



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Negra y lesbiana

Entre la existencia de la piel, la vagina y el sentir

Eliana Rocío Tirado Cuéllar

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de ciencias Humanas, Departamento de Sociología

Bogotá, Colombia

2022

Negra y lesbiana

Entre la existencia de la piel, la vagina y el sentir

Eliana Rocío Tirado Cuellar

Tesis presentada como requisito para optar al título de:

Magíster en Sociología

Director:

Oscar Alejandro Quintero Ramírez,

Doctor en Sociología, Universidad de Haute Bretagne, Francia

Profesor Asociado, Departamento de Sociología

Universidad Nacional de Colombia

Línea de Investigación:

Género y educación

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de ciencias Humanas, Departamento de Sociología

Bogotá, Colombia

2022

(El ser íntimo y político reclamo su propia voz)

La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: “Siento, luego puedo ser libre”

La hermana, la extranjera
Audre Lorde

Nuestra política nace de un amor saludable, nuestras hermanas y nuestra comunidad que nos permite continuar nuestra lucha y trabajo.

La Colectiva del Río Combahee
Una Declaración Feminista Negra

Tu historia es lo que tienes, lo que siempre tendrás.
Es algo que debes hacer tuyo

Becoming
Michelle Obama

Y si nos recatamos a nosotras mismos

Cuarenta y tres maneras de soltarse el pelo
Elvira Sastre

Si una mujer siente que necesita algo más que a sí misma para legitimar y validar su existencia, está regalando su poder de definirse a sí misma: su agencia.

El feminismo es para todo el mundo
bell hooks

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Nombre: Eliana Rocío Tirado Cuellar

Fecha 25/03/2022

Agradecimientos

La absoluta sanación y reconciliación. Mi vida cambió en el momento que abrí mi corazón. Al momento que tuve que ser niña y desenseñar(me). Con absoluta fascinación presento este texto, que no solo es una tesis de un programa de maestría, es un proyecto vivo, orgánico y de transformación, es mi descripción de plenitud. Le debo muchos abrazos y mi incondicional admiración a las siguientes personas:

A mis padres Martina y Edison por ser los seres de luz. Quienes me enseñaron que una visión física no es absoluta y es irrelevante. Ustedes son el principio de mi espiritualidad. Son ustedes mis guías espirituales con quienes encontré mi verdadera esencia. Tenían que ser mis padres indiscutiblemente para enseñarme y embarcarme en el increíble mundo de los sueños, pero sobre todo por ayudarme a realizar como persona, profesional y energía. Ustedes mis héroes favoritos.

A mi nene, hermana, cómplice, persona favorita, quién me saca las más profundas sonrisas, con quién siempre me he permitido ser, sentir, pero sobre todo vivir, siendo ella mi definición de felicidad.

A Oscar, no todas las personas tienen la increíble manera de narrar que su mentor de tesis fue quién dio el primer paso en este caminar y acervo académico. Recuerdo como si fuese ayer, cuando me propusiste ser mi asesor. Mientras te reconciliabas con tu energía femenina, me encontraba reconciliándome con mi energía masculina y de esa manera coincidimos en el mundo. Gracias por no soltar mi mano y siempre confiar en mí delirios y continuum que se encuentran en una zona académica- literaria.

A Fray Noel Uribe Londoño O.F.M. q.e.p.d., Fray Fernando Garzón Ramírez O.F.M. q.e.p.d., Sor Blanca Gómez, por ser maestros de la alegría, las sonrisas y el carisma, desde

el lugar que se encuentren sé que me han ayudado a trazar mi vida. Gracias por enseñarme a no rendirme.

A Laura, Juliana y Jenny, quienes me enseñaron que la sororidad se puede forjar desde las absolutas diferencias, que la parcería, la camarería y la complicidad radica en ser uno mismo.

A Jenny, Stefania, Angela, gracias por sus voces, su visión empoderadora de vida, pero sobre todo por hacerme ver la vida desde una dimensión más sagrada.

A Sor María Helena Daza, quien han entendido mi convicción como hija, hermana y como ser social, gracias por su preocupación, pero sobre todo por convertirse en una persona quién siempre, sintió que algo distinto habita en mí.

A Laura, Paula, Kimberly, Luz Marina, LuzMi, Tatiana, ustedes en el transcurso de un año, se convirtieron en esas mujeres que robaron mi absoluta admiración, enseñándome que la ternura no era eso que nos han dicho categóricamente. Mostrándome que el afecto es eso que apreciamos del otro. Es precisamente esa la sensibilidad la que nos permite contemplar la belleza, la bondad y así dignificamos nuestras cercanías.

A Juan Mariano Escobar, por creer que la educación es la estructura primigenia del cambio a nivel mental, espiritual, pero sobre todo sociocultural. Sin duda, soy la académica que soy, por ti. Por esa incansable capacidad que tenías para convencerme de que siempre se puede leer un libro más.

A Mara Viveros Vigoya, Isabel Agatón Santander, Sonia Vargas Martínez, Dora Isabel Díaz, quienes sus clases me transformaron, me enseñaron a ver el mundo con particular confianza, desde una perspectiva absolutamente dulce, rigurosamente académica, pero sobre todo poética. Por un mundo en el cual podamos vivir sin culpas y logremos reclamar nuestra presencia. Desde una otra perspectiva: humana.

A Jenny, Anyela, Andrea, Stefania, Carolina, Marjory, Nathalia, Angélica, Mae, a Cuerpos en Resistencia, ya que me permitieron ver que uno sí se puede alimentar de sus sueños, para así evitar ser devorado por la absoluta realidad, tanto así que puedo asegurar que las formas, modos y métodos que utiliza para cambiar el mundo son excepcionales desde la excursión de los océanos que denominamos sentimientos.

A Lina María Najar, Andrés Martínez Cano, Daniel Fernando Pulgarín, terruños llevamos diez años juntos o quizás un poco más juntos y aún continuamos día tras día contagiándonos de lo delirante y transformador de las sonrisas. Les abrazo son ustedes únicos y excepcionales.

A Adriana, Carlos Mario, Fernando, Susan y Laura, quienes fueron y serán los docentes que me encausaron en la causa literaria. Siempre se debe escribir para resistir. Honro sus vidas.

A Mica y Michel porque entendemos que la complicidad, la camarería y el amor trasciende las fronteras.

Resumen

Las personas que somos descendientes de las culturas africanas, nos enfrentamos a una serie de rotulaciones entre lo corporal y lo social; en primer lugar, aquellas que están asociadas a la piel y la genitalidad que intervienen de manera directa en la racialización y en la sexualización y en segundo lugar, encontramos el peso de la mirada del otro y de sus imperativos culturales, por ello este texto indaga en como la piel, el cuerpo y el sentir se encuentran en una constante tensión entre la opacidad y la inercia de las incrustaciones que ha dejado a su paso la colonialidad, por lo tanto, se describen una serie de resonancias, cicatrices y una sucesión (in)continuada de límites (in)materiales que se han perpetuado en los cuerpos negros especialmente al ser mujer.

El presente texto tiene como propósito central describir a partir de una perspectiva afrolesbofeminista las construcciones raciales, corporales y sexuales de mujeres afrodescendientes lesbianas en Bogotá y es justo allí en donde este texto, se desliza, se filtra y se autodescubre para visibilizar otras subjetividades como las lésbicas negras, ya que trasciende las representaciones sociales que se tienen de las mujeres de ascendencia africana y reivindican así los asuntos étnicos-raciales, de clase, de sexualidades, de espiritualidades, de feminidades y de emocionalidades, todo a partir de la construcción de la identidad desde la multiplicidad que nos habita e intersecciona o dicho de otro modo, visto desde el lente de la interseccionalidad, para de esta manera reclamar nuestro propio espacio a fin de transformar y descolonizar la existencia, ya que el autorreconocimiento es una apuesta política de transformación y sanación.

Palabras clave: Piel, racialización, sexualización, cuerpo, sentir, mujer negra, interseccionalidad.

Black and lesbian Between the existence of skin, the vagina and the feeling

Those of us who are descendants of African cultures are confronted with a series of labels between the corporal and the social; firstly, those associated with the skin and genitality that intervene directly in racialization and sexualization and secondly, we find the weight of the gaze of the other and its cultural imperatives, so this text explores how the skin, the body and the feeling are in a constant tension between opacity and the inertia of the incrustations that coloniality has left in its wake, thus describing a series of resonances, scars and an (in)continuous succession of (in)material limits that have been perpetuated in black bodies, especially when being a woman.

The main purpose of this text is to describe, from an Afro-Lesbofeminist perspective, the racial, bodily, and sexual constructions of Afro-descendant lesbian women in Bogotá. And it is right there where this text, slips, seeps and self-discovers to make visible other subjectivities such as black lesbians, as they transcend the social representations that are held of women of African descent and thus claim ethnic-racial issues, class, sexualities, spiritualities, of femininities and emotionality's, all from the construction of identity from the multiplicity that inhabits and intersects us, or in other words, seen from the lens of intersectionality, to thus claim our own space in order to transform and decolonize existence, since self-recognition heals and transforms.

Keywords: Skin, racialization, sexualization, body, feeling, black woman, intersectionality.

Tabla de contenido

AGRADECIMIENTOS.....	4
RESUMEN	8
ABSTRACT	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
INTRODUCCIÓN	12
INDICACIONES SOBRE LA METODOLOGÍA.....	14
LAS IDENTIDADES, LAS EMOCIONES Y LOS CUERPOS.....	17
EL AFROLESBOFEMINISMO	20
1.1 ENCARNACIONES LÁBILES.....	24
1.2 SEXUALIZACIONES, SENSUALIDADES Y PERVERSIONES EN LAS MUJERES LESBIANAS	30
LA PIEL	41
2.1 NEGRA SOY	43
2.2 ENCARNADAS Y (EN)GENERADAS.....	56
2.3 EL UNICORNIO NEGRO: EN TORNO A LOS ESTUDIOS O PERSPECTIVAS AFRICANAS SOBRE SEXUALIDAD Y GÉNERO	61
2.5 EL GÉNERO COMO RESISTENCIA POLÍTICA	71
LA VAGINA.....	75
3.1 DIGNIFICACIONES DESDE LA INTERSECCIONALIDAD	76
EL CABELLO	87
4.1 EL ALISADO COMO RITUAL DE INICIACIÓN.....	89
4.2 SÍMBOLO DE ANCESTRALIDAD, SUJECCIÓN Y REAFIRMACIÓN.....	92
4.3 EL PELO COMO FRONTERA	94
EL SENTIR	99
5.1 LA VISIÓN	102
5.2 DE LA INVISIBILIDAD A LA VISIBILIDAD.....	106
5.3 DESCUBRIR(NOS)	110
ELEMENTOS CORPOBIOGRÁFICOS: A MODO DE CONCLUSIÓN	120
LA CORPOBIOGRAFÍA: EL RETORNO A SÍ MISMA.....	125
BIBLIOGRAFÍA	131

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1. Intersección de ejes de privilegio, dominación y opresión. Readaptación de Kathryn Pauly Morgan: “Describiendo la ropa nueva del emperador: tres mitos de la inequidad educativa. La cuestión de género en educación: teoría, pedagogía y política. In: Ann Diller et al., eds. Boulder, CO: Westview, 1996”.....	84
Ilustración 2. La interseccionalidad en cuerpo y texto. Descripciones desde la experiencia y el sentir.....	128

Introducción

¿Acaso no soy una mujer?
Sojourner Truth

“¡Antes que el embrión tuviera un sexo ya se sabía que iba a ser una persona negra! Para mí lo negro va primero, después viene el ser mujer, porque cuando yo salgo a la calle la gente ni siquiera ve si es mujer, va con una capota ¿o qué será?, ¡es una persona negra! Siento que eso me marca más que ser mujer” (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Las bases del feminismo ilustrado se desarrollan a partir de la afirmación de Simone de Beauvoir: “No se nace mujer. Se llega a serlo” (Beauvoir, 2005, pág. 61). Los discursos de género desde los feminismos negros parten desde una negación, un interrogante, una exclusión, la flagelación, la prohibición, lo no humano y el escarnio: “¿Acaso no soy una mujer?” (Truth, 1851).

Este epígrafe no fue escogido al azar, ya que es el interrogante fundante de lo que más adelante se llamarían los *feminismos negros*, como expresión de un sentimiento colectivo que responde de forma irónica a los cuestionamientos que se plantea el feminismo blanco de clase media, centrándonos en aquello que tenemos en común y no en nuestras diferencias. No se trata solamente de cuestionarnos ¿en qué habrá afectado a nuestra existencia el hecho de ser mujeres?¹

¹ ¿En qué habrá afectado nuestra existencia el hecho de ser mujeres?, ¿Qué oportunidades, exactamente, nos han sido dadas y cuáles nos han sido negadas? Nos expone Simone de Beauvoir en su texto el Segundo Sexo. Indiscutiblemente, las afectaciones se producen no solo por el hecho de ser mujeres, debo dejar claridad que no estoy desconociendo, ni negando, las inscripciones que nos hace la sociedad desde nuestro primer hálito, lo que sí quiero expresar es que existen ampulosidades múltiples, además por el «hecho de», es decir, si somos mujeres, pertenecientes a algún sector poblacional étnico y además contamos con una orientación sexual o identidad de género que dista de la norma heterosexual, eso justamente genera la disonancia en los diferentes aspectos o dimensiones de lo que se entiende como sociedad y allí comienzan una serie de opresiones o

Por chocante que parezca recuperamos la dignidad al reconocernos de manera personal y colectiva, al entender que las afectaciones no solo se producen por ser mujeres, hay memorias en nuestras pieles, en nuestras sexualidades, en nuestras identidades como mujeres negras que hablan de nosotras y de las miles de reconstrucciones que hemos tenido que hacer para encajar en un molde precario que discrepa constantemente de lo que somos (Sojourner, y otros, 2012, pág. 32).

¡Mírenme! Enunció Sojourner Truth² en su discurso pronunciado en la Convención de Mujeres de Akron, Ohio el 29 de mayo de 1851. El propósito de extraer un fragmento del discurso fundador del feminismo negro consiste en exponer como la interseccionalidad siempre estuvo presente en nuestra genealogía, planteándose en un primer momento como los asuntos de clase, sexo y raza estuvieron presentes.

Sojourner Truth traduce a “la verdad viajera”: fue una abolicionista y activista por los derechos de la mujer. El nombre de nacimiento de Sojourner era Isabella Bell Baumfree. Escapó hacia la libertad en el año 1826, después de obtener su libertad. Truth se convirtió en cristiana y creía que era la necesidad de Dios predicar sobre el abolicionismo y la igualdad de derechos continuando su travesía por la defensa de los derechos humanos hasta lograr una audiencia en el año 1864 con el decimosexto presidente de Estados Unidos de América Abraham Lincoln.

Es definitiva, los diálogos interseccionales han estado siempre presentes en los *feminismos negros*. En la academia puede que sea un tema que se está empezando a explorar y que ha generado una serie de apasionantes procesos, diálogos e incluso transformaciones; sin

privilegios, todo pende de donde nos situemos o en correspondencia el lugar que ocupemos en las constelaciones de las narraciones de la cultura.

² Sojourner Truth traduce “la verdad viajera”: fue una abolicionista y activista por los derechos de la mujer. El nombre de nacimiento de Sojourner era Isabella Bell Baumfree. Escapó hacia la libertad en el año 1826, después de obtener su libertad. Truth se convirtió en cristiana y creía que era la necesidad de Dios predicar sobre el abolicionismo y la igualdad de derechos continuando su travesía por la defensa de los derechos humanos hasta lograr una audiencia en el año 1864 con el decimosexto presidente de Estados Unidos de América Abraham Lincoln.

embargo, siempre debemos recordar que su origen se instó, cobrando vida por el sentir y el dolor de una mujer negra, siendo este el histrión de nuestras luchas, pulsos y vida. Este es un llamado, como esa incesante invitación a vernos desde nuestros sentidos y desde todas las multiplicidades que nos habitan.

Siento que encontrarnos es la mayor apuesta del feminismo negro y a su vez esto nos permite divisar como lo personal se torna político. El presentar la antología, los pensamientos, los activismos, las sexualidades y las emocionalidades que se gestan desde las imposiciones sociales y culturales de la culpa, la opresión per se, con el fin de mostrar que quería el mundo de nosotras(os). Tal vez, nuestros pensamientos o nuestras acciones, indiscutiblemente el llamado que nos hace Sojourner es hacia la redención en relación con nuestra piel, nuestro cuerpo, nuestro género, nuestra clase y nuestro sentir

La piel que habitamos se convierte en nuestra bitácora de viaje, en nuestro primer territorio, punto de partida y primer lugar de poder. En donde se nos indaga, cuestiona y sondea sobre la experiencia. Qué desde las ciencias sociales, las artes y la literatura vitorea su nacimiento por el intentar comprender las cuestiones relativas al cuerpo. El ser y sus constelaciones, establece las vinculaciones, multiplicidades, representaciones y las diversas dimensiones del “somos conscientes”³ como textos, pasajes, anagramas en la sociedad y la cultura. De este evidente y potente antagonismo emerge el presente texto.

Indicaciones sobre la metodología

La propuesta metodológica tiene como objetivo contar la historia de vida de múltiples mujeres a través de los relatos e historias de vida en perspectiva biográfica. Por ello, narrar la investigación desde esta perspectiva permite esbozar y exteriorizar las diferentes suposiciones, sesgos y estigmatizaciones que aún se encuentran en las conjeturas social

³ Es la manera en la cual expongo cómo la interseccionalidad es una apuesta y perspectiva en la cual ya no se habla de un ser singular si no de uno plural al momento que somos conscientes que las diferentes categorías de opresión histórica nos afectan de manera recíproca: raza, clase, género, sexualidad entre otras.

o culturales en términos raciales, de género y sexuales. Los relatos de vida se convierten en el gran insumo para aproximarse a la historia de las subjetividades lésbicas negras y como retorno a mi historia.

Daniel Bertaux (1993), nos menciona la importancia de la unidad a la diversidad. Para ello se debe mencionar la importancia de las transformaciones históricas y su influencia directa en los asuntos humanos. En oposición aparente nos señala la centralidad de los fenómenos simbólicos, diferenciando las formas y estructuras particulares del nivel sociosimbólico, más aún de los relatos de vida y las autobiografías, ya que cuentan con una caja de herramientas que posee diferentes formas, modos y procedimientos (Pág. 9).

Más adelante indica, “que el estudio de lo socioestructural y de lo sociosimbólico no proceden de la misma manera; y esa es la razón de que su distinción sea aquí pertinente”. Indudablemente, se debería caracterizar en primer lugar, que la mayor parte de los objetos estudiados constituyen maneras «degradadas», desde el punto de vista teórico de lo socioestructural (modos de vida) o de lo simbólico (actitudes, representaciones y valores individuales) en estas formas degradadas los rasgos idiosincráticos ocupan aún un lugar más importante (Bertaux, 1993, pág. 9).

Epistemológicamente, la presente investigación se desarrolló desde el marco analítico de la interseccionalidad entre raza, género, clase y sexualidad. Gravitando así desde las diferentes cuestiones o lógicas de las cartografías de las diásporas y su intento por recoger todo lo que no está dentro de ciertos parámetros preestablecidos a nivel social, moral y psicológico.

Es menester, mencionar «que estos dos niveles» de lo socioestructural y de lo sociosimbólico no son sino dos rostros de una misma realidad social. Por tanto, todo estudio a hondura del conjunto de relaciones sociales se debe considerar desde sus múltiples aristas, ya que lo social no es solamente un elemento inmutable o instituido del

más fuerte hormigón todo lo contrario; es político, «trabaja» bajo la presión de diferentes fuerzas, tensiones o presiones contrarias y cambiantes (Bertaux, 1993, pág. 9).

En particular, el análisis de los relatos de vida se orientará hacia una hermenéutica de la autobiografía, la cual, no es exclusivamente una serie de evocaciones de escenas o recuerdos, sino que obedece a una expresión alquímica de desentrañar realidades, ya que la cultura occidental, “ha desgajado el yo, el individuo, del tejido social comunitario, que ha erigido al hombre en medida de todas las cosas y lo ha puesto como sujeto de su propia existencia” (Bertaux, 1993, pág. 21).

Deseo invitar a los/las lectoras/es a que escuchen como nos tocan la voz de las mujeres negras disidentes de la sexualidad, la cual nos conducirá por diferentes pasajes y comprensiones del racismo, el cual se encuentra eternizado y encarnizado en los pasajes más agrestes de la vida. Por ello, pretendo hacer un análisis multidimensional de la condición femenina de tales mujeres, para así comprender las honduras y los mensajes cifrados que aún se encuentran en la sociedad que perpetúan el racismo, el sexismo, el machismo, el generismo y los señalamientos lesbodiantes, deformando así cualquier otra forma de existencia que no encaje en lo que se entiende como normalidad dentro de los códigos binarios [cuerpo, orientación sexual y género].

La presente investigación valora las diferentes historias de vida de las participantes, ya que son el camino y la guía de la construcción de un ejercicio académico de apreciación, transmisión y de apropiación de nuestras ancestralidades las cuales indiscutiblemente inciden en la construcción de sociedad, por ello la importancia de analizar el sentir y el significado del mundo que tenemos las comunidades descendientes de las culturas africanas. El generar una voz es una apuesta rotundamente negra⁴ desde que nos empezamos a trenzar las cabezas empezando a soñar con un plan de mundo distinto más solidario y con sentido del comunitarismo social.

⁴ Poema de Shirley Campbell

Las identidades, las emociones y los cuerpos

Por ello la propuesta metodológica tiene como objetivo resignificar lo que Bertaux (1993) nos menciona como relatos e historias de vida, no solo como una manera de rescatar la voz, la esencia y la realidad como concepto, ya sea dinámico, compuesto o complejo, justamente allí se contrastaran, describirán, analizaran, las identidades, las emociones y los cuerpos construidos desde las identidades negras y lésbicas en Bogotá.

Es menester mencionar, para las perspectivas (inter) y (multi)seccional o dimensional, cuestiona los esencialismos estáticos de raza, clase, género y sexualidades, lo que posibilita reconocer las experiencias vividas, sentidas y encarnadas, desde lo que se entendería como absoluta comprensión compartida, lo que permite desenmascarar las significaciones o tensiones que se encuentran incrustadas en las múltiples vivencias que enfrentamos las lesbianas heterodisidentes, desde esa achatada comprensión que se nos describe como; inferiores, anómalas o marginales.

Esta investigación propone un modelo teórico- metodológico participativo lésbico desde las comunidades negras, ya que realizó un abordaje multidisciplinar y desde la multiplicidad de las experiencias subjetivas que se aproximan o se confrontan desde la desterrada idea sexológica que el lesbianismo es producto de una envidia desenfadada por el *malestream*⁵. Por tanto, Godina (2003), expresan lo siguiente:

La sexualidad como una manera de interpretación y de fenomenología, como resultado de múltiples entrecruzamientos, causalidades entre el mito del yo, la identidad personal y lo vivido/sentido. (p. 62).

La investigación se desarrolla a lo largo de los años 2018 y 2020, tiempo en el cual se buscaron los respectivos diálogos, con mujeres negras y lesbianas de la ciudad de Bogotá,

⁵ Malestream es un neologismo que se crea para describir esas situaciones en la investigación científica que se centra en una perspectiva masculina, y, por tanto, asumen que sus conclusiones son generalizables a toda la población, sin importar, su raza, género, sexualidad o grupo etario.

entre los 24 y 45 años de edad, lo anterior con el objetivo de recolectar la respectiva información, por tanto, el tener diferentes perspectivas que facilitó determinar/descifrar las experiencias vividas desde la propia voz de las entrevistadas, lo cual se convirtió en una guía de comprensión de lo que acontece en materia de etnicidades y sexualidades en mujeres negras.

Este texto se encuentra conformado por la introducción y cinco capítulos:

El primer capítulo se busca abordar las subjetividades y políticas de la identidad (afroidentidad, sexodiversidad y subjetividades) con el fin de describir la construcción del afrolesbofeminismo a través de las diferentes aproximaciones teóricas y conceptuales en los que la raza, la clase, el género y el deseo sexual se encuentran en constante tensión, por ello, la importancia de una etnografía negra

En segundo capítulo se aborda una historización conceptual y metodológica sobre, raza, etnia, racismo y racialización. La apuesta de este apartado es hablar de la piel como ese gran lugar que genera aceptación o desprecio, desde la Venus Hotentote al presente. Lo negro casi siempre se encuentra como sujeto pasivo que se encuentra en el centro de una discusión social como lo horrible, lo malo, lo feo, lo tenebroso, situándolo justo entre las apariencias, pertenencias y su verdadera esencia.

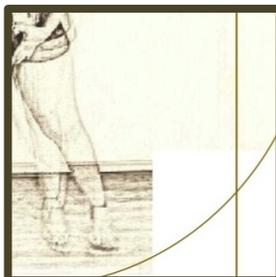
El tercer capítulo busca abordar las subjetividades y políticas de la identidad (afroidentidad, sexodiversidad y subjetividades) en femenino, por eso se utilizó a la vagina como símbolo, lo anterior con el fin de describir la construcción del afrolesbofeminismo a través de las diferentes aproximaciones teóricas y conceptuales en los que la raza, la clase, el género y el deseo sexual se encuentran en constante tensión, por ello, la importancia de una etnografía negra.

El cuarto capítulo expone las políticas del pelo negro en torno a las cuestiones sociales (raíces, rutas, senderos, lucha, historia, resistencia, memorias y el autorreconocimiento), como manifestación ancestral y artística, entre la raza y la identidad. Memorias de resistencia locales, representantes y apuestas activistas. A continuación, se retoman algunos debates acerca de las políticas sexuales (sexo, sexualidad, sexualización, hipersexualización y el tener un cuerpo negro, marginalidad, resistencia entre el lenguaje visual/textual y emocional) se desarrollan las diferentes aproximaciones teóricas desde los *feminismos negros*.

En el quinto capítulo se presentan las descripciones de las entrevistadas a partir de su experiencia en el mito del amor romántico. El eje del apartado serán las emociones, las redes sociales entendidas como los tejidos sociales o interrelaciones entre los diferentes actores de la estructura social, afectivas, familiares y sus formas de cuidado... (A nivel sexual, emocional y sentimental).

En el último capítulo a modo de reflexión se plantea la importancia del reconocimiento de una corpobiografía del cuerpo político negro, la experiencia corporal, sus representaciones, sus relatos, en torno a la relación cuerpo-política y todas las intersecciones que se puedan tener desde las subjetividades, rizomas, pluralidades, antologías, dialécticas y dimensiones (sentir, cuerpo e historia) que resisten. Ya que, indudablemente también es una apuesta académica-activista el establecerse, mostrar y nombrar nuestro cuerpo como lugar de reivindicación, puesto que no queremos que nos continúen imaginando, ni que pretendan que saben sobre nuestro amor o deseo y de esta manera romperemos el hechizo de la identidad construida y asignada por el momento atávico del colonialismo.

El afrolesbofeminismo



Cuando todos los Òriṣhàs llegaron a la tierra, organizaron reuniones donde las mujeres no eran admitidas. Òṣhun se sintió aborrecida por ser puesta de lado y no poder participar de todas las deliberaciones. Por tal molestia, decidió hacer que las mujeres se tornaran estériles e impidió que las actividades desenvueltas por los demás Dioses llegaran a resultados favorables.

Desesperados, los demás Òriṣhàs se dirigieron a Olodumare y explicaron que las cosas estaban mal en la tierra, a pesar de las decisiones que tomaban en sus asambleas. Olodu Òṣhun mare pregunto si Òṣhun participaba de las reuniones y los Òriṣhàs respondieron que no. Olodumare entonces les explico que, sin la presencia de Òṣhun y de su poder sobre la fecundidad, ninguno de sus emprendimientos podría dar acierto.

De vuelta a la tierra, los Òriṣhàs invitaron a Òṣhun para participar de sus trabajos, lo que ella terminó por aceptar después de mucho ruego. Enseguida, las mujeres se tornaron fecundas y todos los proyectos obtuvieron buenos resultados (Tratado de Òṣhun Olofin, 2020).

Òṣhun se organizó, tomo consciencia de su importancia y de ninguna manera dejó que la dominación de lo masculino la sumiera, se tornó inexpresiva y utilizó su indignación como catalizador, no permitió que desde su energía la vida continuara, concienció y reveló la importancia de lo femenino en la concepción de las formas de la vida, apelando de tal manera a la igualdad.

En ese instante, el afrolesbofeminismo o negrolesbofeminismo se asienta en uno de los orígenes cosmogónicos africanos, para continuar, Òṣhun fue desdeñada o menospreciada por los Ìrunmole. Rotundamente ofendida paralizó los procesos del amor, la fertilidad y las aguas dulces (ríos, manantiales y arroyos) por tanto, nada prosperaba, a lo sumo, se debe recordar que Òṣhun representa la intensidad de los sentimientos, la espiritualidad, la sensualidad humana, la delicadeza, la finura y la feminidad.

Los Ìrunmole son el poder de la naturaleza condensada en energía masculina y femenina, sus representaciones se encuentran en el Panteón Yoruba, además son conocidos como pioneros crísticos⁶ de la creación, siendo estos los primeros enviados al mundo con tareas puntuales por Olódùmarè quién es la manifestación material y espiritual de todo lo existente, sin él nada puede ser realizado. Se deben mencionar que los Ìrunmole son los mediadores entre el creador y los humanos, estaban constituidos por 400 manifestaciones masculinas y la manifestación femenina: Òṣhun y quién actúa como mensajera de Olofi, el ser supremo y creador del mundo.

No obstante, Òṣhun escapa de la dominación y supone la primera toma de conciencia, que, sin ella como orisha femenina, no habría formas de vida y las emociones se detendrían, lo que conjetura una serie de reflexiones en torno a lo femenino, sus formas, su importancia y se instaure como colectividad. Òṣhun se distanció de la opresión, dominación y exclusión de los Ìrunmole masculinos, quienes no la invitaron a sus reuniones, ya que no consideraban necesaria su presencia.

Según este razonamiento, Òṣhun altera todas las maneras y representaciones, definiendo así los límites de las posiciones genéricas y sexuadas. Escapa de la supremacía masculina, deserta la norma establecida. En ese sentido, Òṣhun se despoja por un periodo de su “esencia femenina”, desafía las asignaciones dadas, por esta razón, nos conduce a una reflexión crítica de la importancia de la esencia femenina en el balance del mundo. Los Ìrunmole eran

⁶ Dentro del contexto espiritual, el ser crístico es la máxima expresión de energía manifiesta.

energías o formas de vida que no corresponden a las representaciones sociales de un hombre o una mujer, por consiguiente, nada más queer que la identidad fluida de nuestras deidades.

Olmos y Paravisini (2003) citado en Hepworth Clarke (2015), nos mencionan, las “Òrìṣà (orishas) como deidades de género fluido. Las tradiciones espirituales de inspiración africana son fundamentalmente complejas, pluralistas e integracionistas”, la cosmogonía Yorùbá no percibe el género ni la sexualidad en términos occidentales. Se cree que cada persona tiene como lo menciona Alarcón (2008) citado en Hepworth Clarke (2015) un orisha “madre” y uno “padre”; uno de los orishas domina y se convierte en el orisha “jefe” o “dueño de su propia cabeza”, el orisha dominante no tiene que compartir género con la persona, por tanto, la mayoría de los orishas no tienen en cuenta el binarismo de género (Hepworth Clarke, 2015, pág. 81).

Por ejemplo, Washington (2014) citado en Hepworth Clarke (2015), nombra que las diosas madres como “Odù y Ọ̀bàtálá-Iyangbà”⁷ que llevan tanto vaginas fecundas como clítoris ricos en semen (2014, pág. 29). Ọ̀ṣùmàrè es femenina la mitad del año y masculina la otra mitad o tal como lo menciona Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2010) tanto las tradiciones y lenguaje yoruba están libres de género, argumentando “que las jerarquías sociales occidentales, como las de género y raza, operan sobre la prerrogativa de lo visual tan propia de la cultura occidental. También se ha señalado que el marco de referencia Yorùbá se basa más en una combinación de sentidos” (2010, pág. 81).

Nuestras raíces y nuestro origen se principian, desde nuestra energía femenina originaria, ontológicamente somos hijas de Ọ̀ṣhun quién a principios de los tiempos como gran deidad dadora de todas las formas del agua, el amor y la fertilidad se rehusó a no ser admitida en las reuniones con los Ọ̀rìṣhàs y se sintió tan molesta que no permitió la reproducción, la fortuna por un buen tiempo, hasta que se llegaron a los acuerdos concernientes y les permitieron a las formas femeninas participar de tales reuniones. Indiscutiblemente, desde

⁷ Descendiente directo de Olódùmàrè (Dios Supremo), uno de los siete orishas principales del panteón yoruba. Ọ̀bàtálá es el creador de la tierra, dueño de los pensamientos, inteligencia y de los sueños humanos.

la mitología africana nos dejan un gran precedente histórico, Òṣhun instituye la primera huelga feminista.

A veces es difícil saber qué llegó primero, si el movimiento por la liberación de las mujeres o la revolución sexual —para algunas activistas ambos tuvieron lugar a la vez y mezclados— Esto fue sin duda cierto para muchas mujeres bisexuales y lesbianas que formaron parte de la primera vanguardia feminista contemporánea. (hooks, 2002, p.121).

Se retoman elementos de la tradición oral Yoruba, ya que ha sido una de las culturas africanas que más se ha extendido por el mundo convergiendo en todas partes manteniendo así vivas sus tradiciones y creencias e incluso aquí en Colombia, encontramos muchos elementos de África en nuestras tradiciones; en nuestra música, en nuestros movimientos, en nuestros sabores, no nos podríamos explicar sin África, además que es otra manera de resignificar la historia del continente africano y sus descendientes, otrora no comienza con la trata trasatlántica de personas víctimas de la esclavitud.

