la función de las mujeres negras dentro de las sociedades es la de servir a la raza blanca a través de la protección y crianza de niños blancos y el cuidado de las casas blancas. Pensar que las manos negras son para servir efectúa una segregación violenta que no permite reconocer que la cuerpo negra es capaz y merecedora de ocupar nuevos espacios por fuera de la marginalidad de *la sí misma*. Asimismo, esta estructura reproduce un régimen servil que se insta en la forma en la que se les obliga a identificarse a las mujeres negras, por lo que la servidumbre pasa a ser parte de la identidad de la ausencia rastreada líneas atrás en este trabajo de grado. Lo anterior es terriblemente peligroso, pues considerar a *la sí misma* como un agente de servicio puede llevar a aceptar cualquier acción discriminatoria a partir del afuera. Esto se basa en discursos meritorios que señalan a partir de la normalización del racismo y el sexismo que por ser negra es lo que se merece: es “lo natural”.

La labor de las lavanderas es otro tipo de oficio que se toma como designio de vida para las mujeres negras. El documental *La supervivencia del rayo* (2017) se centra en la historia de cinco lavanderas del pueblo Codoto ubicado en el departamento del Chocó-Colombia. Pacha, Corota, Exómina, Ola y Lucía representan la supervivencia de la mujer chocoana. Así Pacha simboliza a la madre cabeza de hogar que a través de la lavandería día a día intenta sostener a sus hijos.

Ana Bela dice agradecerle al río la oportunidad de trabajo con la que sacó adelante a sus hijos como madre cabeza de familia, pero asegura que no le perdona las largas horas de cansancio, dolores en la espalda, la lluvia y extremo sol que le tocó aguantar en los ocho años en los que la lavandería fue su única fuente de ingreso (Vásquez, Restrepo, 2017, p. 20).

Los relatos de Corota y Exómina enfatizan en la lavandería como una tradición que les permite subsistir y en el agradecimiento que estas mujeres sienten hacia el río San Juan. Por esto son vistas como mujeres alegres y “verracas”. Sin embargo, situar a la mujer chocoana en la esfera de la tradición hace que se romantice la precarización de la lavandería, pues este tipo de argumento justifica las largas horas de trabajo, el cansancio generacional, y la supervivencia a través de nociones como “la verraquera”. Si bien es cierto que en estas mujeres existe una fuerza inconmensurable física y psicológica que les ayuda a sobrevivir y sacar adelante sus hogares, también es cierto que esta “verraquera” maquilla la configuración de *la sí misma* colonial que enclaustra a estas mujeres en lugares marginales. Esto también puede verse en el relato de Onni Lucía.

Onni lleva 25 años siendo lavandera, su mamá, según cuenta, murió lavando, sus hermanas actualmente lavan y espera que sus hijas algún día laven, aunque gente del pueblo la llame despectivamente como la desmugradora, ella dice estar orgullosa de lo que hace honradamente y con mucho esfuerzo (Vásquez, Restrepo, 2017, p. 25).

En estos discursos puede notarse cómo el enfrentamiento entre el afuera y el adentro genera una dicotomía entre la mujer que se siente orgullosa por la fuerte labor que ejerce y el afuera que se refiere despectivamente a esta. En la disputa entre el afuera y el adentro la enfermedad de la cuerpa se potencializa, dado que la tradición y la relación que estas mujeres chocoanas tienen con el río San Juan, se toman como argumento válido para justificar el desprestigio social y económico que tiene la lavandería. La historia de Ola es un claro ejemplo de esto, quién asegura no tener ningún recuerdo feliz de la lavandería.

Ola gana al mes 80 mil pesos al mes por lavarle la ropa a un cliente, tiene cuatro, es decir mensualmente 320 mil pesos por lavar de ocho de la mañana a dos de la tarde y por planchar de tres a seis de la tarde. Cuando le preguntamos por algún recuerdo feliz de ser lavandera, admitió no tener ninguno (Vásquez, Restrepo, 2017, p. 22).

En general, los trabajos de lavanderas, nodrizas, cocineras, agrícolas, etc, no se posicionan en el mercado como trabajos con los que se necesiten tener habilidades especializadas, sino por el

contrario, estos se toman como trabajos no dignos de manos blancas. En esta medida pensar que una negra puede llegar a efectuar el trabajo de una blanca es algo ilusorio, o así se refleja en el ámbito laboral cuando se piensa que una mujer negra no se encuentra calificada para trabajos de blancas/os. Además, estos trabajos que se encasillan como trabajos para negras han tenido a lo largo de los años una remuneración precaria en relación a la que pueden llegar a tener otros trabajos. A esta precarización se le suman las faltas de garantías que en ellos se encuentran, dado que muchas de estas no cuentan con contratos laborales en los que se establezcan el acceso a derechos laborales o la asignación de un salario mínimo (CEPAL, 2018).

Esta realidad es vivida por las manos de bisabuelas, abuelas, madres e hijas que comparten la historia de una racialización creada e instaurada por un sistema colonial que a lo largo de los años ha mutado, pero no por ello ha caducado. Sin bien es cierto que las manos negras ya no se encuentran encadenadas a un régimen esclavista, también es cierto que las cadenas de ese entonces han dejado heridas que se aferran a un imaginario colectivo que posiciona a estas manos desde la servidumbre y la precarización. Servir no es para negras, ser atendidos/as y cuidados/as no es para blancos/as

### **La cuerpa sexualizada**

La cuerpa negra carga el vestigio de la violencia legitimada por la estructura esclavista y racista del poder. Una muestra de esto es el abuso sexual perpetuado y justificado bajo una condición de género y raza. Esta historia está inscrita en la relación que las mujeres negras han construido con sus cuerpas, y en la insatisfacción sexual derivada de las violencias y abusos sexuales.

En la violencia legitimada existe una relación estrecha entre el racismo y el sexismo, ya que estas dos formas de dominación se justifican a sí mismas a través de la normalización de la discriminación y desigualdad social. Mara viveros Vigoya (2008) es una de las feministas latinoamericanas que se ha preocupado por señalar la forma en la que el racismo y el sexismo comparten las mismas estructuras dominantes. Estos mecanismos de poder recurren a la naturaleza con el objetivo de reproducir las diferencias dadas de manera fenotípica. Así también, tanto el racismo como el sexismo toman a la cuerpa y le dan un significado a nivel social, siendo estos significados una representación encarnada en el plano de lo político y las relaciones socioculturales

(Viveros, 2008). *La sí misma* se ve interpelada por un exterior que irrumpe el interior e impone significados universales sobre la cuerpa que es violentada por medio de estas representaciones.

La raíz de estas representaciones se encuentra en la época de la esclavitud. Ya que por medio de esta ideología se constituyeron discursos a favor de la apropiación de las cuerpas racializadas y sexualizadas. Junto con esto se empezó a considerar que la cuerpa negra no era portadora de una vida digna blanca, dado que no pertenecía al conjunto de lo humano. Así esta cuerpa fue vista como una cuerpa enajenada de sí.

Angela Davis subraya en *Mujeres, Raza y clase* (2005) la relación entre los látigos y el abuso sexual de las esclavas negras. Estas dos formas de violencia se encontraban sustentadas en una relación de propiedad entre el amo y la esclava, y en la intención de mostrar el dominio de una raza sobre otra.

La naturaleza irreprimible del impulso sexual, exista o no entre los hombres blancos, no guarda ninguna relación con esta práctica institucionalización de la violación sino que, más exactamente, la coerción sexual constituía una dimensión esencial de las relaciones sociales entre el propietario y su esclava. En otras palabras, el derecho que los propietarios de esclavos y sus ayudantes se adjudicaban sobre los cuerpos de las mujeres negras era una expresión directa de sus pretendidos derechos de propiedad sobre el conjunto de las personas de color. La licencia para violar emanaba, además de facilitarla, de la salvaje dominación económica que caracterizaba, distintiva y espantosamente, a la esclavitud (Davis, 2005, p. 178).

