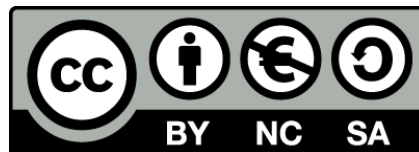




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Vidas desarraigadas: Mujeres afrodescendientes, identidades, territorio y conflicto armado en Colombia

Nubia Esperanza Frasser-Thompson



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI



Doctorat Interuniversitari en Estudis de Gènere: Cultures, Societats i Polítiques

Institut Interuniversitari d'Estudis de Dones i Gènere

Tesis Doctoral

Nubia Esperanza Frasser-Thompson

**Vidas desarraigadas: Mujeres afrodescendientes, identidades,
territorio y conflicto armado en Colombia**

Dirigida por:

Doctora Nuria Benach Rovira

Departament de Geografia
Universidad de Barcelona

Doctora Anna Ortiz Guitart

Departament de Geografia
Universitat Autònoma de Barcelona

2023



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Contenido

Introducción	1
1. El conflicto armado: orígenes, transformación, negociación y carta política	9
1.1 Origen del conflicto armado interno	11
1.2 Transformación e intensificación del conflicto armado	13
1.3 Negociaciones bilaterales y presencia de la comunidad internacional	15
1.4 Disputas territoriales, desmovilización de las FARC y acuerdo de paz	20
1.5 Nuevas dinámicas	26
1.6 Procesos de comunidades Negras y Carta política de 1991	28
1.7 Conclusiones: Del conflicto a la oportunidad de la Carta Política	33
2. Una mirada atrás: raza, discurso y territorio	36
2.1 Raza/etnia como categoría histórica	37
2.2 La raza en la construcción eurocéntrica de la modernidad	43
2.3 El discurso de la otredad	48
2.4 La raza y el territorio	54
2.5 Conclusiones: de la raza al territorio	64
3. Acercamiento teórico	66
3.1 Articulaciones identitarias	66
3.2 De la desterritorialización a la multiterritorialización	76
3.3 Subjetividad, posicionamiento y representación	85
3.4 De la fragmentación de la identidad al sujeto descentrado	90
3.5 Una mirada interseccional	96
3.6 El género como categoría de análisis	110
4. Estado del arte: mujer, cuerpo y territorio	123
4.1 Feminismo Latinoamericano	128
4.1.1 <i>Una mirada desde Colombia</i>	129
4.1.2 <i>Feminismo y conflicto armado</i>	130
4.1.3 <i>Feminismo decolonial</i>	132
4.2 Feminismo y activismo	133
4.2.1 <i>Feminismo e identidades caribeñas</i>	134
4.2.2 <i>Feminismo y memoria histórica</i>	135

4.2.3	Feminismo y economía	136
4.3	Feminismo e interdependencias	137
4.4	Conclusiones	141
5.	Acercamiento metodológico	144
5.1	Consideraciones éticas	145
5.2	Revisión secundaria de la literatura	147
5.3	Diseño de la investigación	147
5.3.1	Trabajo etnográfico	148
5.3.2	Observación participante	149
5.3.3	Historias de vida	149
5.2.4	Entrevistas semiestructuradas	159
6.	(Re)construcción las identidades étnicas	165
6.1	Academia y educación	171
6.2	Activismo	188
6.3	Sociedad civil	208
6.4	Multiterritorialidad, herencias y resistencias	255
6.4.1	Lo bantú del Pacífico colombiano en Bogotá	258
6.4.2	Lo yoruba del Caribe en San Basilio de Palenque	262
6.5	El (otro) lugar: mujer, religión y estigmatización	265
6.5.1	Una mirada desde Bogotá	267
6.5.2	Una mirada desde Ciudad Bolívar	269
6.5.3	Una mirada desde Soacha	272
6.5.4	Una mirada desde Cartagena de Indias	274
6.5.5	Una mirada desde Cali	276
6.5.6	Una mirada desde Medellín	277
6.6	Conclusiones	278
7.	Articulaciones identitarias, multiterritorialidades y narrativas de locación	280
7.1	Historia de vida de Ife (amor)	281
7.1.1	Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado	281
7.1.2	Cuerpos saqueados	284
7.1.3	Conflicto armado	285
7.1.3	Desplazamiento forzado	287
7.1.5	Viaje	288

7.1.6 <i>Negociación de las identidades</i>	294
7.1.7 <i>Desterritorialización</i>	298
7.1.8 <i>Asentamiento</i>	302
7.1.9 <i>Multiterritorialización</i>	303
7.1.10 <i>Reconstrucción de las identidades</i>	304
7.1.11 <i>Activismo</i>	309
7.1.12 <i>Intersecciones</i>	316
7.2 <i>Historia de vida de Amara (negocio urgente)</i>	318
7.2.1 <i>Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado</i>	318
7.2.2 <i>Conflicto armado</i>	320
7.2.3 <i>Recuerdos</i>	321
7.2.4 <i>Migración forzada</i>	324
7.2.5 <i>Territorios vaciados</i>	330
7.2.6 <i>Cuerpos saqueados</i>	334
7.2.7 <i>Multiterritorialización</i>	336
7.2.8 <i>Activismo</i>	337
7.2.9 <i>Intersecciones</i>	342
7.2.10 <i>Feminismos (re)racializados</i>	343
7.2.11 <i>Sueños</i>	345
7.3 <i>Historia de vida de Arjana (paraíso)</i>	346
7.3.1 <i>Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado</i>	346
7.3.2 <i>Conflicto armado</i>	347
7.3.3 <i>Cuerpos saqueados</i>	353
7.3.4 <i>Migración forzada</i>	357
7.3.6 <i>Reconstrucción de las Identidades</i>	360
7.3.7 <i>Ancestralidad</i>	361
7.3.8 <i>Derecho a la verdad</i>	362
7.3.9 <i>Retorno</i>	364
7.3.10 <i>Activismo</i>	367
7.3.11 <i>Feminismos racializados</i>	368
7.4 <i>Historia de vida de Bohlale (sabiduría)</i>	369
7.4.1 <i>Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado</i>	369
7.4.2 <i>Desplazamiento forzado</i>	373

7.4.3 Territorios vaciados	375
7.4.4 Asentamiento	379
7.4.5 Sanación	383
7.4.6 Negociación de las identidades	387
7.4.7 Retorno	388
7.4.8 Activismo	392
7.4.9 Feminismos racializados	396
7.4.10 Sueños	398
7.5 Conclusiones: Articulaciones, similitudes y diferencias	400
8. Conclusiones finales	403
Bibliografía	421
Anexos	444
Anexo 1	444
Anexo 2	445
Anexo 3	452
Anexo 4	453
Anexo 5	454
Anexo 6	455
Anexo 7	456
Anexo 8	457
Anexo 9	458
Anexo 10	459
Anexo 11	460

Antes de empezar...

«Recuerdo con una sensación indescriptible, pero hoy con satisfacción en mi sonrisa, como hace un par de décadas mis luchas fueron señaladas y rechazadas, tanto por hombres como por mujeres. Muchas veces satanizadas, pero aun así yo seguí mi camino, con señalamientos fuertes, seguí caminando entre senderos filosos que me daban miedo porque podían cortar hasta mis miradas. Aun así, amé mis grandes alas de mujer, amé mucho más mis luchas, abracé mis batallas perdidas, mis encrucijadas, mis preguntas sin respuesta y hasta mis lágrimas derramadas.

Viví la opresión que ejerce el patriarcado y la fuerza del machismo en una sociedad que se creía moderna y blanca, la sociedad bogotana. Mientras tanto desde que yo era una niña me iba a la cama y muchas veces soñaba con un mundo más empático y justo, un mundo para las niñas como yo y las mujeres como mi madre. Y aferrada a las páginas desgastadas de los libros de mi padre, leía las biografías de Rosa Luxemburg y Simone de Beauvoir; debo confesar que, con ellas en mi cama y sus experiencias en mi cabeza, para mí, el mundo se veía de colores, así como en un ejercicio visual policromático, pero también político y feminista.

De mí se dijeron muchas cosas, dentro y fuera de mi familia, se habló y también se me calló con violencia, tal vez muchas más veces de las que puedo o quiero recordar.

Casi todas las características negativas que se le atribuyeron a mi persona encajaban como una pieza de rompecabezas limada con un esmeril, en el discurso sexista que me heredó la distinguidísima sociedad rola ¡carajo!