Para reanudar, Pratibha Parmar (2012) menciona, la articulación de múltiples autoidentidades y su conectividad con la consciencia colectiva como esa fuerza que se consolida fortaleciendo a mujeres que, como negras, como feministas, como lesbianas, resisten desde posiciones de subalternidad, por ello, no sé termina en el feminismo por el hecho de ser lesbiana o no se tiene que ser lesbiana o bisexual para ser feminista.

Negra y lesbiana se convierte en una injuria, insulto o se percibe con desprecio y desdén. Como vemos en muchas expresiones cotidianas, la identidad étnica, de género(s) y la sexualidad se encuentra en el centro de unos (des)encuentros y (en)cuentros del discurso social como incompatible, imposible o empréstitos de códigos ocultos. Hacer parte de uno o más grupos explotados, segregados y discriminados a través de la historia no hace que una persona sea más proclive a oponer resistencia. Si así fuera, todas las mujeres y eso incluye a mujeres afrodescendientes y lesbianas del planeta habrían querido participar en el movimiento de liberación de mujeres (hooks, 2002, p.121).

1.1 Encarnaciones lábiles

La expresión “mujeres lesbianas” resulta ser una contrariedad; para otras, pese a una contrariedad redundante, pues ¿qué otra cosa podría ser una lesbiana si no una mujer, una mujer que ama a otras mujeres?, si bien una mujer podría ser lesbiana o no, una lesbiana es, indudablemente, una mujer, para Witting (1992) las lesbianas (no) somos mujeres en el entendido que se emprendió la fuga de las categorías homogéneas de hombre y mujer.

Si agregamos, el encuentro entre lo étnico-racial a la estimación que la expresión “mujeres lesbianas”, es al mismo tiempo, una redundancia, una contrariedad, un imposible. Las tres consideraciones han sido posibles o, dicho de otra manera, se han hecho explícitas gracias al feminismo negro y por supuesto a autoras-activistas tales como Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks y de manera más cercana Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa.

Los aportes desde las sombras han sido múltiples y variados los cuales incluyen desde los asuntos reproductivos hasta el campo del pensamiento radical, no existe una única manera para reivindicar los derechos. El lesbofeminismo o el feminismo de mujeres no heterosexuales nos permite entrever la base y la estructura del condicionamiento de las opresiones que se engendran desde la base de la heterosexualidad como régimen político, social y cultural. Hay que mencionar que el sistema heterosexual y patriarcal es una estructura tan definida, hermética y rígida que se permea hasta llega a los linderos de todas las expresiones de la vida incluyendo las preferencias, prácticas y opciones sexuales.

Tal régimen está hecho para reprimirnos y entrar en un molde que nos constriñe, nos coarta y nos suprime, por tanto, la heterosexualidad y el patriarcado, siempre va a intentar señalar o juzgar lo que no está dentro de lo que se nos impone, moldea, presenta. Incluso se nos censura a sus no simpatizantes, ya que se encuentran por fuera de sus cánones, por ello, expropian el sentir y el ser con el fin de tener el control de las emociones y así impugnar del saber quién somos. Una de las claves de su control como régimen es desconectar nuestras emociones y sentimientos. Recuperar nuestras emociones es la cualidad que tenemos para

evolucionar, trascender y descubrirnos, por tanto, si damos el salto cuántico hacia el averiguar quienes somos se detonaría la estructura en una de sus bases y de esta manera se trascendería en el techo de cristal que nos hacen creer que es la “única verdad”.

En contraste, hallamos las reflexiones del feminismo negro, el cual no solo gravita en torno a las cuestiones de la lucha antirracista, sino también defiende la lucha por la liberación de las sexualidades y género(s), la lucha por la emancipación de los pensamientos, los cuales van mucho más allá de las imposiciones coloniales y/u occidentalizantes, por supuesto la lucha por las opresiones de clases, la necesidad de enfrentar un conjunto variado de opresiones al tiempo y sin jerarquizar ninguna es una invitación que nace desde el feminismo negro de no separar las opresiones, puesto que no son únicamente raciales, sexuales o de clase.

Entre el lesbofeminismo y el afrofeminismo, se puede notar esa urgencia y reclamo de la autonomía de sí, como recuperación del ser ante la mirada del otro que en este caso es el régimen occidental heterosexual y patriarcal. Se solicita la consciencia propia. La política de la identidad lesbiana feminista coincide con la idea cardinal de la identidad afroamericana feminista, ya que aceptan su ser a plenitud distante del deber “ser” hegemónico.

Se debe mencionar que en el curso de la vida las mujeres negras experimentamos una constante opresión sexual al igual que las lesbianas, puesto que se experimentan una serie de dominaciones, imposiciones o formas de ser, sentir y existir en mundo, con respecto al color de la piel o con quién debemos relacionarnos, es innegable que sentimos nuestra piel o preferimos conectarnos coito-afectivamente desde nuestros deseos, pero infortunadamente “la opresión es un factor constante en nuestra existencia cotidiana” (Castillo, 1988, pág. 174).

En contraste el afrolesbofeminismo o negrolesbofeminismo cuestiona los discursos de supremacía blanca, heteronormativos y colonialistas, ya que enfatizan en los problemas e

interacciones que producen las opresiones de clase, raza, género(s), sexualidades y emocionalidades. Como contrapunto encontramos “Cuando hablan de racismo se refieren al hombre negro y cuando hablan de feminismo se refieren a la mujer blanca. En fin, se impone no solo ennegrecer el feminismo como diría la pensadora brasilera Sueli Carneiro, sino también feminizar la negritud” (Rubiera Castillo & Martiatu, 2014, pág. 11).

Rubiera Castillo & Martiatu (2014), nos menciona ese cruce de caminos en el sistema metafórico explicativo como ese acto íntimo de revolución, por tanto, el afrolesbofeminismo o negrolesbofeminismo se convierte en el arquetipo en el cual se reclama un espacio propio para abordar las cuestiones de raza, clase, género(s), sexualidades y emocionalidades, además, nos permite esclarecer las múltiples experiencias de las mujeres y de las personas afrodescendientes y como han vivido históricamente en el cruce de los caminos de los diferentes tipos de opresiones, dominaciones y segregaciones, por tanto, lo que se busca es conceptualizar esa aritmética de desigualdades socioraciales como fruto de la convergencia de ciertos patrones sociales, culturales y económicos supremacistas.

Espinosa (2014), señala una resistencia a lo que la autora denomina una ferocidad por parte del feminismo hegemónico a desarmar las estructuras mentales y las explicaciones parcializadas de un marco canónico y analítico que oculta.

De forma efectiva la forma en la que el entramado de poder no opera gracias a una actuación paralela y homogénea de lo que se consideran categorías dominantes, sino también gracias a la manera como cada categoría está atravesada y depende indistintamente de las demás de modo que dentro de cada uno de los conjuntos que se consideran específica y homogéneamente sufriendo igualmente una determinada opresión –por ejemplo, el grupo de las mujeres o de la gente racializada–, o dentro de cada grupo que se considera homogéneamente en posición de privilegio –por ejemplo el de los varones, o el de la gente blanca–, se sostienen igualmente relaciones de poder y dominación” (Espinosa, 2014, pág. 6).

Yuderkys Espinosa (2007), nos señala en su texto hasta donde nos sirven las identidades y como repensar la política de la identidad en los movimientos feministas y étnico raciales, al punto que hace un ejercicio de provocación en donde nos incita a repensar lo pensando, a descorrer el trayecto andado dentro y fuera de lo teórico-práctico de la identidad. Por tanto, atañe que es un ejercicio de reflexionar en voz alta que siempre han estado allí habitándonos desde la tranquilidad o la mortificación y que por diferentes razones dejamos allí de lado, “cada vez que se me incitaba a asumirme como yo no me asumía, a verme como yo no me veía, a caber en donde ya mi Yo no tenía espacio” (Espinosa, 2007, pág. 19).

En ese sentido, ubicaremos el debate en el centro de las tensiones: raza, clase, género, orientación sexual, identidades de género(s), por tanto, desde las experiencias para conmutar la raíz explicativa de las opresiones, se proporcionará el enfoque de la singularidad de lo que significa ser una mujer negra, lesbiana y feminista, ahondando en lo que Hill Collins (1989) citada en Curiel (2007), nos menciona como “comprendiendo las interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por mujeres negras. La lucha por una conciencia feminista afrocéntrica autodefinida se da a través de una fusión de pensamiento y acción” (pág. 95).

Sin embargo, se revela como ha sido la lucha de las personas afrodescendientes para demostrar que aún falta mucho por manifestar las afecciones del racismo, por tanto, las experiencias de las mujeres se convierten en la forma en que se demuestra el carácter racial y sexista de la violencia hacia las distintas imágenes estereotipadas de sus cuerpos femeninos y esa constante sexualización o hipersexualización (Curiel, 2007). Por ello desde los feminismos negros la identidad de la mujer es simultáneamente reclamada y reconstruida (Sojourner, y otros, 2012, pág. 33).

Se debe señalar que existe una serie de enfermedades propias en el sentido social no biológico de la población afrodescendiente, como una consecuencia de la situación de pobreza, la esterilización forzada que han ejercido los estados y gobiernos sobre sus cuerpos,

donde cuyas víctimas principalmente han sido las personas pobres, indígenas y afrodescendientes enfatizando los análisis de la división racial y sexual en las dos esferas laborales menos pagas y menos valoradas como el trabajo doméstico, zonas francas y el trabajo informal, trabajos que se relacionan directamente con la servidumbre y esclavitud, hoy por hoy se presentan con un carácter modernizante pero con las mismas configuraciones y lógicas discriminatorias que en épocas de la colonización (Curiel, 2007).

Otra de las formas de colonización es la del sentir, siendo allí en donde se demuestra como el heterosexismo es sistema de poder que refiere unos estándares de lo que se supone como normal y lo que no, respondiendo a una serie de imposiciones entre ellas una sexualidad normalizada: la heterosexualidad y cómo cuando no se está dentro de esa “normalidad” se convierte en otra variable en el sistema de opresiones, por tanto, se deja a las personas afrodescendientes disidentes en una situación difícil y angustiante.

Al respecto una de las entrevistadas de veinticinco años, quién a lo largo de su experiencia describe la forma en la que ha luchado contra esa forma avasallante de opresión:

-Stefania: Yo me identifico como una mujer negra primero que todo, lesbiana, feminista y dentro de los nombres que me puedo dar, primero que todo soy un ser humano, me considero como un ser humano.

-Eliana: ¿Por qué abor das primero el tema de la raza?

-Stefania: Es importante, identificarme con lo que más me conecta a mí, con lo que más me identifica, yo pienso, que primero que todo que soy humana, pero, no hay una diferencia y en este mundo, tengo que, entender que soy diferente al otro, a los demás y parte de lo que me llena a mí de orgullo de poder es decir que soy una, ¡mujer negra!, y es porque, me ha caracterizado y me ha dado más fuerza, desde las posturas desde romper estereotipos, desde desmontar, mitos y leyendas acerca de nosotras.

-Eliana: ¿Por ejemplo que mitos y que leyendas desmontas o que estereotipos deconstruyes?

-Stefania: Que los negros somos bullosos, por ejemplo, yo soy la persona más tranquila de este mundo, o, por ejemplo, ese que dice que todos los negros sabemos cocinar, yo no hago ni un agua otro mito, que las mujeres negras, (...) ese que dice que el que no ha probado negra, no ha probado el cielo, yo puedo asegurar que todas mis parejas dicen que soy un desastre, o sea mk, pues no, dicen que yo soy un desastre en cuanto a lo que ellas esperaban y se imaginaban que iba a ser la experiencia con una negra.

-Eliana: ¿La experiencia en cuanto a qué?

-Stefania: Lo sexual, Me imagino, quiero creer que no, pero me imagino que sí, ¿luego que esperaban?, no sé mk, en África tenemos Kamasutra, risas, si, o que siempre estamos felices, de la Lemuria para el mundo, no mk, (risas), esos estereotipos, esas cosas así, tú puedes ser negro y puedes ser pésimo en la cama y eso no tiene nada que ver y depende de lo que considere uno que es pésimo en la cama, porque todos tenemos unas dinámicas diferentes y formas diferentes de entendernos con todo, pero yo no sé que esperaban de mí.

Algo, exótico, extraordinario, no sabría cómo explicarlo, que las atará, las azotará, sí, que las lamieras del cabello hasta los pies, si porque siempre dicen, que eso es la locura y yo pues es normal, no sé cuándo conectas con alguien, puedes ser la locura, cuando no, tienes un problema, a mí me cuesta mucho conectar, hmmm sentimentalmente con las personas, yo pienso que yo vine a conectar con los seres humanos y con los sentimientos, después de mi experiencia traumática y me di cuenta de que realmente era una chica bastante alejada de las personas, hasta que tuve una experiencia afectiva en el colegio (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

Las mujeres negras, entre otras cosas, deben soportar una serie de rotulaciones y señalamientos que hacen parte de una serie de estereotipos entre sexualizaciones y representaciones de clase tal y como lo menciona Stefania: “todos los negros saben cocinar”, “todos los negros son bullosos”, todo esto hace parte de ese gran conjunto de los imaginarios y contradicciones sobre lo que es una mujer negra.

Por ello, el mundo de lo social se despliega, descentra y se desplaza sobre sí mismo para instar vorazmente sus incesantes cavilaciones sobre el sentir, sobre nuestras experiencias de habitar el mundo, ya que con su notoria incapacidad de aceptar las diversidades ha erigido desde las ruinas que ha dejado un proyecto pensado para unos pocos, por ello, afrontarnos a esos giros conservadores y patriarcales desde el diseño de una cartografía de la sensibilidad de los cuerpos la cual se resiste a la invisibilización.

1.2 Sexualizaciones, sensualidades y perversiones en las mujeres lesbianas

Las lesbianas siempre hemos estado en medio de lo que Burgos (2013) denomina el escándalo de lo humano, entre lesbianas y mujeres lo que constituye esa constante sospecha de la nuestra existencia, sin embargo, Sheila Jeffreys (1996), nos recuerda que la lucha política de las lesbianas tiene que ver con la lucha contra la opresión de las mujeres, en otras palabras, con el feminismo, contrario con lo que se denomina la reivindicación de los homosexuales varones por sus derechos, cultura y a teorización de su visibilidad.

Algo que debemos mencionar, es sobre el agudo crisol que genera el dilema agudo entre el deseo, la teoría y la reivindicación por la visibilización. Se encuentran presentes e inmersos sus deleites y tormentos, ya que triunfa sobre otra de las preocupaciones humanas e incluso sobre los lugares resguardados de la vista. Así, paradójicamente, solamente cuando están ocultos salen a la luz los secretos del deseo son más honestos y activas las gabelas hegemónicas, evasiones, subversiones, exhibiendo de manera más intensa las identidades y disyuntivas entre la pasión sentida y la cultura establecida (hooks, 1992).

El lesbianismo puso en entredicho la supremacía masculina, los heterorelacionamientos y la institución hegemónica de la heterosexualidad, por ese motivo se nos consideró a las lesbianas herejes, la separación de la construcción del lesbianismo de la sexología, desterró las ideas desde la medicina donde se nos mencionaba como anómalas o que se tenía

determinantes psicológicos que eran resultados de la envidia del pene, tanto así que el lesbianismo se le consideraba una desviación del mismo modo que el abuso sexual y para los años 60 el fetichismo y misticismo que encerraba la ropa interior (Jeffreys, 1996).

Acerca de los tabúes culturales, sociales y morales en torno a la sexualidad y el deseo, por tanto, cuando los medios de información envían una serie y sucesivos mensajes de aceptación de la diferencia lo que generan son nuevas superposiciones, según la proclama de supremacía blanca, donde la diversión real se alcanza al traer a la superficie todas esas “incómodas” fantasías y anhelos inconscientes acerca del contacto o acercamientos con el otro, lo cual se encuentra insertado en la estructura secreta (subterránea) de la supremacía blanca (hooks, 1992, pág. 18).

El patriarcado capitalista es de origen supremacista blanco, desde esa perspectiva, los deseos también son objeto de prescripciones, prohibiciones, marginalizaciones, ya que se entienden cómo lo “primitivo” o lo que se denomina como fantasía por el otro, sobre todo cuando pueden “explotarse continuamente, y que tal explotación ocurra de una manera que preinscriba y mantenga el statu quo” de esa conexión arraigada en el anhelo del placer y posibilite ese deseo- contacto con el otro intentando funcionar como una intervención crítica, la cual pone a prueba, pero no como una suerte de intervención que amonesta e intenta desafiar y subvertir la dominación racista, permitiéndose una resistencia crítica o como una esperanza de criticismo aún sin realizarse (hooks, 1992).

Avasallante, así lo describe Mara Viveros (2002) la forma en que se ha descrito, fabricado y elaborado, por las élites blancas la noción en torno a la identidad, ya que se invisibiliza la diversidad racial-étnica y en este punto puedo agregar la sexual o de género(s), por ello se debe recordar que las categorías raciales, clase y género(s) manifiestan su relación jerárquica desde lo “blanco” como la cúspide de lo social tal y como lo evidenciamos en la ilustración No 1 en la página 82 de este texto, para continuar entre más atributos tengas de privilegio

quedas en la cima de las valoraciones sociales y como contrasté entre más atributos tengas que ser contrarios a sus “normas” quedas en la base misma.

En contraste con lo anterior, hooks (1992) sugiere que la cultura es la encargada de rechazar en general las diferentes asociaciones de lo racial con la sexualidad y de tildar lo étnicosexual de irracional y desenfrenado lo que nos recuerda a Mara Viveros (2002), al describir el erotismo y la sensualidad de los negros como una especie de elaboración bilateral en la que no solo participan “los no negros sino también los negros, en un juego de espejos múltiples” (Viveros, 2002, pág. 1).

Otra de las grandes reflexiones que se ha realizado es sobre cómo este se ha preinscrito y comercializado como una suerte de narración atávica, una fantasía de otredad, la cual se reduce la diversidad étnica, racial y sexual al espectáculo en donde pareciese que estimulara una añoranza a eso que se ve como “primitivo”, dado este contexto aún los cuerpos negros se ven como ese epítome, esa promesa de salvajismo, de proeza física ilimitada y erotismo desenfrenado.

El cuerpo negro fue el más deseado, por su trabajo duro en la esclavitud, siendo este cuerpo el más representado en la cultura popular contemporánea como el cuerpo que se puede observar, imitar, desear, poseer y devorar. Más que una promesa de placer se continúa consumiendo desde una lógica colonialista como la representación de un cuerpo al cual se puede someter o esclavizar psíquicamente (hooks, 1992). Una de las entrevistadas afirmaba lo siguiente al respecto:

-Juanita Valencia: El sexismo, ha sido una vaina muy terrible para las mujeres negras, para la corporalidad, para la construcción de las mujeres negras, o sea, que se hipererotice el cuerpo negro es como no me jodas, no me pongas en ese lugar, me molestan que me digan ahí sí, es que ese pantalón como le queda, ¡no quiero!, yo sé cómo me queda y no me lo tiene que decir nadie, es como ese lugar de, no sé cómo más decirlo, es que ya lo hemos mencionado: la hipererotización.

Claro, hipererotizado, con un estereotipo, sexual muy alto, además, demasiado, es como parece yo follo normal, no viene, *borrar*, (risas), pero es que es verdad por el hecho de tener cierta raza se imaginan que va a ser el polvo y es como ¡mk!, estoy cansada, hay muchos comentarios hay es que el color de su piel y es que me gustan más las personas negras, porque es que (...) y para mí la raza es una construcción colonial (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

El rastrear las experiencias de las mujeres negras y disidentes de la heteronorma, nos mostró una serie de efectos emocionales, sociales, culturales y personales que trae consigo la autoaceptación de una sexualidad diferente a la establecida e incluso no solo se trata únicamente por una lucha por la sexualidad, sino que incluye una apuesta antirracista, anticapitalista y de clase con la respectiva apropiación de las emociones, el sentir y el cuerpo, como vemos a continuación:

-A: Soy hija de una mujer, siempre yo digo que soy hija de la diáspora africana y de las descendientes que decidieron mantenerme viva, mujeres negras que decidieron que hoy yo esté acá y desde ese lugar me ubico políticamente en mí accionar, soy descendiente de cimarrones, cimarronas y en ese sentido me ubico ahí, como un ejercicio político permanente en todo lo que yo, esta cuerpa hace, soy una mujer negra, antirracista, anticapitalista y que les apuesta a otras formaciones, soy ehmmm (...), comunista.

Digamos que estos cuatro lugares que te estoy enunciando me hacen afirmar cada día más que no solo se pueda hablar de racismo, de mujeres, de capital o de las lógicas de la heterosexualidad obligatoria toca unir las, porque cuando tú ves todas estas variables es que entiendas por qué la sociedad funciona de una forma tan desigual tan violenta, para todos y todas, aquellos que no hacemos parte de lo que han construido unos pocos blancos, machos para los cuerpos de nosotras (A, 28 años, 22 de enero de 2020, Bogotá).

Continúa, más adelante:

-A: Entonces, rompí mucho con esa parte de mi vida, por muchas dinámicas que iban en contra de esa revolución que pienso y creo, decidí que con toda esa fuerza y todo ese potencial, ponerlo a disposición de las comunidades negras en el pacífico colombiano en el pacífico norte, empecé a hacer procesos de formación con mis primas, con mis amigas, y era un ejercicio que me encantaba, porque yo en mis vacaciones históricamente siempre fueron en el Cauca o en el Choco en Riosucio y para mí estar en el río y entender esas lógicas tan diferentes del racismo estructural que yo en mi casa tenía agua, un colegio, libros, yo decidía que hacer, que comer y mis primos arroz con queso porque no hay más, punto.

Que no había agua, entonces, que tú veas esas diferencias en lo tangible te hace pensarte esto no está bien, aun cuando para ellos estuviera bien, porque eran lo que conocían, si, cuando tú estás en una pequeña burbuja, pues dice está bien, además porque ellos, no sé dicen negros, entonces también esa lógica, es que el racismo viene de afuera no de adentro, cuando tú eres lo “diferente” te ponen en unos lugares en los cuales te tienes que reafirmar o permitir, o si decides resistir, para no ser esa persona esclavizada moderna o decides resistir para no ser esclavo, sí, o callar, muchas veces la gente prefiere blanquearse en su esencia y más las mujeres con todas estas lógicas de la televisión y el modelaje es más fácil alisarse, respingarse la nariz, hacer una serie de cosas para parecer a un modelo que no nos corresponde y más en las lógicas heterosexuales (A, 28 años, 22 de enero de 2020, Bogotá).

Desde el punto de vista de un fetichismo social en la imaginaria racial/psico/sexual, los cuerpos negros son asaltados ferozmente por la imaginaria de lo que debería ser, sentir y mambear en las longitudes de los cuerpos negros y es tanta la supremacía que a veces somos incapaces de articular y reconocer plenamente esos imaginarios en los cuales nos vemos sometidas. Lo que nos recuerda lo que menciona Pateman (1995), como otra manifiesta de contratos de esclavitud lo que significa que los individuos involucrados se encuentran en una relación que tiene el uno con el otro, ya que ha renunciado de manera no consciente a la condición necesaria de libre interrelación mutua (pág. 107).

1.3 El gran misticismo: entre el prejuicio, el erotismo y la sexualidad

Cuestionarse el pensamiento sexista sobre el cuerpo de las mujeres, fue una de las intrusiones más poderosas realizadas por el movimiento feminista contemporáneo. “Antes de la liberación femenina, todas las mujeres, jóvenes y mayores, éramos socializadas en la idea sexista de que nuestro valor recae exclusivamente en la apariencia y en sí somos o no percibidas como guapas, especialmente por los hombres. Entendiendo que las mujeres nunca podríamos liberarnos si no desarrollábamos amor propio y autoestima, las pensadoras feministas fueron directamente al corazón del asunto, examinando críticamente cómo nos sentimos y pensamos sobre nuestros cuerpos y ofreciendo estrategias constructivas para cambiarlo” (hooks, 2000, pág. 53).

“Y es que nuestros prejuicios nos encierran, nos achican la cabeza, nos idiotizan; y cuando estos prejuicios coinciden, como suele suceder, con la convención mayoritaria, nos convierten en cómplices del abuso y la injusticia. (...) Para mí el famoso compromiso del escritor no consiste en poner sus obras a favor de una causa [...] sino en mantenerse siempre alerta contra el tópico general, contra el prejuicio propio, contra todas esas ideas heredadas y no contrastadas que se nos meten insidiosamente en la cabeza, venenosas como el cianuro, inertes como el plomo, malas ideas malas que inducen a la pereza intelectual” (Montero, 2003, pág. 145).

Los prejuicios que presentaré a continuación nos encierran y achican la cabeza. En la lectura de Enrique Dussel, con su crítica sobre el mito de la modernidad (1942), nos permite entrever una serie de reflexiones sobre la noción racial y étnica que nos mencionaba Mara Viveros (2002), además de reflexionar sobre la estructura y trasfondo del racismo. Doctrinas como la de Taguieff Pierre André (2010), quién crítica la postura de Hegel, quién expone al continente africano de la siguiente manera:

África es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental". "Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está

en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] Es un hombre en bruto (Hegel 1830. Citado por Dussel 1994, p.17).

El presagio hegeliano se convierte en ese enunciado soberbio, en donde deja en manifiesto cómo a nosotras las personas que nuestro origen es desde las culturas africanas nos despojan de nosotras mismas, describiéndonos como entes sin consciencias, carentes de percepción, que no conocemos ninguna religión, ni ley, según lo que menciona nuestra carencia de sentido es tan evidente que somos seres rústicos.

Lo anterior, es una clara evidencia de la legitimación de la dominación de los prejuicios etnocéntricos del cual Odile Hoffmann y Oscar Quintero (2010) en línea de la ensayística de Taguieff, aluden como tales señalamientos se basan principalmente en el “prejuicio del color”, trasmutando “del color de la piel al racismo”, lo anterior exponiendo como desde los entramados de la colonia hasta lo que se conoce como “edad moderna”, se naturalizó el desprecio por otras “razas” y de esa manera ilustran de manera clara y radical el axioma historicista y racista del siglo XIX.

Se debe hacer hincapié en la forma moderna del racismo y las doctrinas racialistas, puesto que a partir de los estudios sobre craneología realizados por Blumenbach y Camper contribuyen a acentuar muchos prejuicios y estereotipos acerca de las razas “superiores” o “inferiores”, lo anterior, como un primer esbozo de clasificación de razas que luego retoma François Bernier (1620-1688) quién acuña que las razas se encuentran diferenciadas según su lugar geográfico, caracteres somáticos; como el color de la piel, tamaño y forma de la nariz siendo estas algunas de las grafías de reconocimientos de la presunta “superioridad europea” (Hoffmann & Quintero, 2010).

Teorías como la superioridad de la raza, han desencadenado exterminios sistemáticos tales como judíos, armenios, tutsis, donde buscando cómo aniquilar ese otro a ese diferente, con el falso ideal de que implican una amenaza para un tipo de “especie o raza”, aluden a las concepciones religiosas, morales o místicas, para así exponer una distancia insofismable, inconexa, donde señalan a ese otro como carente de forma, degenerado, sucio, bárbaro,

incipiente, antropófago, bestial falta de visión y de percepción de las nociones del bien o del mal, ya que su forma patológica de coexistir debe ser eliminada, para evitar que sus congéneres aniquilen a la otra especie, la que describen como superior, constituyendo así una de las ramificaciones del determinismo biológico radical y la forma más brutal del racismo.

Para continuar, una de las reflexiones más profundas que nos brindan las diferentes concepciones de identidad, alteridad y las relaciones interétnicas es la expropiación de la interracialidad, ya que nos impuso un modelo, un fenotipo, un prototipo de belleza, de vida y de religiosidad, nos impuso una única manera de existir, sin embargo, no es una sentencia que nos definirá, o en palabras de Mara Viveros (2008), La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad.

Mara Viveros, señala desde las comprensiones de la sexualización de la raza, lo resbaladizo que pueden ser los imaginarios y él *ad infinitum* de las particularidades y tensiones que incitan “a las diferencias, sexuales, étnico-raciales, de género y de (dis)capacidad se encierran en lo que se ha llamado la diversidad o en una categoría construida ad hoc como la de “poblaciones vulnerables”, eliminando todas las discrepancias que pueden tener entre ellas las distintas formas de diferencias” (Viveros, 2008, pág. 190).

Frantz Fanon (2007), describe con ahínco lo que denomina “la superestructura mágica”, en donde cuenta con dos frentes: la del colonizado quién debe extraer las inhibiciones de su agresividad semihumana, incluso alcanza la esfera de la economía de la libido en donde encierra al colonizado en una atmósfera de mito y magia versus el colono que mantiene el *status* (Fanon, 2007, pág. 32).

Maya (2003) menciona al respecto que en tal relación se debe reflexionar sobre las marcas que dejaron los vínculos afectivos y sexuales entre los colonizados y los colonos especialmente en la condición femenina. Abarcando tantos aspectos materiales, emocionales

y espirituales de la existencia. Puesto que permite indagar sobre el papel de la sexualidad en los procesos de repersonalización y resocialización de la gente africana y de sus descendientes en América (Maya Restrepo, 2002).

En contraste, sobre el erotismo y la sensualidad de las mujeres negras, se ha interrogado en mínimas ocasiones sobre los estereotipos que se tejen o se fomentan dentro de los mismos negros frente a eso otro que los define como seres de aquellas tendencias dionisiacas o venusianas. Lo que me interpela sobre la esencialidad femenina, la cual se describe como la tendencia de las Afroditas Negras, (es decir ellos interesados fundamentalmente en el goce de los sentidos; consumo de alcohol, baile y placer sexual y ellas; encargadas de la belleza y el amor), (Viveros, 2018).

Lo que nos recuerda lo que nos menciona Carole Pateman (1995) “La estructura de nuestra sociedad y nuestra vida cotidiana han incorporado la concepción patriarcal de la diferencia sexual.” (pág. 16) y por supuesto racial, con el ánimo de situar la información correspondiente, la información que se expone en la investigación se extrae en un contexto como el chocoano, no obstante, se dilucida que los imaginarios se mantienen en la organización social y cultural de la estructura colombiana.

El imaginario no es adquirido por la experiencia, sino transmitido y recibido a través de la comunicación de las masas o del medio social, por tanto, se desenvuelve y se inserta en las personas, evidenciándose una gran y categórica capacidad para introducirse en la vida cotidiana (Barreto citado por Mosquera 1998).

Una de las cosas que nos describe Viveros (2016), es lo que Pinzón y Garay (1997), señalan sobre como los esclavos africanos llegaron a estas tierras americanas, y como ya contaban con un imaginario “colonial regional”, además, el simbolismo cristiano auxilió a asociar lo negro con lo malo y lo blanco con el bueno e iconográficamente el diablo fue representado con piel negra, mientras los santos, las vírgenes y los ángeles fueron representados con piel blanca. Por otra parte, se le atribuyen, lo que menciona Borja (1993) en Viveros (2002), una

serie de poderes sexuales que les fueron atribuidos como una suerte amenazante para la institución familiar y actuar bajo los elementos catalizadores dualismo cuerpo-espíritu, propio de esta tradición.

Bastide (1961), describe el encuentro sexual entre blancos y negros como “el encuentro de dos razas luchando a muerte” planteando de tal manera que a partir de su estudio sobre las relaciones, uniones interraciales era un indicador de la sutileza en la cual se constituyó la jerarquía racial instaurando lo que Guillaumin (2008) citado en Cunin (2008), denomina el sistema de las marcas como la creencia que la categoría de raza es un fenómeno material en el cual se edificó las relaciones sociales.

Desde otra perspectiva, la antropóloga Anne-Marie Losonczy (1997), en relación con los descendientes de africanos que habitan ciertas zonas rurales y suburbanas de América continental hispanófoba y de una parte del Caribe. Esta autora plantea que estos grupos se diferencian de los mestizos, indios y blancos que los rodean por sus actitudes corporales y una gestualidad que ellos mismos reconocen como su más potente marcador de identidad diferencial (Viveros, 2016, pág. 3).

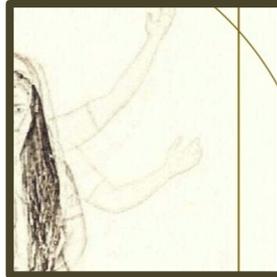
Lo interesante de lo anterior, es precisamente entrever como las ficciones entendidas como figuras preconcebidas por otro naturalizan un orden que obedece a esa historización, como un gran complejo societal. Se debe reflexionar como las sociedades humanas, se instauran en torno al pensamiento colonizador, pensamientos que luego fueron legitimados por unos supuestos criterios evolucionistas en las cuales, el sujeto racializado, usualmente de origen africano, se le describió como inferior, incapaz, no humano, irracional, marcando una latente subalternización racial.

Conviene subrayar, esa incesante discriminación que se asoció a las formas de pensamiento. Horadando el silencio, se empezó a generar una sensación de ausencia o una falta de estudios sobre la discriminación racial, la cual por criba dimensional es de clase, género y de sexualidades, generando asociaciones como las que Pateman (1995), asienta como uno de

los medios más importantes para el establecimiento de las relaciones sociales como contratos de contención que se versan entre la libertad y la sujeción.

Finalmente, y para cerrar este capítulo en el cual se hace una serie de reflexiones sobre la importancia del reconocimiento de Oshumismo, los feminismos negros y feminismos lesbianos, subrayando su importancia en las diferentes formas de pensamiento contemporáneo, por ello, en primer lugar, se denota la necesidad de continuar divulgando el conocimiento africano su relación con América Latina y Colombia. En segundo lugar, desmentir esas concepciones preconcebidas sobre el feminismo negro y feminismo lesbiano. Para tal objeto, es necesario desestructurar esas presuntas creencias “el feminismo es odiar a los hombres”, relacionado con esa imposibilidad de denotar que existen otras maneras de existir y habitar el mundo. En tercer lugar, continuar explorando y documentando los estudios africanos y los estudios lésbicos, ya que nos permite y recordará inevitablemente que no se es lo que le han hecho creer.

La piel



“Negra soy...