Siguiendo a Davis, el abuso sexual dirigido hacia las mujeres negras se convirtió en un modelo que persistió luego de la abolición de la esclavitud. Por esto, este acto se convirtió en un arma política de gran poder y despotismo (Davis, 2005). En esta medida, la violación se transformó en un agente público con el que el racismo se hacía y se hace presente.

La violación como acto político no sólo se encargó de evidenciar una sociedad racista, sino también patriarcal. En el caso de Celie en *El color púrpura* de Alice Walker es posible encontrarse con la historia de una mujer afroamericana que desde niña fue violentada por quién creía era su padre y luego por su esposo. Por un lado, su padre era un hombre negro que abusaba sexualmente de su madre y que luego empezó a abusar de ella cada vez que esta no se encontraba en casa. Y por otro lado, su esposo también era un hombre negro que abusaba física y psicológicamente de ella. Así la experiencia traumática de la violación había hecho que Celie relacionará cualquier encuentro sexual con el de un abuso que para nada era placentero en su posición de mujer, pero

que el hombre al parecer disfrutaba en demasía. Pues en las cartas que Celie escribía a Dios se evidencia que sus perpetradores en su condición de dominación hacen de ella un medio para satisfacer sus deseos.

Por una parte, Celie es la muestra de cómo por medio de la opresión patriarcal y racista las mujeres negras pueden llegar a tener un conflicto con su sexualidad y a sentir ausencia de deseo. Dado que, estas son vistas como posibilitadoras de este, pero no como sujetas capaces de experimentarlo libremente. Por otra parte, Alice Walker, a través del personaje de la cantante Shug Avery intenta ilustrar la vida de una mujer negra que es capaz de experimentar el deseo y la satisfacción sexual. Esta mujer se muestra como otra posibilidad de *ser*, como una resistencia ante los parámetros patriarcales y racistas que imponen la sumisión de la mujer negra. Asimismo, en esta historia se narra la relación que se entretiene entre ella y Celie. En esta relación se muestra la manera en la que las mujeres negras pueden llegar a experimentar el fulgor de su propia satisfacción sexual y con ello anular la idea de que estas cuerpos solo complacen, pero no son complacidas.

El personaje de Shug Avery muestra la clara necesidad de romper con aquella identidad de la ausencia con la que se relaciona a la mujer negra, pues dentro de esta identidad la satisfacción sexual es un asunto que les pertenece únicamente a los hombres. Esto provoca que la relación de las mujeres negras con su sexualidad sea desde la negación de la misma, porque la sexualidad al contrario de ser un momento para disfrutar de ellas y el cuerpo del otro/a, (debido a los constantes abusos) se transforma en un instante en el que sus cuerpos callan para que por medio de maltratos sus abusadores hablen. De esta manera, el deseo del violador se muestra como “legítimo”, y la cuerpo negra como un medio para cumplir dicho deseo. Un deseo que se manifiesta como incuestionable; un deseo que se sacia con cada eyaculación conseguida por medio de la masturbación y denigración de la cuerpo negra; un deseo que despoja todo deseo de vivir.

Rita Segato en su texto *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2019) expresa la relación entre la soberanía que se adjudica el violador sobre la cuerpo violentada y la pérdida de la voluntad de quién deja de ser soberana sobre su propio espacio-territorio, debido a una subyugación que se da a nivel moral, físico y psicológico. En esta medida la colonización de la cuerpo se presenta como una pérdida de control sobre sí y a su vez como el lenguaje constante del agresor (Segato, 2019).

Ninguna mujer bajo ninguna circunstancia debería sentir la pérdida de sí, el rechazo de su propia cuerpo, ni tampoco cargar con las consecuencias morales, físicas y psicológicas, debido a las huellas coloniales que trae consigo el abuso sexual. Es injusto cargar con el malestar corporal que ello genera y con ese estado de carencia que suscita no sentir plenitud sexual. La insatisfacción sexual se debe a que el deseo se encuentra guiado por la voluntad de otro y no por la voluntad de la propia cuerpo. Este hecho parte de la construcción identitaria de mujer negra a partir de la mirada blanca y el dominio heteronormativo que a través de relaciones binarias pone a la mujer en una posición de inferioridad ante el hombre, a pesar de que con este se comparta un factor racial. Esto es una evidencia clara de que la discriminación que vive el hombre negro es muy distinta a la vivenciada por la mujer negra.

La historia de Celie y la relación que mantiene con su padre y después con su esposo en *el color purpura* pone de manifiesto esta heteronormatividad que incauta las otras posibilidades de sentir y sentirse. Sin embargo, la relación que se va entretejiendo entre Celie y Shug a lo largo de la novela, le permite a Celie experimentarse como una cuerpo merecedora de ser complacida. En esta relación se puede notar un vínculo horizontal en el que ninguna de las dos cuerpos es tomada como un objeto que posibilita el placer, sino por el contrario, estas dos corporalidades se encuentran a partir de una panorámica no jerárquica.

El agente heteronormativo se impone ante la satisfacción sexual y traza violentamente la relación de las mujeres negras con *la sí misma*. Puesto que por medio de las relaciones de opresión que estas tienen con los hombres se construyen representaciones ideológicas que se justifican a partir del agente biológico. El color de piel se toma como una marca que permite efectuar ciertos actos hacia otras cuerpos y con esto las representaciones surgidas en la colonia siguen teniendo repercusiones en las sociedades contemporáneas. El conflicto armado en Colombia es un testigo directo de como los discursos dominantes recaen en *la si misma* y legitiman la violencia y el abuso sexual hacia las comunidades de las mujeres afrocolombianas. Los grupos armados que han protagonizado la guerra en el departamento del Chocó-Colombia han tomado la cuerpos de las mujeres negras y las han convertido en una zona de combate. Así no sólo se ataca con armas, sino que la cuerpo se transforma en un arma para *la sí misma*, ya que esta se ve como un medio directo para agredir, y establecer relaciones de poder a favor de una estructura patriarcal y colonial.

Mara Viveros Vigoya realiza un análisis del deseo sexual en los contextos racializados y la manera en la que se vive la sexualidad en estos. Viveros (2008) manifiesta la existencia de un

imaginario occidental con respecto a las cualidades sexuales distintivas de las comunidades negras relacionadas con estereotipos raciales. Este imaginario se centra en considerar que las mujeres negras son accesibles para los deseos de los blancos y a su vez objetos de satisfacción. Igualmente, bajo estas formulaciones las relaciones entre los hombres y las mujeres negras se posicionan a partir de una heterosexualidad. En esta medida, la autenticidad del *ser* negro/a desde la fabulación (que se toma como verdad absoluta) occidental se considera imposible pensar en la homosexualidad como una manera en la que las mujeres y los hombres negros puedan disfrutar su sexualidad (Viveros, 2008).

En suma, Lo expuesto por Davis (2005) en el periodo de la esclavitud, la historia de Celie y las experiencias de las mujeres afrocolombianas en el conflicto armado muestran como los estereotipos basados en la sexualidad de las mujeres tienen consigo bases racistas y sexistas que se lograron fijar en la época de la esclavitud y que a su vez se fortalecieron a partir de los discursos reproducidos entre los siglos XIX y XX (Viveros, 2008). Esto ha marcado un periodo de constantes maltratos hacia cuerpos que fueron dejando una herencia negativa en la relación existente entre las mujeres negras y la manera en la que estas conciben sus cuerpos negros y sexualidades.