Tal vez la característica impuesta a mi ser que más recuerdo, tiene que ver con mi rebeldía incontrolable e insoportable, con la «prepotencia» que según los ojos señaladores que transitaban las calles de mi hermosa y vibrante Bogotá, se veía en mi actitud, aun así, yo seguía con mis luchas y con mis sueños, las mismas y los mismos que atravesaron el Atlántico conmigo y llenaron mis días de esperanza en mi hoy amada Berlín.

Tal vez no viví mis miedos y la subordinación a la que muchas veces fui sometida, en medio del conflicto armado que destruye a mi natal Colombia y por alguna razón sea cual sea, tuve la fortuna incalculable (ahora lo sé) de no haber tenido que luchar por un territorio geográficamente hablando... por mi cuerpo y mi espacio en la sociedad luché y

luchó cada día de mi vida, pero sí viví todos los conflictos que se anidan en el cuerpo y en el alma de una mujer que se ama libre, en una sociedad patriarcal como en la que yo crecí.

No soy blanca, no soy negra, ni soy indígena, ni soy raizal, por lo menos no desde lo que se de mi propia historia, soy una mujer y punto, con todas las discusiones y debates epistemológicos, teórico-prácticos que esta afirmación pueda generar. Soy y me reconozco como una ciudadana del mundo, con raíces latinas y europeas, estas me ayudan a sentirme en casa. Una mujer que también se reconstruye y activa sus identidades constantemente en diferentes situaciones de su vida, que vive con medio corazón aquí y con otro medio allá.

Solo soy un mar de recuerdos, de paisajes, de olores, sabores y melodías que me acompañan para construirme aquí y allá. Soy las mañanas frías y llenas de rocío de mi Bogotá natal, soy el bullicio en un día lleno de tráfico y de buses repletos de gente por la famosa carrera séptima y también soy esas sonrisas sin parar y soy la salsa y el son que escuché desde mi juventud en mi amado Caribe.

Otras veces soy el otoño de mi amada Berlín, soy una mañana helada y también soy muy organizada. Soy nostalgia, soy lejanía. Soy el muro que dividió una ciudad, pero ante todo soy eso que me traje conmigo y eso que logré aquí en el lugar en donde me asenté.

No soy ajena a nuestras luchas en el país que mi vio nacer, no soy ajena a las luchas que emprendemos en contra de todo tipo de discriminación y vulneración a nuestros derechos, en últimas me declaro una mujer empedernida, amante y admiradora de nuestra fuerza, nuestro cuerpo, nuestra sensibilidad, nuestros ciclos menstruales que pueden dar vida, nuestra inteligencia y nuestra resiliencia.

Amé y amo sin lugar a duda, todas nuestras historias y relatos, los cuales dan cuenta de profundos procesos, de cambio y de nuevos despertares en nuestros caminos.

Yo estoy y estaré aquí con ustedes y en sus luchas que son evidentemente las mías».

Agradecimientos

Agradecer forma parte de crecer y crecer forma parte de la vida. Gracias a todas las mujeres y hombres que hicieron posible este proyecto que ha sido uno de los proyectos más importantes de mi vida. Gracias por ayudarme a crecer a aprender y a ver a través de otros ojos la generosidad, pero también la crueldad de la vida en este mundo tan desigual.

Gracias por permitirme entrar en sus vidas, por los inolvidables días de tertulias, almuerzos, cenas, actividades, visitas, entrevistas, risas, llantos, complicidad y solidaridad, pero sobre todo por permitirme reflexionar y construir con ustedes, nunca podré devolverles tanta generosidad.

Gracias infinitas a mis directoras de tesis, Doctora Núria Benach Rovira de la Universidad de Barcelona y Doctora Anna Ortiz Guitart de la Universidad Autónoma de Barcelona, sus consejos, orientación y apoyo fueron claves para darle forma a este proyecto que hoy finaliza. Gracias por cuidar de cada detalle, por las discusiones, debates, consejos, aportes y desde luego por confiar en mí y en mi trabajo. Me llevo conmigo los mejores recuerdos de las dos.

De igual manera muchas gracias a la Doctora Ana Villarroja Planas por todo su apoyo y acompañamiento durante estos años. Tus palabras siempre me dieron el sosiego que busqué en momentos de incertidumbre.

Gracias a la Universidad de Cartagena, a la Doctora Josefina Quintero gracias por brindarme la oportunidad de presentar y discutir mi trabajo en la Facultad de Derecho, a Rossana González gracias por su gestión y acompañamiento en mi pasantía doctoral y un agradecimiento especial a Alina Milanés, muchas gracias por estar siempre ahí, ayudándome y apoyándome.

Mil y mil gracias al Instituto Internacional de Estudios del Caribe (IIEC) por el acompañamiento, la orientación y el apoyo incondicional que siempre me brindaron. Por creer en este proyecto, por animarme cada día a abrir espacios de diálogo y reflexión y por proporcionarme generosamente la posibilidad de entrar a los territorios. En lo más profundo de mi corazón estaré siempre agradecida. Un agradecimiento especial lleno de admiración, respeto y afecto al Doctor Amaranto Daniels, al Doctor Alfonso Múnera y al Doctor Orlando de Ávila. Sin sus invaluable aportes este proyecto no sería lo que es.

Como no agradecer infinitamente al universo y a tres hombres en especial. Los tres hombres de mi vida. A Martín mi hijo menor, mi espejo y mi maestro, a Emil mi hijo mayor, la

prolongación de mi sonrisa y mi causa emprendida y por supuesto a mi amado y admirado esposo Philipp, el hombre que me acompaña y da luz a este camino que se llama vida. Con ustedes lo masculino se vuelve femenino, luchar se vuelve mi causa más amada y lo justo es el camino que florece en mi andar. Gracias por los colores que le dan a mi vida, por darme la oportunidad de formar esta familia que hoy somos, por bajar las estrellas del cielo para este humilde y siempre dispuesto corazón y por ver la vida a través de mis ojos. **¡Los ojos de una mujer!**

Gracias a mis grandes amigas y críticas Margaretha Wolff, Caroline Amiaud, Wiete Heindel, Elizabeth Boeheme, Laura Fernández, Ivonne Buitrago y Nathalie Caballero, sin su apoyo, consejos y consuelo este camino seguramente hubiera sido muy triste y solitario.

Por último, quiero con este trabajo rendir un homenaje a ustedes, las mujeres que hicieron posible esta tesis doctoral, nombrarlas a todas me llevaría a ocupar más de la mitad de las hojas que componen esta tesis. Gracias por el sentido que le han dado a mi vida. Aquí está nuestro grito conjunto, el que nos prometimos, grito de lucha por la justicia, la verdad y la ¡multiterritorialidad si nos da la gana! Gracias por la amorosa y respetuosa forma en la que dejaron que nuestros diferentes puntos de vista convergieran en la robustez de nuestros discursos. Este trabajo es para ustedes, para las otras y para toda aquella que se quiera unir a nuestras luchas.

Resumen

La presente tesis doctoral tiene como objetivo evidenciar y describir los procesos en los que las mujeres negras/afrocolombianas víctimas de desplazamiento forzado viven y (re)construyen sus identidades étnicas y sus múltiples espacios de referencia identitaria, dentro del contexto específico del conflicto armado en Colombia, considerando el concepto de articulaciones identitarias desarrollado por Stuart Hall y las multiterritorialidades proporcionadas por Rogério Haesbaert. Para desvelar estos procesos, se realizó un estudio etnográfico en las ciudades de Bogotá y Cartagena de Indias, Colombia. La recolección de información se llevó a cabo a través de observación participante e historias de vida. Se partió de la premisa de que las identidades étnicas son dinámicas y móviles tanto en su construcción dentro de diferentes contextos, como en su activación. Estas identidades están sujetas a procesos territoriales y de translocación y están en constante articulación con categorías como raza, clase, género, sexualidad y religión. Esta articulación da cuenta a su vez de las diferentes formas en las que las mujeres se construyen y se perciben, pero también de la agencia y subjetividad con la que se organizan colectivamente, demandan políticas e influyen en la generación de acciones locales y globales.

Palabras clave: Territorio; multiterritorialidad; translocación; articulaciones identitarias; mujer negra/afrocolombiana; conflicto armado y migración forzada.