Me alací el cabello,
 Me polveé la cara,
 Y entre mis entrañas siempre resonaba la misma palabra
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
 Hasta que un día que retrocedía, retrocedía y qué iba a caer
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
 ¿Y qué?
 ¿Y qué?
 ¡Negra!
 Sí
 ¡Negra!
 Soy
 ¡Negra!
 Negra
 Victoria Santa

El significado del proceso de colonialidad del poder y de los cuerpos comenzó con la Venus Negra⁸, en los primeros años del siglo XIX, con un “relato salvaje” de una mujer que no lograba

⁸ En 1814 es exhibida por primera vez en París la ‘Venus Hotentote’ “Saartjie Baartman, renombrada Sarah Bartmann – asimilada al lenguaje del europeo– y denominada ‘Venus Hotentote’ como una referencia irónica a la diosa romana al igual que una alusión a las Venus de la prehistoria, constituye un importante paso hacia la construcción y la perpetuación de una

integrarse a una sociedad que la rechaza por su esteatopigia⁹ e hipertrofia de los órganos sexuales. Debido a su “presunta” apariencia no humana Sara terminó siendo esclavizada y explotada sexualmente, sin duda, su vida traza con brío los constantes atentados que se han tenido contra la dignidad humana hacia los pueblos no blancos. Su biografía evidencia las inclemencias, las angustias y el sufrimiento, evidenciando como la historia natural empieza un doble proceso de deshumanización e hipersexualización del cuerpo negro femenino, cuyos rasgos físicos y anatómicos solamente podían asemejarse al sujeto primitivo y cercano a los instintos animales (Urzola Gutiérrez, 2018, pág. 25).

En una antología titulada: *African and the Disciplines* se plantea una pregunta absorta y occidentocéntrica: “¿cuál es la contribución de África a las disciplinas? (siguiendo la lógica de la pregunta considérese lo que la gente africana le hemos aportado a la craneometría- nuestros cráneos a la antropología francesa nuestras nalgas¹⁰” (Oyèwùmí, 2017, pág. 72), en definitiva, nos vemos expuestos a una experiencia diferente según nuestro color de piel: aceptación, rechazo, provocación, alteración, pasiones o expectativas, sometiendo de tal manera a la piel y al cuerpo a su primera encrucijada subjetiva de la narrativa y mirada ficcional colonizadora, que creó una imagen del ser negro eternamente ligado a la naturaleza de lo salvaje.

La experiencia negra existe desde las diversas leyendas e historias edificándose sobre un esquema corporal donde la piel es una construcción social, simbólica y subjetiva, la cual se ha constituido como el significante de la idea de raza, como una suerte de coordenadas febriles de un sistema opresivo racial, el cual se revoca contra nosotras y nosotros con todas sus fuerzas,

narrativa de la sexualidad negra femenina bajo la óptica de la Venus negra, (...), tras su llegada a Europa, Baartman sufre un proceso de objetivación y consecuente deshumanización, al ser reducida, por un lado, a un mero entretenimiento para el público europeo, y, por otro, a un objeto sobre el cual habrían de ser ejecutadas múltiples experimentaciones en nombre de la historia natural. De esa manera, Baartman personifica el uso de la diferencia como excusa para reducir a un ser humano a la categoría de objeto, sea como estudio de la ciencia o como objeto de un espectáculo burlesco. La imagen de Baartman fue elaborada a partir de asociaciones con la sexualidad perversa y la bestialidad como un fenómeno a ser contemplado y definido por la mirada del europeo. Esto se traduce en un intento de legitimación de la dominación del europeo sobre el “primitivo”, evidenciando la manera en que se construyó a partir de Saartjie Baartman una imagen de todas las mujeres negras como cómicas, primitivas y, en últimas, inferiores” (Urzola Gutiérrez, 2018, pág. 20).

⁹ La esteatopigia es una protuberancia excesiva de los glúteos o nalgas debido a la acumulación de grasa, se puede extender hasta los muslos y a menudo se acompaña de un crecimiento de los labios menores vulvares.

¹⁰ Se refieren a la "Venus Hotentote", mujer africana cuyas nalgas se exhibieron en Europa como una "rareza, cómo una curiosidad" en el siglo XIX. Véase Sander Gilman, "Black Bodies, White Bodies" en *Race, Writing, and Difference*, Henry Louis Gates Jr., ed. (Chicago: Universidad de Chicago, 1985).

es evidente que se nos ha desterrado fuera de nuestros hogares, nuestras tierras, nos reclaman y nos niegan, intentando expulsarnos de nosotros mismos con el fin de convertir nuestra existencia en nuestra primera frontera, olvidando que nuestras identidades se encuentran a flor de piel.

2.1 Negra soy

Entonces Dios dijo: ‘¡Que haya luz!’, y hubo luz. Al ver Dios que la luz era buena, la separó de la oscuridad y la llamó ‘día’ y a la oscuridad la llamó ‘noche’... Me inquietó siempre que la oscuridad no fuera igual de buena que la luz. En esa oscuridad descubrí el aliento del otro, los olores de ese otro, la suavidad o la rugosidad de los pensamientos; descubrí las lágrimas que se deslizan sobre las mejillas; descubrí las caricias sobre el rostro para reconocer, conocí el tacto como la mayor proximidad. Mi primer enfrentamiento fue con la “visión”: estuve en una constante negación, en una eterna tensión entre las luces y las sombras (Tirado, 2019).

Indiscutiblemente, la absorción en la vista es el modo primigenio de comprensión de la realidad, promueve y hechiza al mundo por encima de lo que resultaría no obvio para el ojo, sin embargo, se convierte en ese primer bastión de batalla, se trueca como ese primer movimiento lento, el primer distanciamiento que deberíamos tener para darle la bienvenida u otros niveles y matices en la existencia. David Howe, menciona: traza una notable revolución desde lo sensorial, donde “la vista y el sentido de la escucha sintetizan algunos temas sobre los cuales deseo llamar la atención” (Howe, 2003, como se citó en Oyěwùmí 2007, pág. 57).

De los cinco sentidos, el oído es el más continuo y penetrante. Digo esto aun cuando muchos, desde Aristóteles en la *Metafísica* hasta Hans Joans en *The Phenomenon of Life*, han dicho que la vista es el más noble. Pero la vista siempre va dirigida a lo que está enfrente... Y la vista no puede doblar una esquina, al menos, no sin la ayuda de un espejo. En cambio, el sonido nos llega, nos rodea de momento, con un espacio acústico lleno de timbres y matices. Es más cercano y sugestivo que la vista. La vista siempre es la percepción de una superficie desde un ángulo particular. Pero el sonido es la percepción capaz de penetrar bajo la superficie... Es habla es una comunicación que conecta a una persona con otra. Por tanto, la

calidad del sonido es fundamentalmente más vital y conmovedora que la vista (Oyěwùmí, 2017, pág. 58).

La mirada entendida desde la perspectiva que nos plantea Oyěwùmí (2017), nos permite descubrir que va mucho más allá de un proceso fisiológico y lo significa como ‘la captura de la realidad’, pero también nos demuestra la prerrogativa occidental de lo visual sobre el resto de los sentidos, para así exponer el predominio de lo auditivo en el territorio yoruba. La puesta es ir más allá y abordar las diferentes reflexiones teóricas sobre las implicaciones de lo racial en el mundo social, como una expresión de un quiasmo como experiencia repetitiva, la cual se encuentra viciada por monomanías, terquedades, memorias, afectos, afectaciones, emociones y relaciones en las que se demuestran lo malicioso de las construcciones raciales y su relación con el poder.

En una de las conversaciones se menciona esas monomanías que se establecen desde los afectos en relación con la familia y el estereotipo que se espera de una mujer negra:

-Juanita Valencia: Entonces (...), porque hablé de mis hermanos y omití de donde vengo, de donde venimos que son mis papás (*risas*) mis papás, vienen de una relación (...) ellos no conviven hace muchos años, ehmmm mi papá le lleva a mi mamá doce años. Mi mamá era una mujer recién llegada de Chocó, con nada de educación, así, ni primaria, o sea, analfabeta, ehmmm que venía a Bogotá a trabajar en casa de familia, como llegaron mis tías, cómo llego mucha gente negra a Bogotá buscando el Sueño Bogotano.

-Juanita Valencia: *-Bromea-* ni porque acá hubiera plantado plata en los árboles

-Juanita Valencia: Entonces, lo que hacen es venir del Chocó a ser mano de obra aquí, a ejercer las labores de cuidado, a ser las señoras del restaurante a ser las señoras de oficios varios, a hacer ese tipo de trabajos que nadie más quiere, entonces, mi mamá llegó a esas condiciones con quince años aquí a Bogotá, ya estaba mi tía, que era una mujer con más años con más recorrido, había trabajado más tiempo. Mi papá se enamora de mi mamá y yo soy hija de una madre adolescente, mi mamá me tiene a mí a los diecisiete años y él tenía doce años más, o sea el man sabía (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Lo anterior, nos hace cuestionarnos por los actos de ver, mirar y de las representaciones ¿por qué colisionan con las representaciones culturales que estás movilizan? Sin embargo, una gran hendidura se hace evidente a lo largo del fragmento de la entrevista, segmento el cual nos recuerda a Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017) y la raíz visual del pensamiento de occidente lógico masculino y predominante contra una raíz sensorial del pensamiento africano, el cual se encuentra permeado de sensibilidad, percepción, compasión, en donde nos invita a conectarnos con todo, por tanto, me asalta la duda ¿qué es precisamente ver?, y que tal si apostamos o habláramos de una mirada que siente, que está libre de representaciones y que regresa a ti.

Pese a que América Latina y Colombia, gravitan en diferentes elementos de tradiciones originarias se encuentra en medio de ese cruce de caminos o sumas de unidades culturales: civilizaciones o como lo denomina Samuel Huntington (1996) como ese choque de civilizaciones, sin embargo, lo anterior no quiere decir que estamos tallados con una historia única, pero sí, encontramos una cultura hegemónica imperial que se autodenomina universal: la occidental, soterrando la presencia de las demás culturas y civilizaciones.

En primer lugar, encontramos la mirada occidental hacia el otro, o como lo denomina Franz Fanon en la página 154: Entonces nos fue dado afrontar la mirada blanca que cuestiona los límites de la significación y posicionamiento a partir del color de piel, siendo incorporado un «esquema corporal histórico-racial» (Córdoba, Sáenz, & Vidarte, 2005, pág. 154), determinado no por sus propias emociones y prácticas corporales, sino por el discurso producido por un mundo blanco. Para Fanon, esta relación de dominación se traduce en una serie de disertaciones raciales, masculinas y sexuales.

En el caso de las experiencias negras existen una serie de representaciones. Hay que ir despacio, lo sabemos, pero es difícil (Fanon, 2009, pág. 162). La piel para nosotros siempre es un lugar de intrusión social y cultural, siendo casi imposible no hablar de la misma.

El verdugo es el hombre negro, satanás es negro, el pecado es negro, lo malo es negro es el mal aspecto de la personalidad, el problema negro (...), lo negro, lo oscuro, la sombra, las tinieblas, la noche, los laberintos de la tierra, las profundidades abismales, denigrar a alguien; o, por el otro lado, la mirada clara de la inocencia, la blanca paloma de la paz, la luz mágica, paradisiaca. Un hermoso niño rubio, ¡qué paz en su expresión, que alegría y, sobre todo, qué esperanza! Nada comparable con un hermoso niño negro que, literalmente, es una cosa de todo punto insólita (Fanon, 2009, pág. 162).

Para Fanon son elaboraciones que se han gestado en lo más profundo del inconsciente en el que dormitan las pulsiones más inconfesables, impúdicas e inmorales y como el hombre se encuentran aprisionado en una serie de valores morales busca ascender hacia el albor, la luz, hacia la blancura, rechazando todo lo que no estuviera dentro del régimen de lo que se consideraba civilizado o permitido. “Cuando la civilización europea entró en contacto con el mundo negro, con esos pueblos de salvajes, todo el mundo estuvo de acuerdo: esos negros eran el principio del mal” (Fanon, 2009, pág. 162).

Por otra parte, el simbolismo cristiano también contribuyó a ese binarismo de lo bueno es blanco y lo malo es negro, la construcción moral de la piel. En la iconografía católica el diablo era representado con piel negra a diferencia de los santos, las vírgenes y los ángeles eran representados con piel blanca. Con lo anterior, no se asevera que todas las representaciones judeocristianas son blancas, ya que se cuenta con excepciones como la del Señor de los Milagros de Buga, Colombia¹¹ y la Virgen de Monserrat, Cataluña¹², sin embargo, lo antepuesto sí refleja una serie de estereotipos y de prejuicios existentes que han partido o que han llegado a todas las esferas de la vida y eso incluye el ámbito religioso.

“Dios o el sentido...

La conversación con una de las mujeres en ese momento gravitaba en torno a los sentidos

¹¹ Cristo negro encontrado por una mujer indígena hacia el año 1550-1560 en Guadalajara.

¹² Virgen negra encontrada por unos niños pastores hacia el 880 en Manresa- España.

-Stefania: Eso, ¿qué hice?, estar sola, ehmmm, por ejemplo, soy consciente que no tuve un despertar sexual a temprana edad, quizás pasó hasta los 23 años, soy consciente que hasta los 23 años, no sentí deseo por nadie, pero, era porque realmente (...) yo considero que cuando tú, tienes cargas emocionales en esos planos tuyos de la sexualidad, como que tienden a desaparecer esas sensaciones, esos sentimientos que debería de tener, pero, porque yo lo descubrí cuando yo me volví totalmente abstemia a los 18.

-Eliana: ¿Pero abstemia, fue en todos los sentidos?

-Stefania: En todos los sentidos encontré un punto intermedio con Dios y le dije Dios, ¡vamos a hacer una cosa!, yo quiero ser esta persona y si para ser esta persona tengo renunciar a todos estos excesos, voy a renunciar a todos los excesos, porque sé que me va a permitir alcanzar la fortaleza que necesito. No fue una cosa que tuviera que ver con pagar una promesa ni nada, era algo que yo sentía, que me debía y así me volví abstemia en todos los sentidos (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

En definitiva, el lenguaje cotidiano desenmascara la construcción que tenemos como personas e incluso revela los prejuicios y estereotipos existentes que aún residen en nosotras, a modo de ejemplo: “no tuve un despertar sexual a temprana edad”, “Dios, ¡vamos a hacer una cosa!, yo quiero ser esta persona”. En primer lugar: la presunta iniciación sexual tardía y en un segundo momento: un tipo de persona que es mejor que otra, por tanto, Stefania ruega a Dios tal cambio y es allí en donde encontramos una serie de esencialismos: etnia, orientación sexual, clase, identidades y expresiones de géneros, nacionalidad que nos dejan entrever el poder excesivo de las construcciones sociales y culturales.

En contraste, se suman tales elementos a todos los prejuicios que se encuentran hacia la piel como condicionantes en la cultura que las determinan, dejándonos como observadores en la espectacularidad, objetualización, sexualización, pasividad, dominio y placer. Incluso se puede retomar el planteamiento de Peter Wade (2015), quién nos manifiesta que las ideas sobre “raza” y “etnicidad” se sexualizan o la sexualidad en los procesos de identificación racial muchas

veces se racializan (Wade 2015, como se citó en Urrea & Posso, 2015, pág. 41). Por eso se hace urgente el llamado de poner en cuestión el lugar de la mirada como forma de saber- poder que se encarga de erigir el sentido de lo real, del pasado y del presente¹³.

Así, podría argumentar que la piel o el cuerpo están en un constante ritual performativo entre los engranajes de la sublimación de una herencia colonial y el arquetipo que se espera, ya que como lo menciona Alcoff (2006) en *identidades visibles: raza, el género y el yo* “la raza es socialmente construida, históricamente maleable, culturalmente contextual, y reproducida a través de prácticas perceptivas aprendidas” (p. 182). Lo anterior, denota esa paradójica contemporánea entre el hecho social y lo que se encuentra incrustado fenomenológicamente a unos sujetos específicos, y, por tanto, su existencia es real. En contraste, con los efectos del devenir historicista cargado de una serie de juicios de valor

Indiscutiblemente, el cuerpo es la piedra angular en la que se funda el orden social, siempre se mantiene a la vista y en la vista. Particularmente los cuerpos racializados, nos vemos expuestos a un constante flujo a un constante transitar de la percepción de la mirada blanca, la cual nos envuelve en un movimiento que por definición invita a mirarlo fijamente, a contemplar la diferencia, de cualquier modo, es un reto que tenemos, incluso el de superar el impacto divisorio del etnicismo, ahora bien, que se mantengan vivas aún hoy las prácticas patriarcales: racismo, sexismo y la desigualdad de clase, brindan una evidencia de la indiscutible fuerza de división política y el absoluto compromiso de hombres y mujeres involucrados en tales prácticas las cuales están instaladas en el inconsciente colectivo (Hooks, Brah, Sandoval, & Anzaldúa, 2004, pág. 161).

Al cuerpo se le otorga una lógica propia, sin embargo, los diferentes estudios sobre el mismo distan o se allegan sobre la percepción de este ya sea como un sensor, una red de información, un mensajero o una mirada de sistemas de comunicación “El cuerpo utiliza la piel, las fascias profundas y la carne para registrar todo lo que ocurre a su alrededor. Para quienes saben leerlo,

¹³ Diálogo con la Docente Sonia Vargas Martínez en clase de Visualidades Extremas y Políticas de la Reconstrucción de la memoria en Universidad Nacional de Colombia.

el cuerpo es como la piedra de Rosetta, un registro viviente de la vida entregada, la vida arrebatada, la vida esperada y la vida sanada. Se valora por su capacidad de reacción inmediata, su profunda sensibilidad y su previsión” (Pinkola Estés, 2002, pág. 164).

En contraste, existe un “presunto” esquema histórico racial que opera como una fuerza que empuja a los cuerpos al mundo oculto de lo colonial, en el cual estaban inmersos unos caracteres de “superioridad-cultural-racial”. Además, mencionan los menoscabos congénitos y raciales asumiéndolos como incuestionables transformándolos así en compendios, en rotulaciones de las amalgamas de las diferencias y así generaron un menoscabo a quienes no encajaban en su estereotipo y de tal manera señalan, rotulan y distribuyen lo que consideran como la (a)normalidad de los cuerpos (Bulo & De Oto, 2015).

En vista de lo anterior, la producción social de los cuerpos advino como un lazo avasallante de sumisión de unos cuerpos con respecto a otros y del cuerpo en extracción, o, en otras palabras, la valoración del cuerpo en occidente se instó desde lo sexual y exótico, incluso se podría mencionar que el cuerpo sexuado se presenta socialmente como un cuerpo exótico, ya que la sexualización del cuerpo se produjo a la par con el extrañamiento de este. El sexo se transformó en metáfora del éxodo y el cuerpo se convierte en el espacio de lo deseable, exótico y ajeno (Rossi, 2008), incluso, el cuerpo se convierte en la gramática como registro viviente de la vida: esperada, entregada o arrebatada (Pinkola, 2002).

El cuerpo que podemos ver y tocar es solo uno de los vórtices que componen a nuestra persona, ya que estamos compuestos de un cuerpo sutil y de un cuerpo físico, el cual es un organismo multidimensional, interseccional y multilingüe, que se expresa a través de su color, su temperatura, su forma, su mambear, del calor de su excitación y de la frialdad de su desconfianza. Habla a través de sus trayectos de su constante día a día, a través de las explosiones de su verdad, a través de los vuelcos del corazón, el desánimo, el abismo central y el renacimiento de su esperanza (Pinkola, 2002, pág. 216).

Consciente de mi interés particular sobre el cuerpo y los sistemas que se inscriben en el mismo: raza, sexualidad y clase, les hago una invitación a través de mi historia personal y colectiva a que se deshagan de los imaginarios que se encuentran aún inscritos de manera silvestre en lo que se entiende como una mujer negra y lesbiana, por ello, los llevo por una serie de relatos en primera y tercera persona para que desarticulen los límites imaginarios que se han trazado a lo largo de la historia y de esta manera puedan concebir otros arquetipos del ser mujer, por ello, la importancia de las narraciones de las mujeres negras lesbianas y disidentes de la sexualidad en Bogotá, además, el objetivo es reclamar con nuestra propia voz. El autorreconocerse sana y transforma.

En las diferentes entrevistas que tuve a lo largo de un año, aparece siempre la piel como el primer marcador de la existencia, el color de la piel como una marca significativa, como una especie de médula que nos hace sentir en pasado, pero definitoria para la existencia de nuestros cuerpos. Los presentes diálogos más que obedecer a una serie de crónicas subjetivas, intersubjetivas o provocadoras, se convierte en una invitación a reclamar un lugar para las emociones y es allí donde justamente se genera ese retorno, ese giro afectivo como un necesario en la teorización de lo social (Clough & O'Malley Halley, 2007).

En las diferentes historias de vida con mujeres lesbianas o disidentes del margen de la heterosexualidad, cuentan con diferentes profesiones, tales como: Psicología, Trabajo Social, Derecho, Ciencia Política, Medicina, Modelaje, Tecnología en Sistemas Integrados de Gestión de Calidad, aparece en sus diálogos que a lo largo de sus vidas se han visto expuestas a las frases o conjeturas impuestas, así que comencemos este trepidante viaje por la piel y sus recuerdos de infancia:

“Mestizo o negro...”

La conversación en este momento giraba en torno a la historia de infancia de una de las entrevistadas

- Juanita Valencia: Aquí hay algo que me llama la atención de mis amigos de la infancia, tenía unos amigos negros, (*silencio*) con los que la relación era mucho más estrecha, siento

que eso siempre ha sido como una constante y es como, pero yo lo entiendo ahora, en ese momento de la vida yo no lo entendía, ¿por qué soy una con una gente y otra con otra gente?...

- Juanita Valencia: Eso no me lo había detallado hasta ahora que crezco y hago otros procesos y yo digo ah claro con la gente negra era distinto y ahora que soy grande mis amigas mestizas me dicen como: cuando estás con gente negra eres diferente, eres muy diferente y yo ¡de verdad!, hasta que también empecé a pensármelo y entiendo como se dan estos vínculos de ¡tú y yo hemos vivido cosas similares!, de identificación de relación de formas de ser de la gente negra que no me las permito cuando estoy en espacios con gente mestiza (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

En la transcripción de las entrevistas encontré algo muy interesante en las diferentes conversaciones que tuve con las mujeres, ellas desde muy jóvenes sentían que residían en un no lugar (donde se podían ser con unos, pero no con todos). También, señalaban entre diálogos o espacios de descanso, la necesidad de educar a los niños de manera antirracista y sin fronteras, interiorizando de tal manera que el color de la piel no define ninguna existencia, trato o su sitio en el mundo, por supuesto, todo en el marco de la cultura occidental. En otra entrevista encontré:

- Stefania: Estudié en él (Colegio) Agustín Codazzi y era la única niña negra y los niños, no se acercaban a mí, porque era la única niña negra. Los estereotipos que había arraigados, o sea, no jugaban conmigo, o sea, era la única niña negra del colegio, se llama el Agustín Codazzi, donde queda en el barrio el Carmen, porque ya no existe porque se convirtió en la Sede B, la Sede de primaria del INEM, Santiago Pérez, entonces, yo estudié ahí y en ese entonces, en ese año que yo llegué a estudiar ahí, yo era la única niña negra, me acuerdo mucho, entonces los niños no se acercaban a mí, porque yo era la diferente, pero me acuerdo mucho de Shirley porque era una niña que sí jugaba conmigo, ya que Shirley llegó nueva al colegio y venía de la Costa, me acuerdo mucho y a ella se le hacía normal ver niños negros (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

Más adelante expone:

-Stefania: Más que amigos compañeros, porque yo también, obviamente no tenía buenas relaciones con los niños, y eso, era bastante alejada.

- Eliana: ¿Cuándo me dices buenas relaciones a qué te refieres?

- Stefania: Además, que no jugaban contigo, era bastante desconfiada porque me hacían bromas muy pesadas.

-Eliana: ¿Cómo cuáles?

-Stefania: Cómo, eso era una bobada de niños ¿no? Cantarte esa canción de ¿cómo era la de la negrita?, qué huele a feo, era una canción qué decía la negrita huele a feo, huele a feo como no te tocó porque me tizno y que los negros, ¡bueno!, era una serie de bromas bastantes pasaditas que uno se pone a mirar ahora y hago introspección y pienso marica que pelaos tan densos ¡sí! (*risas*) qué hijuemadres eso va para demanda, (*risas*), okay, pero eso que uno recuerda y dice bueno a mí me tocó así, a ¡todos! (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

El color de piel, para las mujeres entrevistadas, continúa revelando las diversas experiencias que se tienen a causa del racismo, el cual se hace más evidente en las esferas de lo emocional, identitario, corporal y social. El racismo se filtra desde las miradas con indulgencia, el asombro o el misticismo que se encierra en las formas o categorías y órdenes de la racialidad como una única manifestación fenotípica, si no, también habla de un distanciamiento que se tiene hacia las Comunidades Negras desde el siglo XVI con la trata trasatlántica y sus rezagos.

“Desritualizar la racialización...

En este momento del diálogo con Juanita, se tocaron temas como las imposiciones culturales europeas de los cuerpos femeninos negros y como se debe responder de alguna u otra manera a esa representación y estereotipo.

-Juanita Valencia: Hoy lo mencionaba con los estudiantes yo decía, claro llega ese modelo europeo que nos impone unas cosas y lo que no esté ahí, se sale, unas formas, unas

corporalidades, unas texturas de cabello, unas prácticas, una religión, un idioma, una imposición de todo lo que no deberíamos ser, porque no éramos eso y eso nos ha jodido la vida, pues yo creo que el gran afán de mucha gente es alcanzar el modelo europeo y pues paila no (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Lo anterior, nos recuerda el planteamiento de Manuel Roberto Escobar (2013) quien nos indica que el cuerpo es representado desde el lenguaje, insertándolo en las cábales de poder-saber, por tanto, no solo lo definen si no lo delimitan como sujeto socio-productivo, buscando de tal manera la estandarización de los cuerpos y la apacibilidad de estos. Configurando la experiencia corporal del sujeto el cual está inserto a una sociedad disciplinar, cuyo cuerpo está inmerso en una serie de categorizaciones y roles delimitados estrictamente (Escobar & Cabra, 2013, pág. 57).

Continué el diálogo con Juanita Valencia sobre la corporalidad:

-Juanita Valencia: Yo tengo gran, gran crítica a las mujeres negras que se alisan el cabello, yo pasé por ahí y después de eso yo dije: como parece es en serio yo quiero ser blanca o que hijueputas no acepto lo que yo soy, lo que yo tengo, entonces la faja y el tacón, yo no pasé por la faja y el tacón, pero veo unas que sufren un montón por eso y es parece no.

-Juanita Valencia: A verlas mujeres latinas, hay curva, hay grasa, que hacemos hay otra corporalidad, que la gente no lo va a entender hasta que no revisan de donde vienen que eran, que son y (eso es importante), yo una vez tuve una discusión tan fuerte que me dio dolor de cabeza dos días, así una vaina superracista y al final de la discusión de muchas horas, yo le dije mire, yo tengo claro que sangre corre por mis venas y la del español asesino que usted tanto defiende en mis venas correrá en mínimas cantidades.

-Juanita Valencia: Entonces verifique usted que sangre es que le corre, porque yo sé de donde vengo y eso súper ofendió a esa persona y ya me pare y me fui rabona, (risas) y ya, ¡se tenía que decir y se dijo!, y después me busco y me dijo: ahí, oye mira si, yo sé que tú, eso que tú dijiste fue muy radical, por vainas de esta manera empiezan las guerras en el mundo (...) y yo ábrase Hitler (risas) y logramos por fin encontrar otro punto de conversación, pero es eso, hay

que saber uno de dónde viene es en serio, o si entonces no nos gusta nada de lo que somos, no nos gusta la música que tenemos acá no nos gusta, porque uno tiene el ojo puesto en el modelo de afuera, pues ese no es el tema (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Lo anterior, recuerda cuando bell hooks (2005) señala que la apariencia del pelo alisado recibe más atención y cumplidos, lo que deja entrever una reacción positiva por quién recibe la adulación, quién a su vez crea una respuesta directa a su propia proyección e incluso se presupone un nivel de sofisticación, posiblemente “La gente puede estar respondiendo a eso y no a sus apariencias alteradas. Conversamos sobre los mensajes que les está enviando a sus hijas de piel oscura: que ellas serán atractivas en grado sumo si alisan su cabello” (hooks, 2005, pág. 11).

Reconocer nuestra piel, nuestro cuerpo es nuestra primera gran tarea, el tener esa ruptura con la mirada del otro con el fin de desritualizar y humanizar ese extraño abyecto hiperrealista fragmentado y mutilado que a veces se nos presenta como corporeidad racializada, esté no es un asunto único del binarismo racial simbólico que habita el mundo, ya que incuestionablemente entran en tensión, es sobre el respeto y el cuidado por el otro, por él que habita el más allá de su corporeidad es un asunto de enaltecer lo humano desde sus múltiples dimensiones, sus emociones, su cuerpo, sus habilidades es aceptar y es reconocer sus historias de vida (Fragmento diario de campo, mayo 30 de 2019).

A continuación, encontramos otro fragmento en otra entrevista, en la cual se retoma al cuerpo y el reconocimiento de la piel. En ese momento el diálogo giraba en torno a los recuerdos del colegio:

- Stefania: Cuando leí a Candelario Obeso me enamoré y me encanto un poema, el qué más me gustó de él fue: blanca, oh blanca, blanca hermosa, porque me miras así, acaso crees, hay una parte que dice específicamente que me gusto mucho y la utilice en mi trabajo de grado que decía:

- Stefania: *Acaso crees que también es negra el alma mía.*

- Stefania: Él me llenó, entonces me empoderé mucho, sin contar que ya venía de participar en grupos afros con mi mamá, porque mi mamá sabía que yo sufría mucho y que me hacían bullying en el colegio y que me molestaban mucho y mi mamá se metió a un grupo de danza, como cuando tenía trece, que se llamaba *sin carimba* (significa sin cadenas) y ahí empezábamos, hacíamos empoderamiento a través de la danza, entonces aprendí a bailar danza afrocolombiana, luego escuche cuando tenía catorce a Juan de Dios Mosquera¹⁴ hablando de la liberación de los negros cuando tenía 14 años. Fue a hacernos una conferencia y me enamoré del activismo negro y obviamente fuera del colegio cuando salía del colegio, eran las cosas más maravillosas que vi, porque iba a hacer activismo negro con el grupo de mi mamá era de las pocas, había tres niños, yo tenía trece, la otra tenía como 10 y uno tenía como 16, entonces para mí era el boom de la locura (S, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

En respuesta al subtítulo: ¡negra soy!, y a través del relato de Stefania, somos conscientes que reivindicar nuestra identidad, es una necesidad, ya que debemos resistir día tras día las implicaciones del abanderamiento del proceso de concientización y empoderamiento de nuestra autopercepción. Ser mujer y negra no es una tarea fácil, puesto que se hace visibles otras formas de dominación.

En otra entrevista se observa lo siguiente:

- A: Acepté darte la entrevista, porque eres una mujer negra y lesbiana y segundo te sentí muy inquieta en el encuentro que tuvimos de la Escuela¹⁵ y eso me suscitó también preguntas: ¿cómo te sentías en ese espacio? Y unas demandas que estabas haciendo y yo las sentí como propias,

¹⁴ Juan de Dios Mosquera. Director Nacional en el Movimiento Nacional por los Derechos Humanos Cimarrón. Dirigente del proceso organizativo étnico afrocolombiano. Fundador del Círculo de Estudios Afrocolombianos SOWETO. Del Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Afrocolombianas CIMARRON. De la Red Continental de Organizaciones Afroamericanas y de la Escuela Nacional de Liderazgo Afrocolombiano NELSON MANDELA. La Red Andina de Organizaciones Afrodescendientes.

¹⁵ Citado en (Oyèwùmí, 2017). El trabajo de Sander Gilman es particularmente revelador sobre las concepciones europeas de la diferencia y la otredad. Véase *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness* (Ithaca, N.Y. Universidad de Cornell, 1985); *On Blackness without Blacks: Essays on the Image of the Black in Germany* (Boston: G.K. Hall, 1982); *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity* (Baltimore: Universidad Johns Hopkins, 1993); *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* (Baltimore: Universidad Johns Hopkins, 1986).

como, este lugar se ha negado durante tantos meses que he estado en esta Escuela¹⁶ que es como el día para que ustedes entiendan todo lo que han hecho de alguna forma, ¿no?, no sé si fue así, yo creo que hubo como una complicidad racial y por eso me gusto, sí, oye han sido racistas los comentarios, tal cosa y está chica que todo el tiempo se defendía, **NO**, oye cállate un momento y escucha a tu compañera negra que está hablando diciendo tal cosa (A, 27 años, 22 de enero de 2020, Bogotá).

2.2 Encarnadas y (en)generadas

El planteamiento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), es uno de los principales puntos de partida en la reconceptualización del género, ya que indica que se originan desde las suposiciones:

Sobre que el cuerpo físico y su correlación como cuerpo social (...) en occidente las categorías sociales tienen una larga historia de encarnamiento¹⁷, refiriéndose a que no hay una distinción real entre el sexo y género a pesar de los esfuerzos de las personas que trabajamos con orientaciones sexuales e identidades de género y, por tanto, de engeneramiento¹⁸ como esa prisión en la identidad de género que se espera que no tenga sublevación subjetiva (Oyěwùmí, 2017, pág. 18).

Sin embargo, Goffman (2006), expone cómo los griegos crearon el término estigma para referirse a los signos corporales con los cuales se evidenciaba algo diferente, algo malo o poco habitual en un cuerpo que según su discernimiento se considerase el usual. Para los dubitativos “el cristianismo agregó dos vertientes o significados metafóricos adicionales el primero hacía alusión a signos corporales de la gracia divina; y el segundo a la referencia médica indirecta de esta alusión religiosa” (Goffman, 2006, pág. 96). Asignándosele así al cuerpo una lógica mareante que se encuentra inmersa en una serie de signos que se descubren sujetos a unas tensiones e improntas culturales y a una usanza social determinada (Wade 2015).