### **La necesidad de sanación**

En esta última sección el llamado es a la conciencia de la enfermedad y la necesidad vital-política de sanar. Esto se presenta como un acto de resistencia, de lucha, y reparación, pues, por años la cuerpo hablante negra ha sido vulnerada a través de discursos racistas y sexistas.

Bárbara Aguer en *De territorios-cuerpos imposibles y sus éstesis de re-existencia* ahonda en las reflexiones de Patricia Hill Collins, quién se interesa en hacer un análisis profundo en torno a los modos de opresión constituidos en las representaciones controladoras que se imponen como superiores. En este análisis se encuentra que a partir de los discursos dominantes, los estereotipos se introducen en el imaginario colectivo de las comunidades y pasan de ser nociones abstractas para concretarse en dispositivos legitimadores de violencia. No obstante, la opresión no se genera sólo en el ámbito de lo público, pues estas pasan a introyectarse en la corporeidad y percepción de sí (Aguer, 2019). La constitución y apropiación de los estereotipos imperantes toman a la cuerpo sexualizada y racializada para normalizar la violencia sobre esta. Esta se convierte en la justificación para que las negras sean llamadas negras y señaladas como merecedoras de maltratos, abusos



sexuales, humillaciones, despojos de sí, discriminaciones laborales, actos homofóbicos, entre otras acciones racistas, clasista y sexistas. La enfermedad aquí estudiada se relaciona entonces con una pérdida de identidad propia y con una pérdida de poder. Esto a causa de la no-identificación impuesta, introyectada y posteriormente asumida.

Audre Lorde en su texto *Lo erótico como poder* (1995) realiza una reflexión en torno a la forma en que la opresión se perpetúa en el tiempo a través de la distorsión de las fuentes de poder que pueden darse en las comunidades oprimidas. Así las fuentes de poder suprimidas en las mujeres tienen que ver con el erotismo que se elimina de las vidas de las mujeres.

El análisis de Lorde con relación al erotismo como un poder suprimido, la desmembración corporal negra, y la sexualización de la cuerpo negra realizada anteriormente, exhorta a re-pensar y añadir al análisis otras fuentes de poder inscritas en la cuerpo negra debido a la enfermedad aquí planteada. Entre esas fuerzas que se han callado se encuentra: a) la supresión de la belleza negra; b) la posibilidad de elegir la vida vivida a pesar de cualquier rasgo racial y lejos de la explotación de la cuerpo negra; c) el poder de elegir el lugar de enunciación y la posibilidad de contar con garantías laborales; y d) la satisfacción sexual, erótica y creativa

Ante las fuerzas enumeradas se anteponen las siguientes formas de opresión; a) La exaltación del ideal femenino blanco; b) la objetivación de la cuerpo negra y su explotación; c) la asignación de un lugar marginal y la discriminación laboral; y d) el enardecimiento del deseo masculino y la legitimación de los abusos sexuales. Todo esto ha generado la enfermedad del territorio cuerpo, la que es necesaria se asuma como un territorio político. Dado que, a partir de esta nueva visión es posible comprender la manera en la que la constitución de la cuerpo se relaciona con un agente histórico y filosófico y no con un agente biológico. Esto permite analizar que los discursos ideológicos han sido los encargados de estructurar la forma en la que las cuerpos son nombradas y racializadas.

El territorio político corporalizado manifiesta una cuerpo condicionada por factores exteriores que inciden en el interior. Por esto, relacionarse con la cuerpo desde la reflexión histórica, filosófica, y política permite analizar que son posibles otras formas de identificación, y por lo tanto que, en ella están inscritas heridas coloniales demarcadas por una ideología colonial. Ello se devela como una luz en medio de la columna vertebral de la historia de la mujer negra latinoamericana, dado que se presenta como un hecho que no hacen parte de algo natural, sino que la memoria colectiva sitúa como una normatividad construida bajo la constitución de percepciones

homogeneizadas. De esta manera, se consolida una corporeidad que permite tener conciencia de sí, es decir, de la cuerpo. Con esto se produce una confrontación con los sentidos dados en el mundo construido (Moreno, 2009).

En suma, el llamado a la sanación de la cuerpo negra se toma como un acto de re-existencia. Este devela las representaciones bajo las cuales se ha instaurado una no-identificación en las cuerpos negras debido a los discursos de poder racista y sexistas instaurados en estas. Con estos se normaliza la violencia y se obtiene como resultado una enfermedad vinculada con la pérdida de identidad.

La pérdida de identidad se encuentra en relación con una pérdida de poder que se recupera en la medida en la que las formas de opresión que intentan suprimir este poder son reveladas a partir de la construcción de nuevos sentidos y la edificación de una corporalidad consiente de sí, pues ello permite dejar en evidencia las representaciones imperantes en el mundo que se construye. Es por esto que la sanación de la enfermedad puede darse en la conciencia de la misma, pues el inicio de dicha sanación se encuentra en la necesidad de determinar qué prácticas discriminatorias se han tomado como verdades absolutas e incuestionables dentro de las sociedades occidentalizadas.

## **A modo de conclusión**

La desmembración de la cuerpo negra pone de manifiesto las representaciones sexistas y racistas que son inscritas sobre las vivencias de las mujeres negras y la manera en la que se le obliga a ocupar un espacio marginal a través de la relación de la identidad colonial habida en estas, y el mundo del afuera que repercute en el adentro.

La comprensión de la cuerpo como territorio político deja entrever la relación entre la usurpación del territorio colonizado y la enajenación de las cuerpos también colonizadas. Esto permite observar que dicha expropiación consolidó una enfermedad corporalizada, ya que esta disputa generó una relación de la cuerpo con su territorio a partir de la sumisión y negación de sí. Es decir, esta enfermedad se ha encargado de producir, en primera instancia, un rechazo de la sí misma corporeizada y del territorio ocupado por esta y, en segunda instancia, una resistencia hacia esta negación, bajo la cual, se ha configurado la identidad de la mujer negra por medio de la constitución de nuevas epistemologías de vida.

### **Capítulo 3. Recuperación de la cuerpo negra: Sanar y re-existir**

El trayecto trazado hasta este punto demuestra la configuración de una enfermedad colonial inscrita en la cuerpo negra que requiere de inmediato pensar en procesos de sanación. Por esto, este capítulo se encuentra dividido en dos partes. En la primera parte se ahonda en la perspectiva de sanación estudiada y practicada por los feminismos comunitarios con el fin de evidenciar el vínculo existente entre el ejercicio narrativo de nombrar y el proceso de recuperación. Y en la segunda parte, se hace una reflexión con relación a la experiencia del dolor a la luz de dos historias de vidas de mujeres negras y sus procesos de sanación para mostrar cómo el ejercicio de recordar en compañía de las otras permite la re-significación de las cuerpos negras.

#### **Sanación y recuperación**

El feminismo comunitario hace énfasis en la necesidad de reparar y sanar el vínculo lastimado entre la cuerpo y el territorio ocupado por esta. En este sentido Lorena Cabnal expresa que la penetración colonial irrumpió en los territorios colonizados a partir de la invasión del territorio cuerpo (Cabnal, 2010) que en este caso se denominará como: territorio cuerpo. Al respecto Cabnal dice:

Podemos decir que la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial. No decimos con esto que toda penetración coital o penetración sexual en general, sea necesariamente violenta, no lo es cuando se la desea, pero la violación de nuestros cuerpos, ninguna mujer la deseamos y la invasión colonial ningún pueblo la quiere (Cabnal, 2010, p. 15).