Abstract

This doctoral thesis aims to demonstrate and describe the processes through which black/Afro-Colombian women, who are victims of forced displacement, live and (re)construct their ethnic identities and their multiple spaces of identity, within the specific context of the armed conflict in Colombia, considering the concept of identity articulations developed by Stuart Hall and the concept of multiterritorialities proposed by Rogério Haesbaert. In order to unveil these processes, an ethnographic study was conducted in the cities of Bogotá and Cartagena de Indias, Colombia. The data collection was carried out through participant observations and biographical methods. It is based on the premise that ethnic identities are dynamic and mobile both in their construction within different contexts, and in their activation. These identities are subject to territorial processes and processes of translocation and are in constant articulation with categories such as race, class,

gender, sexuality and religion. This articulation in turn accounts for the different forms in which women build and perceive themselves, but also the agency and subjectivity with which they organize collectively, demand policies and influence the creation of local and global actions.

Keywords: Urban and rural territorialities; multiterritorialities; translocation; identity articulation; black/Afro-Colombian woman; armed conflict and forced migration.

Introducción

El presente trabajo investiga desde la interseccionalidad del género, raza clase *¿Cómo viven las mujeres negras/afrocolombianas, víctimas del desplazamiento forzado, sus identidades étnicas?* Como ejemplo, Bogotá y Cartagena de Indias. A lo largo de la investigación se describe cómo estas mujeres han construido sus identidades étnicas teniendo en cuenta los procesos de articulación identitaria negra/afrocolombiana desde una perspectiva holística, en el contexto específico del conflicto armado interno reconstruyendo las rutas y los pasos de la africanidad en el Caribe¹ y el Pacífico colombiano; mostrando a las mujeres en sus resistencias, sus tradiciones, evidenciando sus diversos posicionamientos ante las condiciones de racismo, discriminación, desigualdad y frente a la prolongación del conflicto armado en sus territorios. La investigación aborda diferentes procesos históricos, culturales, sociales, políticos y económicos que han incidido en la (re)construcción de identidades étnicas de las mujeres víctimas del conflicto interno armado, mostrando la constante negociación de estas dentro del discurso del racismo científico dominante desde las épocas de la colonia y la esclavitud; en donde se interpela a los y las afrodescendientes como inferiores y sus cuerpos y almas son atravesadas por procesos colectivos y cognitivos de deshumanización, en la construcción de los Estados Latinoamericanos. Cabe subrayar como en el trabajo se evidencia, el imaginario de raza en el territorio nacional y la negación e invisibilidad histórica en la que han vivido los y las descendientes de africanos y africanas en la construcción del discurso nacional. Asimismo, también se muestran en la actualidad las múltiples luchas sociales, políticas, económicas, y culturales que subyacen a la herencia del colonialismo, la que ha provocado la aparición de una violencia racializada, territorializada y asociada a lo que hoy se conoce como el posacuerdo.

En su dinámica el conflicto armado interno se despliega en diferentes ámbitos que le permiten identificar varios matices, así como la inferencia de múltiples definiciones, contextos e implicaciones sociopolíticas, económicas, institucionales y territoriales entre muchas otras. Según Forero (2003), al principio del conflicto (cuando sus dinámicas aun no mostraban claramente sus orígenes), los enfrentamientos frecuentes entre guerrilla, paramilitares y la

¹ Véase Anexo 1: Mapa del Colombia y principales puertos esclavistas.

Fuerza Pública daban origen al éxodo de población campesina que, en medio del fuego cruzado, huía por no contar con las garantías mínimas de protección de su vida. Con el tiempo, la migración forzada pasó de ser una consecuencia del conflicto a una estrategia de control político-militar de actores armados, de carácter temporal, que fue transformándose en una estrategia permanente, al ver en la expulsión una oportunidad de elevar el control territorial para instaurar y vigilar los procesos de producción de cultivos ilícitos, el tráfico de armas y el comercio ilegal de divisas. En ese sentido, se partirá de los aportes de Pizarro (2004), quien lo describe como un conflicto armado de carácter interno (con incidencia regional), irregular (acciones y operaciones violatorias del Derecho Internacional Humanitario), prolongado (una duración de más de cinco décadas) con raíces ideológicas y cuyo nivel de intensidad oscila entre bajo y medio, siendo el narcotráfico una de sus principales fuentes de financiación.

Desde una perspectiva femenina, el conflicto armado en Colombia tiene cuerpo y alma de mujer, el conflicto está encarnado en mujeres afrodescendientes, mujeres indígenas, mujeres mestizas; está encarnado en la niñez, en los colectivos LGTBI, es decir que este se anida en los grupos que están fuera del mandato heteronormativo de la masculinidad². En este sentido, el conflicto armado en Colombia expone a las mujeres a diferentes tipos de violencias y opresiones. El abuso sexual, los embarazos producto de estos, las enfermedades de transmisión sexual, los daños psicológicos, las agresiones físicas por parte de su pareja y de otros actores del conflicto, homicidios, secuestros y reclutamientos y desplazamientos forzados, hacen parte entre otros hechos del horror que han vivido las mujeres dentro del conflicto armado y sus rebrotes.

De acuerdo con los datos estadísticos entregados por el gobierno nacional a través del registro único de víctimas, al 30 de abril de 2021 fueron reportadas, en un periodo³ históricamente comprendido entre 1985 y abril de 2021, 9.134.347 víctimas de desplazamiento forzado, de los cuales 7.364.207 habrían recibido atención o reparación. Se

² Forero (2003), expone que los constantes enfrentamientos entre la fuerza pública, la guerrilla y los paramilitares dieron origen al desplazamiento involuntario de la población civil, la cual a su vez se componía mayoritariamente de familias campesinas y grupos con fuerte arraigo al territorio, tales como las poblaciones afrodescendientes y las tribus indígenas.

³ La desterritorialización en Colombia se puede dividir en dos largos periodos de tiempo: (1) Los años comprendidos entre 1945 y 1964 con una evidencia histórica de aproximadamente 193.000 muertos, 321.000 desplazados y 32.400 familias despojadas de sus tierras. En este periodo no existe documento alguno en donde conste que se hicieron reparaciones a las víctimas. (2) Data del inicio los años ochenta y se extiende hasta la firma del Acuerdo de Paz en el año 2016.

calcula que el 60 % son mujeres de todas las edades provenientes de zonas rurales del país, con una gran representación del Pacífico y el Caribe colombiano.

El viraje en la geografía del conflicto muestra una racialización del mismo, expresando su intensificación y expansión, lo que se podría entender como una geografía del olvido, que refleja un conjunto de características dilatadas en el tiempo explicadas por Tilly (2000) como desigualdad persistente. En este caso, se utiliza como referencia para clasificar y entender aquellas desigualdades que perduran en el tiempo, se reproducen en determinados territorios, articulando componentes políticos, económicos y culturales. De hecho, Elías (1996) también los describe como procesos civilizatorios de larga duración.

A su vez, es importante tener presente que el contexto en el que se insertan las violencias de género, concretamente contra las mujeres negras/afrodescendientes, no se reduce al conflicto armado⁴ y a lo que hoy se conoce de sus luchas por la preservación del territorio y el derecho a una vida digna, sino que deben entenderse desde la matriz de dominación y racismo estructural en donde estas violencias se ocultan y se fortifican y superan así lo privado y lo público en la normalización de estas. Este estudio muestra cómo las luchas de las mujeres desplazadas se acrecientan en cuanto migran de forma forzada, pues el desplazamiento no es nada menos que un proceso de desarraigo, de ruptura de los tejidos, de las redes sociales y lazos culturales, induciendo pérdidas en el bienestar; en los bienes patrimoniales y en la capacidad productiva que garantiza los medios de subsistencia. Lo anterior significa que las mujeres deben transformar sus vidas en la ciudad o lugar de recepción, adaptarse a un sinnúmero de dinámicas sociales, políticas y económicas desconocidas y al mismo tiempo deben dignificar sus existencias y las de sus familias con soluciones que les aporten bienestar. Sin embargo, como se expondrá en el análisis, estos procesos de asentamiento son extremadamente complejos puesto que en muchos casos las políticas sociales en Colombia no garantizan una mejor condición de vida. A modo de contraste un desplazamiento forzado tal y como se mostrará a lo largo del texto, siempre incurrirá en un proceso de asentamiento asimétrico que pone en desventaja a las personas,

⁴ Según Gómez, Astaiza & De Souza (2008) el tiempo en tiempos de conflicto, ha evidenciado nuevos sujetos que por mucho tiempo fueron desconocidos y negados en los discursos políticos, sociales y culturales.

interpelando sus identidades, su conexión con los territorios y demandando nuevas estrategias de representación en sus posicionamientos translocacionales⁵.