¹⁶ Fragmento de la entrevista realizada el 22 de enero de 2020. La Escuela a la cual se hace referencia en la entrevista es: La Tercera Escuela de Formación Política con Enfoqué de Género, Derechos y Diferencial para Mujeres Lesbianas y Bisexuales de Bogotá.

¹⁷ En el original “embodied” (N. de la T).

¹⁸ En el original “nongendered” (N. de la T).

Bourdieu (2000) citado en García (2008), nos muestra como las distintas manifestaciones corporales no solo responden a su propia subjetividad, si no, a la jerárquica del binario entre lo femenino y lo masculino, lo que supone navegar de manera constante en una naturalización silvestre de las maneras de engenerar el ser (Wade 2015, como se citó en García, 2018, pág. 41), sin embargo, debemos ser conscientes de nosotros y de esa existencia de lo que “la mirada del otro- que para los existencialistas, en concreto para Sartre, sería la presencia de otra subjetividad ante la consciencia propia-” (Fornet, 2018, pág. 101).

Es una absoluta contradicción, tener que existir para sí y para otros, ya que se generan unas distorsiones muy complejas entre como nos perciben y nos sentimos, siendo allí en donde la interseccionalidad nos abre las infinitas puertas de que somos una y muchas o tal como lo mencionaba Virginia Woolf: “no soy una y simple, sino compleja y múltiple” (Woolf, 2011, pág. 37), en ese sentido el llamado es ir más allá del análisis categórico y segmentado de una de nuestras dimensiones, es decir, luchamos por la vindicación de las orientaciones sexuales y le bajamos el ritmo o el tono de las desigualdades estructurales por clase, por raza o por género.

Lo anterior, deviene de esa estructura binaria arbitraria y simbólica que organiza el cosmos de lo social, las cosas y los cuerpos. Nos indica que existe una identidad predeterminada o dominante que coacciona todo lo demás y todo lo que sea distante a ese prototipo se convierte en objeto de sospecha, todo lo que pase por encima de ese vértigo e incidía de tal existencia predeterminada se toma como estigmatizado, fragmentado, deteriorado, estropeado o enfermo (Bourdieu, 2000).

Indudablemente, el cuerpo como territorio político es quién se convierte en el mediador entre los aspectos sociales y culturales, esta relación no solo se dará para el binarismo hombre-mujer, ya que también acaece en la construcción de sus identidades individuales, incluso puede llegar a formar parte de la construcción colectiva de identificación grupal, se debe hacer la acotación sobre la intensidad del cuerpo en las sociedades occidentales, puesto que a través de él es que se pueden realizar cambios estructurales.

“Al cuerpo se le otorga una lógica propia. Se cree que con solamente mirar a una persona puede inferirse sus creencias y su posición social” (Oyèwùmí, 2017, pág. 38), a la postre, textos como *estigma* desenmascara la hegemonía de las visualizaciones en un mundo que vincula, la historia de los cuerpos, la prescripción de una posición y las formas corporales (occidentales).

Conviene subrayar, que el dualismo cartesiano solo confirma las bases de una tradición:

En la cual el cuerpo fue visto como una trampa de la que cualquier persona racional tenía que escapar. Irónicamente, aun cuando el cuerpo permanecía en el centro del discurso y de las categorías sociopolíticas, muchos pensadores rechazaron su existencia para ciertas categorías de gente, siendo ellos mismos la más notable. Mujeres, primitivos, judíos, africanos, pobres y toda persona calificada con la etiqueta “diferente”, en diversas épocas históricas, se consideró como encarnada, dominada por el instinto y la afectividad, ajena a la razón. Eran la Otredad y la alteridad es un cuerpo (Oyèwùmí, 2017, pág. 40).

Al señalar, lo enrevesado de lo que nos plantea Goffman (2006), desentrañamos una extensa tradición hegemónica de etiquetar lo diferente como lo no permitido, lo defectuoso o como un atisbo de una esotérica que dista de la normalidad, en un primer momento nos habla de las abominaciones del cuerpo, las distintas deformidades físicas, luego nos menciona, los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas, antinaturales, creencias rígidas, falsas, deshonestidad, perturbaciones mentales, adicciones a las drogas, alcoholismo, homosexualidad, desempleo, intentos de suicidio, conductas políticas extremistas y finalmente nos alude los estigmas tribales de la raza, la nación o la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia (Goffman, 2006, pág. 14).

Más adelante, en un fragmento de los diálogos-entrevistas en el cual se tocaron los siguientes temas: homosexualidad, sexualidad, religión y lo que se espera de nosotras por ser mujeres:

-Stefania: Ella, siendo religiosa les transmitía lo que le enseñaba su comunidad y sí el ejemplo era el de la manzana, así como nadie va a preferir una manzana mordida, nadie quiere esa manzana, nadie va a quererte a ti (de esa manera se refería al inicio de la vida sexual), obviamente muchas chicas ya estaban en el furor sexual, conociendo y desconociendo, pero ¿yo?, no mk, estaba lidiando con los problemas de mi sexualidad, no quería sexo.

-Eliana: ¿Cuáles eran tus problemas?

-Stefania: Aparte de que me gustaba Estefany, *casi nada (risas)* ¿cómo decirlo en mi casa? Mi abuelita siempre que hablaba, me decía: cuando se case usted, pero, cátese con un doctor, con un hombre estudiado que la saque adelante, siempre hablaba en ese término de casarme con un hombre, de tener noviecito, y yo muy juiciosita, no iba a dar la manzana, todavía, no, mi abuela me decía no vaya a dar la cucaracha todavía, *(risas)*, sí y sin contar que mi abuela era muy devota, muy creyente de la iglesia católica, apostólica y romana. Era cantadora, eran quienes armonizaban las fiestas, entonces mi abuela venía de toda esa larga fila de mujeres viejitas, aguardienteras (como ellas solas), quienes cantaban y hacían oraciones, muy devotas, muy religiosas que rezaban el rosario al amanecer, en la noche y todo el tiempo rezaban el rosario, mejor dicho, esas señoras no sabían que era descanso (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

Las creencias y su indiscutible manera de transmisión de conceptos o paroxismo que encierran en la mayoría de las ocasiones algunos juicios de valor, lo cual se interna en lo que Goffman denomina como un sensorium, como ese espectáculo o conjunto de solemnidades que ingresan a la percepción de una persona o al lugar de sus sensaciones, además de registrar, interpretar y experimentar las formas de todo lo vivido. El estigma se debe entender como ese punto del cuestionamiento desde la apariencia del ser hasta lo que se entendería como realidad misma, lo que estropea otras consonancias que se encuentran por fuera de esa lógica.

Por tanto, otra manera de entender el estigma es desde la discordancia que genera el cuerpo borde o por fuera de lo que se considera una identidad normal, lo que ancla un proceso inevitable de desigualdades y divisiones en lo que se describe como lo objetivo que se

encuentra incorporado en la cultura, indiscutiblemente, restringe y coarta nuestra identidad, esencialidad, subjetividad y multiplicidad.

Por otra parte, se debe mencionar la experiencia que pasa por la piel, lo que se relaciona de manera directa con lo que Fanon nombra como:

Esos relámpagos en la conciencia que arrojan al cuerpo por caminos tumultuosos, que lo lanzan a un onirismo cuasipatológico donde el rostro del otro me invita al vértigo, donde mi sangre llama a la sangre del otro, esa gran pasión de las primeras horas se disloca si pretende nutrirse de su propia sustancia. Es verdad que las interminables exacciones de las fuerzas colonialistas reintroducen los elementos emocionales, como nuevas razones de salir en busca del colono (Fanon, 2007, pág. 84).

La piel en las sociedades occidentales es un punto de arranque y articulante del artificio de lo que se entiende como la homogeneización de los sujetos de “dominación colonial” quienes crean unos otros “negros o indígenas”, instaurando de tal manera una raíz de exclusión que se ha ido transformando según el contexto histórico, dejando como indicador de supremacía o inferioridad el color de la piel (como una cromática política), siendo justo allí donde recae lo sistemático de las inconsistencias o desigualdades estructurales de “racialización”, por tanto, tal construcción es un muro en sí mismo biologicista y esencialista.

En ese sentido, existen propuestas como la de Ochy Curiel quien nos indica que la mayoría de las acciones que nos definen gravitan en torno a una cultura generalizada y exacerbada por ejemplo “la cultura negra” con el fin de visibilizarla y por supuesto valorarla, pero ¿acaba eso con el racismo? La respuesta sigue siendo la misma “solo recrea la cultura, pero no acaba con las desigualdades económicas, sociales y políticas que son producto del racismo y la explotación” (Curiel, 2007, pág. 15).

Para Ochy Curiel (2007), tal realidad no solamente es una vana consecuencia de las distancias de la radicalización de los discursos sobre las diferentes subjetividades y las condiciones del ser una persona de piel oscura o particularmente una mujer negra. Es innegociable se deben

recordar los diferentes contextos de la vida y de la lucha étnica, política, académica, intelectual, social, territorial, ambiental, cultural y económica. Es cierto que se han tenido diferentes avances en la lucha por la garantía de derechos, empezándose a experimentar algunos determinantes no únicamente para las reivindicaciones y reparaciones de las mujeres afrodescendientes, sino también para todo el crecimiento, posicionamiento social y político del movimiento afrocolombiano (Meneses, 2014).

2.3 El unicornio negro: en torno a los estudios o perspectivas africanas sobre sexualidad y género

Somos símbolos, furias, pero existimos absolutas e implacables dentro del sistema (Lorde, 1978), encontrándonos dentro del engeneramiento¹⁹ o como lo expone la antropóloga Shelly Errington, el Sexo con (S mayúscula) es el sistema de género de occidente, pero no es la única forma de significar a los cuerpos humanos, ni el único modo de representar el sexo, ya que podríamos conjeturar otras lógicas y clasificaciones culturales disímiles para las categorías del género, diferentes aristas, dimensiones y escenarios que a su vez tomen en consideración la evidencia ofrecida por nuestros cuerpos (Atkinson & Errington, 1990, pág. 33)

Por tanto, el existir absolutas e implacables, se convierte en el resultado y primer paso hacia la reconciliación con nosotras mismas y de esta manera nos abrimos paso en una historia y una naturaleza que se ha encontrado condensada de unos ilusorios y epistemes que resultan en

¹⁹ María Lugones y Pedro Pietro comentan que “Gendered” en inglés hace referencia a la negociación intersubjetiva a los arreglos conferidos a la masculinidad y a la femineidad. El estipendio al género y la autopercepción con respecto a las categorías e identidades de género forman parte del pacto. Se debe mencionar que el término “engenerar” no hace parte del léxico de la Real Academia Española, sin embargo, en el campo de las ciencias sociales y la producción interdisciplinar en los Estudios de Género en América Latina, el término se empezó a utilizar de diversas maneras a mediados de los 90. En un primer momento, se empleó para dar respuesta a los trabajos del feminismo posestructuralista anglosajón y europeo, de esa manera caviló algunas luces en torno a los procesos subjetivos e intersubjetivos que son comprendidos en los términos, en inglés “gender” en español “género” en sus respectivas acepciones verbales y “gendered”, “engeneramiento”. Incluso, en la historia más reciente también se emplea como la posibilidad de señalar un aspecto de la realidad social, institucional o en la episteme feminista. Trabajos como el de Sonia Álvarez (2001) y Arturo Escobar (2003) nos exponen otras alternativas “generado” y “generizado”. Remítase a la nota de traducción de María Lugones (2008), “Colonialidad y género”, Tabula Rasa. Bogotá, Colombia. No. 9: 73-101, julio-diciembre 2008, p.86. (N. de la T.).

algunas ocasiones tanto extrañas como ajenos. La representación del unicornio negro habla de las posibilidades de la existencia, habla de los simbolismos, habla de los cuerpos, habla de los placeres, habla de la historia desde la periferia, además nos presenta una irresistible forma de unos cuerpos políticos negros.

Sin embargo, estamos... somos más, las personas que nos abrimos paso desde la historia de las latitudes de la periferia y debatimos sobre la manera de que se nos representa, nos presentan, nos describen e intentan relacionarnos, cada vez somos más quienes no queremos ser descritos. Queremos liberarnos del modo incipiente en que nos retrata el patriarcado, y las que reclamamos nuestros derechos corpóreos, al placer y la felicidad.

La reivindicación en la Historia es transcendental, ya que nos ha sido contada por unas voces, unas subjetividades, unas memorias, unos idiomas, unas razas y unas sexualidades que han excluido el relato de las culturas africanas y lesbianas. Las historias importan, son una fuerza única, puesto que pueden usarse para facultar y humanizar (Ngozi Adichie, 2018), pero sin duda, debemos sacudirnos/empezar a escribir/relatar nuestras propias ficciones para de esta manera contar con nuestra y autentica propia voz.

A lo largo del siglo XX ha existido un universo de lo mítico en cuanto al reconocimiento de las complejidades que se encuentran inmersas en la Historia, las cuales articulan lo que «*se debería ser*», en cuanto a la identidad racial o sexual, ya que se han visto sacudidas por una serie de críticas que proceden desde la arqueología de la complejidad de los cuerpos y del género. Esta desfundación imprescindible inicia al momento que evidenciamos el poder de contar y visibilizar nuestras historias, puesto que se conectan colectivamente como un acto de resignificación, re-existencia, transformación, resistencia, pero también es un signo para alentarnos cuidarnos, acompañarnos y como otra forma para volver a existir.

La sexualidad, la clase, la raza e incluso lo que entendemos como realidad, no es un monolítico, por tanto, existen diferentes encuentros y desencuentros que surgen a partir, de percibir, interpretar, analizar y concebir nuestras experiencias con la realidad. Es una invitación al

retorno reflexivo a esos constructos que se consideran verdaderos, a veces a expensas de silenciar otros puntos de vista que se discurren opuestos, ya que no se ajustan a la verdad percibida.

La cosmogonía occidental (incluyendo la ontología y epistemología) han impuesto y dominado el espectro de las percepciones de la realidad y sexualidad, a costa de silenciar otros puntos de vista, por tanto, el poner a disposición múltiples maneras de entender el conocimiento sexual y sus interpretaciones por fuera del paradigma o procesos de aculturación de las sociedades siguiendo el modelo occidental (Kuokkanen, 2007).

El paradigma de lo occidental es androcéntrico (centrado en el hombre), se ha normalizado tanto que, cuando se presentan otros puntos de vista, se les interpreta de tendenciosos y subjetivos. Indudablemente, mantienen posiciones de poder y ciertos puntos de vista, colocando todo lo que difiere de esa perspectiva en una posición sujeta o dominada lo cuál es una tendencia colonialista, siendo especialmente perjudicial para la diáspora africana, las poblaciones indígenas y las mujeres (Hepworth Clarke, 2015).

A modo de ejemplo, la perspectiva de las mujeres y de las comunidades negras no se toman tan en serio como las que se generan desde la perspectiva androcéntrica occidental, puesto que suele interpretarse como neutral, objetiva y correcta. Incluso, cuando se presentan otras formas como las de ver los géneros y las sexualidades, se suelen considerar discusiones cosméticas, accesorias, inferiores y carentes de objetividad (Hepworth Clarke, 2015)

Por ello, enseñar, exponer, otras conexiones, trazos, uniones, vínculos existentes en las diferentes estructuras humanas y/u otras fuerzas de interacción sexual, racial o de clase, nos permite entrever otras experiencias, identidades, subjetividades y otras formas de existir, ya que la cis-heterosexualidad no es la identidad definitoria en la vida, es tan solo una de las múltiples formas de existir. Así pues, se debe continuar la lucha contra la transfobia, el capacitismo, lo lesbodante y la xenofobia, puesto que se incurre a desafíos sociales en múltiples niveles, además del hecho que los sistemas de opresión se eslabonan y las síntesis de

estas opresiones condicionan la vida, las identidades y las sexualidades (Carneiro y otros 2005).

Para Sueli Carneiro (2015) una de las maneras de abordar la interseccionalidad es hablar obligatoriamente de las condiciones históricas en las Américas que contribuyeron a la cosificación, subordinación y la eliminación de cualquier forma de humanidad de las mujeres y hombres negros. En el marco explicativo de las situaciones de conquista y dominaciones, mencionando esa presunción sexual de las mujeres del grupo derrotado como un momento simbólico de enunciación de superioridad y vanagloria del vencedor.

Esa violencia sexual que deviene de la colonia es lo que denomina Angela Gilliam citada en Carneiro (2015) denomina “la gran teoría del espermatozoide en la formación nacional, donde: 1. El papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional; 2. La desigualdad entre hombre y mujer es erotizada; 3. Y, la violencia sexual contra las mujeres negras ha sido convertida en un romance” (pág. 1), además, menciona la importancia de ver dichas triangulaciones más allá del periodo historicista, tales reminiscencias del periodo colonial han permanecido vivas, en toda nuestra estructura e imaginaria social, donde han mutado lo cultural, para mantener así las relaciones de género, raza, clase y sexualidad. Es justo ese orden preestablecido el que se originó en el periodo esclavista, siendo este el determinante de las jerarquías de privilegio y opresión.

En una de las conversaciones encontramos lo siguiente, incluso, se expone como la gravitación en torno a la vida evoca un tipo de persona con él que nos entrecruzamos y la manera en la cual nos hemos encontrado a nosotras mismas, por tanto, nombrarnos, reconocernos es una manera de escapar a esa opresión historicista en la cual aún intentan someternos:

Juanita Valencia: Bueno, muy en contra de todo lo que me ha oprimido, la opresión no es únicamente por esas tres características por ser negra, mujer y lesbiana, sino porque voy en contra de todo clasismo que se ha originado por racismo tan arraigado en la cultura, estoy rotundamente en contra, además me ha costado tanto, es decir, en algún momento de mi vida,

tenerle que decir a los tipos que no me jodieran, no me acosaran era algo muy jodido, realmente muy difícil de lidiar (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

El racismo y el sexismo en la opresión

Indiscutiblemente, la noción de interseccionalidad puntualiza, ese concepto de máxima aproximación a esa perspectiva de integralidad de los individuos, a partir de una visualidad múltiple, en tanto, disocia, jerarquiza y racionaliza diferentes aspectos de la existencia. Es un concepto que puede significar pasos de avance en la perspectiva de acción en las mujeres negras, pero aún queda mucho por ahondar, profundizar o analizar para describir esa perspectiva cultural de los descendientes de las culturas africanas.

“Es como si la ialodé²⁰ estuviese fragmentada en múltiples pedazos, partiendo de la noción reconstruida de interseccionalidad. Esta noción no enfrenta el punto de vista donde ella pueda ser entera, auténtica, conllevando a la fragmentación de procesos de dominación que la interiorizan y descalifican” (Cardoza, 2005, pág. 36).

En el Manifiesto de la Colectiva (Davis, Mujeres Raza y Clase, 2005) Río Combahee (1988), se expone como un grupo de feministas negras se habían estado reuniendo desde 1974, durante tal tiempo estuvieron definiendo y clarificando su forma de lucha política, aliándose con otras organizaciones y movimientos progresistas. El Manifiesto se convierte en la hoja de ruta para luchar contra la opresión racial, de género, sexual y clase, especificando de tal manera el hecho de que los sistemas de opresión se eslabonan (p.172).

Incluso se convierte en una hoja de ruta, en una rosa de los vientos para una lectura sintomática para una crítica política en torno a los privilegios y la lucha de clases que se encuentran arraigadas no solo en la sociedad estadounidense sino en la colombiana y, justo hoy por hoy

²⁰ Iyalode- yalode: Òṣun es llamada Ìyálòòde (Iyalode): título conferido a la persona que ocupa el lugar más importante entre todas las mujeres de la ciudad. Reina de todos los ríos y ejerce su poder sobre el agua dulce, sin la cual la vida en la tierra sería imposible.

en donde todas opresiones se han profundizado a causa de los disímiles procesos sociales que acontecido a lo largo de la historia.

Al relacionar la síntesis de las opresiones queda expuesto como se condicionan las maneras de vida e incluso, ellas entrevistaron a través del manifiesto como el feminismo negro ha intentado desmontar el relicario de la simultaneidad y multidimensionalidad de las opresiones a las que nos vemos expuestas las mujeres negras. “También hay una génesis personal en el feminismo Negro, esto es, el reconocimiento político que emerge de las experiencias aparentemente personales de las vidas individuales de las mujeres negras” (Colectivo del Río Combahee, 1977, pág., 174), exponiendo una especie de mesmerismo en su máxima expresión:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color (...) Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective, 1988, pág. 179).

En cambio, Kimberlé William Crenshaw (1991) exploró las dimensiones de raza y género que están imbricadas en las violencias contra las mujeres de color. “El feminismo contemporáneo y los discursos antirracistas han fracasado a la hora de tener en cuenta las intersecciones del racismo y el patriarcado” (pág. 88), fijándose, por tanto, en dos dimensiones de opresión —los malos tratos y la violación— describiendo como las mujeres de color son frecuentemente producto de la intersección de los patrones racistas y sexistas, puntualizando que ni el feminismo ni el antirracismo incluyen tales experiencias.

Las estridencias de las experiencias que enfrentan las mujeres *negras* no solamente están delineadas por lo que se entiende como discriminación racial o de género. Tal como se

comprende actualmente es un cruce de caminos entre el racismo y el sexismo en la vida de las mujeres *negras*, lo que da lugar a aspectos estructurales y políticos propios de la violencia contra las mujeres de color²¹ (Crenshaw, 1991, pág. 89).

En cambio, Ochy Curiel nos menciona las diferencias estructurales y jerárquicas que se encuentran en lo que Stolcke (1992) citado en Curiel (2007), señala como “un neoracismo, un racismo sin razas” (p, 100). El cual se mantiene a la otra y al otro fuera de cualquier paradigma válido. Donde se traduce a lo subalterno en un discurso de multiculturalidad, manteniendo los mismos patrones de relaciones de poder colonialistas. Naturalizando y homogenizando las diferencias en función de un modelo modernizador para dar continuidad a las formas de control de territorios, saberes, cuerpos, producciones e imaginarios.

Se menciona, descolonizar con el fin de entender la complejidad de relaciones y subordinaciones que se ejercen “sobre aquellos/as considerados otros. El *feminismo negro* el feminismo chicano y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica son propuestas que complican el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías no solo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto” y de tal manera se ha hecho frente a esa colonialidad el saber, poder y ser (Curiel, 2007, pág. 100).

Cabe señalar que las distintas maneras en las cuales se describe la interseccionalidad no únicamente se reducen a conceptos. La interseccionalidad debe promover otras formas de concebir y de describir los entramados de lo que se entiende como orientaciones sexuales e identidades de géneros y por supuesto los afectos. Lo anterior, es posible a través de un

²¹ Es importante para mí nombrar la perspectiva desde la que se construye el análisis; y para mí, es una perspectiva feminista Negra. Más aún, es relevante reconocer que los materiales que incorporo a mi análisis provienen claramente de una investigación sobre las mujeres Negras. Por otra parte, concibo mi trabajo como parte de un esfuerzo colectivo más amplio de las feministas de cualquier color para expandir el feminismo e incluir el análisis de la raza, y otros factores como son la clase, la orientación sexual, y la edad. Trato así de ofrecer mi percepción sobre cómo establezco conexiones tentativas entre mi análisis de las experiencias interseccionales de las mujeres Negras, y las experiencias interseccionales de otras mujeres de color. Enfatizo que este análisis no trata de incluir falsamente, o excluir innecesariamente, a otras mujeres de color.

abordaje multidimensional, ya que la mayor apuesta es evidenciar las múltiples intersecciones, voces o realidades que nos habitan no de manera indistinta o como si fuese una lista de requisitos de obligatorio cumplimiento o como una acumulación de caracteres, sino desde la urdimbre de nuestros silencios hasta nuestras resistencias: como un ser en su totalidad.

La interseccionalidad no solo es una manera orgánica del entendimiento de los cuerpos, sentires, historias, opresiones o privilegios. Ser parte de las indistintas jerarquizaciones y matices en que una sociedad nos sitúa o ubica dentro de sus modos o formas del somático que consideran vida. La interseccionalidad habla de cuerpos, de sus vivencias, de quién somos y es nuestro primer archivo de memorias. No solamente debería ser comprendida como una matriz, un instrumento, una perspectiva, herramienta política o una propuesta de consistencia explicativa: es el reconocimiento del sujeto humano en su totalidad.

Puesto que, constituye una la amalgama, es el concepto vivo, vivido, es decir, como el conjunto de todas nuestras dimensiones registran nuestra subjetividad. La manera como vivimos, como desde nuestra experiencia somos y nos permitimos ser en el mundo, lo que llevamos en la piel, en el cabello, en el sentir, en nuestras emociones y en nuestra consciencia, habla de nuestra singularidad, la cual se encuentra inmersa en un mundo de privilegios y/u opresiones, por tanto, conocemos y exploramos la realidad desde una aproximación ya sea situada en la dominación.

El abordaje desde las múltiples intersecciones, multidimensiones o diferentes caracteres del ser humano, nos permite entender la realidad material en las que se encarnan, simbolizan y se representan nuestras historias de vida. Nuestras percepciones, ubicación en el mundo e incluso describir nuestra identidad personal y/o colectiva. Un elemento importante para entender la interseccionalidad es que no solo es un lugar(es) de inscripción, sino que también es un espacio de resistencias y de emancipaciones, como otra posibilidad de exteriorizar diferentes realidades y emergencias existentes en los múltiples tiempos o espacios.

Asimismo, la interseccionalidad se podría mencionar como un lugar de memoria, donde las experiencias pasadas/presentes recuerdan constantemente las marcas que llevamos inscritas en

nuestra existencia de aceptación, de violencia patriarcal y lesbodiante, racismo, sexismo, capacitismo o misoginia, pero, también se convierte en un vehículo o modo de actuar en el presente, tal y como lo mencioné en el párrafo anterior, es un espacio de resistencia para resignificar lo pasado y lo presente con el fin de augurar una nueva relación simbólica con lo vivido e incluso vaticinar un futuro distinto e incluyente.

Se debe agregar que, la apuesta teórica se erige desde la reivindicación entre la finitud y las múltiples dimensiones que nos conforman, por ello, se aprovecha el gran marco explicativo/teórico que nos proporciona la interseccionalidad, ya que nos provee de herramientas indispensables y necesarias para abordar la individualidad, a través desde nuestros caracteres distintivos, dejándonos entrever la fuerza que reside en la subjetividad e incluso colectividad, transfiriendo así otra manera de contar nuestras historias, nuestros cuerpos y de hacerlos visibles.

Recurro a los elementos del feminismo negro como memoria y de la microsociología para centrarme en la naturaleza de las diferentes interacciones y en las distintas acciones sociales humanas versadas en la cotidianidad: las historias personales y de una etnografía absolutamente negra²², como otra forma de sentir-pensar el mundo, Zelaika Hepworth (2015), nos menciona a la Oshunalidad como esa forma de llegar a los sentidos, a través de la multiepistémica ancestral del sentir-entender-vivir, con el objetivo del desaprendizaje de la colonialidad (Zelaika Hepworth Clarke PHD, 2021). En relación con lo anterior, retomo, los planteamientos de Cheryl Clarke sobre el lesbianismo como un acto de resistencia y

²² Véase, no soy queer, soy negra. Mis orishas no leyeron a Judith Butler. Nuestras oralidades ancestrales ayudaron a construir, mi cuerpx no binarix, “esas narrativas cosmológicas que se enfrentaban a los relatos de la razón colonial sobre nuestrxs cuerpxs y que bajan como susurros de la voz Oxumaré y se mueven en la encrucijada de caminos de Exu, en la picardía y la perversión del Elegguá, con la temporalidad erótica sexo-genérica de Adodi y envuelta en esa forma de amar-relacionarnos: la oshunalidad. Para mí, esto se traduce en afectividades no binarias, no dimórficas, cuerpxs imaginados que nunca leyeron a Judith Butler y al canon blanco-hegemónico Queer, pero quizás bailaron Vogue con lxs negras de Paris is Burning y dialogaron con deidades incaicas que inspiraron a Giuseppe Campuzano y su Museo Travesti del Perú. Con esas referencias he empezado a construir este cuerpx otrx. Estx cuerpx negra, que twerkea en fronteras genéricas, amamantadx por cocaína, reggaetón, telenovelas e intoxicadx de textos del canon clásico sociológico europeo, tropicalizado, barroquizado en el Caribe de Abya Ayala” (Rojas, y otros, 2017)

subversión²³, además de una afirmación potencial sobre el poder político e idílico en lo erótico y de la disrupción desde la cis-heteroBlanquitud (Lorde, 1984).

Bourdieu (1998), retoma a Woolf (1976) y nos presenta las maneras del dominio que se encuentra en la totalidad del orden social y cómo operan en las afonías de los cuerpos evidenciando de esta manera lo oculto de la dominación sexual, ya que expone como existen unos dominantes, unos dominados y es por aquello por lo que nos exponemos en un camino plagado de violencias/discriminaciones. Las lesbianas siempre nos hemos visto sometidas a una alquimia muy violenta sobre el cuerpo, en donde se nos desidentifica, transforma, somete, consume y desgarrar. (Preciado, 2005, pág. 124).

2.4 Politizar el lesbianismo

El ser lesbiana, ya sea la machorra, camionera, leñadora, nadadora de aguas profundas, paloma coja, buscando a Nemo, viciosa, conejera, invertida, arepera, bollera, cachapera o la desviada²⁴. Es axiomático, siempre hemos estado inmersas en diferentes procesos de transformación discursiva, corporal o política. Se debe mencionar a Monique Witting, con su frase insignia, yo no tengo vagina²⁵, ya que se nos desmonta de lo que se considera una mujer, se nos abate del género y en algunas ocasiones se nos invisibiliza o se nos rotula de confundidas, desorientadas, que experimentamos o en últimas que nuestra sexualidad es por falta de probar con un hombre, envolviéndonos así en múltiples obeliscos de sospecha, incredulidad o

²³ Para Cheryl Clarke ser lesbiana es un acto de resistencia, puesto que en una cultura de supremacía: machista, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista, revelarse es un acto de resistencia, ya que en un primer momento se busca liberarse del régimen de la heterosexualidad. De tal modo, que la mujer que toma a una mujer como amante ha logrado resistirse al imperialismo y ha descolonizado su cuerpo rechazando la vida implícita en las relaciones heterosexista/heterosexual.

²⁴ Se hace una breve recopilación de las formas en que jerga urbana denomina a una mujer lesbiana.

²⁵ Bajo un estilo provocador y transgresor Monique Witting en un coloquio celebrado en 1978, sobre identidad sexual e identidad de género, tomó como hilo conductor la idea de que las lesbianas en realidad no eran mujeres. En el turno de preguntas un hombre que se encontraba en el público con un tono de provocación y sarcasmo le preguntó: ¿entonces si dices que vosotras las lesbianas, no sois mujeres, quieres decir, por lo tanto, que no tenéis vagina?, y en tono contundente Witting le respondió de forma afirmativa: yo, en efecto ni tengo vagina, ni la quiero tener, porque siempre he pensado que el paso previo para escapar a la dominación de los hombres es impedirles que tenga sitio alguno donde meterla (Pelligrini, 2008, pág. 424)

misticismo, lo anterior implica una metamorfosis del devenir mujer para instaurar nuestra identidad lesbiana.

Ahora bien, lo anterior nos recuerda a Sojourner Truth (1851) con su frase distintiva: ¿acaso no soy una mujer?, y, llegado a ese punto lo podemos contrastar con Monique Wittig (1978), en donde anuncia: las lesbianas no somos mujeres, dejándonos entrever la disyuntiva de dominación blanca cis-heterosexista y como a través de unas categorías de raza y sexualidad nos adjudican posiciones sociales, culturales e indiscutiblemente sexuales, trazándonos de esta manera unos linderos de existencias sujetos a unos preceptos.

Por consiguiente, el feminismo negro exterioriza esa no unicidad en la historia, para evitar el abyecto de una única narración o cómo lo menciona Chimamanda Ngozi Adichie (2009) el peligro de la historia única, enclave de visibilizar las múltiples gnosias, cosmovisiones, contextos y subtextos de otras construcciones históricas, sociales, ideológicas y sexuales, las cuales han tenido marcados aportes a la construcción de realidad. En contraste con las acepciones del cuerpo como lugar de tensión y de conflicto con las diferentes políticas o prácticas del deseo: lo libidinal, las sensaciones y las experiencias (Oyěwùmí, 2017, pág. 38).

2.5 El género como resistencia política

Mi motivación para cursar la Maestría de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia obedeció a que creo firmemente en la construcción de un tejido social más humano, más consciente, más cercano y de absoluto cuidado con la otredad, con el fin de transformar imaginarios que podamos entender que de alguna u otra manera nuestra universalidad nos permite ser uno y todos al tiempo.

Pero, existió un momento particular en mi propia historia para el año 2016, en una de las reuniones de la Estrategia Distrital Étnica por la Diversidad: Ubuntu por la Paz²⁶, liderada por Integración Social, la Secretaría de la Mujer y diferentes lideresas del Distrito, se mencionaron temas como ancestralidad, género y sexualidad. Sin embargo, después de aquella reunión salí con una absoluta necesidad de conocer un poco más y es así como comienza mi inquietud frente a la interseccionalidad.

Tiempo después investigando como ampliar mi acervo teórico, buscando respuestas y como entender de otro modo la realidad, me encuentro de frente con las articulaciones del género, el sexo y la sociología, en primer momento me referenciaban a la división sexual del trabajo y luego del trabajo sociológico de sus caracteres femeninos o masculinos de manera puntual mencionaban el caso de Marianne Weber como socióloga fundadora y excluida del canon hegemónico (Arango, 2005).