Con esto se muestra que la invasión de la cuerpo repercute en una usurpación total de los territorios desprovistos de sí, dado que, una vez se paraliza la cuerpo a partir de la colonización de *la sí misma* es posible re-configurar las existencias en relación al territorio habitado. Un ejemplo de esto se puede ver en las identidades que el colonizador, violador y abusador delimita en estas cuerpos colonizadas como se pudo ver en los capítulos anteriores de este trabajo de grado, pues dichas identidades se encuentran relacionadas con el fortalecimiento de una estructura colonial, homogénea, patriarcal, racista y sexista dada por el proyecto de la colonialidad. Este proyecto considera la superioridad de ciertas subjetividades sobre otras por causa de factores

socioeconómicos que se construyen a partir de una dinámica jerárquica. Además, este pone como postulado la legitimación de la violencia sobre los grupos segregados.

La recuperación del vínculo lastimado entre el territorio cuerpo y el territorio «implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con “lo personal es político”, “lo que no se nombra no existe” » (Cabnal, 2010, p. 22). Así este proceso de sanación reafirma el territorio cuerpo en la medida en la que este es comprendido desde la esfera política. Esto permite que se fortalezca la autoconciencia sobre el mismo y se logren ver las bases patriarcales bajo las cuales han imperado las violencias que se han ejercido sobre la cuerpo.

La autoconciencia del territorio cuerpo desmonta lo construido por el patriarcado colonial. Por esto, la necesidad de sanar se presenta como una oportunidad de recuperar lo usurpado por el pacto entre el patriarcado y el proyecto de la colonialidad. «Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad» (Cabnal, 2010, p. 22).

La recuperación del territorio implica asumir que en este proceso de reparación se dignifica la existencia de las mujeres que en él se reafirman (Cabnal, 2010). Es por esto que la relación que muestra Lorena Cabnal entre el territorio y el territorio cuerpo es un vínculo que se puede analizar a la luz de las cuerpos negras afrolatinas. Pues en estas corporalidades también se puede notar el vínculo lastimado, dado que los discursos dominantes que han configurado en América Latina han devenido en prácticas racistas basadas en una clasificación racial instaurada a partir de la colonialidad. Así también este territorio ha sido testigo de cómo se le ha expropiado continuamente tanto a comunidades indígenas como señala Lorena Cabnal (2010) como también a pueblos afrodescendientes.

La diáspora africana se puede comprender «como proyecto de afinidad y liberación fundamentado en una ideología translocal de hacer comunidad y en una política global de descolonización» (Lao-Montes, 2007, p. 50). Así Agustín Lao-Montes (2007) aboga por una diáspora transnacional que se autoafirma en la medida en la que se hace comunidad translocal resistente. En esta comunidad el factor de la diferencia ocupa un lugar primordial, pues en la diáspora no se apuesta por una unidad racial y cultural, sino por el contrario, por la diversidad

emergente en esta. Por esto, con esta noción se traspasan fronteras culturales y geográficas. Al respecto, Lao-Montes dice:

(...) concibo la negritud como más que el solo color, como un terreno en pugna de memoria, identidad, cultura y política, como una arena histórica en la que se enuncian y debaten diferentes proyectos políticos, relatos históricos, lógicas culturales y auto designaciones (Lao-Montes, 2007, p. 54).

El territorio de las comunidades negras no conoce fronteras. Este es encarnado por las corporalidades resistentes que se autoafirman en sus procesos de sanación y recuperación. *La sí misma* que se enfrenta con la diáspora africana se ve cuestionada al toparse con el mundo del afuera y el nuevo mundo que dignifica esta diáspora. Este nuevo mundo se caracteriza por poner en duda las representaciones coloniales que han sido inscritas en *la sí misma* genérica. Así el territorio se convierte en un proceso de descolonización que se da en comunidad. En este sentido el territorio de una mujer negra es la historia de su comunidad, y la recuperación de este territorio es la re-significación de esa historia. Por esto, una mujer negra construye y reafirma su territorio cuando entra en un encuentro colectivo con otras mujeres negras.

En la recuperación la cuerpo se narra a partir de nuevas categorías, pues en esta nueva narrativa se abre camino al reconocimiento del territorio cuerpo. Este narrarse se presenta como una invocación de las resistencias pasadas (Cabnal, 2010) y una reafirmación de las presentes. De manera que, este ejercicio de recuperación se puede realizar desde lo ancestral, pero también a partir del día a día.

El proceso de sanación significa un narrarse por medio del reconocimiento de sí, y para esto es necesario construir nuevos parámetros referenciales en los que el estado marginal configurado a partir de la identidad de la ausencia sea aniquilado. Así la cuerpo es vista como un territorio que «siente, piensa, decide y acciona a partir de internalizar nuevas prácticas como el autoerotismo, el disfrute de la dimensionalidad sexual en libertad, el placer, el arte, la palabra, el ocio y descanso, la sanación interior, la rebeldía, la alegría...» (Cabnal, 2010, p. 22). De esta forma se hace necesario borrar la idea de que existe una identidad esencialista bajo la cual se determinan las mujeres negras. Y así, también, es imprescindible reconstruir la manera en la que estas se relacionan con ellas mismas y con el reconocimiento de su territorio cuerpo.

La existencia entendida desde el movimiento es múltiple, por lo que no existe una identidad incuestionable y a la que se debe estar subyugada eternamente. Es por esto que, en esta monografía

no se está intentando defender una especie de esencialismo con relación a la identidad de la mujer negra, pues en el ejercicio de resignificar la cuerpo negra se comprende que en las experiencias vividas por las mujeres negras «(...) es importante señalar que no existe un punto de vista homogéneo de la mujer negra. No hay una mujer negra esencial o arquetípica cuyas experiencias sean las «normales», normativas y por lo tanto auténticas» (Hill Collins, 2012, p. 111).

### **Recordar a través de la experiencia del dolor**

El desmembramiento de la cuerpo negra muestra un trastorno corporal que necesita ser subsanado. En este capítulo se hace una propuesta conceptual de la noción de sanación a partir del término caribeño *ra-san-blaj* y el concepto de recordar en español. Por un lado, *ra-san-blaj* en Kreyòl haitiano evoca a la «*assembly, compilation, enlisting, regrouping (of ideas, things, people, spirits. For example, fê yon rasanblaj, doa gathering, a ceremony, a protest)*» (Ulysse, s.f.). Y por otro lado, recordar se refiere al acto de recordar. Así el ejercicio de recordar se comprende como el proceso de sanación, recuperación y re-significación en comunidad.

Las mujeres negras en América Latina experimentan a lo largo de sus vidas muchas formas de dolor por causa de la enfermedad colonial inscrita en sus cuerpos, y la constitución por parte del exterior de *la sí misma* genérica y universal, pues, dicha impronta legítima múltiples formas de violencia. Por tanto, este dolor se relaciona con el hecho traumático de ser mujer y negra. Así el ataque que se direcciona hacia la cuerpo negra pone sobre la mesa una agresión hacia la identidad de la mujer negra, pues es precisamente dicha identidad colonial la que justifica el atentado.

El ataque hace que exista una pérdida de control sobre *la sí misma*, pues «la relación de las mujeres con su cuerpo se altera. Por medio del cuerpo es que fueron lastimadas. Es en el cuerpo en donde se centra el conflicto» (Ecap, Unamg, 2009, p. 267). De modo que la cuerpo ante la agresión se transforma en una zona de combate de *la sí misma*, contra *la sí misma*, puesto que la invasión que se genera sobre ella alcanza los límites de la intimidad.