La (re)construcción de las identidades de las mujeres negras/afrocolombianas se entiende como los espacios territoriales, sociales, políticos y simbólicos en donde ellas se organizan, se agrupan, demandan políticas y generan nuevas dinámicas locales, nacionales y globales. En estos espacios se comparten e intercambian experiencias, se fortalecen las relaciones interpersonales y colectivas, las identificaciones y se crean nuevas relaciones de poder dentro de los grupos y entre los grupos. Asimismo, también son considerados como lugares de *enunciación* en donde la cultura, las tradiciones y la ancestralidad están protegidas de prejuicios y estereotipos, al mismo tiempo que representan nuevas definiciones de los feminismos y nuevas y creativas formas de agenciar los roles tradicionalmente asociados a las mujeres.

En respuesta a la idea redundante de identidad de la mujer afrodescendiente, negra/afrocolombiana construida desde el colonialismo y fortalecida en los discursos dominantes de las élites y del Estado, reconozco como se (re)construyen las identidades étnicas y de género desde la realidad del exilio⁶ que demanda en muchos casos el conflicto armado interno en Colombia, veo cómo se están construyendo nuevas formas de identificaciones ancladas a los referentes culturales africanos que reivindican y enlazan la negritud con la africanidad alrededor del mundo y que proporcionan nuevos espacios de diálogo y subjetividad desde la movilización social, la memoria colectiva, la ancestralidad, el arte, la culinaria y la agencia política, pero sobre todo desde las necesidades particulares de las mujeres en sus territorios y multiterritorios.

Las ciudades de Cartagena de Indias y Bogotá permiten observar desde el ámbito público como las mujeres negras/afrocolombianas víctimas del desplazamiento forzado han creado mecanismos de reivindicaciones para la eliminación de los estereotipos, mediante

⁵ De acuerdo con Anthias 2008, la reubicación territorial describe a un grupo de personas desterritorializadas con narrativas de locación violentas, y con un posicionamiento translocacional, en un contexto histórico desigual. En su obra *Transnational Mobilities, migration research and intersectionality* publicada en el año 2012, la autora también entrega un aporte bastante versátil en cuanto considera las articulaciones existentes entre género, clase raza y migración forzada como la base en la configuración y enunciación de las identidades.

⁶ Entiéndase este desde el significado literal que proviene del latín *exilium* que significa desterrado, sin tierra y que para este estudio no tiene que ver necesariamente con el cruce de una frontera internacional, sino con la acción emprendida por otro u otra para desterrar a alguien que luego estará fuera de su tierra y estará en posición de desterrado o desterrada.

políticas de representación propia, la demanda de políticas públicas y exigencia de elaboración de leyes para la restauración, protección y reconocimiento de sus derechos como mujeres y ciudadanas. De igual manera visibilizan como cotidianamente se reproducen la discriminación y las desigualdades en la sociedad civil.

Los procesos de (re)construcción de las identidades de las mujeres afrodescendientes en Colombia examinadas desde una perspectiva multiterritorial, como la planteada en la investigación, y su articulación con diferentes categorías teórico-analíticas, admite pensar las identidades étnicas desde un contexto actual con implicaciones históricas e interdependientes, pero no esencialista; en donde por una parte, se trasciende de los territorios ancestrales a diversos espacios y lugares y se sigue construyendo identidad, adicionalmente me remite al significado simbólico de lo ancestral, en donde se generan lazos indisolubles entre identidad, memoria y territorio. En este proceso se van construyendo categorías teórico-analíticas tales como la interdependencia multiterritorial y el feminismo (re)racializado, que emergen genuinamente desde los territorios y que aportan al discurso desde la práctica, y en las cuales me detendré en el estado del arte, el acercamiento metodológico y en el análisis.

El estudio está dividido en ocho capítulos, en el primero El conflicto armado en Colombia: Contexto, raza y lugar hace un recorrido histórico, político y geográfico del conflicto desde sus antecedentes hasta llegar al último acuerdo de paz realizado en el año 2016 y al posacuerdo hasta el 2021.

El segundo capítulo, Una mirada atrás: Raza, discurso y territorio, contextualiza la raza como una categoría histórica eurocéntrica, insertada en el discurso colombiano por las élites criollas y muestra algunas repercusiones territoriales. Aquí se ubica el discurso de la otredad y la marginalización desde su cronología y su geografía.

El tercer capítulo., Acercamiento teórico: Articulaciones identitarias, presenta el marco teórico de la investigación y parte de tres perspectivas básicas que aportan las herramientas teórico-analíticas para dar respuesta a la pregunta de investigación. En primer lugar, la perspectiva histórica se revisa desde la contextualización del conflicto armado y la relectura del discurso nacional empleado para referirse a la raza y clasificar los territorios. En segundo lugar, la perspectiva contemporánea que muestra los procesos individuales y colectivos de la

(re)construcción de las identidades étnicas es abordada desde los conceptos de multiterritorialidad, desterritorialización y las nuevas interpretaciones del territorio. En tercer lugar, desde la perspectiva sociocultural que se trabaja a partir del concepto de articulaciones identitarias.

El cuarto capítulo Mujer, cuerpo y territorio, hace referencia al estado del arte, aquí se hace una revisión de la literatura más relevante escrita casi en su totalidad por mujeres negras, se detiene en los aportes e investigaciones de colegas negras/afrocolombianas, sus representaciones ideológicas y discursivas en un contexto y momento histórico enmarcado dentro del conflicto armado y la geografía colombiana.

El quinto capítulo se refiere al acercamiento metodológico y está dividido en dos partes. La primera parte está constituida por una revisión secundaria de la literatura o literatura complementaria conformada por: 1ª un seguimiento y resumen cronológico de las leyes que benefician a las comunidades afrodescendientes, sentencias y circulares emitidas por la Corte Constitucional en Colombia desde 1985 hasta 2021; 2ª una revisión de los procesos y sentencias de la Corte Constitucional⁷ para el reconocimiento de las víctimas, la protección a la mujer en los territorios, la aplicación de la justicia transicional, la reparación para las comunidades afrodescendientes y la restitución y reintegro de tierras; y 3ª una revisión de las estadísticas que emite el registro único de víctimas y la información del último censo realizado en el país. La segunda parte es el análisis contemporáneo, basado en el trabajo etnográfico y biográfico. Está conformado por once entrevistas semiestructuradas, siete a expertos y expertas en el Conflicto Armado, a cuatro mujeres afrodescendientes víctimas y más de sesenta charlas y actividades de observación participante protocolizadas y fechadas en un Diario de Campo.

El sexto capítulo presenta los procesos, disrupciones y continuidades en la construcción de las identidades étnicas de mujeres afrocolombianas en un contexto barrial y territorial en el Pacífico (Multiterritorializado en Bogotá) y el Caribe, a partir de la construcción autónoma y forzada de sus lugares, espacios, paisajes y multiterritorialidades. No obstante, reconstruyo e incorporo al debate otros relatos y rutas de la diáspora (femenina)

⁷ Se revisaron los documentos jurídicos de acceso público. Periódicos con sentencias de la Corte Suprema de Justicia y se tomaron en cuenta los relatos de las diferentes mujeres entrevistadas a lo largo de la investigación en cuanto a la aplicación de la justicia transicional y la garantía de la no repetición.

afrocolombiana en Barcelona y Berlín. A lo largo del capítulo se evidencia cómo estas mujeres se (re)construyen, se reconocen y se representan desde sus propias interpretaciones. Paralelamente se reconocen tres pilares y sus estrategias de representación que sostienen la (re)construcción de las identidades étnicas: la academia, el activismo y la sociedad civil. Este capítulo es un verdadero viaje cultural e intercontinental que muestra la afrocolombianidad a través de los ojos de las mujeres, a la vez que narra el conflicto armado desde la biodiversidad, la geografía colombiana y la herencia que dejó la esclavitud y la colonia.

El séptimo capítulo desvela un análisis de las articulaciones identitarias en las historias de vida de cuatro mujeres víctimas de desplazamiento forzado. Las cuatro mujeres nacieron en diferentes lugares y han vivido el conflicto armado e iniciado sus migraciones de formas y hacia lugares diferentes. Las cuatro son activistas y tienen roles protagónicos en sus comunidades. El capítulo indaga por las representaciones utilizadas por las mujeres en sus procesos de migración y asentamiento o retorno a los territorios, tanto en el aspecto sociocultural como en el económico y político, así como las estrategias de representación (individuales y colectivas) creadas por ellas mismas para autopoicionarse. Desde sus narrativas de locación también se muestra la correspondencia entre historia y contemporaneidad.