Siempre las categorías de “sexo”, “género”, “sexualidad”, “ancestralidad” me habían cuestionado desde su abordaje, sus representaciones, sus significados, significantes y categorías. Particularmente llegué a la Maestría en un momento bastante paradigmático, donde la mirada exploratoria al pensamiento sociológico se encontraba en un gran debate, el cual

²⁶ Ubuntu por la paz. “la de-colonización de los géneros y su re-significación desde las ancestralidades AFRO” Ubuntu por la paz tuvo como objetivo rescatar, visibilizar el saber y el conocimiento ancestral, tradicional y popular el cual ha sido invisibilizado por las lógicas del poder y el saber. Siendo esta una realidad en la cual se ha visto inmersa las comunidades Afrocolombiana y la de Lesbianas Gays Bisexuales y personas Transgénero. Esta es una realidad que, a lo largo del historicismo cultural, se ha venido acrecentando y debatiendo en las diversas áreas de pensamiento; entré las cuales se distinguen en la historia, la política y la economía colombiana, esferas las cuales se han visto versadas de escepticismo o de unos imaginarios sociales generando de dicha manera un discurso hermético colonial, el cual no reconoce algunas prácticas, pensamientos, identidades y razas, dejando de lado una serie de ideologías que bajo dicha lógica las reconocen como lo malo, lo feo y lo que se debe satanizar, ya que no caben dentro de su proyecto de sistema mundo y sistema sociedad, en otros casos in-visibilizan dichas comprensiones, entrando en un estado de negación de algunas prácticas y sentires, se advierte que se pretende visibilizar a aquello que han sufrido las injusticias del capitalismo, colonialismo y del patriarcado en el país. Es por ello que algunos pueblos o comunidades tales como: lo AFRO y lo LGBT, han adoptado al saber y al conocimiento como su baluarte de batalla, en donde se concientiza el conocer y el diálogo como el histrión de empoderamiento como forma de resarcimiento de la herida colonial, la cual debe ser curada, remediada y fortalecida para construir un futuro decolonizado en el país y la región latinoamericana, en efecto las víctimas de la colonialidad del poder y el saber han generado elementos de coacción no violenta como forma de resistencia como una opción de re-existencia, lo que implicó una no-colonización del pensamiento, ocasionando un giro decolonial en la teoría social generando un análisis crítico de lo hegemónico y de esos otros actores sociales formando una serie de interseccionalidades; raza/clase/sexo/género/identidad.

respondía a los silencios y olvidos que se produjeron por esa única mirada y abordaje desde los cánones hegemónicos; por ello, estaba en una especie de auto-revisión incesante y para mi fortuna, se empezaba a indagar sobre el abordaje del género en la disciplina, planteándose, ¿cómo se representa a las mujeres y a lo femenino en los textos canónicos de las disciplinas? (Arango & Viveros, 2011).

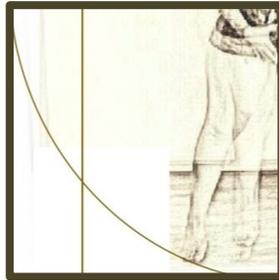
Justamente en ese momento un conjunto de preocupaciones estaba surgiendo entre ellas: la brecha de las relaciones sociales entre los sexos, la construcción histórica de un canon masculino de la disciplina, la relación del género y el estatus en las teorías sociológicas. En torno a la política del género y política de conocimiento. Desde la década de los 70's las sociólogas feministas norteamericanas adelantaron un proyecto de crítica feminista de las ciencias sociales, rescatando la producción teórica de las mujeres en la historia de la disciplina (Arango, 2005). Colocando otras cuestiones en el centro del debate y dilucidando su importancia para entender lo social (sexo, sexualidad, género, raza, racialidad):

Resulta revelador el trabajo de Patricia Madoo Lengermann y Jill Niebrugge-Brantley (1998) quienes rescatan las biografías y contribuciones científicas de 15 sociólogas fundadoras, activas entre 1830 y 1930 y excluidas de la construcción masculina de la historia de la disciplina. Entre las autoras rescatadas del olvido, incluyen pensadoras inglesas como Harriet Martineau y Beatrice Potter Webb, la alemana Marianne Weber, sociólogas de la Escuela de Chicago como Florence Kelley, Edith Abbot y pensadoras afroamericanas como Anna Julia Cooper (Arango, 2005, pág. 161).

Para concluir, es importante ver lo agreste de la historia misma, y (re)vindicar con otro tono la interseccionalidad, la diversidad, los feminismos negros, y señalar la importancia del reconocimiento de la sexualidad y del género en contraste con las exigencias de la organización social, ya que existe una constante tensión entre la exclusión, la inclusión, entre la invisibilidad y la participación que se presenta al interior de las diferentes esferas de la vida incluidas las ciencias sociales. Por tanto, una de nuestras tareas consiste en reelaborar esas narrativas,

reconceptualizarlas, reelaborarlas y exteriorizar lo silenciado a lo largo de los años en el mundo académico: la reivindicación de lo femenino en la academia.

La vagina



Hasta este momento el texto se bifurca, ya que en primer lugar narré las experiencias atravesadas a partir del reconocimiento étnico-racial y a partir de ahora ahondaré en la experiencia innombrable que es ser una mujer negra, menciono a la vagina como símbolo, puesto que se asocia como la zona y orificio por el cual se nos hace implícito el hecho de ser una mujer, sin embargo, lejos de ser la biología el destino, desestructuro esa lógica para explicar el mundo, encontrándolo así a lo largo del capítulo, puesto que la vagina es ese gran lugar desconocido o invisibilizado. Como lo notamos en la relación entre sexo: lo fálico y todo lo demás, representado por el atisbo proveniente del centro del discurso que se encuentra en el tuétano de las identidades sociales, culturales y sexuales.

Como una amenaza constante, es lo que debemos proteger de la desfloración de los altibajos de la vida y de la virtud, incluso se mostraba solo en escenarios como la espectacularización y erotización, se exteriorizó el cuerpo en sí mismo tal y como le ocurrió a Sara Baartman "la Venus Hotentote", pero a la vez fuera de él. Sexualizándonos- genitalizándonos, por tanto, el sexo genital se convirtió en nuestro primer sitio de fuga y de apropiación de ese abyecto atravesado por las complejidades y criterios de raza, clase, género, sexualidad y poder. Que se traduce a un escueto orden socio-jerárquico y socio-racial, a continuación, se encontrarán con apartados que esbozarán los tránsitos y puntos de fuga que se han trazado desde el feminismo negro y la reapropiación del género.

3.1 Dignificaciones desde la interseccionalidad

El concepto de interseccionalidad fue acuñado por la abogada Kimberlé Crenshaw²⁷ en el año 1989, en el marco de la discusión jurídica sobre las múltiples dimensiones que experimentaban las trabajadoras negras de la compañía General Motors²⁸ buscando de esta manera visibilizar las múltiples opresiones a las que estaban expuestas las mujeres afrodescendientes en Estados Unidos, ya sea por razones de raza o de género, pero, lo que más le preocupaba a Crenshaw era crear una categoría jurídica donde se lograra especificar las múltiples formas de discriminación. Sin embargo, se debe señalar que tanto para las teorías feministas y los estudios sociales críticos de la raza el concepto siempre ha estado presente de múltiples y variadas maneras.

El concepto siempre estuvo presente de diferentes maneras y momentos en la genealogía del *black feminism* y es así como se manifestó en distintas obras, representaciones, narrativas y las políticas de las pensadoras negras, por tanto, se puede rastrear desde las diferentes manifestaciones activistas. Las implicaciones de ser una mujer negra, el ser pobre, el ser lesbiana, incluso como la religión se utilizó como bastión para propagar el racismo y la discriminación, indudablemente, verse desde todas las aristas es una manera de resistir y de reclamar la propia existencia.

²⁷ Kimberlé Williams Crenshaw es una catedrática estadounidense especializada en el campo de la teoría crítica de la raza, y profesora de la Facultad de Derecho de la , por ser maestros de la alegría, las sonrisas y el carisma, desde el lugar que se encuentren sé que me han ayudado a trazar mi vida. Gracias por enseñarme a no rendirme y de la Facultad de Derecho de la Universidad de Columbia, donde se dedica a la investigación sobre los tema de raza y género. Es especialmente conocida por acuñar en el año 1989 el concepto de “interseccionalidad”.

²⁸ El momento coyuntural se da cuando De Graffenreid c. General Motors de 1977. En esta sentencia se corrobora la posibilidad de recurrir a la justicia por discriminación racial o discriminación sexual, excluyendo la posibilidad de alegar la combinación de ambas (De Graffenreid v. General Motors Assembly Division, St. Louis, 413 F. Supp. 142, 143 (E.D.Mo.1976). Con esta sentencia se instituyó que las mujeres afroamericanas no formaban una clase especial y, por lo tanto, no se admitió el uso de un “supe remedio” que armonizara remedios previstos para múltiples tipos de discriminación. Sin duda alguna, Crenshaw, De Graffenreid y las otras demandantes que habían sido despedidas por General Motors se hallaban en un cruce particularmente peligroso debido a su posición en el lado subordinado tanto de la raza como del género. Pero la Corte estableció que las demandantes no podían ser indemnizadas porque el tipo de daño alegado no podía ser identificado con claridad. Usando la metáfora del accidente de tráfico, Crenshaw comentó el caso comparando la decisión de la Corte a la decisión de una ambulancia que, llegando al sitio de la colisión, en lugar de socorrer a los heridos, los deja sin atención médica porque la causa del accidente es distinta de las conocidas (La barbera, enero-abril 2016, pág. 111)

Patricia Hill Collins (2000), nos propone lo que denomina una alternativa epistemológica « para acercar el pensamiento feminista negro que nos permite imaginar esas nuevas geometrías», porque de tal manera con ese enfoque situado permite tener una postura desde las mujeres negras y de esa manera tener sus puntos de vista en diálogos epistémicos relativos a la matriz de dominación (Collins, 2005, pág. 16).

Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial, situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es inconcluso. Cada grupo se transforma en el más capacitado para considerar los puntos de vista de otros grupos sin renunciar a la singularidad de su punto de vista o a las perspectivas parciales de otros grupos. Parcialidad, y no universalidad, es la condición para ser escuchado (Collins, 2005, pág. 16).

Al exponer esa diatriba de las mujeres negras a las ciencias sociales y a las teorías feministas, encontramos ese “el carácter situado del conocimiento, los límites inherentes a toda visión científica del mundo social y las potencialidades inscritas en los puntos de vista marginados” (Arango, 2005, pág. 181) incluso, debate el postulado de Patricia Hill Collins (2003), argumentando “un uso creativo de su marginalidad en las ciencias sociales, para producir un pensamiento que refleja un punto de vista particular sobre sí mismas, la familia y la sociedad” (Arango, 2005, pág. 183).

No obstante, eso que se presume como «uso creativo de su marginalidad en las ciencias sociales» nos remite a Aimé Cesaire (1939) con una máxima “las dos maneras de perderse son: por segregación siendo encuadrado en la particularidad, o por dilución en el universal” (pág.10). “La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre una negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra, sin ser solamente mujer negra” (Bidaseca & Vazquez Laba, 2011, pág. 222).

Con respecto al axioma, sobre el pensamiento feminista negro y sobre su reflejo de un punto de “vista particular sobre sí mismas, la familia y la sociedad” (Arango, 2005, pág. 183), se

debe reflexionar sobre: “el sujeto político del feminismo negro desestabiliza al sujeto unitario masculinista del discurso eurocéntrico, tanto como las narrativas masculinistas de «lo negro» como color político, mientras cortocircuita seriamente cualquier interpretación de «la mujer» como una categoría unitaria” (hooks, Brah, Sandoval, & Anzaldúa, 2004, pág. 119).

Por consiguiente, no solo es un punto de vista particular sobre sí mismas, la familia y la sociedad, es una oportunidad, una forma de resistencia, de la que nos hemos provisto grupos sociales históricamente dominados por un sistema, racista, clasista, homofóbico, misógino y absolutamente patriarcal. Encontramos una perspectiva desde una de las entrevistas que nos muestra esos hechos que nos han marcado por el hecho de ser negras y mujeres:

-Stefania: ¿No tiene sentido, pero bueno, después de que te dijo que no se iba a fijar en alguien cómo tú?, me volví desconfiada, me alejé de todos, *incluso de ella*, es mi manera de protegerme, alejarme y dejar de hablarle a las personas, me aleje mucho, ella si me buscaba, pero, yo le hacía como el quite, como que la ignoraba, hacía como si no estuviera y me dediqué a estudiar y así terminamos el año ella y yo, obviamente, pasó todo lo que pasó cuando me estaba graduando a eso que venían más cargas, cuando tenía 17 años. A los 17, pasó el intento de feminicidio de mi expadrastro, entonces ahí ya venía yo con unas cargas y a esas cargas agregarles más, fue complejo.

-Eliana: ¿intento de feminicidio, qué paso?

-Stefania: yo tenía 17 años, me estaba graduando del colegio, eso fue incluso para un diciembre fue el 7 de velitas, yo confiaba mucho en él, me llamó mi mamá, llevaba aproximadamente una relación con ese hombre de tres años, ya era un hombre que vivía con nosotras, se veía muy centrado, mi mamá por la cuestión de que el tipo empezaba a tener problemas con el alcohol, mi mamá decide dejarlo, además que el tipo me estaba incitando al alcohol, empezar a beber con 17 años, en ese momento era muy alejada de mi mamá, ella vivía trabajando no teníamos una comunicación muy activa (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

Una de las grandes ganancias del patriarcado ha sido instaurar el negocio del descontento y de la inconmensurable opresión hacia las mujeres, cueste lo que cueste, desafortunadamente ha sido una constante que se ha divisado a lo largo de los años y lo podemos confirmar con las

siguientes obras: *Acaso no soy una mujer* (Truth, 1851)²⁹, *Una voz del sur* (Cooper, 1892)³⁰, *Sus ojos miraban a Dios* (Hurstun, 1937), *Mujeres, clase y raza* (Davis, 1981)³¹, dichos textos revelan las diferentes indagaciones históricas que se cuestionaron la identidad, el cuerpo como un asunto social, cultural, político y sexual, gestando desde allí el tono y perspectiva de las luchas en cuanto a raza, clase, sexo y sexualidad que se erige desde el pensamiento feminista negro.

A pesar de que ha sido una apuesta histórica colectiva, quedan de manifiesto las múltiples tensiones luchas, encuentros y desencuentros que se han generado por desaprender sobre todo lo que nos ha enseñado sobre las relaciones sociales en sus diferentes categorías de raza, clase, género, sexualidad y en sus diferentes configuraciones historicistas que conforman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker denominan realizaciones situadas³², es decir, como las interacciones de raza, clase, género, se convierten en un instrumento de análisis y en particular como dichas interrelaciones reflejan lo estrepitoso de una estructura social, cultural hegemónica y occidental (Collins, 2000).

La anterior dilucidación nos permite explorar la noción bourdiana, sobre la existencia del habitus³³ "sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas

²⁹ Discurso pronunciado por Sojourner Truth en 1851 en la Convención de los derechos de la mujer en Akron-Ohio.

³⁰ *A Voice From the South: By a Black Woman of the South* en 1892 por Anna Julia Cooper. Los ensayos que se encuentran en el libro abordan los temas de raza, racismo, género, realidades socioeconómicas, de las familias negras y la administración de la Iglesia Episcopal.

³¹ *Mujeres, raza y clase* en 1981 por Angela Davis, desmaraña las causas que conllevaron a que las reivindicaciones de las mujeres negras fueron sistemáticamente invisibilizadas a pesar de la fuerza y energía renovadora de las mismas en sus diferentes capítulos ofrece un análisis riguroso, esclarecedor no solo de las diferentes formas y estrategias de lucha de las mujeres negras, sino de los disímiles problemas que siguen destrozando los movimientos políticos actuales.

³² Candace West; Sarah Fentersmaker (1995). Género y sociedad realizan una descripción sobre las comprensiones de la diferencia como una interacción continua, además sobre la apuesta sobre la reconceptualización del género y sus implicaciones desde las perspectivas de raza y clase.

³³ "La actualización de los presupuestos inherentes a la construcción objetivista se ha visto retardada, paradójicamente, por los esfuerzos de todos aquellos que, tanto en la lingüística como en la antropología, han intentado "corregir" el modelo estructuralista apelando al "contexto" o a la "situación" para explicar las variaciones, las excepciones y los accidentes (en lugar de hacer de ellos, como los estructuralistas, simples variantes absorbidas en la estructura) y que de ese modo se han ahorrado el cuestionamiento radical del modo de pensamiento objetivista, cuando no han caído simplemente en la libre elección de un puro sujeto sin ataduras ni raíces. Así, el método llamado situational analysis, que consiste en "observar a las personas en diferentes situaciones sociales" a fin de determinar "cómo pueden ejercer elecciones los individuos dentro de los límites de

predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente como una grafía "regulada" y "regular" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 2007, pág. 86).

Asimismo, pueden ser objetivamente adecuadas a su meta sin conjeturar el propósito consciente de ciertos fines ni la presunta potestad necesaria para conseguirlos objetivamente, tanto "reguladas" y "regulares", convirtiéndose en el producto de determinadas reglas (Bourdieu, 2007, pág. 86), permitiendo de esta manera entender la ¡interesante paradoja! de la organización jerárquica de lo social y la consustancialidad de las relaciones sociales, sino también, de las posibilidades a las que se ve inmersa la interseccionalidad como factor explicativo de las clasificaciones diferenciadoras e incluso distinciones que existen en las identidades, subjetividades, construcciones y colores de piel que residen como un "mantra multiculturalista".

Wendy Brown (1995), denominó como el "mantra multiculturalista" a la raza, la clase, el género y la sexualidad, presentándonos el reto teórico, político y personal, además de su "aprovechamiento creativo de estas diferencias para enriquecer nuestra comprensión de las relaciones sociales de poder y nuestras luchas comunes" (Viveros, 2016, pág. 3), como hijos

una estructura social particular" (véanse M. Giuckman, "Ethnographic data in british social anthropology". *Sociological Review*, IX (1), marzo de 1961, pp. 5-17, y también J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press, 1964, reed. 1971) se queda atrapado en la alternativa de la regla y la excepción, que Leach (a menudo invocado por los partidarios de este método) expresa con toda claridad: "Postulo que los sistemas estructurales en los que todas las vías de acción social están estrechamente institucionalizadas son imposibles. En todos los sistemas viables, debe haber una zona donde el individuo sea libre para adoptar sus decisiones de forma que pueda manipular el sistema en su propio beneficio" (E. Leach, "On certain unconsidered aspects of double descent systems", *Man*, LXII, 1962, p. 133) [Introducción a dos teorías de la Antropología Social, L. Dumont, Barcelona, Anagrama, 1975] " (Bourdieu, *El sentido práctico*, 2007, pág. 86)

de la diáspora africana nos convertimos en un *continuum*³⁴ en el resultado histórico del *malungaje*³⁵.

El devenir de la experiencia de las mujeres negras³⁶ obedece a la colonización de las mentes y los cuerpos. Las personas de origen africano quedamos enganchadas en esa desafortunada desventura de la tradición de la dominación masculina, particularmente desventajosa para nosotras las mujeres, las uniones, los afectos y el cuerpo quedaron bajo la competencia de un punto de vista dominante.

Vale la pena aclarar, que he utilizado a lo largo del texto los términos: *afrodescendiente*, *mujeres negras*, *personas de origen africano* desde esa imperiosa necesidad de resignificar toda esa connotación negativa que tienen tales términos. En primer lugar, la palabra “negro”, por sí misma posee una carga negativa, peyorativa, la cual es anterior al sujeto social, sin embargo, es antitético que nos desplacen a las personas negras a ese lugar de incertidumbre de construcción judeocristiana, por esta razón, apuesto por la reivindicación del lenguaje, cómo creación de un nuevo halo de connotaciones positivas y de usanza de los términos desde el empoderamiento de nuestras propias vidas.

En segundo lugar, el término o expresión *afro*, *afrodescendiente*, se origina como mecanismo de resistencia, de firmeza y obstinación frente a ese racismo, *endoracismo* y *microracismos*

³⁴ *Continuum* a diferencia de los estudios posmodernos y poscoloniales que derogaron el límite entre lo que se denomina cultura popular y "alta" cultura, Assman lo conserva. No obstante. Existen una serie de límites a nivel social/cultural, además de los deslindes que se exponen entre la memoria comunicativa y cultural, por un lado, el lenguaje oral y elaborado, formando una especie de *continuum* en que la transición de las manifestaciones y sistemas de comunicación es fluctuante. Encuéntrese en la constitución de la memoria de Utel Seydel. *Acta poética* 35 julio- diciembre 2014. Páginas 187- 214.

³⁵ *Malungaje* "Entre los pueblos bantúes de África central y oriental, particularmente entre los hablantes de kikongo, umbundu y kimbundu existe una palabra/ concepto en el/la cual al menos tres ideas se cruzan y combinan dependiendo de las coordenadas de lugar y tiempo. Estas ideas son: i) de parentesco o de hermandad en su sentido más amplio, ii) de una canoa grande y iii) de infortunio. La palabra que junta estos conceptos es *malungo* y para los hablantes bantúes que hicieron la travesía atlántica significaba *compañero de barco*" (Branche, Junio 2009, pág. 29).

³⁶ Se emplea la propuesta de Betty Ruth Lozano de esta forma no separada de escritura, quién ha manifestado que es una imposibilidad manifiesta separar la experiencia de ser mujer y ser negra. Encuéntrese en tesis doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos: "Tejiendo con retazos de memoria insurgencias epistémicas de las mujeres negras afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial", Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, Área de Estudios Sociales y Globales, 2016.

emanados de esas estructuras que aún se encuentra erigidas en esas disposiciones sociales heredadas de la colonización. La afrodescendencia es un anagrama vindicatorio del reconocimiento de las personas descendientes de las culturas africanas que residimos en las Américas, vale la pena señalar que es un concepto político de pulsos y significancia de la experiencia propia y apropiación de los espacios políticos históricamente negados.

En tal sentido y retomando a Oyèrónké Oyèwùmí (2017) debemos destejer el armazón originario que da por sentada la existencia del dos guarismos en cuanto a géneros o de una unicidad binarista semántica de los cuerpos y sus historias, siendo este el objetivo principal del texto. Por tanto, esta investigación trata sobre como las mujeres negras vivimos/construimos nuestra existencia en términos raciales, sexuales, culturales y de clase con todas sus formas o mutaciones, poniendo en evidencia la invención de las mujeres, sus formas de desritualizar el cuerpo, las emociones y los sentidos, además de las incesantes luchas cotidianas en torno a la socialización política, la construcción de subjetividades, modos de ser y de construcción de vida en común.

Por tanto, a partir de un análisis etnográfico en primera y tercera persona de como las mujeres negras y lesbianas vivimos la sexualidad en Bogotá, se empieza a describir como la piel, el cuerpo y la mente se descubren en una constante tensión entre la opacidad y la inercia de los rezagos del colonialismo, exponiendo como aún nos encontramos incrustadas en una cultura que nos ha dejado una serie de resonancias, cicatrices y una serie de límites inmateriales en nuestros caminos de autoconquista y autodescubrimiento.

En consecuencia, el hacer una reflexión desde los sentidos subjetivos que pueden tener los hechos sociales, como lo es la experiencia de discriminación racial (Gil Hernández, 2010), y por la necesidad de describir las múltiples (inter)subjetividades, representación de diálogos, polifonías, como una “etnografía colaborativa entre sujetas, sujetos e investigadores que reconociera que los “sujetos” de investigación son también sujetos del conocimiento” (Curiel, 2011, pág. 27).

Asimismo y con el fin de entender ese pequeño misterio al que denominamos identidad, pero específicamente esas realidades o experiencias de quienes significan su existencia mediante su identificación, la cual parece no estar regida por la “norma”, se apuesta por lo que expone Ramos (2007) citado en García (2018) sobre las “autoetnografías indígenas”, “etnografías nativas” o “etnografías metonímicas”, “es decir, aquellas en las que igual investiga lo igual, se trata de una etnografía quizás interminable, pues con aquello que se observa se ubica también en el cuerpo de la investigadora. Además, es un compromiso permanente, una ilusión de acción política desde las prácticas académicas” (p.40).

En el gráfico que se expone a continuación, se proporciona el marco que incluye la constelación de identidades en relación con los privilegios y la opresión. En cuanto la identidad no es estática, sino contingente, dinámica y contextual, por ello, se representan los efectos simultáneos de múltiples identidades que se observan en la interseccionalidad. Se describen las multiplicidades que nos pueden habitar, las cuales se pueden encontrar solapadas o intersectadas ya sean por sus ejes de consonancia que interaccionan entre ellos y de esta manera le dan forma a la singularidad. Tal marco puede usarse para percibir como acontecen las injusticias sistemáticas y las desigualdades sociales desde su base multidimensional.

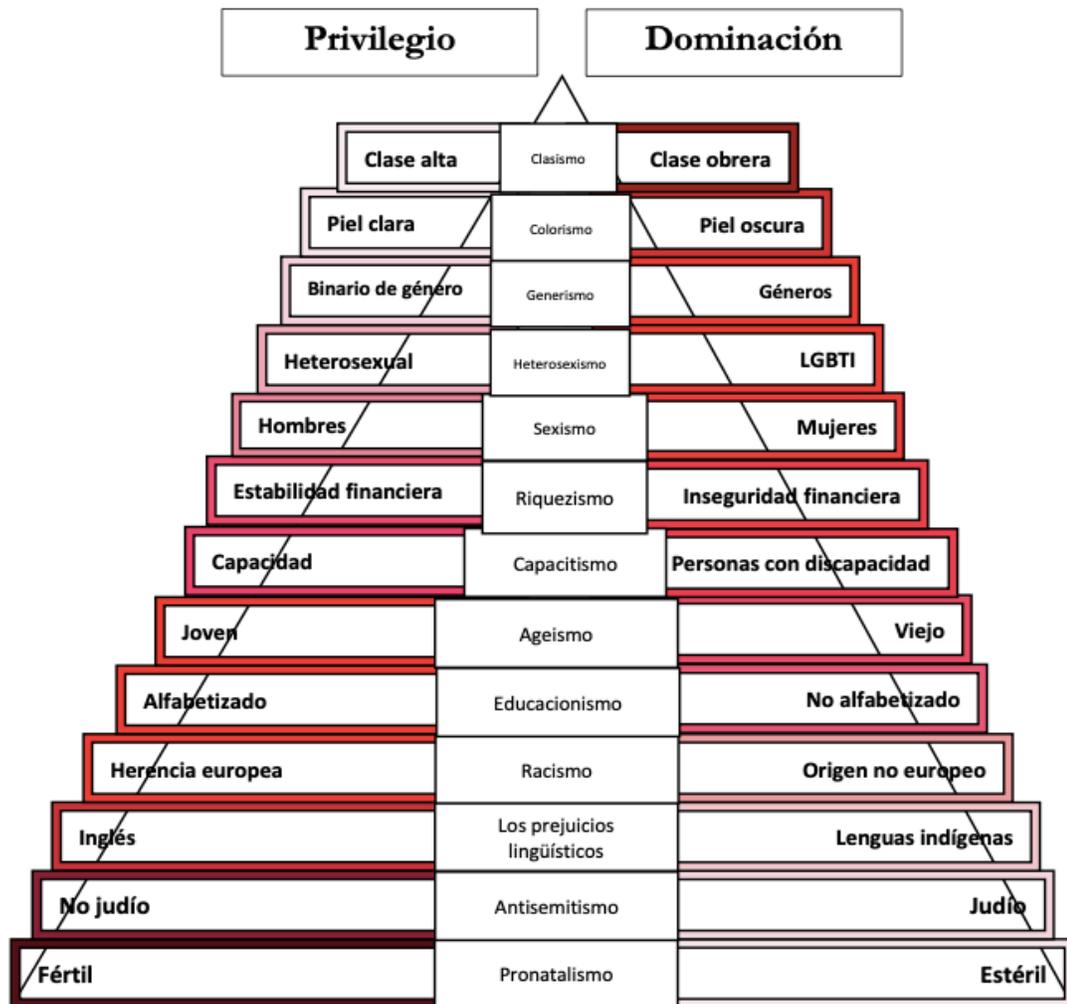


Ilustración 1. Intersección de ejes de privilegio, dominación y opresión. Readaptación de Kathryn Pauly Morgan: “Describiendo la ropa nueva del emperador: tres mitos de la inequidad educativa. La cuestión de género en educación: teoría, pedagogía y política. In: Ann Diller et al., eds. Boulder, CO: Westview, 1996”³⁷.

La interseccionalidad como perspectiva teórica, metodológica, política o de análisis, comenzó a explorarse desde 1989 por Kimberlé Crenshaw, tal y como lo profundizo en las páginas 28 y 62. Sin embargo, como apuesta teórica mencionaré a la interseccionalidad no solo como ese

*Es la deidad superior del templo yoruba. Fue la primera en nacer cuando Olofi decidió crear el mundo. De ella nació todo lo que se conoce.

³⁷ Original: Source: Pauly, K. M., (1996). Describing the Emperor's new clothes: Three myths of education (in)equality. In: Ann Diller et al., eds. The gender question in education: theory, pedagogy and politics. Boulder, CO: Westview.

cruce de caminos, matriz circular interseccionada, como estructura o perspectiva de análisis de las múltiples dimensiones de una persona, sino como una pirámide social que consta de dos aristas, consiguientemente, uno de los costados responde a la estandarización de la norma social: hombre, alfabetizado, herencia europea, heterosexual, piel clara, clase alta y entre más características escalonadas reúna mayor será su privilegio.

Análogamente, el otro costado revela lo que no hace parte de esa normalización social otros géneros, no alfabetizados, personas con discapacidad, origen no europeo, piel oscura, pertenencia étnica y, entre más sean las diferencias escalonadas que reúna, mayor será su opresión. Observar la realidad a través de la interseccionalidad nos demuestra que no hay una existencia única ni fija si no una multiplicidad de identidades y en tal sentido lo menciona bell hooks (2004) sobre la identidad como una miríada, por ello nunca “la supresión parcial del sentido de una identidad mediante la afirmación de otra no significa, sin embargo, que diferentes «identidades» no puedan «coexistir»”, (hooks, Brah, Sandoval, & Anzaldúa, 2004, pág. 130) lo que supone su experiencia por la determinación de la coexistencia de dichas identidades.

La interseccionalidad reconsidera la desigualdad social más allá del hecho de la experiencia subjetivante, ya que pone en evidencia lo disímil de las estructuras sociales y sus efectos, por tanto, la praxis interseccional nos permite abordar la multiplicidad que nos habita con todos sus vórtices o múltiples intersecciones que pueden habitar en nosotras(os), rechazando rotundamente la idea o superposición binaria, la cual nos indica que una persona solo puede hacer parte de un grupo y/u otro por ejemplo, mujer o persona negra.

Es preciso señalar para finalizar, desgarrar desde adentro lo preestablecido se convierte en un acto rotundamente político, por ello, el capítulo se llama la vagina como un acto de vindicación del destino biologicista a través del género y en contraste de las visualizaciones “y la construcción de memoria”, y, como nos despliega a un escenario que se encuentra sujeto a una estético-corporal, además, favoreciendo solamente una configuración estética y heterogénea que se contrapone a los asuntos de género, la clase social y la raza cuando no obedecen a esa

cis/hetero/blanco/norma, adverso a las sublevaciones que se encuentran dentro de sus parámetros.

El Cabello



El cabello es belleza,
El cabello es emoción, el cabello es nuestra herencia,
El cabello nos dice quienes somos, dónde estuvimos y a dónde vamos.
Sarah Breedlove.
Madame C.J. Walker³⁸.

Aquí una confesión absoluta, contundente y necesaria: hasta llegar a los veinticinco años, era esclava de los productos de alisamiento del cabello. Utilice diferentes tratamientos de queratina, alisados químicos. Caí en todas las formas de tortura capilar para *tener el pelo perfecto* eso incluyó el uso excesivo de la plancha alisadora. Estuve esclavizada inconscientemente durante más de ocho años. Malgasté una cantidad de tiempo indecible y ni hablar de las secuelas emocionales, físicas y espirituales que tales rituales de *embellecimiento occidental*, la angustia orgánica es desgarradora y de alguna manera todas lo sabemos, porque la mayoría de las mujeres negras hemos pasado por las extenuantes jornadas de alisamiento.

La bandera del amor propio me instó a reparar esa relación, seguramente aún se encuentra lejos de ser perfecta, juré nunca más a alisarme el cabello, como un nuevo espacio en mi cabeza de liberación, no más quemones por la plancha alisadora o por el alisado químico, pero, lo más importante de todo no más autotortura para responder a ese modelo estético hegemónico a ese ideal de belleza socialmente aceptado y racializado.

³⁸ Extracto obtenido de la serie Madam CJ Walker: Una mujer hecha a sí misma. La cual nos relata la vida de Sara Breedlove, quién fue una empresaria y filántropa estadounidense, se considera que fue la primera mujer afroamericana en convertirse en millonaria en Estados Unidos, la base de su fortuna fue la venta de productos de cuidado capilar para mujeres negras.

Los Peinados son una forma de expresión. Que ayudaron durante la esclavización dibujaron el camino perfecto, que ha llevado a los negros a la liberación... Lindos tejidos trenzados, con estrategias crearon. En esos bellos peinados, un gran camino trazó. Los cuales nos han llevado, a la liberación. Por esos quiero mi pelo con una gran emoción métetelo en la memoria. Nuestro pelo tiene historia, creatividad, resistencia y mucha libertad. Por eso yo lo uso con dignidad³⁹, con el pelo, nos nombramos, nos reconocemos, nos aceptamos, nos permitimos sanarnos y llenar nuestro corazón de vida y aceptación, es un espacio de dicha y de reconocimiento de nuestras raíces, lo que nos permite llevarnos a nosotros mismos.

“Ya yo me enteré, mulata, / mulata, ya sé que dise / que yo tengo la narise / como nudo de cobbata. / Y fijate bien que tú / no ere tan adelantá, / poque tu boca e bien grande, y tu pasa, colorá”. La anterior, representación literaria es una completa introyección de los cánones estéticos corporales de una cultura capitalista occidental blanca, que cuenta con una marcada descalificación del otro y de sí mismo desde el punto de vista de una imposición de belleza (Hooks, 2005, pág. 73).