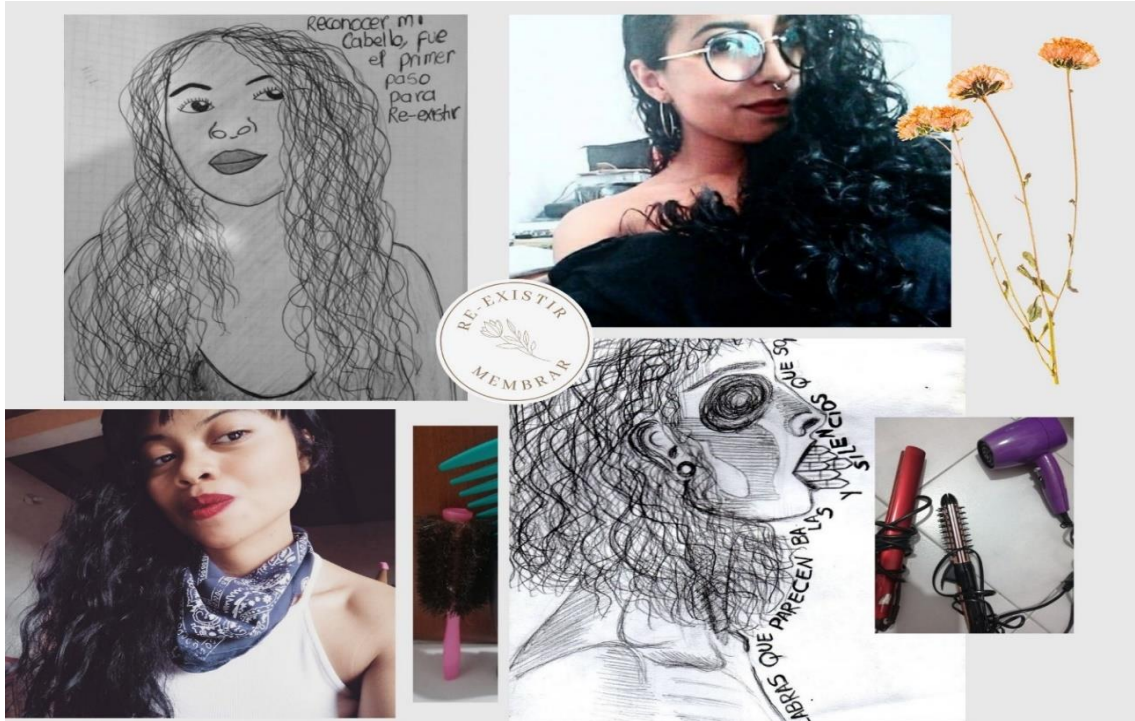
La cuerpo negra como zona de conflicto quiebra la relación de la mujer negra con su corporeidad. Es por esto que se produce el dolor, dado que es una forma de reaccionar ante la herida. Este dolor se puede manifestar inconscientemente bajo el no-reconocimiento de la cuerpo negra, es decir, a través de su negación. Y esta negación es acompañada por el silencio. Pues, lo que no se nombra no existe (Ecap, Unamg, 2009).

El silencio puede estar acompañado de una disociación de la experiencia. Esta disociación se presenta como un agente psicológico en el que se intenta hacer que algo existente tome forma de inexistente por medio del silencio. Desde esta perspectiva «la disociación es un mecanismo psicológico defensivo contra la angustia, implementado por la persona, que consiste en dejar fuera de la conciencia un área significativa de su experiencia» (Ecap, Unamg, 2009, p. 269). Es por esto que nombrar el dolor es un ejercicio que permite darle existencia al mismo.

La apuesta del feminismo comunitario se encuentra dirigida hacia el re-existir por medio de la sanación y la recuperación. Esta sanación se puede dar con la otra y entretener por medio de ejercicios que permitan nombrar y hacer consciente la herida. A continuación se muestra cómo por medio de varios ejercicios orientados hacia el reconocimiento de la cuerpo negra se ha venido recordado lo desmembrado en dos historias de vida de mujeres que nos identificamos como negras, y que por lo tanto hemos tenido que vernos enfrentadas al sexismo y al racismo en la ciudad de Bogotá (Colombia). Estas dos mujeres somos Charlie, y yo, Nohora. El siguiente ejercicio, en primer lugar, muestra las distintas formas en las que hemos re-significado nuestros dolores. Esto a partir de varios ejercicios de escucha, dibujo y escritura contruidos en compañía de la otra. Y, en segundo lugar, evidencia una reflexión en torno al ejercicio de recordar la cuerpo negra colectiva.

### ***Cabeza: Rizos de libertad***

El reconocimiento del cabello rizo implica romper con los cánones de belleza establecidos por la belleza blanca, y con esto se pone en duda la epistemología occidental con relación a qué es lo feo y qué es lo bello. Así este reconocimiento permite reinterpretar la relación que las mujeres negras pueden tejer con su sí misma. En esta re-interpretación el concepto de belleza pasa a configurarse bajo dinámicas no patriarcales. Es decir, la re-significación de lo feo y lo bello empieza a enunciarse desde una re-existencia corporal y combativa. De esta forma los parámetros heteronormativos que imponen la necesidad de sentirse bella en función a la mirada masculina son quebrantados por las relaciones que las mujeres negras día a día tenemos con nosotras mismas.



### ***Oda al rizo por Charlie y Nohora***

*Nosotras cantamos a las mujeres que fuimos y somos.  
Al rizo que intentamos alisar  
A la libertad de mi cabello al andar.*

*Nosotras cantamos en contra de los complejos que nos han enseñado  
En contra de los cánones de belleza blanqueados.  
Y en contra de los polvos con los que intentamos usar una máscara para blancos*

*Nosotras cantamos por la rebeldía de mis antepasadas que devinieron en ondas  
entretejidas en mi cabello.*

*Por el reconocimiento de la belleza negra  
Por el dolor que se resarciera.*

*Nosotras somos unos rizos de libertad...*

### ***Senos: Relación con nuestras madres***

Charlie y yo a pesar de reconocernos como mujeres negras tenemos como madres dos mujeres blancas. Esto ha repercutido en la manera en la que cada una se ha involucrado con su sí misma, y con su madre dado que hemos podido atestiguar cómo el racismo es un factor que puede



interiorizarse a partir de afirmaciones como las de “tú no eres negra, tú eres morenita” o “tu color es color canela, pero no negro”. Estas afirmaciones en nuestros dos casos han sido utilizadas por nuestras madres como “premios de consolución” con el fin de generar en nosotras la sensación de que no somos menos favorecidas que otras por nuestro color de piel. Así en nosotras se ha generado la inconformidad existencial de no ser blancas como nuestras madres, pues, estas por el deseo de que en nosotras no surgiera un complejo de inferioridad por causa del racismo que vivenciamos, nos reafirmaban desde la cercanía que nuestro color de piel podía tener hacia el color blanco y no hacia el color negro. Sin embargo, en este ejercicio genuino de parte de ellas se fueron incorporando discursos dirigidos hacia la inferioridad de la raza negra. Por esto hoy en día las dos dignificamos que nos llamen negras, pues ya no nos interesa el premio de consolución de ser llamadas “morenitas”



### *¿Cómo veo a mi madre?*

*Mi madre durante gran parte de su vida ha experimentado el papel de las nodrizas. Recuerdo que muchas veces ella debía llevarme a su trabajo, dado que no tenía quién cuidará de*

*mí, y al llegar ahí mi lugar era el de la cocina, mientras yo veía como mi madre debía estar al pendiente de los hijos e hijas de sus amos. Estos niños y niñas por lo general eran rubios, con ojos claros y piel blanca. Eran niños que me señalaban como la hija negrita de Yomaira. De hecho en varias ocasiones le preguntaban a mi mamá si yo si era en realidad hija de ella, y a decir verdad esto no ocurrió sólo en estos lugares extraños para mí, porque en mi entorno familiar yo siempre le decía a mi papá que no me parecía justo que yo hubiera nacido negra, dado que mi mamá era blanca. Yo veía a los niños y niñas que cuidaba mi mamá con muchos privilegios, y esto lo asociaba en gran parte al color blanco de su piel. Tantos privilegios tenían que hasta tenían el amor y la atención de mi madre. Amor y atención que por muchos años extrañe, y no porque mi mamá no me amará, al contrario yo siento que me amaba tanto que era capaz de duplicar su tiempo y amor por mí. Al mencionar esto de esta manera puede sonar hasta romántico, sin embargo, no es así. Pues, son trabajos que hasta hace poco no contaban con las mismas condiciones laborales de otros trabajos, como el hecho de estar afiliadas a una EPS o de contar con un sueldo fijo.*