Para cerrar se presentan las conclusiones del trabajo de investigación. Se destacan los argumentos teórico-analíticos más importantes de la investigación, así como su presencia y recurrencia en la (re)construcción de las identidades étnicas en mujeres víctimas de desplazamiento forzado. Los argumentos son abordados desde la historia y la actualidad a través de los testimonios recogidos en el trabajo de campo y evidencian la multiplicidad de identidades, la persistencia de las desigualdades, la discriminación racial y de género en el marco del conflicto armado. De igual manera se muestra la participación de los tres pilares identificados en la construcción de las identidades étnicas de las mujeres: academia, activismo y sociedad civil y se despliega cómo estos (cada uno a su manera) intentan combatir y prevenir la violencia, las diferentes discriminaciones y la desterritorialización, y abren espacios de diálogo y crean lugares para la enunciación y el posicionamiento autónomo.

En las conclusiones se proporciona una robusta fuente de información relevante a los procesos de construcción de multiterritorios y nuevas territorialidades y la (re)construcción de las identidades étnicas desde la desterritorialización, así como las diferencias y fronteras

imaginadas entre colectivos de mujeres en diferentes lugares del país, que dan cuenta de las relaciones de poder y la estigmatización. De igual forma se destacan los logros de todas y cada una de las mujeres y la cohesión social que han logrado en sus espacios, territorios y lugares de asentamiento.

1. El conflicto armado: orígenes, transformación, negociación y carta política

A modo de introducción, la nación colombiana ha estado inmersa a lo largo y ancho de su territorio en múltiples conflictos sociales, políticos, económicos, y culturales a través de su historia, y ha provocado la aparición de la violencia asociada al conflicto armado en las cinco últimas décadas. En su dinámica ofrece diferentes matices que permiten la inferencia de múltiples definiciones, contextos e implicaciones sociopolíticas, económicas, institucionales y territoriales entre muchas otras.

Para una adecuada comprensión del conflicto armado he decidido hacer una retrospectiva en su temporalidad, y divido este en periodos que van desde sus antecedentes en la época de la violencia bipartidista, el surgimiento de las guerrillas (1960-1980), pasando por el surgimiento del paramilitarismo, el papel del narcotráfico, las negociaciones entre el Estado y la subversión (1980-2000) hasta la etapa actual de desmovilización de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y las nuevas dinámicas de reproducción de la violencia a nivel territorial. Cabe subrayar que este análisis reconoce los referentes teóricos utilizados para reflexionar sobre el origen, causas y dinámicas del conflicto armado, e igualmente las reformas a través de políticas públicas (seguridad, derechos humanos, construcción de la paz) implementadas como respuestas estatales y de los diferentes gobiernos para la superación de este.

Durante el periodo que comprende los años 1960-1980, una revisión de los diversos estudios de Zubiría, Fajardo y Vega citados en Ordóñez (2016), coinciden en resaltar el naciente conflicto desde su impacto social y le otorga la caracterización de conflicto social armado y conflicto armado interno. Ahora bien, dentro de los factores que lo provocan se identifican algunos de carácter nacional como: la herencia del fenómeno de la violencia, el Frente Nacional como democracia restringida y la persistencia de la desigualdad y la pobreza⁸; de igual manera a nivel internacional factores como: la Revolución Cubana, el contexto de la

⁸ Es de resaltar como la masacre de las bananeras, los conflictos agrarios no resueltos, el clima de confrontación política entre liberales y conservadores, el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán, son hechos acumulados para el estallido de la violencia bipartidista. Por su parte el Frente Nacional, es la alternación durante los años 1958-1970, del poder en cabeza de los partidos liberal, conservador, excluyendo a las fuerzas políticas alternativas [Ibeas, J. & Moncada, L. (1997)].

Guerra Fría y la doctrina de la seguridad nacional, van a marcar sin duda alguna las acciones y procesos de los actores del conflicto armado nacional (Ibeas & Moncada, 1997).

En la perspectiva señalada las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) surgen en su constitución, por una parte, de los núcleos de autodefensa impulsados por el Partido Comunista (PCC) en su V congreso de 1947 (combinación de las formas de lucha), los cuales se fusionan con sectores provenientes de la guerrilla liberal. De acuerdo con Pizarro & Bejarano (1994), Ugarriza & Pabón Ayala (2017), durante los años 1949 a 1953 se crean grupos armados en el Sur del Tolima, Rioblanco (liberales), en Chaparral (comunistas) y en más de quince veredas; seguidamente en el año 1960, el X Congreso del Partido Comunista escoge la vía armada para la toma del poder; finalmente en 1966, durante la Segunda Conferencia Nacional de Guerrilleros, se constituyen las FARC, con seis frentes y trescientos cincuenta hombres bajo el modelo de Autodefensa Campesina.

En cuanto al Ejército de Liberación Nacional (ELN) considerada la segunda guerrilla que surge en el país, es fruto de la confluencia de las Juventudes del Movimiento Revolucionario Liberal⁹, Exguerrilleros Liberales y de la Brigada José Antonio Galán la cual estuvo en Cuba en 1962 recibiendo entrenamiento militar y adoctrinamiento político. Su primera incursión armada con veintisiete hombres ocurre en 1965, en donde se lee el Manifiesto de Simacota (Santander), y se hace énfasis en la defensa de la explotación de los recursos mineros y los sectores marginados. Cierra esta parte la referencia al grupo guerrillero Ejército Popular de Liberación, el cual emerge como expresión del brazo armado del Partido Comunista de Colombia (marxista leninista) ante la ruptura chino-soviética en el Movimiento Comunista Internacional (Ibeas & Moncada, 1997). Este se ubica en el Alto Sinú y San Jorge (Córdoba) en el año 1967 y en su composición es una mezcla de antiguos guerrilleros liberales; posteriormente hace presencia, en el Bajo Cauca antioqueño, el Sur de Bolívar y el Urabá antioqueño (Ibeas & Moncada, 1997).

En cuanto a la localización geográfica de estos grupos, es evidente su ubicación en zonas de colonización campesina y de ampliación de la frontera agrícola, con una reconocida

⁹ Este movimiento surge en cabeza de Alfonso López Michelsen- presidente en los años 1974-1978 en oposición al Frente Nacional, logrando obtener reconocimiento electoral y posteriormente es disuelto y su máximo dirigente regresa al partido Liberal. No obstante parte de las bases del MRL ingresan tanto a las FARC, como en este caso al ELN.

ausencia estatal y precariedad institucional como: el Magdalena Medio, Urabá, Amazonia y Orinoquia, Sumapaz, los Llanos Orientales, Sur del Tolima, el Sur de Bolívar, el Catatumbo, Bajo Caquetá, Bajo Patía, Sierra Nevada de Santa Marta y Serranía del Perijá, como lo precisan entre otros Jaramillo & Cuervo (1987), Sandoval & Echandía (1987). Así mismo Aprile-Gnisset (1997) coincide en que los conflictos tuvieron lugar en las zonas rurales, y destaca la región andina donde se concentraba la mayor parte de la producción cafetera, estas regiones cumplen funciones, como ser zonas de seguridad, refugio y formalización de procesos orientados a suplir la ausencia del estado-nación por parte de las guerrillas.

1.1 Origen del conflicto armado interno

Con respecto al origen del conflicto en este periodo, se reconoce que las raíces del mismo y su dinámica están fundamentadas en las causas objetivas o preliminares de la violencia en Colombia, en donde limitantes como la pobreza, la concentración de la tierra, la desigualdad asociada a la falta de oportunidades y la ausencia de mecanismos de participación ciudadana persisten y son el germen del conflicto mismo, como bien lo plantean entre otros autores: Fals Borda, Guzmán & Umañan, (1962), Sánchez & Peñaranda (1986) citados en Pérez Martínez (2003), Arocha, Camacho, Fajardo, Andrade, Jaramillo, Ortiz & Pizarro (1987).

De igual manera los aportes de Lipton (2009) para analizar el caso colombiano dejan identificar la distribución asimétrica de la tierra como punto neurálgico y crítico de la agenda nacional, desde antes de la década de los cincuenta del siglo pasado, justificando una tensión caracterizada por una disputa territorial permanente sustentada en la carencia de una reforma agraria que reduzca la inequidad y la pobreza, así como un amparo constitucional que reconozca los vínculos de las diferentes comunidades con el territorio.