Desiderio Navarro citado en Hooks (2005), describe como el cabello ensortijado, los labios gruesos, la nariz corta y chata conforman la particularidad de nuestros rasgos en lo que él denomina antropología física, lo que implica en muchas ocasiones que junto al color de la piel se instaure un índice racial «étnico» volviendo «blancos» a tantos «jabaos⁴⁰» y demás mestizos de piel clara y hasta rubios de ojos verdes. Lo anterior, no solo son rasgos físicos que permiten al racista distinguir a las mujeres y hombres que pueden ser objeto de su trato discriminatorio, explotador y/o paternalista, si no también rasgos marcados estéticamente como “feos” o “grotescos”.

³⁹ Canción de kombilesa Mi- Los mil peinados. El grupo Kombilesa toma su nombre de la lengua tradicional Palenquera, el cual al traducirlo al castellano significa mis amigos.

⁴⁰ Jabao: persona de piel clara, con pelo usualmente rubio ensortijado, a modo de ejemplo: hijo de una persona negra y una persona blanca y que resulta no mulato., Mae, a Cuerpos en Resistencia, ya que me

Siempre, «deformes», con respecto a canon occidental de belleza, que no es ni griego, ni romano es globalizante e imperial, curiosamente obedece a una especie de «ario-yanqui», pieles blancas, cabello lacio, ojos verdes o azules, labios y nariz finos, “no es casual que en China, con la irrupción arrolladora de la economía de mercado y la globalización cultural a la americana, se esté produciendo una creciente «rubización» que ya hace unos meses en el Shanghái Star un articuló crítico de Zhu Qi lamentaba así: Mire a su alrededor en las calles de Shanghái y le apuesto a que el 80 por ciento de los chinos que usted vea se han cambiado el color del pelo” (hooks, 2005, pág. 2).

En este capítulo, describiré esa dualidad clasificatoria en que se nos somete a la dialéctica y estética de las mujeres negras, la cual, sucede no solo por la causa de la apoteosis de los modelos blancos occidentales y de su avasallante visualidad cotidiana, la cual fija y reitera patrones de belleza y nos someten o nos saturan desde la más tierna infancia a un cierto modelo de ser a través de las revistas de moda, programas televisivos, anuncios publicitarios, el cine, etc. (hooks, 2005).

4.1 El alisado como ritual de iniciación

Acompañémonos a descubrir las implicaciones o efectos que tiene la racialización y la connotación de lo que se entiende como belleza física bajo el estándar occidental, varias de las mujeres que entrevisté describieron periodos desde su niñez en los cuales fueron víctimas de rechazo debido a la forma de su pelo, sintiéndose agobiadas por un presunto anhelo de pelo lacio, un “pelo bueno”, ya que éste estaba asociado con la aceptación. A continuación, una entrevistada de cuarenta años, psicóloga, nos cuenta su mística y vasta experiencia desde su infancia

-Juanita Valencia: Cuando tenía cuatro años y mi mamá me llevo a estudiar a un colegio público que se llama República de Italia y en ese colegio, pues yo era chiquita, con niños también de cuatro años y había un par de gemelas que me cogían el cabello todo el día, mi mamá me hacía dos colitas y estás niñas me halaban de un lado y del otro, y yo ahí sentada, cuando no estaba la profesora Amparo se llamaba, que no me amparó en ese momento,

porque estaba enojada con mi tío, entonces ella estaba en su romance, nosotros jugábamos solos y las niñas se pasaban a pegarme y halarme el pelo, y yo era así (en el centro del salón sentada llorando y pasaban, me halaban el pelo corrían de punta a punta).

Hasta que me pare y le rompí la cara a una y prive a la otra, la deje sin aire tirada en el piso y ahí si yo fui la mala del paseo. Llegó la profesora muy brava llamo a mi mamá, además mi mamá siempre me ha entendido y me ha apoyado en esos temas, pero fue de esta manera, fue una cuestión por ser negra y por tener un pelo diferente, entonces cuando se tiene un cabello diferente se es susceptible de que te cojan el cabello, de que todo el mundo con curiosidad quiera acercarse y pues no, yo no andaba cogiéndole el cabello a ninguna de mis compañeras, por más curiosidad que tuviera, es una cuestión de respeto que la gente no entiende (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Lo anteriormente descrito obedece a las vinculaciones historicistas del sistema de dominación racial, sobre los conceptos y los preceptos de lo que se debe considerar como bueno o malo que se les inculca a las personas desde temprana edad, en tal caso, los parámetros postcoloniales de la negritud vienen a ser indispensables para estudiar la identidad de las mujeres negras, ya que abordan los mecanismos de representación, opresión resistencia y emancipación, además de acoger las aportaciones críticas del “*black feminism*”, por tanto, es necesario analizar los peinados o la afroestética de las mujeres negras como una muestra de (des)afirmación y (des)articulación de esa única identidad femenina racializada que se nos presenta con el canon de belleza establecido (Lawo-Sukam & Morales Acosta, 2018). Con respecto a esa (des)afirmación:

-Juanita Valencia: Yo creo que Eliza, era la niña que yo hubiera querido ser y después de haber vivido tanto el racismo, hubiera querido ser como Eliza de pelo liso, así hubiera querido ser yo, blanca y sin problemas de racismo y tuve que trabajar un montón, pero cuando ya crecí y renegué por haber nacido negra, mucho tiempo, pero recuerdo que fue la primera niña que me gusto cuando tenía cuatro años (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

En algún momento de nuestras vidas tuvimos que alisarnos para encajar en lo que la sociedad nos demandaba como mujeres, lo cual estaba muy ligado al esfuerzo de parecer blancas, de poner en práctica los patrones de belleza que se nos habían establecido por la supremacía blanca. Incluso encontramos contradicciones dentro de sí, si se quiere la experiencia negra, a continuación, me permitiré contar una anécdota personal:

En primer lugar, me reconozco como una mujer de una marcada ascendencia afro, debido a que mis abuelos y demás ancestros lo son. Además, que mi mamá es una afrodescendiente a diferencia de mi padre que es un poco más mezclado, ya que tiene características de negro, mestizo y de blanco. Bien, lo anterior lo narro como forma de contextualizar, un poco mi “pigmentación racial”, para empezar a contar la siguiente anécdota, la cual se desarrolla en julio del 2015.

Bien en ese momento estaba participando en una reunión en el centro de Bogotá con algunos afrodescendientes, los cuales estaban en búsqueda de empleo al igual que yo, mientras tanto en la espera de que iniciara la reunión, nos colocamos a socializar e intercambiar experiencias, entonces me corresponde decir mi nombre, profesión, que cosas me gustan y demás las expongo, apenas termine mi intervención otra persona participante toma la palabra y exclama; mire hija a usted no la veo tan afro, usted por ese pelo ondulado y color se ve con más rasgos de indígena, mezclados con algo más, además, añade espero no se ofenda, pero si queremos trabajar aquí la mayor condición es ser negro.

Indiscutiblemente, siempre nos vamos a encontrar en una intersección si no obedecemos a unos patrones o cánones establecidos, no obstante, esa encrucijada o rituales de iniciación se convierte en algunos casos en el paso anterior para convertirnos en mujeres, incuestionablemente siempre llega ese momento en nuestras vidas que sí o sí, debíamos alisarnos o cambiar la forma de nuestro cabello por aceptación social, (hooks, 2005, pág. 4), con el fin de pasar desapercibidas, siendo ese uno de los primeros tránsitos que tendríamos

a lo largo de nuestras vidas, pero hoy gritamos yibambe⁴¹ por el retorno a nuestro ser ancestral y a nuestra esencia misma, dejamos atrás esa otra forma de opresión.

4.2 Símbolo de ancestralidad, sujeción y reafirmación

Hablar de nuestro cabello es retornar a nuestro espejo interior, es permitirnos dialogar con nuestra genealogía, con nuestro origen. Nuestros ancestros utilizaban sus cabezas como mapas hacia la libertad, nuestra herencia se gesta antes, durante y después de los diferentes esfuerzos sobrehumanos por no desaparecer nuestro legado desde las culturas africanas y todo lo que significo y significa nuestra liberación, conjuraciones, afirmaciones por estar y ser.

Por tanto, siempre estamos en un constante estado de ánimo eternizado o como una especie de extraño efecto que nos permite experimentar incomparables sensaciones y rondas del sentirnos propios y ajenos según el escenario que nos encontremos. Nuestra herencia siempre será nuestro mayor orgullo, sin embargo, la tensión de la cultura y la sociedad occidental se encontrará inserta en las palabras, calificativos y modelos raciales con los que siempre tendremos que relacionarnos desde muy pequeños, a una elección que en un primer momento es inconsciente y después consciente. A continuación, voy a exponer un poco mejor el porque de dicha afirmación.

El interés de este apartado reside en describir, el funcionamiento de lo que se denomina matriz de opresiones, la cual se ubicara en lo que Santiesteban (2017) denomina: “nuestro contexto”, ya nos permite ver una serie de reflexiones en las cuales todas las dimensiones de nuestra existencia se hacen notorias como mujeres afros y como las diferentes experiencias se interconectan, siendo esta una gran apuesta la cual dista de la

⁴¹ Yimabe, proviene idioma hausa que es un conjunto de lenguas afroasiáticas. Dicha lengua se habla en el sur del Niger. En este idioma la expresión en mención se refiere a «resistir» o «soportar» para que ningún invasor pase sus defensas.

revictimización, lo que busca es permitir de manera inevitable nuestra visibilización desde los diferentes procesos de resistencia.

Para hooks (2005) cuando las luchas de liberación negra no condujeron al cambio esperado en la sociedad, se dejó de concentrar la atención en la relación política entre apariencia o complicidad con el racismo blanco y la gente que otrora habían llevado ostentosamente sus afros comenzaron a cambiarle las formas a sus cabellos. Sin embargo, esta primera maniobra de suprimir dicha consciencia negra, las corporaciones blancas comenzaron a reconocer a las personas negras, especialmente a las mujeres como consumidoras potenciales de productos para ellas, generando así un sinnúmero de productos para el cuidado capilar.

Lo anterior se podría describir como otra forma de sujeción en el sistema de lo que es permitido/no permitido, Pateman (1995) representaría lo anterior como:

El contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación. La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres se crea a través del contrato original, y el carácter de la libertad civil no se puede entender sin la mitad despreciada de la historia la cual revela cómo el derecho patriarcal de los hombres sobre las mujeres se establece a partir del contrato (Pateman, 1995, pág. 11).

Para Santiesteban (2017), retornar a nosotros mismos se convierte en esa conexión articuladora de cualquier momento presente, ya que ese viaje empezó desde los diferentes mecanismos o formas de lucha de los diferentes procesos de resistencia en nuestras historias o en palabras de la autora, “las diversas formas de fugas por las que se intenta escapar de la violencia estructural” (pág. 19).

Es importante pensarse el pelo como un elemento complejo, no solo como una simple herencia genética dada o como un escueto elemento cargado de particularidades, sino que este está dotado de historia, sentidos y resignificaciones, además de ser parte de nuestra identidad y poder. No obstante, para la estética hegemónica es una de las zonas de batalla,

donde se surten otros tantos problemas sobre lo (anti)estético y esa constante tensión binaria de los dualismos, belleza o fealdad, sin embargo, se pone de manifiesto las reivindicaciones y las mimesis que se pueden concebir.

Con absoluta claridad, el modelo binario, heteronormativo, se encuentra sumergido en una serie de hábitos, costumbres como elemento generador de miedos o contenciones, las cuales se originan desde las estructuras más conservadoras, tradicionales y poco flexibles de la estructura homogeneizadora y masculinizante de lo que deberíamos entender como sociedad y cultura, por tanto, las resistencias que se generan desde las resistencias y dominios de nuestros cuerpos y sentires generan una inestabilidad en los campos elíseos de la avasallante preponderancia blanca, adinerada y masculina.

Así pues, los pulsos han sido universales y transubstanciales, las luchas de las mujeres a través de la historia no deben permitir presuponer nada, por ello, la supuesta naturaleza subsistida, escarpada y diferencial es una elaboración de unas técnicas, discursos, inquisiciones y ciencias que desde hace siglos pretenden decirnos una única verdad y por ello, las mujeres que alzaron su voz en un primer momento terminaron guillotizadas o excluidas de su propia sociedad como le acaeció a Sojourner Truth y Olympe de Gouges, quienes murieron por luchar en contra de ese sometimiento social y político que se ha visto a lo largo de la historia, incluso tenemos una serie de retos hasta en el ámbito educativo y es fundamental generar una serie de reflexiones en torno a ello.

4.3 El pelo como frontera

Múltiples reflexiones surgen desde el profundizar en los estudios sociales sobre la idea de raza, la cual se entiende como la construcción histórica, social, cultural e ideológica que ha tenido marcadas y diversas consecuencias en la vida social⁴²(Viveros y Quintero, 2018). Por

⁴² Definición que se ofreció en el Seminario Estudios Sociales Críticos de la Raza el día 15 de agosto de 2018. Docentes: Mara Viveros Vigoya y Oscar Alejandro Quintero Ramírez

tanto, los retos que se han encontrado para las Comunidades Negras en torno a la concepción como sujetos son múltiples, parten desde su esencia misma y por supuesto en todas las demás dimensiones que nos configuran.

También podríamos mencionar el hecho de ser mujer “o mujeres como identidad producida culturalmente, específicamente como identidad subalterna y oprimida, que ocupa un lugar subordinado en la estructura de poder masculino” (García Becerra, 2018, pág. 93) o en palabras de Chimamanda Ngozi Adichie: “el problema del género es que prescribe como *tenemos que ser*, en vez de reconocer como somos realmente. Imagínense lo felices que seríamos, lo libres que seríamos siendo quienes somos en realidad, sin sufrir la carga de las expectativas del género” (Adichie, 2016, pág. 41).

En la concepción de sujeto, se encuentran unos marcados esencialismos que subordinan a unos contra otros en la gran organización estructurante y patriarcal, donde el ser mujer, el ser una persona que dista de la heterosexualidad o el ser una persona negra, altera en un primer momento lo que disponen como lo simbólico, lo imaginario y lo real de dicha ordenación o como lo menciona Ortner (1979) citado en García, esta estructura jerárquica y androcéntrica está presente en diversas culturas (2018, pág. 94).

Desde las teorías feministas negras se cree que las políticas sexuales en el patriarcado dominan la vida de las mujeres, de la misma manera que lo hacen las políticas de clase y raza, incluso, existe una secuencialidad de distanciar la raza de la clase y de la opresión sexual, sin tener en cuenta que en la mayoría de los casos las experimentamos simultáneamente en nuestras vidas (Jabardo, 2012, pág. 27).

Asimismo, se evidencian algunas de las posiciones subalternas del binarismo cultural que se producen y reproducen en relación con su ipseidad como idea de sí mismo, enramando de tal manera diferentes formas de dominio, por tanto, las desventajas sociales, culturales y económicas a las que se tienen que enfrentar las personas racializadas, sexualizadas o que se encuentran en una clase diferente a lo que se “permite”, se verán frenadas por una serie

de deliberaciones infinitas por el hecho de su esencia misma, por ello, su acceso, visibilización, inclusión, participación y permanencia en los diferentes escenarios de lo social, lo cultural, lo económico, lo laboral o incluso en la educación superior se verán menguados como otra forma de sometimiento.

Lo anterior, manifiesta una serie de dilaciones dejadas por el colonialismo histórico, sin embargo, la socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2017), nos propone abrir un debate al respecto de la existencia o no del patriarcado y del sistema de género, antes de la colonización, nos menciona como la genealogía de las culturas africanas, especialmente la yoruba sobrevienen de otras construcciones, donde el género no solo habla de ser un hombre o una mujer, sino de lugares en la sociedad, lo que ella nos expone como senioridad⁴³, en torno a la idea de raza, expresa que tal idea deforma los cuerpos, al igual que el concepto de clase, advierte de tal manera del peligro del androcentrismo y de la somatrocentralidad occidental como jerarquizante de diferencias, Oyèrónkẹ afirma que:

1. Las categorías de género son universales y atemporales y han estado presentes en cada sociedad en todos los tiempos. Con frecuencia la idea se expresa en un tono bíblico, como si se sugiriera que “en el principio fue el género”.
2. El género siempre sobresale como principio organizativo fundamental de todas las sociedades. El género está por doquier en cualquier sociedad dada.
3. Hay una categoría esencial, universal, “mujer”, caracterizada por la uniformidad social de sus integrantes.
4. La subordinación de las mujeres es universal.

⁴³ Citado en (Oyèwùmí, 2017, pág. 20). En el original “seniority”. En comunicación personal del 29 de septiembre de 2014, Alberto Muñoz argumentó que “ancianidad” sería la traducción correcta del término: “[para] el maestro Turpana, ‘seniority’ proviene del latín ‘senex’ que es igual a viejo, anciano, senectud”. Rita Segato, en “Género, política e hibridismo en la A Mica y Michel porque entendemos que la complicidad, la camarería y el amor trasciende las fronteras de la cultura Yorùbá”, *Estudios Afroasiáticos*, Año 25, no.2, 2003, pp. 333-363, tradujo el término como “senioridad” enfatizando la dimensión de mayoría por edad relativa como eje articulador de la jerarquía social en la vida cotidiana. Se eligió esta última opción considerando que dicha dimensión de mayoría, como se verá principalmente en el segundo capítulo, que involucraba al conjunto de la comunidad y no únicamente a las personas ancianas, expresa más adecuadamente él, por lo tanto, se describen una serie de resonancias, cicatrices y una sucesión (in)continuada de límites

5. La categoría “mujer” es pre-cultural, inamovible en el tiempo histórico y el espacio cultural y antitética a otra categoría inalterable –“hombre”–. (Oyěwùmí, 2017, pág. 18)

Luego de presentar, algunos de los atisbos, exiguos que incordian los diferentes escenarios de las estructuras de lo material y simbólico dentro del patriarcado se intentan demostrar que el cuerpo humano necesita ser engenerado para constituirse visible y ser clasificado socialmente.

Desde los estudios sociales críticos de la raza, no solo se ha profundizado en las ideas de esos “determinismos raciales”, también la de género, en la cual se evidencia otro de los brazos del octopus de la estructura hegemónica la hipersexualización en la que encuentra inmersa los cuerpos racializados, sumado a esto, se le adhieren todos los imaginarios relacionados con la pobreza, la pereza más el abandono sistemático en las cuales se ven sometidos las Comunidades Negras, Afrodescendientes, Raizales y Palenqueras.

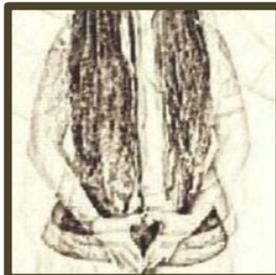
En las experiencias del feminismo negro vemos como se describen unos procesos de discriminación interseccional y las percepciones de las mujeres en los diferentes espacios en los cuales participan, donde se descartan otras formas, subjetividades o percepciones, encontrándose sujeta a la examinada influencia de los vestigios del patriarcado en la economía, en la educación y en las identidades de las personas, sus deseos, afectos y roles socialmente establecidos.

Si bien se observaron algunas de las nociones de “identidad” o “núcleo genérico de identidad” los cuales sirven para reforzar ese orden cuasi dictatorial binarista del ser blanco, heterosexual, de clase media/alta que mantiene una opresión hacia las mujeres, hacia su sentir y hacia su deber ser en la sociedad, al igual que Kristeva e Irigaray, Butler observa a la identidad sexual como algo que emerge con el deseo, la fantasía, la emoción, el símbolo, el conflicto y la ambivalencia (Hellebrandová, 2014).

Por último, este capítulo habló del pelo como manera de conectar ese llamado y ancestralidad que tenemos las mujeres negras al momento que dignificamos nuestras raíces

como forma de tejer historia y cimientos en nuestras realidades en las que debemos integrar esas diversas divisiones que se han gestado a lo largo de la historia, además, que en muchos casos significa la sanación de múltiples procesos en mujeres negras y cuando empezamos a cuidar de nuestro pelo empezamos ese viaje del cuidado del pelo natural, además de emprender ese destino para combatir esas subvaloraciones e infravaloraciones que usualmente se nos hace, y, porque sí el pelo es político

El sentir



En este capítulo no solo describiré el sentir desde una perspectiva afectiva, sino como otra una forma de reconocimiento y transformación, donde, Sara Ahmed (2015), menciona como trazamos la plenitud, la dicha a través del sentir nuestro propio camino, indica como la cultura política de las emociones nos interroga sobre como “funcionan las emociones para moldear las superficies de los cuerpos individuales y colectivos” (pág. 19).

El cuerpo “adopta una forma del contacto que tienen con los objetos y con los otros” (Ahmed, 2015, pág. 19), lo anterior, se conecta de manera directa con la visualidad del cuerpo que nos menciona Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), su oratoria es desgarradora, pero, absoluta y poética nos menciona como colonizaron nuestros cuerpos, nuestras mentes y nos desconectaron de nosotros mismos, para que viviéramos de una forma e incluso cercenaron tanto la vida que intentaron narrar la historia de una única manera.

El reconocérsenos, el disfrutarnos a nosotros mismos, el saber ¿quiénes somos?, ¿qué queremos?, en nuestras múltiples dimensiones es una tarea tan compleja, que nunca pensamos de manera consciente que la haríamos, difícilmente podríamos resolver problemas sociales sin conocer correctamente nuestras capacidades de autoorganización, los recursos que podemos contar y los conflictos que tenemos que afrontar (Jover, 2015).

Sin embargo, el volver a lo emocional es uno de los asuntos más complejos que tendremos a lo largo de nuestras vidas, particularmente me aconteció hace unos años de una manera tan profunda que aún en ciertos momentos tal eco retumba en mí, memoria, es el llamado

desde mí, ancestralidad, es esa llamada para intentar desmaraña lo cultural, lo político y lo personal. Lo anterior hace parte si se quiere de la crónica del retorno hacia nosotras mismas y, en definitiva, al tipo de persona que quiero ser.

En palabras de Maria Fornet (2018), “la *exactitud emocional* también juega un papel importante en todo este embrollo. Si partimos del acuerdo de que todas las emociones son naturales, de que no hay emociones buenas y malas, de que las emociones nos dirigen por completo la conducta, pero que indudablemente nos proveen con información valiosa que pueden acercarnos a vivir una vida que sea congruente con lo que nos importa, también debemos aceptar que el abanico de emociones que podemos experimentar las personas es vasto y, con frecuencia, poco explorado” (Fornet, 2018, pág. 188).

Reconocernos desde nuestras complejidades es absolutamente transformador, la gran tarea pendiente es “de adentro hacia afuera y de afuera hacia dentro”, (Ahmed, 2015, pág. 31), ¿qué somos?, o ¿quiénes somos?, se convierte en un asunto complejo del cual siempre huimos para evitar esgrimir temores, zonas grises o inexploradas de nosotros. Sin embargo, para generar otras comprensiones desde lo interseccional se hace necesaria la lógica del sentir, que mueve hacia fuera y por supuesto de afuera hacia dentro. Desde la sociología y la antropología han argumentado que además de las consideraciones psicológicas sobre las emociones también se deben inferir como prácticas culturales y sociales. (Ahmed, 2015)

Javier Jover (2015) cita a María Zambrano en un texto increíble titulado *La confesión, género literario*, que presenta de una manera fascinante el pensar y agradecer a la vida y nuestra Historia, como una expansión insoportable de la lucidez que reside en ello:

La confesión parece ser así un método para encontrarse ese quien, sujeto a quien le pasan las cosas, y en tanto que sujeto, alguien que queda por encima, libre de lo que pase. Nada de lo que suceda puede anularle, aniquilarle, pues este género de realidad, una vez conseguida parece invulnerable [...] Más lo grave es ser un extraño para sí mismo, haber perdido o no haber llegado a tener, a poseer intimidad consigo mismo; andar enajenado, huésped extraño en la propia casa.

La pavorosa faz de la actualidad, ¿no nos presenta, sin duda esta figura de un mundo in sujeto, donde ha desaparecido el sujeto, donde el yo anda errante como rey sin súbditos ni territorio, donde no existe por parte alguna él alguien responsable, él alguien con identidad y figura propia?, Mundo anterior al ser, en que lo psíquico tiene la existencia demoníaca de la multiplicidad inapresable y diluida; mundo de donde han huido las formas, quedando solo el fantasma inasible y rencoroso; el fantasma y el vacío. ¿No estará necesitado de una verdadera e implacable confusión? (Jover, 2015, pág. 32)

Indiscutiblemente, se llega al mundo deseoso de revelar el sentido de las cosas, como un alma que intenta descubrir sus deseos y a su vez de comprender el origen del mundo y es así como revela los objetos y formas en medio de los otros. Es una objetividad que te aplasta que te implora y que a gritos te observa, es una especie de mirada liberadora, que se desliza a través del cuerpo sagazmente libre de asperezas, te devuelven esa ligereza que se había perdido al momento que nos ausentamos de nosotros mismos y del mundo y nos devuelve para intentar exigir una explicación. ¡Explotamos!, y ¡he aquí los pequeños pedazos unidos para hablar de esos otros yo! (Fanon F., 2009, pág. 111).

Rememorar la incomodidad de hacer consciente lo que somos, indiscutiblemente es enfrentarse al más universal de los desafíos “que consiste en conciliar quién eres con él lugar del que provienes y el lugar hacia el que quieres ir. También me doy cuenta de lo mucho que me faltaba para encontrar mi propia voz” (Obama, 2018, pág. 61).

Quizás movernos de nuestras fronteras muchas veces nos recuerda el sentido de nuestra existencia. Incluso, no vas a poder cambiar nada a tu alrededor si nos abres tus ojos, no vas a lograr moverte en la dirección adecuada si no estás dispuesta a pasar por ese escorzo que produce el sentir y su insoportable lucidez tal como lo menciona Daniel Jover (2015).

5.1 La visión

La expresión visión del mundo se utiliza en occidente para sintetizar la lógica de una sociedad que hace exclusiva la prerrogativa occidental de la dimensión visual, ambivalentemente “resulta eurocéntrico utilizarlos para referirse a las culturas que posiblemente den prioridad a otros sentidos. El calificativo sentido del mundo es una alternativa de mayor apertura para describir la concepción del mundo por parte de diferentes grupos culturales” (Oyěwùmí, 2017, pág. 39).

Marcus y Fisher (2000), exponen lo anterior como una antropología crítica cultural, en la cual propone esa necesidad de hacer reflexiones sobre nosotros mismos, bien, lo anterior, nos supone una “repatriación” como una suerte de regreso a casa o como Clarissa Pinkola (2002) nos describe como el reencuentro con el verdadero amor, pero en su forma más plena, ya que implicó nuestros escapes, nuestros éxtasis, nuestras vidas, nuestras muertes, nuestros renacimientos y nuestro retorno. Aquel regreso se produce al momento que nos asumimos con irredenta valentía al momento que nos honramos, al momento que nos gozamos, al momento que somos nosotros mismos.

Entonces, ¿cómo moldeamos el contacto con los otros las experiencias vividas? Sentir generalmente se ha descrito como privado incluso una experiencia solitaria o que se puede vivir en pareja, no obstante, muchas veces pensamos o creemos que el sentir es lo que algunos tenemos y otros no, desde otro punto de vista, hay evocaciones inevitables que se encuentran en lo individual y colectivo. Antes de describir ficciones afectivas, se describirán las primeras veces en las cuales sentimos una emoción relacionada con el hecho de ser mujer negra. A continuación, una de las entrevistas nos muestra las incomodidades o laberintos del sentir

-Juanita Valencia: Simplemente, un día, decidí que estaba bien, empezar mi vida sexual muy grande y ya con este man, porque me bloqueé tanto en la vida que yo no tenía relaciones con nadie, yo decía, es que yo fui abusada para que no me molestaran los tipos para que no me

acosarán y en el tema de la violación es como uy, *¡todo bien!*, supéralo, seremos amigos y yo descubrí que ese discurso de ser la chica violada me servía para que no me molestarán.

Y era mentira, si he sufrido de acoso toda la vida, pero no hubo una violación y yo hacia eso (*baja el tono de la voz*), para que los tipos me dejaran en paz y *eran mis amigos* y no me molestaban (risas), además, me caía el que no me interesaba, porque yo sentía que era una cosa muy morbosa y no con este tipo yo no quiero (...) ya no me gusta y aparece John que es todo lo contrario a todo lo que me había venido pasando, entonces hago *clic* con él por eso y me encarreto, y yo no sabía ni poner un condón, o sea jummm y hmmm, nunca había tenido necesidad de esas cosas, cómo que si uno sabe y uno cree yo estaba en la universidad se supone que uno ya debería saber todo lo bueno y todo lo malo como dicen las mamás.

Pero no, y ya quedé embarazada porque no me cuide, nunca se me ocurrió si me iba a poner una pastilla o una inyección, no, no se me ocurrió eso y ya quedé embarazada, tengo a Esteban de una relación con John de mucha insatisfacción y como que (...) ¿yo decía esto es todo?, pero, por lo menos está conmigo, no estoy sola y eso me hizo seguir ahí, aun cuando yo sentía que mamera eso, esto para donde va, no, esto es todo, esto era lo que yo tanto estaba anhelando, pero estaba ahí, no se iba, hasta que me di cuenta de que tenía un rollo, un romance con la hija de mi madrina con la que yo había crecido y yo dije ya no amigo hasta aquí llegamos y yo que le termino al tipo y termino muy confundida (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

[Continuamos en la conversación y luego de unos minutos, empezamos de hablar de varios temas entre el vaivén de los recuerdos y de la entrevista misma. Ella me expresa lo siguiente]...

-Juanita Valencia: ¡Está mierda no va más!, y yo tengo, que acordarme de eso que ya venía trabajando con la psicóloga del colegio, que he venido aplazando, diez años después estoy todavía diciendo, ¿por qué no me cuadran las relaciones?, ¿por qué no me di el tiempo de pensarlo?, ¿por qué seguía muerta del miedo?, y cuando yo me doy cuenta de eso, le digo ¡ya!, hasta aquí fue, yo no me mamo está vaina más

Miedo a decirme a mi misma, si soy lesbiana, juepucha yo escuchaba como hablaban de las mujeres lesbianas de los hombres gays, de los (...) por ejemplo, me echaban unas historias y uno chiquito todo lo escucha y ellos los adultos creemos que no. Ehmmm la esposa de un jefe de mi papá dejo a su esposo por irse con una chica, no eso era la comidilla del barrio, eso decían que era una cualquiera que se había vuelto loca

Ella una mujer casada, como iba a ser eso que se iba a ir pa'l infierno, que los hijos iban a ser malditos por culpa de la mamá que estaba con otra, que ¿cómo será eso?, ¿cómo tendrán relaciones?, porque es una vaina redespectiva, morbosa y hasta de esas cosas se hablan. Claro además se imaginan, ¿cuál de las dos es el hombre?, ¿cómo?, no son dos mujeres, no hay un pene, no hay un hombre, eso lo vine a entender después, y yo como hay si terrible yo escuchaba eso, y súmalo que un amigo gay de mi mamá de la casa, amigo de todos ehmmm no le salía trabajo se fue a trabajar de taxista y lo mataron, un día desapareció lo encontraron por allá en Mondoñedo al taxi y el tipo muerto

¡Ah eso fue por marica!, por gay, mínimo se puso de coqueto, no a nadie se le ocurrió, decir que algún man homofóbico lo mató, o que fue por alguna otra razón, eso fue por la orientación que lo habían matado mínimo, era un tipo coqueto o acosador, además, yo no sé si era así o no era así, pues la razón de la muerte, la gente dijo, era porque era mínimo un tipo que acosaba a otros tipos y yo con todo eso, iba pensándome y cuando ya me pensé mucho, no me encontré, como yo iba a decir, oiga si, me pasan cosas con chicas, *mamá si buenas*, no, yo en silencio en compañía de una constante angustia, decido terminar mi relación con John (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

[En otra entrevista con una mujer de veinticinco años de Puerto Tejada y activista, nos señala lo siguiente en los aspectos sobre el sentir y el ser mujer]...

-Stefania: Ehmmm el tipo y yo éramos casi confidentes, como amigos, como si fuéramos tipo padre e hija, al mi mamá dejarlo el man como que se rayó mucho, como que era muy posesivo, muy celoso, cosas que uno no alcanza a ver cuando uno está enamorado a dimensionar, Hmmm y tuve la oportunidad, en donde nos quedamos solos, lo que intento fue asesinarlo, golpeándome varias veces en la cabeza con un objeto contundente, tengo las lesiones en la cabeza, las cicatrices más que todo, ahora es como verlo desde otro panorama,

como entender que, no siento, ni rabia, ni rencor, es como a que punto nos puede llevar a veces creernos dueños y poseedores de las personas

-Stefania: Hmmm, claro

-Eliana: ¿pero?, el tipo te golpeo y te dejo ahí

-Stefania: me golpeo, tres veces con un objeto contundente, antes de golpearme la cuarta yo reaccioné y grité, con tan buena fortuna, que el lugar donde vivíamos siempre mantenía solo, pero ese día un vecino, no había ido a trabajar, por esas cosas de la vida, entonces al escucharnos, el vecino se acercó fue y miró, porque escucho el grito y no era algo normal que se escuchará un grito en esa casa, el señor fue entonces, lo encontró, obviamente golpeándome en el piso y se le fue encima, empezaron a pelear y yo salí a buscar ayuda. Básicamente, me auxilió mi tía que trabajaba cerca a mi casa, en donde nosotros vivíamos y posteriormente llego mi mamá al hospital me atendieron en la unidad del hospital del Carmen

Ahí fue donde me dieron los primeros auxilios, ¿Cuántos días duraste en el hospital?, ehmmm, mientras me tomaron los exámenes, fuimos a fiscalía y me mandaron ambulatoria a descansar a casa, por el sistema de salud colombiano, pero, yo no dure mucho, dure una semana acá y a la semana me mandaron al Valle, para estar con mis tíos, por cuestiones de protección y seguridad, esa es la relación con mis padres, tengo tres hermanos, uno por parte de papá y uno menor por parte de mamá, mejores amigos de infancia, no tuve amigos.

-Eliana: ¿En cuanto a tu papá, nunca tuviste, algún tipo de acercamiento con él?