*Mi madre fue un pilar muy importante en el reconocimiento de mi corporeidad como mujer negra. Pues, la relación que he entretejido con ella me ha permitido verme desde el reconocimiento de quién soy. En este reconocimiento me he dado cuenta que, por un lado no soy trigueña como mi madre, pero esto no significa que no sea. Y por otro lado, soy negra como mi padre, pero esto no significa que en la sociedad Bogotana haya vivenciado las mismas experiencias que mi padre, pues a pesar de que él es un hombre negro no ha tenido que vivir día a día con la sexualización de su cuerpo.*

### **Nohora**

#### **¿Cómo veo a mi madre?**

*En mi caso yo veía a mi mamá como esa figura que tenía que llegar a ser, porque era la referencia de belleza que tenía. Entonces, mi mamá siendo una mujer súper blanca, cabello negro y largo me hacía pensar que una mujer se describía más bonita siendo de piel blanca, porque era mi reflejo de una mujer. Ella era lo que yo veía a parte de mí y que otros admiraban un montón, porque la consideraban bella. Entonces, yo sentía que tenía que llegar a ser como ella. Sin embargo, con los años esa percepción se fue transformando, pues ella empezó a resignificar mis características de mujer negra. Me decía que mi color de piel tenía una historia*

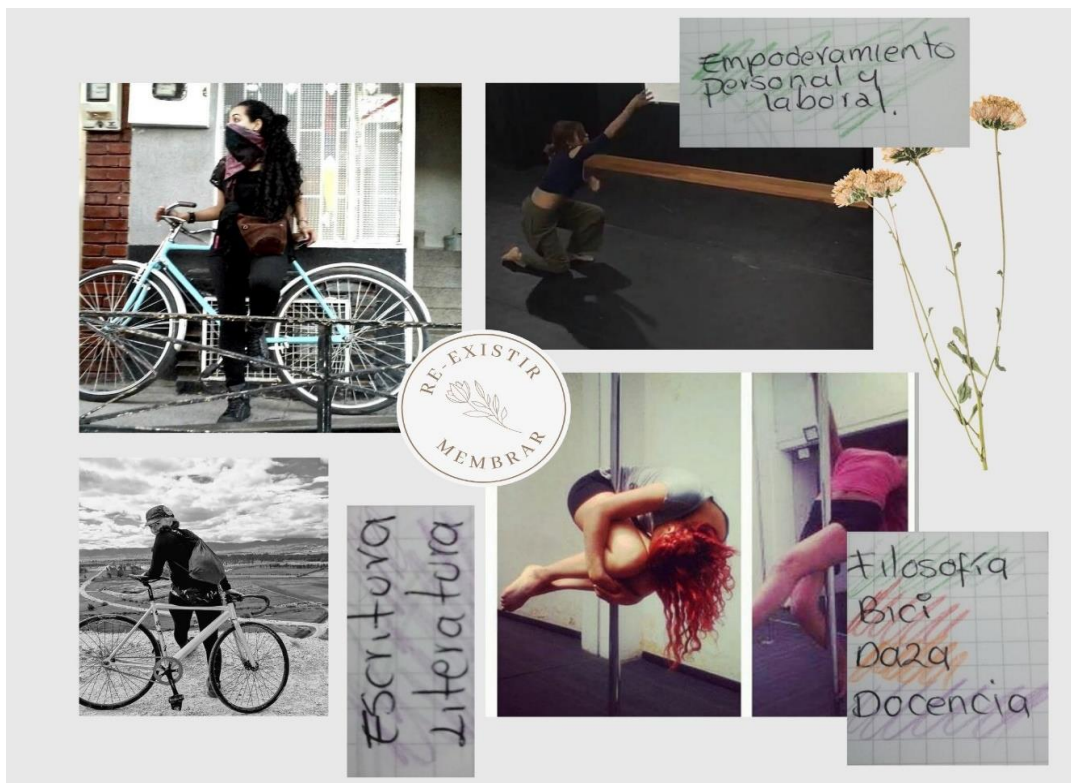
*ancestral muy bonita, y ella me abrió los ojos en muchos sentidos. Por ejemplo siendo crespita mi mamá decía que anhelaba ser como yo, que no debería sentirme mal por eso.*

*Desde los ojos de ella pude resignificar mi tono de piel, mi cabello, mi belleza porque ella lo catalogaba desde la multiplicidad, y así día a día me ha venido enseñando que la belleza es un discurso que nos puede lastimar.*

**Charlie**

### ***Manos de negra: Desarrollo profesional***

Nuestro desarrollo profesional como mujeres afrolatinas toma un nuevo giro cuando el lugar marginal deja de ser nuestro lugar de enunciación.



### **Manifiesto**

*Las manos de negras no están para servir a blancos...*

*Hoy nuestras manos son nuestras, y así construimos nuestros caminos desde el empoderamiento de quienes somos.*

*Nosotras recorreremos caminos que dicen ser para blancos y danzamos con nuestras cuerpas en un acto de resistencia.*

*Hacemos filosofía desde nuestra propia voz y construimos nuevas epistemologías de vida.*

*Hoy nosotras somos, porque así lo decidimos.*

*La ausencia se borra, y la existencia se reafirma.*

*Nos recuperamos al lado de las otras, porque en la medida en la que sano la otra sana.*

*Nuestra apuesta es política y colectiva, porque la usurpación de nuestras cuerpas ha sido un ataque político a nuestra colectividad.*

*Hoy la belleza blanca tiembla, porque ha entendido que lo negro no es lo feo.*

### **Nuestra cuerpa negra en busca de recuperación y re-significación sexual**

La recuperación de la satisfacción sexual luego de que se siente un ataque directo a la cuerpa por un abuso sexual es una muestra de resistencia. Esta recuperación permite resignificar los modos en los que se experimenta el placer y las relaciones de las unas con las otras, pues dentro de esta reparación se encuentra que la heteronormatividad es el resultado de un discurso y una práctica imperante del sistema patriarcal y colonial. Es por esto que en el aspecto sexual muchas veces como mujeres negras nos podemos llegar a sentir violentadas, pues el sistema patriarcal y colonial se encuentra diseñado para que sean los hombres los que experimenten placer a partir de nuestras cuerpas, sin que se nos pregunte sobre aquello que nos satisface. De esta manera en el sistema racista y sexista en el que vivimos se nos obliga a complacer para no ser complacidas.

El trabajo de explorar nuestra satisfacción sexual lleva a comprendernos como mujeres que podemos escapar del eje heteronormativo en el que nos ha involucrado. Así este eje se muestra como una forma más de opresión contra la que hay que resistir. De modo que esta resistencia se genera partiendo del conocimiento de nuestras cuerpas y los deseos de estas. Por esto la re-significación sexual parte de comprender que nuestras cuerpas son nuestras, y que es nuestra voz la que debe imperar en todo lo que tiene que ver con estas.