En ese sentido, Serje (2005), propone la construcción de un concepto para agrupar los fenómenos de exclusión tanto territoriales como históricos y los explica como el *revés de la nación*, identificando aquí el abandono como perpetuador del conflicto y la violencia.

Por consiguiente, es necesario establecer el tipo de conflicto que se expande en el país, ya que la caracterización de un conflicto supone connotaciones políticas, militares y jurídicas a nivel nacional e internacional, donde esa determinación va a incidir sobre su tratamiento y el tipo de políticas públicas requeridas para su resolución.

Para documentar las fuentes de trabajo, se asumen los aportes de Pizarro (2004), quien lo describe como un conflicto armado interno (con incidencia regional), irregular (acciones y operaciones violatorias del Derecho Internacional Humanitario), prolongado (una duración de más de cinco décadas) con raíces ideológicas y cuyo nivel de intensidad oscila entre bajo y medio, siendo el narcotráfico una de sus principales fuentes de financiación.

En su dinámica territorial responde a la fragilidad de un ordenamiento social particular, signado por la incertidumbre, la ambivalencia, en donde opuestos como la violencia y la convivencia y el orden y el caos son recurrentes en un marco institucional débil y cambiante. Recapitulando, las acciones del Estado frente a la subversión naciente en este periodo muestran tanto una capacidad reactiva de la fuerza pública (el Ejército, la Infantería de Marina y Policía), frente a una guerra de guerrillas (como estrategia militar, la cual consiste en hostigar al enemigo en su propio terreno con grupos irregulares, pequeños y mediante ataques rápidos y sorpresivos para provocar confusión y posteriormente el desgaste del enemigo); como la puesta en marcha procesos de Reforma Agraria (1967) y acciones cívico-militares como el Plan Laso (*Latín American Security Operation*), con miras a separar a la población civil de las guerrillas, estrechar nexos con las fuerzas armadas, la utilización de medidas de guerra psicológica y el apoyo a grupos de autodefensas campesinas (Vargas Velásquez, 2002). *Las fuerzas armadas en el conflicto colombiano: antecedentes y perspectivas*. Medellín). No sobra señalar, que el estado colombiano avanza en una transición de la violencia a la paz, la reconstrucción de la economía y la reconfiguración de las instituciones estatales.

1.2 Transformación e intensificación del conflicto armado

En el periodo comprendido en los años 1980 y 2000 ocurren profundas transformaciones en una dinámica creciente del conflicto armado cuyas expresiones más relevantes muestran entre otros aspectos:

- La aparición de nuevos grupos subversivos como el Movimiento 19 de abril, cuya composición son miembros del partido político Alianza Nacional Popular Anapo (fundado por el general Gustavo Rojas Pinilla) y disidentes de las FARC quienes reaccionan ante el fraude electoral de 1970¹⁰. Esta agrupación se destacó por un discurso político nacionalista y una apertura democrática a contravía del marxismo puro de las FARC, asociado a un trabajo de masas en los sectores populares. De igual modo surgen grupos como disidencias de las FARC y ELN, tales como: Partido Revolucionario de los Trabajadores, PRT; Movimiento Armado Quintín Lame (MAQM), Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR–Patria Libre), Movimiento Autodefensa Obrera (ADO), Corriente Renovación Socialista, Frente Ricardo Franco y la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar CGSB (Moncada A 1997).
- La guerrilla de las FARC materializa una expansión territorial establecida en la estrategia de crecimiento diseñada en la VII Conferencia (1982), soportada en procesos como:
 - a) el desdoblamiento de los frentes hasta crear uno por departamento, para un total de cuarenta y ocho con funciones en lo político, militar y financiero;
 - b) la autosostenibilidad financiera mediante planes de finanzas por frente y metas de recaudo;
 - c) el acceso al poder local, cooptando el proceso de descentralización

¹⁰ Es reconocido en el país como durante las elecciones de 1970, para escoger al sucesor de Carlos Lleras Restrepo, el día 19 de abril de 1970, se enfrentaron los candidatos: Misael Pastrana (Coalición Liberal-Conservador), Gustavo Rojas Pinilla (Anapo), Evaristo Sourdís y Belisario Betancur (Conservadores Independientes), hasta el día 20 de abril el ganador era Rojas Pinillas, esa noche el gobierno decretó Estado de Sitio y al día siguiente Misael Pastrana Borrero gana las elecciones por una diferencia de 68.000 votos. El Siglo marzo 27 de 1970, citado por Olga Acuña Rodríguez (2015). Las elecciones presidenciales de 1970, según la prensa. Un fraude nunca resuelto. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 20 (2):217-239.

político, fiscal y administrativo (este incrementa los recursos fiscales y competencias de los municipios), articulado al proselitismo político orientado al descontento ciudadano, apelación a la intimidación y el miedo (véase, Pizarro, 2004 para un acercamiento más profundo).

- La aparición del paramilitarismo lo cual cambia sustancialmente el curso del conflicto armado, se reconocen en su inicio como sectores rurales golpeados por la guerrilla, específicamente el sector ganadero, el cual como estrategia de defensa cierra alianzas con grupos de justicia privada y de la fuerza pública para parar las amenazas impartidas por las guerrillas y para garantizar el orden público y la seguridad ciudadana en vastas zonas del país (Romero, 2003). Posteriormente, se crean vínculos con el narcotráfico, especialmente la protección de cultivos y procesamiento de la coca y a partir de 1988 se presenta un crecimiento vertiginoso de estos grupos a través de asesinatos selectivos y se expanden a zonas de Córdoba, Urabá, Putumayo y el Meta; en 1996 se aglutinan en las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá, las Autodefensas de los Llanos Orientales, las de Ramón Isaza y Puerto Boyacá. He aquí la configuración de una estructura federada de carácter nacional con una plataforma política, en donde se plantea un énfasis contrainsurgente, la negociación del estado con las guerrillas y las AUCC promoción de una reforma agraria, dejación de las armas cuando desaparezca la subversión y la superación de la pobreza entre otros puntos (Romero, 2003 y el informe del CNMH, 2018).

En este periodo la conceptualización del conflicto armado soslaya el enfoque de las causas objetivas de la violencia, privilegiando la perspectiva de las oportunidades de apropiación y captura de rentas o recursos (como el narcotráfico, el robo de combustible, las extorsiones y las cuotas de seguridad) ante la ausencia de un Estado soberano y fuerte, la inoperancia de la justicia y alto nivel de impunidad. Este enfoque es ampliamente analizado en los estudios de Gaitán (1995); Sarmiento (1999); Rubio (2000), Sánchez, Solimano y Formisano (2005); Collier & Hoeffler (1999), entre otros, lo que introduce cambios en las políticas para afrontar el conflicto armado, y que prioriza fortalecer el imperio de la ley por parte del Estado colombiano. De manera coincidente con este enfoque, se reconoce cómo el narcotráfico se convierte en un factor clave en el financiamiento de los actores del conflicto, de allí que en la segunda mitad de la década de los setenta y la primera de los ochenta se

experimentó el incremento en las producciones de coca en el subcontinente latinoamericano, según Uribe (1997), citado también por Thoumi (2002). Para Vargas (1999), simultáneamente al auge en los países mencionados, nuestro país se posiciona como un país productor y transformador de la hoja de coca, específicamente con una producción masiva en los departamentos de Caquetá, Guaviare y Putumayo, lo cual se fue extendiendo rápidamente a zonas como el Catatumbo, Arauca, Sur de Bolívar, Cauca y el Nudo de Paramillo entre otros, alrededor de una cadena que incluye: la siembra, laboratorios, centros de operaciones, transporte y lavado de activos. Para el año 2000, Rocha (2001)¹¹ estima que la producción de narcotráfico es valorada en 350 millones de dólares en los departamentos productores, siendo esto equivalente al 5 % del PIB agrícola y el 8% del empleo agrícola (69.000 personas), lo anterior evidencia cómo una parte de estos recursos va a convertirse en soportes para escalar la violencia del conflicto armado interno.