-Stefania: con mi papá, mi papá falleció, cuando yo tenía un año de nacida, entonces no, he tenido padrastrós en realidad hemos tenido, con este hombre he tenido tres padrastrós durante toda mi vida, solo hemos convivido con dos, el papá de mi hermano, este otro y una relación que tuvo mi mamá tiempo después, con otro señor, pero nunca llegaron a convivir, pues mi mamá nunca quiso volver a convivir con ningún hombre y dejar entrar a ningún hombre a su casa, después de lo que paso con este tipo (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

Hasta aquí presumimos que los estoy conduciendo a través de un viaje sobre otras historias y que nos debemos conmover por las lecciones de los otros. En este sentido, el apartado no exclusivamente habla sobre el otro, sobre ese aquel distinto, sino también habla sobre mí, lo que se aborda son los sentimientos que tenemos todas las mujeres al experimentar el hecho de ser una mujer en un mundo androcéntrico, sobre el hecho de tener que mentir sobre la sexualidad para ser aceptada, sobre el hecho de que la violencia nos acecha porque nos creen débiles o lábiles, sobre el hecho de que nos rechazan.

A mí me han considerado una cuidadora eterna por el hecho de la discapacidad de mis padres, la ceguera. Por tanto, se nos presume e intenta describir desde el (des)conocimiento. Lo que nos conlleva a doblar nuestras fuerzas convirtiéndonos en personas impenetrables en nuestros afectos, lo anterior, es una evidencia de la incapacidad del mundo de permitirnos vivir en la diversidad y en las multiplicidades que cohabitan en la existencia. Romper el silencio, el dolor, la negación cumple variadas funciones en el contexto de la experiencia de la discriminación y la violencia.

5.2 De la invisibilidad a la visibilidad

Ahora, continué, imagínate nuestra naturaleza, por lo que se refiere a la ciencia, y a la ignorancia, mediante la siguiente escena. Imagina unos hombres en una habitación subterránea en forma de caverna con una gran abertura del lado de la luz. Se encuentran en ella desde su niñez, sujetos por cadenas que les inmovilizan las piernas y el cuello, de tal manera que no pueden ni cambiar de sitio ni volver la cabeza, y no ven más que lo que está delante de ellos.

La luz les viene de un fuego encendido a una cierta distancia detrás de ellos sobre una eminencia del terreno. Entre ese fuego y los prisioneros, hay un camino elevado, a lo largo del cual debes imaginar un pequeño muro semejante a las barreras que los ilusionistas levantan entre ellos y los espectadores y por encima de las cuales muestran sus prodigios.

--Ya lo veo, dijo.

--Piensa ahora que a lo largo de este muro unos hombres llevan objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, y de mil formas distintas, de manera que aparecen por encima del muro. Y naturalmente entre los hombres que pasan, unos hablan y otros no dicen nada.

--Es esta una extraña escena y unos extraños prisioneros, dijo.

--Se parecen a nosotros, respondí. y, ante todo, ¿crees que en esta situación verán otra cosa de sí mismos y de los que están a su lado que unas sombras proyectadas por la luz del fuego sobre el fondo de la caverna que está frente a ellos.

--No, puesto que se ven forzados a mantener toda su vida la cabeza inmóvil.

--¿Y no ocurre lo mismo con los objetos que pasan por detrás de ellos?

--Sin duda.

--Y si estos hombres pudiesen conversar entre sí, ¿no crees que creerían nombrar a las cosas en sí nombrando las sombras que ven pasar?

--Necesariamente.

--Y si hubiese un eco que devolviese los sonidos desde el fondo de la prisión, cada vez que hablase uno de los que pasan, ¿no creerían que oigan hablar a la sombra misma que pasa ante sus ojos?

--Sí, por Zeus, exclamó.

--En resumen, ¿estos prisioneros no atribuirán realidad más que a estas sombras?

--Es inevitable (Platón, 1982, págs. 26-30)

El mito de la caverna de Platón sería una de las alegorías que rige el mundo occidental, al desmarañarlo nos permite apreciar la forma en que concebimos el mundo desde tiempos pasados y las concepciones binarias en las cuales nos sumergieron desde el principio. Platón comienza hablando con uno de los hombres que se encuentra encadenado a las profundidades de la caverna desde su nacimiento y quién nunca ha salido de allí.

Además, los cautivos siempre permanecían mirando a una de las paredes de la caverna, donde se empezaron a proyectar una serie de siluetas que justamente Platón estaba provocando con algunas artimañas. Lo que nos intenta describir el autor es que los hombres que se encuentran en las profundidades de tal gruta se parecen a nosotros los seres humanos,

ya que no vemos más allá de lo falaz de una realidad que se nos enseñan o una ficción que proyectamos pensando que es real, en últimas siendo esta la caverna a la que permanecemos encadenados.

Con respecto a lo anterior, Arfuch (2006) cita a Émile Benveniste quién a su vez es citado en Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, para describirnos si ¿existe un poder en la imagen?, donde:

El poder la imagen la instituye en autor, en el sentido más fuerte del término, no por el incremento de lo que ya existe sino por la producción en su propio seno: acto creador que hace surgir algo de un medio nutricional y que es el privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales (pág. 75)

Si nos remitimos a la mirada es lo que nos convoca, nos construye como sociedad y nos envía a un cruce de caminos, “para verlo todo”, como una aparición o incluso la mirada nos convoca desde los escenarios políticos hasta los avatares de la sociedad, para así llegar a los acontecimientos más recónditos de nuestra intimidad (Arfuch, 2006), lo que a su vez produce *otra* mirada y giro lingüístico incluso desde el feminismo que sea capaz de enfrentar las resonancias y retos que nos trae giro decolonial (Oyěwùmí, 2017).

El habitar otros lugares que estaban cerrados hasta ese momento, es embarcarnos en un viaje de nuevas comprensiones, excluidas del canon hegemónico feminista, implica el repensarnos, reactualizarnos, pero, sobre todo, lía el proponer nuevos acercamientos críticos al sentir como necesidad y establecimiento de nuevas alianzas (Oyěwùmí, 2017, pág. 10), lo anterior, se podría entender como un desdoblamiento- algo de este modo como “senderos que se bifurcan” (Arfuch, 2006, pág. 75). Pero, por paradójico que suene la etimología de los feminismos coincide en diluir ese modelo//representación o ideal del artificio de la existencia de una sola subjetividad.

Ahora bien, nuestro primer enfrentamiento es con el “ver” y sus narrativas que funcionan de cierta manera a través de la imaginación, las impresiones que se tienen de lo que se siente y lo que se puede ver a través de lo que nos hacen “visualizar como lo permitido” (Arfuch,

2006). Sin embargo, cada quién cuenta con una verdad y en esta ocasión me permitiré contarles sobre mí, manera de ver, sobre el descubrir el mundo y como a partir de ello acepté mis múltiples intersecciones y dimensiones.

Cuando me hablaban de colores, formas, tamaños y texturas o en otras palabras, cuando me mencionaban a (gordas, gordos, negras, negros, altas, altos, lindas, lindos, feos y feos) me mencionaban una serie de metáforas que no entendía muy bien, ya que realmente me encontraba imposibilitada de “ver,” o de nombrar lo que aparentemente es visible, palpable, pero que no podía reconocer bajo esos marcadores, bajo esos contrastes, bajo esas marcas que socialmente nos atribuyen a las personas o a los objetos.

Porqué, ¿no lo podía ver?, me encontraba por fuera de lo que Barriendos (2011), menciona como “la colonialidad del ver” que consiste en toda esta sublimación de la diversidad cultural a través de representaciones de lo que se denomina como unos estereotipos visuales, básicamente, era un misterio que no lograba realmente entender, mencionaban algo que para mí no estaba ahí o que sus formas o matices no eran lo que deberían ser bajo sus características y presuntos atributos, sin duda, notaba las diferencias, pero no me generaban algún tipo de sensación de desigualdad, sino que observaba los contrastes que son aparentes evidentes entre unos con los otros lo que realmente sentía era que intentaban convocar a mi visión bajo una suerte de pareidolia⁴⁴.

Intentaban que observara a las figuras, a las imágenes, bajo esas ese molde socialmente construido, pero, realmente le estaban hablando a una ciega que podía ver de otras maneras, es decir, al ser hija de mamá y papá ciegos, su mayor método de enseñanza se versó justamente en esa invisibilidad de ver las cosas, sin embargo, me enseñaron a percibir las de otra manera, hay una película que describe con delicadeza lo que me acontecía.

⁴⁴La pareidolia (derivada etimológicamente del griego eidolon (εἶδωλον): ‘figura’ o ‘imagen’ y el prefijo para (παρά): ‘junto a’ o ‘adjunta’) es un fenómeno psicológico donde un estímulo vago y aleatorio (habitualmente una imagen) es percibido erróneamente como una forma reconocible. Una explicación de este fenómeno, conforme al funcionamiento del cerebro, es descrito por Jeff Hawkins en su teoría de memoria-predicción

El perfecto sentido de David Mackenzie (2011), narra lo delirante del mundo que va perdiendo los sentidos uno por uno y resulta que al final solo existe “el sentir” y es justamente allí, en donde, se agudiza la vida y se trasciende a esa otra dimensión de la consciencia o como lo menciona Sarah Nuttall (2004) de la visibilidad a la invisibilidad, lo que implicaría un escape a esos rótulos, a esas marcas, a esas fisuras y a esas cicatrices que produce el tratar de encajar en ese molde de la identidad social y cultural. En definitiva, no vemos las cosas cómo son sino cómo somos, siempre por nuestra humana condición y circunstancias (Jover, 2015, pág. 58).

5.3 Descubrir(nos)

El silencio, la angustia son las primeras sensaciones que nos habitan cuando comienza esa tensión entre nuestros deseos y los misterios que rondan al lesbianismo. Son cómo una incisión pequeña contra esa infinidad de silencios y secretos. (Castillo, 1988, pág. 100), lo primero con lo que nos encontramos es la institución de la heterosexualidad, como esa costumbre que difícilmente muere y que a través de su estructura asegura su propia perpetuidad y control sobre nosotras. “A las mujeres se les mantiene por medio del terror” (Castillo, 1988, pág. 100).

Los análisis feministas han examinado los estamentos que erigen esas formas de opresión a través del terror, o con el absolutismo, incluso hasta la utilización de las políticas públicas frente a la reducción de la sexualidad de las mujeres solo a las esferas del cuidado y de los deberes del hogar. Contraargumentando que dicho reduccionismo obedece a la noción de “identidad” o a su “núcleo genérico de identidad”, en donde sirven para reforzar ese orden binario que mantiene tal opresión hacia las mujeres.

En cuanto a las aproximaciones teóricas, desde el cuerpo, el discurso y la identidad, donde se expone que los cuerpos no hegemónicos o subordinados han sido abordados desde distintas disciplinas intentándose analizar e interpretar bajo diferentes perspectivas, uno de ellos es el texto de *Cuerpos lésbicos. Tribades, marimachos y tortas* hace mención de que

en la sociedad renacentista "oficialmente estaba prohibido adoptar el rol del otro sexo"(Creed, 1995, pág. 6)

La lesbiana era llamada tribada, atribuyéndole la categoría de pseudohombre, de poseer un cuerpo masculino, además de inferior. Si bien es cierto "a finales del siglo XIX no había leyes contra la sodomía o el travestismo -solo era ilegal vestirse de una manera no apropiada a la clase a la que uno pertenecía-" (Creed, 1995, pág. 6). Los actos atribuidos al otro género eran catalogados de sodomía, tanto así que podían llegar al punto en que la condena social llevaba a la hoguera a las brujas y a todos esos otros que no eran entendibles bajo la óptica de la "normalidad" (Carlo, 2016).

Sin embargo, texto como la ética amatoria del deseo libertario, nos permiten entrever como nos encontramos frente a nuestro propio régimen de la corporalidad, debatiendo una de las metáforas más coloquiales "venimos así de fábrica" cuando se quiere justificar un hecho biológico, afectivo es decir somato-sexo-sociopolítico como "natural", preguntándose así ¿Dónde está la fábrica en la que estos cuerpos son gestionados? ¿Qué tipo de manufactura produce e intercambia? (Caserola, 2013)

La mutación de los procesos de gobierno social implicó que el cuerpo se encuentra en el centro de gestión de lo político. Una ficción histórica (soma) en relación con las formas de producción económica de gobierno de lo social, el cual forja un alma sexualizada, una subjetividad que tiene la capacidad de decir en voz clara y alta "Yo" e internacionalizar un conjunto de procesos que tienden a normalizar que lo llevan a afirmar "soy homosexual" o "soy heterosexual" (Caserola, 2013).

La función social de la sexualidad:

Le salió de adentro esa especie de horror por la sexualidad de los demás (...) que a lo mejor es horror por la sexualidad propia (...) esa compulsión a censurar y reglamentar la vida

sexual de los otros (...) como si por aprendizaje hereditario supieran que adquiere el mando quien logra controlar a sexualidad de resto de la tribu (Restrepo, 2004).

En relación con el propio cuerpo se aprende de acuerdo con los patrones de cultura en la que cada persona se encuentra integrada, lo que implica diferencias notables en las maneras que se debe conceptualizar, utilizar y valorar sus diferentes funciones (Corregido, 2011). Sobre este tema, una de las entrevistadas, afirmaba:

-Juanita Valencia: La primera vez que escuche hablar de sexualidad, no sé, no me acuerdo muy bien, tal vez fue en el colegio en alguna clase de biología, como sexualidad humana y lo que le dicen a uno por sexualidad (...) como, claro hay empieza la mala información, ya que lo reducen, lo primero que uno ve cuando habla de sexualidad humana son, aparato reproductor masculino y femenino, otra vez lo binario, no se habla de la intersexualidad, no, no sé habla de nada más, allí empieza desde ahí el tema de la sexualidad, o sea, no empieza desde la vida misma, lo que somos, seres sexuados desde que salimos hasta que nos entierran como que toda está parte se pierde.

Para mí la sexualidad es la forma en que un ser sexuado se relaciona con otro ser sexuado desde muchos lugares no tiene que ser lo genital coital, yo desde ahí lo leo y desde ahí lo entiendo, la sexualidad no es otra cosa, para mí es como se relacionan un par de seres sexuados o un grupo de seres que son sexuados también. Entonces yo soy un ser sexuado todo lo que yo haga tiene que ver con mi sexualidad y no lo voy a reducir, ni a la conquista, ni al coqueteo, ni al buscar pareja, no, es como me relaciono con mis amigos, mis amigas, porque somos seres, sexuados, yo lo siento desde ahí (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Se debe agregar que, la sexualidad abarcan un campo específico y un tanto conflictivo, pues se centran en aspectos tales como la organización social, además de comprometer algunos sentimientos y emociones, las cuales son importantes para cada individuo, por ejemplo en algunas culturas como las amazónicas, la relación con el propio cuerpo se considera una fuente legítima de placer en otras está marcada por tabúes y desvalorizaciones e incluso evitar hablar de ello que es lo que suele ocurrir en “occidente”. (Corregido, 2011).

Tal rechazo se produce o se manifiesta principalmente como rechazo a la sexualidad femenina. La asignación de límites y posibilidades diferentes para el desarrollo de la sexualidad de los hombres y mujeres, es un fenómeno bastante generalizado y se relaciona con pautas que están en el fundamento de la organización social, tales como las normas de filiación o de residencia, en dichas valoraciones de la sexualidad, las religiones tienen un papel, aunque pequeño, teniendo más peso las formas de organización social (Corregido, 2011). Sobre la sexualidad, una de las entrevistadas, afirmaba:

-Stefania: En cuanto a mi sexualidad, todo comenzó con mi tía explicándole a mi prima como se usaba un condón, (risas), mi tía, las tías que más quiero, cuando mi mamá no podía cuidarme, me cuidaba mi tía Samira,

-Eliana: ¿Cuántos años tiene tu tía Samira?

-Stefania: Mi tía ya tiene como cincuenta y algo, no sé en ese entonces cuando tenía, yo era chiqui, claro yo estaba en el colegio en primaria, sí, eran los fines de semana que mi mamá me enviaba a donde mi tía Samira, a que jugará con mi prima Karen que tiene tres años más que yo, esa era diferencia de edad, (...), cuando Karen ya cumplió los quince, a mi tía le fue muy duro estudiar y convertirse en enfermera y lo que siempre quiso fue que Karen nunca quedara embarazada, fuera madre adolescente y mi tía siempre ha sabido que el poder de la educación, entonces mi tía le explicaba a Karen como se usaba un condón siendo enfermera y era muy chistoso, porque yo estaba chiquitica y yo miraba a Karen con pena y yo sin entender que pasaba.

Pero mi tía lo hacía todo muy, muy hetero, la segunda vez que escuche hablar de sexualidad, fue en el colegio, pero en una clase de religión y fue muy vergonzoso, porque la profesora no supo explicar era una monjita, hablándonos sobre el cuerpo como una manzana, entonces que el cuerpo era una manzana y por ejemplo, pasaba la manzana y decía que cada uno le diera un mordisco, entonces, llegaba a un punto y decía, ya solo cuándo quedaba el corazón de la manzana: ¿alguien quiere está manzana?, y todos decíamos que no y decía que esa era la experiencia que cada vez que nos acostábamos con alguien, esa era la experiencia sexual que íbamos a tener la de la manzana. Que al final íbamos a tener tanta experiencia que al

final del día ya nadie querría nada con nosotros. Vergonzoso o extraño, me reí, yo pienso que era vergonzoso, aunque el objetivo era llenarnos de vergüenza y de pudor (Stefania, 25 años, 04 de septiembre de 2019, Bogotá).

Dolor, sufrimiento, vergüenza, cobardía, miedo, aprensión, repugnancia, asco amor y odio. Son los anclajes emocionales que Ahmed (2015), “asemeja a la deconstrucción de las figuras retóricas que articulan afectivamente las políticas textuales del racismo, el sexismo y la homofobia en el siglo XXI” (pág. 11).

Ahora, que estos tres vectores de discriminación, operativos en un sistema capitalista globalizado que genera profundas desigualdades sociales, actúen interseccionalmente significa que están al servicio de un orden social que Ahmed, siguiendo a Lauren Berlant y Michael Warner (2000, pág. 313), califica de hetero normatividad nacional y al que a principios de los años ochenta del siglo pasado Adrienne Rich se refería como heterosexualidad obligatoria (1980). “Ambas nociones se refieren a una institución política organizada alrededor de una moral sexual que subordina a las mujeres y descarta otras sexualidades y que también, en su carácter "total", dicta el resto de las formas de la dominación masculina a partir de violentas exclusiones de raza o clase” (Ahmed, 2015, págs. 14-15).

Por el contrario, en las genealogías de los feminismos, se encuentran diferentes luchas contra esa normatividad, la cual se versa en los intereses de una ciudadanía moderna hecha a la medida blanco, clase media y *pater familiae*⁴⁵, demuestran constantemente una serie de desacuerdos con lo que se debe entender como sujeto de acción política. Rich, Berlant y Warner, ilustran las cláusulas de ese desacuerdo entre “el feminismo de segunda ola y el de la tercera o queer ¿la mujer como sujeto del feminismo, o un "sujeto excéntrico" (De Lauretis, 1993) al binario de género?” (Ahmed, 2015, pág. 15).

⁴⁵ Citado en Ahmed (2015), Rita Laura Segato prefiere referirse al ciudadano moderno como *paterfamiliae* antes que como heterosexual, precisamente para enfatizar que estamos ante un ideal público funcional para una de las instituciones cruciales, la familia nuclear, del capitalismo heteronormativo. Este individuo puede, por lo tanto, desmentir el ideal sexual del *pater familiae* en sus prácticas íntimas (2011, pág. 41).

Más no sé trata tan solo de la función de las investiduras afectivas, de normas sociales históricamente aceptadas o de las políticas antinormativas y desnormalizadoras, ya que no son garantías de los suficientes cambios, sino de una construcción en la persistencia. Pero dónde nos dejan a las ¿lesbianas?, o a las ¿homosexuales femeninas?, aunque muchas veces se usen de forma relativamente indistinta, los términos lesbiana, homosexual femenina o mujer gay, si exhortan sus distanciamientos.

El debate político es infinito en torno al tema y justamente de allí deriva una gran discusión feminista, porque si bien es cierto, la expresión homosexual, se refiere a un conjunto de prácticas sexuales, amorosas y afectivas entre dos o más personas del mismo sexo que usualmente son hombres, además que no es la única manera que responde a la totalidad de las prácticas sexuales y afectivas que pueden encontrar en las formas/modos del disfrute en torno a las sexualidades, lo que se pretende evitar es caer en el desmedido algoritmo de los esencialismos binarios, se dilucida mejor el tema, tal y como lo expone una de las entrevistadas:

-Juanita Valencia: Cuando yo salgo del closet, no me nombro lesbiana, le dije a mi hermana, como, me gustan las mujeres o salgo con chicas, la palabra lesbiana es fuerte, la palabra lesbiana es como decir guerrillero, una vaina, así como narcotraficante, como palabras muy, muy duras, enunciarse desde ahí es muy fuerte, yo al principio decía, salgo con chicas, entonces yo a eso lo llamo ser una mujer gay, (*risas*), una cosa es ser lesbiana y otra mujer gay, la mujer gay es la que tiene sexo con otra mujer, tiene resto de prácticas machistas (*risas*), es así positiva y nunca se va a nombrar lesbiana, si es que soy gay, ¿no?, ¿en serio?, entonces yo era mujer gay al principio, (*risas*), eso fue chistoso ser mujer gay (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Cheryl Clarke (1988), nos describe al lesbianismo como un acto de resistencia, contra esa cultura de supremacía-machista, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista como la de Estados Unidos, como uno de los faros civilizacional de occidente “-una resistencia que debe ser acogida a través del mundo por todas las fueras progresistas. No importa como una mujer viva su lesbianismo-” (Castillo, 1988, pág. 99).

Usar el término de lesbiana, por tanto, permite evitar la confusión entre prácticas que, si bien son todas homosexuales, no tienen en absoluto el mismo significado, las mismas condiciones de posibilidad ni, sobre todo, el mismo alcance político según el sexo de quienes las llevan a cabo (Curiel & Falquet, 2006, pág. 23).

“Históricamente, la cultura occidental con el devenir del tiempo ha llegado a reconocer a las lesbianas como mujeres que con el tiempo tienen una gran variedad de relaciones sexuales/sentimentales con mujeres” (Castillo, 1988, pág. 99).

Podríamos afirmar que el lesbianismo es un (auto)reconocimiento, un despertar, un avivar, es renovar, un redespertar “de las mujeres por las mujeres. Las mujeres, a través de las épocas, han pelado y han muerto antes que negar esa pasión (Castillo, 1988, pág. 99). La importancia del uso del término es la base de frente de lucha contra una generalidad masculina de la homosexualidad y en segundo momento nos asumimos desde la desobediencia epistémica, del pensamiento y el sentir.

[La manera en que nos reconocemos se convierte en ese primer encuentro o enfrentamiento-que tenemos con nosotras mismas, así lo deja entrever la siguiente entrevista]...

-Juanita Valencia: Ni siquiera acercamiento, si no que te lo pensaste, cuando le hablaste a la psicóloga, tenía trece años, que tenías esbozos o ideas de ¡pasa algo!, pero, es que la identidad es otra, es una construcción distinta que no pasa necesariamente por la orientación, *si*, lo que yo siento... quienes se piensan el tema de la identidad son las personas trans, cuando dicen como es que esto de lo que yo vengo no corresponde con lo que yo siento ¿qué soy?, entonces yo lo asumiría un poco más, como cuando yo no encajo en ese binario hombre o mujer necesariamente.

Tengo una construcción distinta que tiene un poco que ver o ni siquiera con la orientación, porque hay mucha gente hetero, que no encaja en el binario, hombre o mujer, o sea no tiene que ver con la orientación, entonces esa cuestión de la identidad para mí es eso, es como un

cuerpo, como una persona dice esto no corresponde con lo que yo siento, ¿qué soy?, por eso voy a mirar entonces con que me identifico. Ehmm, como descubrí mi sexualidad, es que vuelvo a lo mismo, es que claro si yo defino la sexualidad, como los seres sexuados se relacionan para mí es como, *yo creo que la descubrí*, no sé, cómo la descubrí, no, para mí, sexualidad, no tiene que ver con lo genital- coital- erótico, no es como todo, yo estoy pensando como la descubrí, pero, claro sobre eso tengo mil historias, como que mi mamá me pegue en la mano porque yo con las manos metidas entre la vagina, entre los cucos

-Eliana: ¿te pegaba por eso?

-Juanita Valencia: Me decía que no, me daba un (...) en esta manito, mi mamá era super cruel no iba a permitir ehhhh (...) lo que tienen miedo los papás y es que los hijos descubran para qué sirve el cuerpo Macarena, para darle alegría (*risas*) y los papás no entienden eso, el placer, hoy lo hablaba con los estudiantes, el placer está negado para todo el mundo, solamente el placer es para los hombres y en edad fértil que están casados.

Bueno, no necesariamente casados, claro la sexualidad y todas las prácticas sexuales, no son para niños, no son para adolescentes, no son para las mujeres solteras, porque entonces son unas cualquiera, no son para los adultos mayores como si no tuvieran otras prácticas, otras formas de sexualidad de encuentros sexuales, claro desde que uno nace hasta que se muere, solo que cambian las formas, pero pareciera que los papás creen y la sociedad lo validan que sea únicamente para las parejas en edad fértil como si fuera solo una cuestión para la reproducción (Juanita Valencia, 40 años, 17 de agosto de 2019, Bogotá).

Butler (1990) observa como la identidad sexual emerge a partir del deseo, la fantasía, la emoción, el símbolo, el conflicto y la ambivalencia, sin duda, parte del trabajo de Foucault (1984) argumenta que el vínculo entre sexo y poder de género es producido no por medio de la naturaleza, la biología o la razón, sino a través del desarrollo del conocimiento, el discurso y las maneras de poder, mediante cuerpos actuantes y prácticas sexuales. En *Gender Trouble* (Elliot, 2009).

En *Feminism and the Subversión of Identity* (1990) y *Bodies that Matter* (1993), Butler sostiene que sexo y sexualidad son constituidos y reproducidos a través del cuerpo que actúa –la producción de los cuerpos masculinos y femeninos; de los cuerposlésbicos y gays; el cuerpo “sexy”; el cuerpo sano y saludable; el cuerpo anoréxico; el cuerpo hermoso. El género, dice Butler, no es la consecuencia del “yo verdadero” o del “núcleo de la identidad sexual”, si no más bien es una cuestión de desempeño: el desempeño de un estilo corporal. (Elliot, 2009).

Elliot (2009), expone como la concepción del tal estilo corporal en Butler (1990), describe al cuerpo como ese actuante que acompaña la copia, la imitación y repetición de los estereotipos culturales, lingüísticos y sus diferentes formas simbólicas de la producción de la femineidad y masculinidad. Para cotejar lo anterior, se puede realizar el símil con las teorías sociológicas de la sexualidad, las cuales sugieren que se está generando una renovación constructiva, frente a la autoproducción de las corporeidades individualizantes, lo que genera inevitablemente una serie de constreñimientos en lo tradicional y en lo paulatino de la cultural, la economía y la política.

La teoría social de Ulrich Beck (1986), hace el diseño de las diferentes maneras cambiantes en las que los diversos individuos experimentan el sexo, la sexualidad, las relaciones, la intimidad, lo que permite evidenciar una serie de transformaciones sociales y personales. A su vez, el sociólogo británico Anthony Giddens considera que el mundo moderno se encuentra expuesto a una serie de desarrollos y desencadenantes positivos- negativos en el “yo”, la sexualidad y la intimidad, tanto como Beck como Giddens sostienen que el yo se individualiza crecientemente hoy en día, por tanto, el yo se convierte en algo que es reflejado, re-trabajado, alterado e, incluso, reconfigurado. (Elliot, 2009, pág. 205).

Sin embargo, Giddens intenta enfatizar sobre la cognoscibilidad de los agentes sociales, y particularmente sobre las transformaciones sociales y como éstas afectan la organización reflexiva del yo, en consecuencia, el estilo de vida y de intimidad postmoderna responde casi que a una radicalización del género y del sexo.

Si las relaciones se diseñan y se mantienen mediante una serie de compromisos personales, en los cuales la confianza y la satisfacción emocional se convierten en el eje de la misma, implicaría que tanto hombres como mujeres contemporáneas demandaran igualdad con él propósito de proveer con su consentimiento en lo que denominan mundo postradicional de la intimidad en los que se encuentran los diferentes movimientos para las mujeres y feminismos. Giddens afirma que lo anterior es crucial para el respectivo proceso de democratización en las dimensiones del género, la sexualidad y la intimidad. (Elliot, 2009).

Se debe recordar, que la interseccionalidad se ha convertido en uno de los marcos explicativos de las opresiones múltiples y de las luchas multidimensionales, como marco teórico y metodológico para comprender las luchas de los feminismos negros o afrofeminismos. Por tanto, el enfoque interseccional incluirá una serie de relatos, además de las descripciones propias del pensamiento feminista que se han elaborado desde 1960 con la construcción de los grupos de emancipación social tales como el Partido de las Panteras Negras. Sin embargo, se debe analizar la importancia de los diferentes contextos históricos y geopolíticos concluyendo con la importancia en los aportes del feminismo negro y la interseccionalidad en su enfoque epistémico decolonizador y que nos permite comprender la complejidad de una situación concreta.

Las perspectivas allí expuestas suponen una serie de marcos analíticos, pero que particularmente evidencian una serie de complejos entramados que han sido estudiados de manera superficial debido a su espesor mismo en cuanto a su concepción como proyectos políticos en los que el poder imperial, la dominación étnico- racial y la explotación de clases se conectan de forma sistémica con la opresión sexual y de género. (Lao Montes, 2007, pág., 73). Con miras, a construir nuestras consciencias desde el respeto, puesto que nos permite desde nuestros cuerpos, deseos y disposiciones generar espacios desde la belleza, el amor y la dignidad, ya que nos concede configurar otras maneras de vida.

Elementos corpobiográficos: a modo de conclusión

En este apartado se presentan algunas recomendaciones o preocupaciones que surgen en torno de los relatos y el análisis que ofrecen los cinco capítulos que articulan como rosa de los vientos este recorrido investigativo, cinco capítulos que componen el cuerpo textual, simbólico y material de esta investigación sobre las existencias de la diversidad sexual dentro de las Comunidades Negras, Afrodescendientes, Raizales y Palenqueras.

Las premisas, recomendaciones o preocupaciones se encuentran estructuradas bajo los cinco capítulos que a su vez se convierten en ejes temáticos los cuales fueron necesarios e indispensables para el proceso de la investigación y los cuales se encuentran directamente relacionados con las vivencias de las entrevistadas, así las cosas he querido como ejercicio de provocación abrir el debate de lo que ocurre y gravita alrededor de la piel, en él en(generamiento) (en) y (de) lo femenino, como proceso y estructura siendo justamente allí que consagró la vagina como metáfora y el sentir como ese elemento in(material) que trasciende hasta nuestras formas y modos de vida.

Afrolesbofeminismo

La vida de las mujeres negras y lesbianas en Bogotá se encuentra atravesada por su etnicidad y por supuesto su sexualidad lo que genera una serie de opresiones relacionadas con su identidad étnica, orientación sexual y/o identidad/ expresión de género e incluso por cuestiones de clase, es por ello, que el epigrama de opresiones sé reacia en ese sentido y, en general, se continúa jerarquizando, segmentando o sometiendo en un anacronismo que intenta garantizar los derechos de las personas LGBTI+, pero, que, sin embargo, se ha realizado desde un abordaje multidisciplinario o multidimensional que aún se distancia de un abordaje étnico, que permita disminuir las barreras en torno al acceso a derechos y a una vida libre de violencias.

Quisiera hacer énfasis en una de las características de este texto sobre las sexualidades y lo étnico: las sexualidades pivotan en un discurso que se encuentra atrapado en una narrativa

occidental de género invisibilizando otras identidades o sexualidades que distan de sus interpretaciones a través de su acrónimo, el cual, debería replantearse, ya que al hablar de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgénero e Intersexuales, solo se vinculan a unos pocos que se pudiesen sentir identificados allí, por ello, se debería reconsiderar los asuntos de las orientaciones sexuales e identidades de género desde un criterio interseccional o mencionar como: orientaciones sexuales, expresiones e identidades de género(s) y de esta manera dejarían de estar en silencio las etnicidades diversas, la sexualidad espiritual y un tema que ha sido poco abordado las emociones y su poder inefablemente emancipador.

La piel

Como se evidencia en esta investigación, la piel y los afectos particularmente se convierten en lugares de tensión o, por el contrario, se hacen unas representaciones que nos limitan, indicándonos únicamente unas nociones preestablecidas de lo que deberíamos ser, generando devaluaciones en la mimesis de una representación funcional y multidimensional de la existencia.

Por tanto, el cuerpo fue el punto de partida para averiguar de que forma habitamos el mundo, pero particularmente, para indagarnos sobre la experiencia de las mujeres negras que no nos encontramos bajo la norma heterosexual, heteronorma o de lo heterorelacional coito-afectivo. Revelando ese contínuum como baile entre las distancias que se escinden en los cuerpos de las mujeres negras que irrumpimos la presunción de una sexualidad entre aquello que son, aquello que deben ser y aquello que deseamos ser.

Las sexualidades étnicas disidentes van a servir para definir una nueva especie, una nueva identidad que va más allá del cuerpo que se mira en el espejo o se proyecta en otros cuerpos. Más allá de la ironía y la gracia. Jerarquías, sectarias y binarias, en definitiva, esa organización del mundo sigue generando barreras y binarismos.

Debemos girar el visor hacia nosotros. Se debe continuar desdibujando esos parámetros de demarcación absurda que intentan encasillarnos en una unicidad, con el fin de continuar sumergidos en una determinada forma de economía, sociedad y cultura. Construirnos desde nuestra esencia misma, desde nuestros orígenes, desde nuestras construcciones de como deseamos habitar y existir el mundo desde nuestras emociones y sentimientos, puesto que es la única manera en que podemos originarnos y significar el mundo desde nuestra vida como nuestro mayor baluarte.