### *Cicatriz*

*Dolor de cuerpo,  
Existencia de un cuerpo,  
Caricia casi mortífera  
de una atmósfera pasajera.*

*Ruedas que transitan  
En medio de la valentía  
De un devenir.  
De la herida abierta del presente.*

*Calles pálidas,  
De olores que alguna  
vez olí de madrugada,*

*Calles sin energía,  
Al tono gris de*

*Una marcha fúnebre.*

*Calles ganadas  
por carreteras perdidas.*

*Mi cuerpo se retuerce  
Entre tuberías gastadas  
Y sombras peregrinas.*

*Ahora las calles me tejen  
La memoria y el aliento,  
Como pieza de Kintsugi,  
Me tejen la resistente sonrisa  
Que dividió el norte y el sur de mi cuerpo.*

**Charlie**

***Carta a mi abusador:***

*No, no fue un placer... Ya vete definitivamente, sólo provocas escozor en mí. Un minuto a tu lado se me hace una eternidad demasiado insoportable. Ahora en mí esta quién eres en realidad, y eso que eres no quiero sentirlo cerca nunca más. Me violentaste física y psicológicamente, te aprovechaste de mis desventuras para agilizar tus aventuras, te burlaste de la niña poeta que duro 3 años sin poder conciliar el sueño. Tu presencia es sinónimo de insomnio, dolor, trauma, oscuridad...No quiero volver a sentirte cerca de mí, no quiero que tus pasos me dejen sin camino.*

**Nohora**

## **A modo de conclusión**

El ejercicio de recordar a través del dolor hace referencia al acto de tejer por medio de nuevos significados la cuerpo que fue desmembrada debido a la enfermedad colonial suscitada en ella. En esta medida, en este capítulo en un primer momento se mostró la necesidad de sanar el vínculo quebrantado entre la cuerpo y el territorio cuerpo. Así se evidenció cómo la cuerpo al ser violentada se transforma en una zona de conflicto en la que transita el dolor. En un segundo momento en el capítulo se manifestó cómo este ejercicio de sanación es un proceso que al ser acompañado por otras construye la cuerpo negra colectiva, pues en la medida en la que sanó mi cuerpo negra, sanó también el territorio cuerpo que día a día configura los modos en los que la cuerpo individual se inscribe en una cuerpo colectiva que se entreteteje a través de las múltiples voces de las mujeres negras. Estas voces circundan la diferencia y rompen cualquier esencialismo inscrito en las mujeres negras.

En suma, el dolor se manifiesta como un punto de encuentro de la una con la otra, pues son nuestras experiencias dolorosas las que nos permiten narrar en comunidad, y a su vez, re-existir en el ejercicio propio de reconocer los discursos dominantes que han legitimado la violencia sobre nuestras cuerpos. Así esta violencia disfrazada de legitimidad se enfrenta a nuestras voces negras, y a la cuerpo negra que con coraje se recupera del desmembramiento al que se le ha sometido por siglos.

## Conclusiones

La construcción de la enfermedad colonial expuesta en este trabajo monográfico se encuentra relacionada con dos ejes principales. El primero es el proyecto de la colonialidad y, el segundo la ausencia inscrita en las mujeres negras. Estos dos ejes circundan en el primer capítulo y se relacionan constantemente en el mismo. El proyecto de la colonialidad ha construido identidades raciales partiendo de una clasificación racial. Así la construcción de estas identidades se ha vinculado con la ideología del mestizaje. Dicha ideología de dominación oculta el racismo que reproduce las desigualdades que surgen, a casusa de un color de piel, y ocupación de un territorio. Por esto ante el rostro racista se impone la máscara del mestizaje que niega las políticas desiguales e injustas dadas por la clasificación racial (Curiel, 2007).

En las identidades raciales se encuentra la ausencia de la mujer negra analizada en este trabajo, pues las categorías que han surgido de dichas identidades no contemplan la noción de la negra, a pesar de que sí se tenga en consideración la categoría de lo negro. Así la identidad colonial del negro se encuentra en una constante ambivalencia entre una ausencia y una presencia ilusoria (Bhabha, 1994), pues a partir de esta identidad colonial se le da un lugar al negro dentro del mundo de lo blanco. Esta presencia se presenta como ilusoria porque niega al mundo negro en la medida en la que se afirma al mundo blanco. Por esto en el negro se genera el deseo colonial de ocupar el lugar del blanco (Fanón, 2009). De igual modo, la ausencia que transita a las mujeres negras no es contemplada por el feminismo blanco burgués, puesto que en este el enfoque principal se sitúa en la categoría del género, y se excluye la intersección existente entre el género y la raza. De esta manera el feminismo blanco y hegemónico no tiene en consideración la intersección habida entre género y raza, debido al “sesgo racista” que prevalece en este (hooks, 2017). A causa de esto, se marca de una manera mucho más delimitadora el conjunto *mujer*. Al respecto, María Lugones (2008) manifiesta que la mujer blanca y burguesa se posiciona en un lugar muy distinto al ocupado por la mujer de color. Por esto dentro de las disputas dadas por el feminismo surgido en la ilustración estas mujeres no se comprendieron desde la interseccionalidad, pues fueron la norma dentro del conjunto de *mujer* (Lugones, 2008).

Por lo anterior existe una necesidad política y reivindicativa en el enfoque interseccional analizado por los feminismos negros y de color, pues es por medio de estos que la ausencia es develada, y la categoría hegemónica de mujer cuestionada. Pues, el enfoque interseccional permite no caer en la universalización de categorías que no



incluyen otros modos de vida y por lo tanto otras maneras de entenderse como mujer. Así también, este se manifiesta como una crítica ante la hegemonía liderada por el feminismo blanco y burgués.

La ausencia se manifiesta en forma de enfermedad. Por esto, el segundo capítulo muestra cómo la cuerpo negra se encuentra interpelada por discursos dominantes racistas y sexistas que se ritualizan en la misma. Así la enfermedad colonial se comprende como un resultado del proyecto colonial y la identidad colonial con la que se les ha obligado a las mujeres negras a identificarse. Esta identidad colonial construye a *la sí misma* genérica universal bajo una normativa estereotipada dada por el afuera occidental. *La sí misma* es la representación de los distintos procesos históricos y políticos que transitan las cuerpos negras y en esta medida un vestigio de la enfermedad colonial. Es por esto que el adentro y el afuera se encuentra en un constante enfrentamiento, pues los señalamientos del afuera violentan al adentro.

Los señalamientos del afuera hacia el adentro generan un vacío existencial debido a la no-correspondencia con la que se ve enfrentada la cuerpo negra. Esta enfermedad designa los modos en los que la cuerpo negra se relaciona con su sí misma, con las otras y con el territorio, y provoca en la mujer negra este vacío. El vacío revela la no-identificación de las mujeres negras con los discursos dominantes blancos, y por lo tanto las heridas habidas en estas, y la segregación a la que estas cuerpos son destinadas. Así la segregación muestra el lugar marginal al que es condenada la cuerpo negra y la reafirmación de la enfermedad colonial.

La enfermedad colonial provoca en la cuerpo negra un trastorno corporal que la desmiembra. De este modo el desmembramiento inscribe y legitima en las partes corporales desmembradas discursos performativos violentos. Estos discursos transitan entre que es lo bello y lo feo, la explotación de la cuerpo negra y la marginalidad de los lugares de enunciación de la cuerpo negra. Además, la enfermedad pone en evidencia la sexualización de la cuerpo y la necesidad de sanar.

Al proceso de sanación se le ha denominado en el tercer capítulo como un ejercicio de recordar lo desmembrado. De modo que recordar se presenta como la posibilidad de recuperar, re-significar y re-existir. Esta recuperación se manifiesta como una resistencia en la que tomamos el rostro de mujeres que han sobrevivido a la violencia, es por esto que «esta búsqueda de sentido para poder sobrevivir se caracteriza por un proceso donde se re-interpretan las identidades de género» (Ecap, Unamg, 2009, p. 299). Este re-interpretar implica la construcción de nuevas miradas y epistemologías de vida

que otorgan nuevos referentes performativos a la cuerpo negra hablante. Por esto el proceso de sanar se convierte en una necesidad vital de recuperación y resignificación. No obstante, estos procesos de re-significación no deben darse únicamente sobre la cuerpo negra, sino también sobre el territorio ocupado por esta. Pues, como bien menciona Lorena Cabnal (2010) la violencia colonial también penetra el territorio.