1.3 Negociaciones bilaterales y presencia de la comunidad internacional

Como resultado de la extensión del conflicto armado, su escalamiento y los efectos nefastos en materia de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, a modo de ejemplo, datos de Codhes-Cinep, estiman que entre los años 1985 y 1997, se habían desplazado forzosamente 1.106.781 personas en el país, en 2014 el Centro Nacional de Memoria Histórica documentó setecientas treinta masacres sucedidas en medio del conflicto, desde 1982 hasta 2012. Ante ese panorama de un conflicto armado interno en constante intensificación, los diferentes gobiernos inician negociaciones con el apoyo de la comunidad internacional, destacándose entre otros:

- El gobierno de Belisario Betancur (1982-1986), consigue avances con las FARC suscribiendo una tregua y cese al fuego en mayo de 1984 en La Uribe (Meta), con el M-19 en Corinto (Cauca), en 1984 y una tregua bilateral con el EPL y el ADO en agosto de 1984 (Echandía, 1997). A pesar de los esfuerzos del gobierno, no hubo apoyo ni consenso por parte de sectores de la sociedad colombiana (grupos de empresarios, las fuerzas armadas

¹¹ Para profundizar acerca del tema véase Rocha (2001). *El narcotráfico y la economía de Colombia. Una mirada a las políticas.*

y los partidos políticos), que asociado a la ausencia de reformas económicas, políticas y sociales confirma la incapacidad de las instituciones para impulsar cambios; de igual manera la crisis económica resultante del endeudamiento externo y la toma del Palacio de Justicia por un comando del M-19, tiran por la borda los intentos de paz del gobierno (Echandía, 1997). No sobra señalar como frutos de ese intento la reforma política de elección popular de alcaldes en 1985 y la creación del partido político UP – Unión Patriótica ese año con respaldo del Partido Comunista, grupos de izquierda e independientes; sin embargo, grupos ultraderechistas exterminan posteriormente a más de 4200 miembros de ese partido político (Dudley, 2008).

- El gobierno Barco Vargas (1986-1990) retoma las negociaciones bajo el lema Mano tendida, pulso firme, y enfoca la prioridad de su gobierno desde una economía social con miras a erradicar la pobreza y desactivar las causas que suscitan el conflicto armado; todo ello en un contexto social, político y económico caracterizado por la crisis económica internacional, el advenimiento del modelo neoliberal-neoclásico y la confrontación con los carteles de la droga. Hacia 1988 se rompen los diálogos con las FARC y el ELN, pero el gobierno implementa la estrategia de la Paz Parcelada (Pizarro, 1987/1992) y logra negociar la desmovilización y reintegración del M-19, (mayo 1990) el cual continúa en el gobierno de César Gaviria (1990-1994), en donde grupos como el EPL, PRT, MAQL (mayo 31/1991) y el Frente Francisco Garnica (septiembre de 1994), se desmovilizan e inician el proceso de retornar a la vida civil. Ahora bien, durante este gobierno las FARC y ELN rompen los diálogos en Tlaxcala (México), pero paradójicamente se logra el sometimiento a la justicia del Cartel de Medellín, el cual venía enfrentado desde hacía una década al Estado por la extradición de colombianos a los Estados Unidos.
- Sin lugar a dudas uno de los hechos relevante en esta temporalidad es la Constitución Política de 1991, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente, la cual promueve cambios estructurales en los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales como: la concepción de Estado Social de Derecho, el respeto a las minorías, el fomento a una cultura de los Derechos Humanos y su protección, el reconocimiento de la diversidad étnica y

multicultural de la población¹², derecho a la tutela y garantía de los mecanismos de participación ciudadana, el Ministerio de Defensa bajo control civil, la creación de la Corte Constitucional, la llegada del mercado libre con una economía de mercado en donde la actividad económica y la iniciativa privada toman fuerza, en el marco del bien común y el Estado se reserva la facultad de intervenir cualquier aspecto de la actividad productiva (recursos naturales/uso del suelo). En palabras de Lora (2021), la carta política establece una economía social de mercado, es decir que el Estado reconoce la libertad de los individuos y las empresas para producir, pero se reserva el derecho a intervenir para garantizar unos derechos y proveer unos servicios sociales básicos.

- Durante el gobierno de Samper (1994-1998), si bien no hay mayores avances en las negociaciones con las FARC y la ELN ante la precaria legitimidad política del presidente, se resaltan los avances en la configuración de una institucionalidad con el apoyo del sistema de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), para la protección de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario y gestión del conflicto. En ese sentido, de acuerdo con Arias (2008)¹³ y López (1999) se destacan:
 - a) la firma de los Protocolos I-II adicionales a la Convención de Ginebra (1949) para humanización de las guerras internas y su incorporación al bloque de constitucionalidad;
 - b) aprobación de la Ley 418 de 1997 que establece parámetros para negociación con los grupos armados. Amnistía de los delitos políticos, zona de despeje y protección a los menores;
 - c) creación del Consejo Nacional de Paz y de la Oficina del Alto Comisionado de Paz;

¹² El artículo 7 de la CP de 1991, precisa el reconocimiento y protección de la diversidad étnica-cultural de la nación, de igual manera el Congreso aprueba la Ley 70 de 1993 sobre los derechos de los afrocolombianos; la Ley 21 de 1991 (Vicepresidencia de la República de Colombia, 1991) aprueba el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.

¹³ Arias (2008). *Una mirada atrás: procesos de paz y dispositivos de negociación del gobierno colombiano*. Fundación Ideas para la Paz.

- d) aprobación de la Ley 387 de 1997 para la atención para las víctimas del desplazamiento forzado¹⁴ y la puesta en marcha del Programa Nacional de Atención a la Población Desplazada;
- e) la presencia de un representante del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1997) y la solicitud formal para establecer un representante de ACNUR ante el fenómeno del desplazamiento forzado en el país. A modo de contraste, se da viabilidad a las cooperativas de seguridad Convivir, las cuales terminan siendo utilizadas por el paramilitarismo en su combate a las guerrillas de las FARC y ELN y demás grupos subversivos; en ese cuatrienio se evidencia la capacidad bélica de las Farc, quien le infringe severas derrotas militares a la fuerza pública como en Las Delicias (Putumayo 1996), Patascoy (Nariño 1997), El Billar (Caquetá 1998) y Puerres (Nariño 1996), en donde más de doscientos soldados son hechos prisioneros por esta guerrilla.
- Cierra este periodo el gobierno de Pastrana 1998-2002, quien apuesta por una salida negociada al conflicto armado con las FARC, a través de un diálogo directo con su máximo comandante Manuel Marulanda, como resultado del escenario descrito se considera a Colombia un Estado Fallido¹⁵, dada la confluencia de factores como la crisis política interna (auge del narcotráfico), la desaceleración de la economía internacional, así como las presiones de Estados Unidos y la Unión Europea ante la posible intensificación y paso del conflicto a los países vecinos. En esa perspectiva el gobierno inicia las conversaciones bajo los siguientes parámetros:
 - a) un acuerdo para desarrollar diálogos en una zona de despeje (un área de 42.000 km² conformada por los municipios de La Uribe, Mesetas, La Macarena, Vista Hermosa (Meta) y San Vicente del Caguán Caquetá, de extensión equivalente a un país como

¹⁴ Para una ampliación véase el capítulo Reforma Rural Integral, donde el gobierno colombiano y las FARC-EP expresan la intención mutua de revertir las consecuencias que ha dejado el conflicto armado, con el fin único de devolverle a las víctimas del desplazamiento forzoso y demás comunidades despojadas, sus propiedades legítimas y garantizar el retorno voluntario a la tierra (territorios rurales) de donde salieron (Presidencia de la República, 2016, p. 17).

¹⁵ A pesar de los debates sobre la concepción de un Estado Fallido, diversos autores coinciden en señalar a aquellos estados que no pueden garantizar su propio funcionamiento, como los responsables de la falta de provisión de los servicios esenciales para la población, la pérdida del monopolio de la fuerza legal, el vacío de poder, la legitimidad disputada o en otras palabras la incurrancia de instituciones frágiles sin capacidad de respuesta a las demandas ciudadanas.

Suiza, con las FARC sin reglamento ni límites, en cuanto al papel de la fuerza pública y comunidades;

b) una función activa de la comunidad internacional, no obstante, las FARC se oponen y no aceptan una Comisión Internacional de Verificación sobre el proceso;

c) la puesta en marcha del Plan Colombia impulsado por el gobierno norteamericano, considerada una estrategia contrainsurgente desde la lucha contra el narcotráfico pero que al final se convierte en el soporte financiero durante una década para enfrentar a las FARC y la ELN;

d) una agenda de negociación con diez puntos, la cual nunca logra avances, con la que se reconoce el intercambio humanitario de policías y militares por guerrilleros;

e) el proceso de modernización y ajustes técnico-operativos de las fuerzas armadas se adelanta paralelamente a las conversaciones, lo cual va a facilitar la recuperación paulatina de espacios territoriales por estas en el futuro inmediato.