La mayor apuesta de este apartado es visibilizar la piel no solo como un símbolo, se trata de reconfigurarlo desde su esencia misma, desde su raíz espiritual, ancestral y emocional. Reflexionamos sobre la variada existencia de lo social, lo que nos permitió percibir desde todos los sentidos y a su vez, el dar cuenta de que el cuerpo, además de ser un límite es una potencia limitada y/u objetivada.

Dicho lo anterior, llama la atención como las mujeres negras y lesbianas, mencionan la excesiva violencia que tuvieron que vivir debido a su color de piel, violencia que se expresa en diferentes escenarios de la vida, el espacio público, el colegio y en la arista afectiva; las entrevistadas lo perciben como ese “racismo estructural”, hacia sus cuerpos negras. En ese sentido, resulta clave continuar escudriñando ¿cuál es nuestro lugar en la historia?, o ¿cómo se nos sitúa?, ¿cómo se nos describe?, pero sobre todo como una forma de actuación pedagógico-lúdica: visibilizar nuestras propias historias, autoras, autores, pensamientos y cosmogonías para así allende las discriminaciones, segregaciones y prejuicios.

La vagina

A lo largo de este texto, se ha mencionado una anatomía política del cuerpo, y que puede ser una fuente orgánica y rotundamente viva del saber y se conecta con lo demás como un todo de combinaciones infinitas, lo que da existencia indudablemente a la interseccionalidad y a los pulsos por el reconocimiento por la igualdad, lo que somos se convierte en la destacada combinación de nuestra experiencia corporizada. Este texto indudablemente se deslizó entre

los límites, tensiones y rupturas que produce el diseño de narrarse en primera y tercera persona a través de las entrevistas realizadas.

Como se menciona en el capítulo de la vagina, se considera que las agresiones cometidas hacia las mujeres negras lesbianas son debido a esas estigmatizaciones, discriminaciones e incluso revictimizaciones que se tienen que vivir por ser negra + mujer + lesbiana, es por ello y en forma de denuncia que se utiliza la vagina como ese estrechamiento de abertura y como respuesta y denuncia, lo que permite cavilar sobre las reflexividades y alivios que se encarnan en la experiencia que nos atraviesa mediante el género lo que me permitió dar forma textual y genital a este apartado conscientemente andante la no tradición discursiva.

De la misma manera, se ofrece una postura que está atravesada por las barreras de la discriminación que parten desde intersubjetividad hasta la singularidad que se encierra en la corporalidad, la situación se hace más compleja si además de ser una persona perteneciente a un sector étnico cuentas con una orientación sexual no normativa y, como lo muestra esta investigación, muchas veces se nos arranca los sentidos o se nos desjerarquiza o disocia para hostigarnos por no obedecer a lo preestablecido.

El cabello

El cabello nos permite que salte a la vista otras estéticas y expresiones de existencias, sin embargo, también encierra y como lo muestra el capítulo otro tipo de violencias simbólicas y estéticas que se evocan desde las “lecciones de una estética disidente, periférica, desaliñada, desarreglada para algunos”, ya que nuestros cabellos cargan una sucesión de historias y luchas lo que nos permite echar un vistazo alrededor, y un poco más allá de lo que se entiende como pertenencia, identidad, clase, raza, género, emociones e incluso espiritualidades; no obstante, es allí en donde se nos posibilita la vía de la enunciación.

El sentir

La interseccionalidad nos permite ingresar a la médula del olvido por razones epistémicas y de colonización se dejó de lado lo que se entiende como emociones, lo que no nos permite encajar ni emocional, sexual o espiritualmente en un mundo que no se le atribuye una trascendencia a la experiencia de vida del ser humano como seres que estamos conformados por una multiplicidad que nos habita, por tanto, la interseccionalidad nos permite abordar las experiencias subjetiva y desestructurar lo social, ya que nos permite unificar todas nuestras demandas, verdades que habitan en nuestro cuerpo desde la misma manera que: Sojourner Truth, Audre Lorde, Angela Davis, quienes nos hicieron aportes desde su experiencia corpórea, emocional, sexual, nos aportan con palabras, poesía, arte su experiencia corporal individual y colectiva.

Es indiscutible que siempre hemos sido las feministas negras, lesbianas, indígenas, campesinas que siempre hemos puesto en evidencia las tensiones que pasan por nuestros sentires, espíritus, cuerpos las opresiones múltiples que sufrimos primero por existir en femenino y dos por autoconquistar nuestras vidas, ponemos en evidencia y tensión las múltiples opresiones y diferentes tipos de dominación que puede ejercérsenos de manera simultánea, el cuerpo continúa definiéndose como el lugar de mayor tensión, pero nuestras emociones, exploraciones y sensaciones son nuestra resistencia.

Cavilar desde la escritura en femenino, requiere analizarnos desde nuestros sometimientos, que nos atraviesa como sujetas históricas, es la primera sonda sentimonia (desde el testimonio de nuestros sentidos) lo que nos permite narrar lo anclado que aún se encuentra los rezagos del colonialismo y continuar atendiendo las múltiples opresiones clase, raza, etnias, sexualidad, emocionalidades y espiritualidades.

El poder de la escritura en femenino y más desde la perspectiva biográfica propone ese retorno a casa a sí misma, para que nos cuestionemos las creencias que se nos han vinculado en principio, lo que nos permite quebrar la estructura de lo que se entiende como tiempo y

saber lo que nos introduce al imperativo viaje de reconocimiento y perdón, así permitiéndonos avanzar en esas dominaciones sexo-genéricas con las que se nos intenta someter y, como descondicionamiento de la narrativa que se nos ha impuesto e incluso nos permite entrever la vida personal como una creación directa de las construcciones sociales y eso lo evidenciamos en los diálogos desarrollados con las entrevistadas, ellas nos contaban una historia que parecía personal y totalmente íntima, pero que en algunos cruces de camino hablaban de ellas, pero parecía narrándome a mí es indiscutible las transformaciones que han ocurrido en ellas y en otros a partir de ese empoderamiento en su vida personal sé en últimas se convierte en una transformación colectiva.

El estado chamánico y catártico de escribirse hace parte de lo que Audre Lorde (2007), menciona como la poética en la introspección, puesto que es una acción que ilumina el camino y el proceso de lo personal como elemento político, ya que al nombrar lo que no tiene nombre, despertamos a la posibilidad de ser, no nos enseñan a sentir y ese retorno nos salva, nos reconcilia con nosotras mismas.

La corpobiografía: el retorno a sí misma

La corpobiografía es entonces esa manera de permitirnos extender los presuntos límites de lo que se entiende como la autobiografía, esto con el fin de ensanchar e intercalar las diferentes voces narrativas y mambear un escrito multifacético desde la academia que nos permita traer las reminiscencias de las voces míticas y poéticas, tal y como lo describe Paula Rodríguez (2018), desde la trascendencia del mismo, nos permite nombrar lo que no tiene nombre, exteriorizar los adentros, los sentimientos, evocar nuestro cuerpo desde un lugar de resistencia y compasión desde la absoluta potencia metafórica y capacidad metonímica.

Hay que mencionar que uno de los aportes que genera este texto, es el de justamente el continuar acortando esos límites entre la razón y el sentir, por tanto, la apuesta escarificadora es mostrar como a partir de la experiencia y la palabra se puede trascender en esos resquicios, como resultado, muestro todo a partir de la importancia de la interseccionalidad no solo

como ese neologismo a la moda, sino desde un abordaje que pueda resguardar, entre otras cosas además de la clase, la raza, los género(s), las emociones y las espiritualidades, como una herramienta que pueda ir más allá de la tradicionalidad académica que se convierta en ese instrumento de autocuidado contra la desposesión del sentir versus el saber.

La corpobiografía como otra forma de narrarnos no está completa sin la interseccionalidad, al igual la una no puede existir sin la otra, puesto que se conciben a partir de la narración en personal y en singular, el ser mismo en su total manifestación, en movimiento, líquido, describirnos es circunaufragar, recorrer(nos), reflexionar sobre lo que se entiende como experiencia humana a partir de la experiencia corporal y la relación con el mundo en donde se deja en evidencia los trazos en términos de construcción social, cultural e histórica.

Eso incluye, la sexualidad, la cual se encuentra en un momento histórico bastante interesante, ligado al avance de los diferentes sistemas de poder y dominación, tanto así, que intenta problematizar las concepciones de lo que se entiende como sexualidad, para sumergirlas en lo más profundo de los binarismos, genealógicamente reduciendo al yo con unos supuestos, subjetividades y unos devenires apocalípticos de poder con el fin de dominar a la sexualidad todo inmiscuido en los cánones de lo que se entiende técnicas de dominación que devienen desde lo colonial.

Conjuntamente, la investigación tomó dos ejes vertebrales para el estudio y renuncia de toda condición natural y de los diferentes aspectos de los artefactos políticos conocidos acriticamente dentro del régimen heterosexual “varón y mujer” heterocisgénero y blancos, además de descifrar las diferentes prácticas y privilegios derivados del signar de sus epistemes.

En otras palabras, cómo el lenguaje y las diferentes prácticas sociales se convierten en la revelación de los sentimientos y a su vez se convierte en el estigma supresor que ensancha o dilata a los géneros, ya que entre más polarizados y distantes de la sociedad más violenta tiende a ser, mientras que menos polarizados por cuestiones de raza, clase, género o

sexualidades, emocionalidades y espiritualidades más pacífica se torna, por tanto, se debe describir las condiciones que nos mantiene vinculados más no jerarquizados con el ánimo de ir disolviendo las ideas de raza, género y clase.

Hay que mencionar, además, que son imaginarios impuestos de como pensar el cuerpo y su lectura/escritura a través del vacío y su jerárquica dominante, si bien las connotaciones o adscripciones de lo impuesto está lejos del binomio de la dualidad platónica de la corporalidad y del alma o de nuestro ser racional o emocional, configurar, reinventar y resignificar nuestro cuerpo es nuestra mayor apuesta política, la cual parte desde nuestro sentir, con el fin de poder(nos) escribir(nos) como nos plazca. Además, cabe recordar que nuestros cuerpos devienen visibles, actantes bajo el control y la vigilancia, es decir, según nuestras decisiones nos obligaran, nos castigara o nos intentaran someter a esa institución hegemónica y patriarcal. A continuación, presento como los elementos corpobiográficos e interseccionales se encuentran en mi cuerpo que a sus veces ha sido el cuerpo del documento descrito a través de los diferentes capítulos:

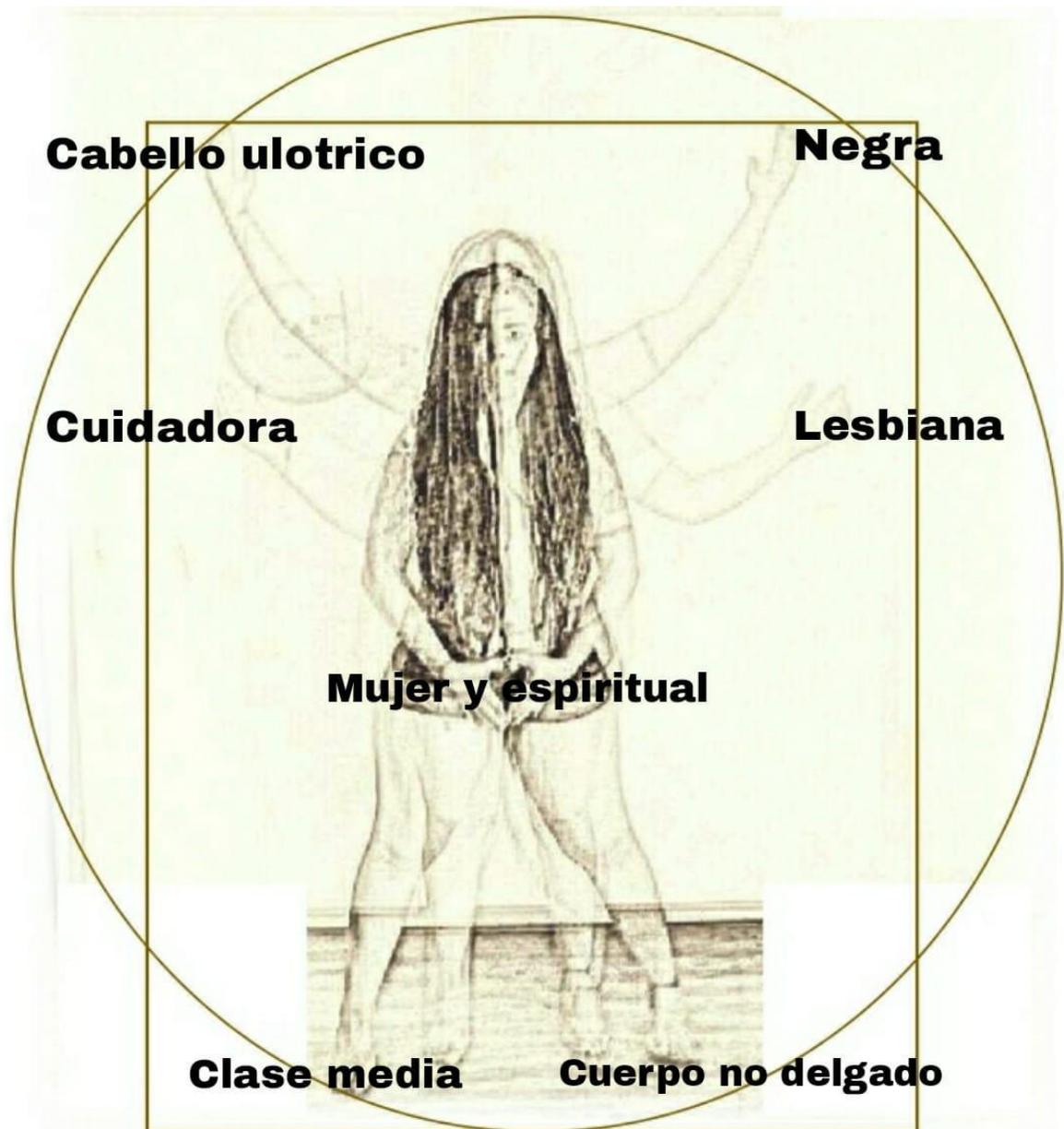


Ilustración 2. La interseccionalidad en cuerpo y texto. Descripciones desde la experiencia y el sentir.

El cuerpo es nuestro mapa, es nuestra ruta e incluso atisba nuestro retorno a sí, comprenderlo a partir de su área geográfica, la cual cuenta con sus particularidades delimitaciones físicas, e incluso políticas. Definitivamente, cuenta con su espacio limitado generalmente y preciso, indiscutiblemente, psíquicamente hablando, el cuerpo es esa noción geográfica que se enmarcan dentro de la experiencia de ciertos grupos en particular que se ven afectados por

las creaciones de nuevos límites fronterizos, además de sus nuevos significados y significantes que se convierten en zonas visibles e invisibles de habitabilidad y posicionalidades de la diáspora y sus fronteras.

Para finalizar, la Corpobiografía es una especie de sincretismo en una composición lingüística entre lo corpóreo (todo lo concerniente al cuerpo) y lo autobiográfico (la narración del relato de vida de una persona escrita por sí misma), e incluso pensando en la noción de Peter Wade sobre corporeización, donde su principal punto es ver a la naturaleza humana no solo como algo determinado o performado sino como algo “maleable y emergente por sí mismo”.

Más aún, es la mejor manera de hacerlo, creerlo desde una narración desde su propio sentir, para apropiarla hacerla más personal, además que me inquieta e interroga el cuerpo en su desnudez valorativa y en su copioso cosmos de las marcas- étnicos, raciales, sexuales, emocionales y espirituales. Es el cuerpo quien tiene que sufrir las violencias invisibles o visibles de excluir o incluir al otro por no ajustarse al sistema, ese sistema que nos expone unos cánones de belleza, de sexualidad y de ser.

Las corpobiografías y la interseccionalidad se convierten en esa herramienta como camino de autoconquista, como un potente ejercicio de autodescubrimiento, ya que puedes narrar el cuerpo a partir de sus múltiples intersecciones, como sujetos multidimensionales, por tanto, utilice el concepto como una pequeña elaboración conceptual, a partir de lo que Mungi Ngomane (2020) describe como conectar con otras personas y descubrir la extrañeza del sentido de humanidad, en consecuencia, las intersecciones o entrecruzamientos de caminos, entretejen lo que se entienden como aproximación de identidad, por ello, no me limite a la tentación de concebirlo desde nuestro lugar, mi lugar, desde el Ubuntu y así describir esas múltiples o variadas discriminaciones a las que nos vemos sometidas nosotras las mujeres desde que nos reconocemos a nosotras mismas y en relación con la sociedad.

La vida es una interconexión infinita y reflexionar nos transforma como ese gran abrazo del retorno a nosotras mismas. Gracias por conectarse a la lectura de una de los miles

experiencias que pueden surgir desde la interseccionalidad, pero sobre todo gracias por conectarse a la intención de vivir en equilibrio.

Gracias por acompañarme siempre

Bibliografía

Adichie, C. N. (2016). *Todos deberíamos ser feministas*. Barcelona: Random House.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Primera edición en español: septiembre de 2015, Programa Universitario de Estudios de Género.

Alarcón, J. (2008). *(Re)writing Osun: Osun in the politics of gender, race, and creolization*. Miami : Torkwase Press.

Ángel Osorno, J., Restrepo, J., Omaña, A., Vélez, F., Mejía, A., Tono, L., . . . Parra. (2019). *Cuerpos. Veinte formas de habitar el mundo*. Bogotá: Seix Barral.

Antezana Barrios, L., & Ossa Swears, C. (2012). *Fantomas urbanos: cuerpos vigilados-calles retratadas*. Santiago: Aisthesis.

Arango, L. G. (2005). ¿Tiene sexo la sociología? Consideraciones en torno a la categoría género. *Sociedad y Economía No 8*, 159-186.

Arango, L. G. (2005). ¿Tiene sexo la sociología? Consideraciones en torno a la categoría género*. *Sociedad y economía*, 159-186.

Arango, L. G., & Viveros Vigoya, M. (2011). *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arfuch, L. (2006). Las subjetividades en la era de la imagen: de la responsabilidad de la mirada. En I. Dussel, & D. Gutiérrez, *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. (págs. 75-84). Buenos Aires: Manantial.

Atkinson, J., & Errington, S. (1990). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. California: Stanford University Press.

Barrera, J. M. (2017). El cuerpo como nueva superficie de inscripción de la política: Michel Foucault y la biopolítica. *Universidad de Valladolid*, 27-42.

Barriendos, J. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas* 35, 13-29.

Barrios, J. L. (2008). El cuerpo grotesco: desbordamiento y significación. *Bibhuma*.

Beauvoir, S. d. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Feminismos.

Beck, U. (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Bertaux, D. (1993). La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades. *Marinas y Santamarina (Eds)*, 1-29.

Bidaseca, K., & Vazquez Laba, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora Identidades en cuestión*. Madrid: Traficante de Sueños.

Branche, J. (Junio 2009). Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana. *Poligramas* 31, 23-48.

Bulo, V., & De Oto, A. (2015). Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, no. 5, diciembre, 7-14.

Burgos Díaz, E. (2013). El escándalo de lo humano: lesbianas y mujeres. En B. Suárez Briones, *Las lesbianas (no) somos mujeres en torno a Monique Wittig* (págs. 51-84). Madrid: Icaria.

Campo, N. U. (2013). *EL CUERPO Y LA CIUDAD: LA SOSTENIBILIDAD URBANA DESDE LA PERCEPCIÓN DE NUESTROS CUERPOS*. Madrid: W@terfront.

- Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Cardoza, M. (2005). Desde un balcón de lesbianas. En O. Curiel, J. Falquet, & S. Masson, *Nouvelles Questions Féministes Revue Internationale Francophone. Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*. (págs. 12-20). NQF Vol. 24, No 2.
- Carlo, L. D. (2016). De la patria es el otro a expatriar al otro. Identidad transmigrante: cuerpo y representaciones. *Actas de Periodismo y Comunicación*.
- Carneido, S. (2005). Ennegrecer al feminismo La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. En O. Curiel, J. Falquet, & S. Masson, *Nouvelles Questions Féministes Revue Internationale Francophone. Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*. (págs. 21-26). NQF Vol. 24, No 2.
- Caserola, M. (2013). *Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres*. Barcelona: Queen Ludd.
- Castillo, C. M. (1988). El lesbianismo: Un acto de resistencia. En A. Castillo, & C. Maraga, *Esta puente, mi espalda* (pág. 99). San Francisco: ism press.
- Castro Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes, en *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 79-93.
- Clough, P., & O'Malley Halley, J. (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Carolina del Norte: Duke University Press.
- Collins, P. H. (2000). *BLACK FEMINIST THOUGHT Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Conde, A. C. (2016). *El cuerpo de la crisis. La ciudad y sus sintomatologías en el paisaje urbano*. Madrid: Nómadas.
- Cooper, A. J. (1892). *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*. Kindle.
- Córdoba, D., Saénz, J., & Vidarte, P. (2005). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- Corregido, D. J. (2011). Cultura y Sexualidad. En C. Villaba, & N. Álvarez, *Cuerpos, políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada: Universidad de Granada.

Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299.

Cuarteto, I. À., & Sánchez Gomez, J. (2014). *Visiones y revisiones de la independencia Americana. Realismo/ pensamiento conservador: ¿una identificación equivocada?* España: Salamanca.

Curiel Pichardo, (2010). *EL REGIMEN HETEROSEXUAL DE LA NACION Un análisis antropológico lésbico-feminista de la Constitución Política de Colombia de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* 26, 92-101.

Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, vol. III Catálogos*, 1-33.

Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “Mujeres”. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, vol. III*, 1-17.

Curiel, O. (2011). *El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología*. Bogotá: La manzana de la discordia.

Curiel, O., & Falquet, J. (2006). En J. F. Curiel, *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Bogotá: Bracha lesbica.

Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Davis, A. (1999). *Blues Legacies and Black Feminism*. New York: Vintage Books.

Davis, A. (2005). *Mujeres Raza y Clase*. Madrid: Akal.

Edward, S. (1997). *Orientalismo*. Barcelona: Random House.

Elliot, A. (2009). Sexualidades: Teoría Social Y La Crisis de Identidad. *Sociológica*, 185-212.

Elliot, A. (enero-abril de 2009). Sexualidades: teoría social y la crisis de identidad. *Sociológica, año 24, número 69*, 185-212.

Escobar, M., & Cabra, N. (2013). *El cuerpo en Colombia – Estado del arte cuerpo y subjetividad –*. Bogotá: Universidad Central.

Espinosa Miñoso, Y. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires- Lima: En la Frontera.

Espinosa Miñoso, Y. (2007). Hasta dónde nos sirven las identidades: repensando la política de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales. En Y. E. Miñoso, *ESCRITOS DE UNA LESBIANA OSCURA: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (págs. 19-36). Buenos Aires: En la frontera.

Espinosa Miñoso, Y. (Núm. 184, marzo-abril, 2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 7-12.

Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica México.

Fanon, F. (2009). La experiencia vivida del negro. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (págs. 11-132). Madrid: Akal.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscara blancas*. Madrid: Akal.

Feria Díaz, J. (2007). *El tarot de Yemayá: un medio de comunicación con la religión afrocubana*. Madrid: Entrelíneas.

Fornet, M. (2018). *Feminismo terapéutico. Psicología empoderadora para mujeres que buscan su propia voz*. Madrid: Urano.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo veintiuno.

Foucault, M. (2001). *La verdad y las formas jurídicas*. España: Octava reimpresión; gedisa.

Galak, E. L. (2011). El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades. *Revista Educación física y deporte*, 1-152.

Gandarias Goikoetxea, I. (2017). ¿Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista. *Investigaciones Feministas*, 73-93.

García Becerra, A. (2018). *Tacones, silicones, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencia trans*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Gil Hernández, F. (2010). *Vivir en un mundo de 'blancos'. Experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

González, R. D. (2013). *La ciudad simultánea La ciudad, el siglo XXI y los escenarios posibles desde la subjetividad de las vaguedades*. México: Nodo.

Granada Angulo, L. (2018). Mujeres afrodescendientes y educación superior en Colombia: Una aproximación a sus antecedentes. *Miradas N°1*, 187 - 203.

Guillaumin, C. (2008). Raza y naturaleza. Sistemas de las marcas. Idea de grupo natural y relaciones sociales. En E. Cunin, *Texto en diáspora: una antología sobre afrodescendientes en América* (págs. 61-92). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Hellebrandová, K. (2014). Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales No. 49*, 87-100.

Hepworth Clarke, Z. (2015). *Coming to my senses: a decolonizing autoethnographic exploration of Òsuality*. Pensilvania: Center for Human Sexuality Studies.

Hernández Piñero, A. (2014). Lláname lesbiana. En B. Suárez Briones, *Feminismos lesbianos y queer. Representación, visibilidad y políticas* (págs. 91-104). Madrid: Plaza y Valdes.

Hoffmann, O., & Quintero, O. A. (2010). Estudiar el racismo, textos y herramientas Antología de textos teóricos traducidos al español referidos al estudio del racismo. *Cuaderno de trabajo AFRODESC / EURESCL N°8*, 4-171.

hooks, B. (1989). Straightening Our Hair". *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*.

hooks, B. (1992). Devorar al otro: deseo y resistencia. *Black Looks: Race and Representation*, 17-38.

hooks, B. (2000). *El feminismo es para todo el mundo*. Nueva York: South End Press.

hooks, B. (2005). Alisando nuestro pelo. *La gaceta de Cuba, enero-febrero 2005, N°1*, 70-73.

hooks, B., Brah, A., Sandoval, C., & Anzaldúa, G. (2004). *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Howes, D. (2003). *Charting the Sensorial Revolution*. Montreal: Senses & Society.

Hurston, Z. N. (1937). *Their Eyes Were Watching God*. Philadelphia: Lippincott Company.

- Jabardo Velasco, M. (2012). Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro. En I. W.-L. Sojourner Truth, *Feminismos negros. Una antología*. (pág. 28). Madrid: Traficante de sueños.
- Jabardo, M. (2012). El doble discurso de los grupos dominados. Patricia Hill Collins. En M. Jabardo, *Feminismos Negros una Antología* (pág. 37). Madrid: Traficante de sueños.
- Jacques, P. B. (2008). *Corpografías urbanas*. Brasil: IV ENECULT.
- Jaramillo, C. I. (2006). *Ciudad Rizoma*. Bogotá: Asuntos Urbanos.
- Jeffreys, S. (1993). *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid: Cátedra.
- Jordan, J. (2019). *Cosas que hago en la oscuridad. 31 poemas de lo personal & político*. Buenos Aires: Bajo la Luna.
- Jover, D. (2015). *Memoria de la esperanza*. Madrid: Icaria.
- Kuokkanen, R. (2007). *Reshaping the university: Responsibility, indigenous epistemes, and the logic of the gift*. . Vancouver: UBC Press.
- La barbera, M. (enero-abril 2016). Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *INTERdisciplina. Volumen 4 | número 8* |, 105-122.
- Lao Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa, No 7*, 47-79.
- Laó Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Lawo-Sukam, A., & Morales Acosta, G. (2018). Estéticas decoloniales del peinado afro e interculturalidad: experiencia San Basilio de Palenque, Colombia. *Ensayos*, 33-44.
- Lorde, A. (1978). *The Black Unicorn Poems*. Norton.
- Lorde, A. (1984, 2007). Sister Outsider. Essays and speeches. En C. Clarke, “*Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger*” (pág. 151). New York: Crossing Press.
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. New York: Oxford.
- Lugones, M., Jiménez, I., Tlostanova, M., & Minolo, W. (2008). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

Marcus, G., & Fisher, M. (1986). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Chicago: Amorrortu.

Maya Restrepo, L. A. (2002). Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el caribe, siglo xvii. 101-117.

Meneses Copete, Y. A. (2014). Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales. *Memoria y Sociedad*. *memoria Y Sociedad*, 18(37), 76-92.

Mignolo, W. D. (2009). Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad. *Otros logos. Revista de estudios críticos*.

Miller Young, M. (2014). *A taste for Brown Sugar Black Women In The Pornography*. California: Duke University Press.

Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una perspectiva étnico- racial de clase y género. (2013). *Tabula Rasa*, 175-.

Montero, R. (2003). *La loca de la casa*. Madrid: Alfaguara.

Moraga, C., & Castillo, A. (1988). Una declaración feminista negra. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundista en los Estados Unidos* (págs. 173-184). San Francisco : Ism Press.

Mosquera, J. (2019). (E. Tirado, Entrevistador)

Ngozi Adichie, C. (2018). *El peligro de la historia única*. España: Penguin Random House.

Obama, M. (2018). *Mi historia*. Nueva York: Plaza Janés.

Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Bogotá: En la frontera.

Pateman, C. (1995). *El Contrato Sexual*. Barcelona: Anthropos.

Pelligrini, L. V. (2008). *Minorías sexuales y sociología de la diferencia gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario. Gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*. España: Montesinos.

Pichardo, J. I. (2012). *El estigma hacia personas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales(LGBT)*. Madrid: Saenz y Torres.

Piedrahíta, V. O. (2013). Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género. *Tabula Rasa*, 170-197.

- Pinkola Estés, C. (2002). *Mujeres que corren con lobos*. Barcelona: Sine qua non.
- Pinkola, C. (2002). *Mujeres que corren con lobos*. Barcelona: Sine Qua Non.
- Platón. (1982). *República VII; 514a-517c y 518b-d*. Barcelona: Herder.
- Preciado, B. (2005). Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir del pensamiento heterosexual. En D. Córdoba, J. Saenz, & P. Vidarte, *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (págs. 111-133). Madrid: Egales.
- Quintero Ramírez, O. A. (2010). Los afro aquí. Dinámicas organizativas e identidades de la población afrocolombiana en Bogotá. *Boletín de Antropología, Vol. 24 N.º 41*, 65-83.
- Quintero Ramírez, O. A. (2013). El racismo cotidiano en la universidad colombiana desde la experiencia vivida por los estudiantes negros en Bogotá. *universitas humanística 77 enero-junio*, 71-94.
- Ramón, M. (2019). *Tirar y vivir sin culpa. El placer es feminista*. Colombia: Planeta.
- Ramos, A. R. (2007). ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico? *Revista Colombiana de Antropología, 43*, 231-261.
- Respblica Litterarvm. (2006). *Instituto Lucio Anneo Séneca*.
- Restrepo, L. (2004). *Delirio*. Bogotá: Alfaguara.
- Rojas, L., Godoy Vega, F., Benzidan, K., Rojas, L., Piña Narvaéz, Y., & Espinosa Miñoso, Y. (2017). *No existe sexo sin racialización*. Madrid: Fragma.
- Rossi, S. M. (2008). *La piel como superficie simbólica. Procesos de transculturación en el arte contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada.
- Rubiera Castillo, D., & Martiatu, I. M. (2014). Afrocubanas: Historia, pensamiento y prácticas culturales. En M. A. González, “*No solo ennegrecer el feminismo... también feminizar la negritud: fragmentos de vida de una escritora cubana*” (págs. 1-23). Brasil: UFPB.
- Sánchez Néstor, M. (2005). Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento Construyendo otras mujeres en nosotras mismas. En O. Curiel, J. Falquet, & S. Masson, *Nouvelles Questions Féministes Revue Internationale Francophone. Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*. (págs. 41-53). NQF Vol. 24, No 2.
- Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis • London: University of Minnesota Press. Volume 18.

Santiesteban, N. (2017). *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras de Bogotá*. Cali: Editorial Universidad Icesi y Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF).

Segato, R. L. (2003). Antropología y psicoanálisis. *Brasilia*, 2-23.

Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

Sichra, I. (2004). *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Madrid: Morata.

Sojourner, T., Wells, I., Hill Collins, P., Davis, A., Stack, C., Carby, H., . . . Ang- Lygate, M. (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. 2012: Traficante de sueños.

Sossa, A. (2009). Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica: Exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber. *Voces y contextos*, 167-183.

Spillers, H. (1987). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics, Vol. 17, No. 2, Culture and Countermemory: The "American" Connection*, 64-81.

Talpade, C. (2003). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham y London: Duke University Press.

Tirado Cuellar, E. R. (2019). Búsqueda ciega. *Arcadia*, 10.

Tratado de Oshún Olofin. (21 de Agosto de 2020). Obtenido de <https://pdfslide.net/documents/tratado-de-oshunpdf-56672bb9236e8.html>.

Urrea Giraldo, F., & Posso Quinceno, J. (2015). *Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*. Cali: Colección Ciencias Sociales.

Urzola Gutiérrez, D. (2018). *La Venus Negra. Tres momentos en la construcción de una narrativa visual del cuerpo negro femenino*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Viveros Vigoya, M. (2002). *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas Centro de Estudios Sociales.

- Viveros Vigoya, M. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Careaga, Gloria. Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad*, 169-198.
- Viveros Vigoya, M. (2016). Dionisios negros: Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia. *Universidad Nacional*, 1-18.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista 52*, 1-17.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 1-17.
- Viveros Vigoya, M., & Quintero Ramírez, O. A. (24 de Octubre de 2018). Sesión 10. Estudiar el racismo; perspectivas desde los márgenes. . Bogotá: Universidad Nacional.
- Washington, T. (2014). *The architects of existence: Ajé in Yoruba cosmology, ontology, and orature*. Oya's Tornado.
- Wittig, M. (1978). *La mente hetero*. Traducción de Alejandra Sardá de la versión inglesa de Mary Jo Lakeland y Susan Ellis Wolf (The Straight Mind).
- Witting, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- Woolf, V. (2011). *Las Olas*. Chile: Debolsillo.
- Zelaika Hepworth Clarke PHD, M. M. (23 de Enero de 2021). Obtenido de Hepworth Clarke Aka The Jamerican Sexosopher. Anti-colonial Sexuality Educator | Decolonial Eroticologist | Clinical Sexologist | Decolonizing Autoethnographer: <https://www.zelaika.com/>.