La recuperación del vínculo entre el territorio cuerpo y el territorio parte de comprender la diáspora africana como un proceso global y transnacional de descolonización. Por esto el territorio de la cuerpo negra se comprende como la historia que ha acompañado a las vidas de las mujeres negras. Y en esta medida la recuperación de este territorio se efectúa día a día con la re-significación de lo ancestral y el presente. Estos nuevos significados se tejen junto con un proceso de autoconciencia dado por lo que es nombrado por la cuerpo que se narra. En suma, esta recuperación se muestra como un proceso de sanación dado entre la cuerpo y el territorio ocupado por esta.

En este trabajo se muestra la necesidad personal de reafirmarme como mujer afrolatina y el trabajo político y filosófico tras esa necesidad. Es por esto que en el último capítulo la reflexión se vuelca hacia mi cuerpo negra y el trabajo colectivo realizado con otra mujer negra que me ha acompañado en este proceso. De esta manera se manifiesta que sí es posible recordar para recuperar y recuperar-se en comunidad. Con esto quería demostrar cómo el quehacer filosófico nos interpela como actoras de nuestras propias realidades, y cómo día a día la filosofía se ve enfrentada a nuestras voces, porque somos nosotras las que hemos puesto sobre la mesa la necesidad de poner en duda la epistemología occidental como única fuente de conocimiento. Así las nuevas epistemologías de vida evidencian que nuestras subjetividades y territorios aún tienen mucho por decir y resistir.

## Referencias bibliográficas

Aguer, Bárbara. (Año). De territorios-cuerpos imposibles y sus éstesis de re-existencia. *Ñawi: arte diseño comunicación*, 3(2), 51-67.

Arroyo, Yolanda. (2018). *Pelo bueno*. Puerto Rico: Editorial EDP University.

Barbieri, de Teresita. (1993). Sobre La Categoría Género. Una Introducción Teórico- Metodologic. *Debates en Sociología*, 8, 149-169.

bell hooks. (2014). Mujeres negras, dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las Fronteras* (pp. 33-50). Madrid: Traficantes de sueños.

bell hooks. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Bhabha, H. K. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos aires: Manantial.

Bohórquez, Ingrid. (2020). Territorio-cuerpo: violencias sexuales, afrontamientos y resistencias (Tesis inédita de pregrado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-25.

Cabnal, L. (11 de 09 de 2015). Internacionalisme Solidaritat Feminismes. Recuperado de Internacionalisme Solidaritat Feminismes:

<https://suds.cat/es/experiencias/lorenacabnal-feminista-comunitaria/>

Carneiro, Suely. (2005). Ennegrecer el feminismo & Desde un balcón de lesbianas. En Curiel, Ochy et al (cord) *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe, Nouvelles questions feministes* (pp. 21-26)24(2),

CEPAL. (2018). *Mujeres Afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualda*. Santiago: CEPAL.

Cesaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal.

Civantos, Christina. (2005). Pechos de leche, Oro y Sangre: La circulación del objeto y el sujeto en Cecilia Valdés. *Revista Iberoamericana*, LXXI (211), 505-519.

- Curiel, Ochy. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* 26, 92-102.
- Chirix García, Emma Delfina. (2014). Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos” En AUTOR *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (PAGINAS).Valle del Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Davis, Angela. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Sousa Ribeiro, D. (2019). Madres Rebeladas: trabajo y ética del cuidado de mujeres negras frente a la necropolítica en fortaleza, Brasil.
- Ecap, Unamg. (2009). *Tejidos que lleva el alma. Memorias de las mujeres Mayas sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: F&G Editores.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción de Iría Álvarez Moreno. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra*. México D. F: FCE.
- Friedan, Betty. (2009). *La Mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Catedra.
- Favili, E y Cavallo F. (2020). *Madam C.J Walker. Funda una empresa*. Ciudad de México: Editorial planeta Mexicana.
- Gómez, Grijalva Dorotea. (2014). Mi cuerpo es un territorio político. En *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemologías y apuestas decoloniales en Abya Yala*. (pp. 263-276). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Hill Collins. (2012). Rafos distintivos del pensamiento feminista negro. En Jabardo, Mercedes (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*. (pp. 99-134). Madrid: Traficantes de sueños.
- Jabardo, Mercedes (Ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lamus Canavate, Doris. (2010). Negras, palenqueras y afrocartageneras. Construyendo un lugar contra la exclusión y la discriminación. *Reflexión Política*, 12(23), 152-166. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11015102012>

- Leciñada Blanchard, Mayra. (2005). Feminismo filosófico en el contexto latinoamericano: ¿Quién habla y cómo? Subjetivación política y subalternidad. *Clepsydra*, 4, 23-32.
- Leyva Solano, Xochitl, Rosalba Icaza (coords.). (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. México y Argentina: Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR (Tomo IV).
- Lorde, Audre. (1995). Lo erótico como poder. *Feminismos-documentos, reflexiones. Revista especial/Fempres*, 21-23.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9, 73-101.
- Lugones, María. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En *Pensando los feminismos en Bolivia*. (pp. 129-139). La paz, Bolivia: Conexión fondo de Emancipación.
- Consultado el 20 de agosto de 2020 en: <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>
- Lao-Montes, Agustín. (2007). Hilos decoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora Africana. *Tabula Rasa* 7, 47-79.
- Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Moreno, Laura. (2010). Enfermedad cuerpo y corporeidad: Una mirada antropológica *Gac Méd Méx*, 146(2), 150-156.
- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́. (2017). La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: la frontera.
- Quijano, Aníbal. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires : CLACSO.
- Rivera, Olga (2016). La madre frente a la nodriza: propiedades atribuidas a la leche materna en los humanistas. *l'érudit franco-espagnol*, 10, 13-29.
- Santiesteban, Natalia. (2019). *El color del espejo. Narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Bogotá: Universidad Icesi.

- Saravia, Joaquín. (2016). Narrativas de emancipación: literatura afroamericana de mujeres a la luz del feminismo negro (Tesis inédita de pregrado). Universidad de Alicante, España.
- Segato, Rita Laura. (2014). El Edipo negro: colonialidad y forclusión de género y raza. En R. Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (pp. 179-210). Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita. (2019). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. En Leyva Solano, Xochitl, Rosalba Icaza (coords), *tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp.). México y Argentina: Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR (Tomo IV).
- Sukan, A. y Acosta, G. (2014). Estéticas decoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia en *Estudios Colombianos*, 33-41. Recuperado de [http://colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC-46/46\\_10\\_Esayos\\_LawoSukam.pdf](http://colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC-46/46_10_Esayos_LawoSukam.pdf)
- Ulysse, Gina Athena. *Hemispheric Institute* . s.f.  
<https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-121-caribbean-rasanblaj/121-introduction>  
(último acceso: 1 de julio de 2021).
- Vasquéz y Restrepo. (2017). *La supervivencia del Rayo*. (Tesis inédita de grado). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Viveros, Vigoya Mara. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. Publicado en: Careaga, Gloria. *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe*. México, D.F.
- Viveros Vigoya, Mara. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.
- Viveros Vigoya, Mara. (2018). La invención de la mujer. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. *LiminaR*, 16 (1). (2003-2006)
- Villaverde, Cirilo. (1986). *Cecilia Valdés*. México: Editorial Porrúa.
- Walker, Alice (1986). *El color púrpura* (Ana María de la Fuente, Trad). Barcelona: Círculo de lectores (Obra original publicada en 1982).