Todavía cabe señalar, cómo el contexto internacional empieza a tener un papel trascendental en la dinámica del conflicto armado, ya que en este periodo se reafirma el orden social capitalista desde la globalización económica, política, social y cultural, la caída del muro de Berlín (1989), la disolución de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), el reordenamiento geopolítico y la reestructuración económica con un marcado énfasis hacia la democracia como fundamento para la convivencia y la armonía en los diferentes estados y sociedades. De igual modo a nivel nacional, el recrudecimiento del conflicto armado muestra una tendencia territorial y regional hacia zonas fronterizas (Arauca, Catatumbo, Putumayo, Caquetá y Nariño), con corredores estratégicos (Los Montes de María, la Sierra Nevada de Santa Marta y el Nudo de Paramillo en el Caribe Colombiano), el Magdalena Medio, el Sur del Tolima, Cauca, el Urabá Chocoano/Antioqueño, con gran presencia de población afrodescendiente e indígenas siendo el narcotráfico la actividad productiva esencial en estas subregiones.

Cabe subrayar que esta segunda fase del conflicto refleja la limitada capacidad del Estado en dirigir una política de seguridad y manejo del conflicto armado, de hecho, Daniels (2021), explica cómo esa política de seguridad nacional se mueve entre dos bandas, por una parte, desde la apuesta estratégica a un estatuto de seguridad focalizado en acciones

represivas y violatorias de los derechos humanos entre los años 1978 y 1986, a la vez que se negocia con las diferentes guerrillas de la época (FARC, ELN, EPL y M-19) a través de la interlocución política y el impulso de reformas político-institucionales, las cuales no obtienen resultados ni visibles, ni concretos. Subsiguientemente, en los años 90, se institucionaliza una política de guerra integral en contra de la violencia, incluyendo el combate a todas las estructuras y construcciones territoriales del narcotráfico (carteles de Medellín y Cali) y las guerrillas, para posteriormente llevar a cabo una estrategia de negociación con las FARC ya en estado avanzado, pero sin mayores resultados; lo anterior se materializa en una política de seguridad de doble cara, discontinua e ineficaz, en donde se parte de la necesidad inmediata de la seguridad nacional y el combate del enemigo interno como legados de la Guerra Fría.

1.4 Disputas territoriales, desmovilización de las FARC y acuerdo de paz

Durante el actual periodo comprendido desde el año 2000 hasta ahora suceden profundas transformaciones en el conflicto armado interno, las cuales van desde la intensificación del mismo, pasando por la negociación y desmovilización de las Autodefensas, las FARC y la injerencia permanente de la comunidad internacional, hasta una disputa territorial de nuevos actores armados ilegales que tiene como eje transversal el narcotráfico, la fragilidad institucional, la violencia hacia líderes sociales y excombatientes, unidos a una severa polarización política alrededor del conflicto armado y la construcción de la paz. En ese sentido, sobresalen entre otros aspectos:

1. Durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) se implementa la política de Seguridad Democrática que fue la estrategia escogida por el gobierno para enfrentar a los actores armados ilegales en la disputa por la soberanía del territorio nacional, cuya agenda se basó en:
 - a) El fortalecimiento del Estado en cuanto a la recuperación de la autoridad, la profesionalización y ampliación de las fuerzas armadas, entre tanto el aumento del pie de fuerza de 67.000 soldados rasos a 102.000 soldados profesionales y el reclutamiento de soldados campesinos.

- b) La creación de la Red de Cooperantes e Informantes *colombianos contra el terrorismo*, vinculando con esta estrategia a la población civil al conflicto armado interno.
- c) El incremento del control del territorio a través de la presencia permanente de la fuerza pública y la ampliación de la Policía con 10.000 nuevos efectivos o contingentes hasta el 2006.
- d) El fortalecimiento de la Inteligencia, creación de la FUDRA, Fuerza de Despliegue Rápido, en total cinco grupos hasta el año 2006, cada FUDRA la conformaban 4.000 soldados profesionales, el aumento de las Brigadas Móviles y la creación de los Comandos Conjuntos en las regiones.
- e) El financiamiento con el impuesto de los Bonos para la Guerra y apoyo del Plan Colombia (Véase toda la historia de la profesionalización de la fuerza pública y el resumen de las políticas de seguridad en la Política de Defensa y Seguridad Democrática, Mindefensa, 2003)¹⁶.

2. Un balance resumido de los ocho años de la política de Seguridad Democrática y Consolidación Territorial expone un panorama de luces y sombras, en donde se subrayan entre otros procesos, de acuerdo con los Informes de Mindefensa (2011), el Documento CONPES 3460 (2007), Cruz Rodríguez (2016)¹⁷:

- a) reducción de la capacidad operativa de las FARC mediante sucesivos golpes y recuperación del control territorial, por ejemplo, la muerte de varios miembros del Secretariado, comandantes de frentes, así como su desalojo de las áreas productivas claves y desplazándolos a sus antiguas zonas;
- b) recuperación de la soberanía y puesta en marcha de la política de Consolidación Territorial, a través de los CCAID Centros de Fusión Integral, para la Consolidación territorial en los Montes de María, la Macarena, Sierra Nevada de Santa Marta, Catatumbo, Nudo de Paramillo, Putumayo y Cauca;

¹⁶ Política de Defensa y Seguridad Democrática, Mindefensa Presidencia de la República, Ministerio de Defensa Nacional, República de Colombia 2003.

¹⁷ Ministerio de Defensa Nacional y Ministerio de Hacienda y Crédito Público, República de Colombia. (2007). Documento Conpes 3460. Política de Consolidación de la Seguridad Democrática. Fortalecimiento de las capacidades del sector defensa y seguridad. Bogotá: Consejo Nacional de Política Económica y Social, Departamento Nacional de Planeación (Rodríguez, (2016) y Echandía, (2013).

c) severos cuestionamientos nacionales e internacionales por violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, como las 6.702 ejecuciones extrajudiciales (véase JEP, 2022 citado en Nieto Mosquera, 2022);
d) la desmovilización (2003-2006) de 35.317 excombatientes paramilitares, en el marco de la negociación del gobierno nacional y las autodefensas (CMH, 2013);

e) ambiente de tensiones y choques con las ONG y líderes políticos y sociales sobre las acciones de la política de seguridad y orden público. Conviene resaltar el papel crucial de la comunidad internacional al país con el apoyo al combate contra los actores armados ilegales, no solo con recursos del Plan Colombia sino en cerrar el acceso a sus países tras el atentado por parte de terroristas árabes a las torres gemelas (11 de septiembre de 2001) en Nueva York, en donde se decide bloquear y perseguir a treinta y dos grupos terroristas entre ellas las FARC, el ELN y las Autodefensas a lo largo y ancho del planeta.

3. Por otra parte, surge una perspectiva conceptual para explicar la prolongación del conflicto armado interno. Esta adquiere sus principios, basándose en los factores que propician el surgimiento de la violencia asociada al conflicto. Estos se pueden resumir en: 1) la baja capacidad de acción de las instituciones (en lo que tiene que ver con justicia, protección de los derechos de propiedad y sistema electoral) para mediar entre los grupos de la sociedad, 2) la falta de oportunidades que desemboca en una alta pobreza, la limitada capacidad de las instituciones de prevenir y evitar las actitudes y comportamientos agresivos, violentos o depredadores en la sociedad. En otras palabras, el conflicto es el resultado de una falla institucional profunda, es decir cuando no existen instituciones que resuelvan una diferencia entre los grupos sociales el conflicto armado interno, en el caso de algunas regiones en Colombia aparece como una alternativa de vida para las personas, tal y como lo exponen autores como Henao Duque, Montoya Gallo & Velásquez Orozco (2015). A esto se suma que la *perspectiva territorial*, en palabras de Daniels (2021), debe tener en cuenta cómo la naturaleza y evolución del ordenamiento social, político, económico y cultural del territorio y sus ocupantes va a incidir en el surgimiento de nuevas dinámicas y formas de violencia. En ese sentido, el orden social en sus formas, contextos y temporalidades

refleja el tipo de normas, valores tanto comunes como institucionales que constituye la base para las relaciones en una sociedad, exponiendo severas limitaciones en su funcionamiento, -instituciones como las alcaldías, la fuerza pública, la registraduría, el sistema judicial-, cuyas expresiones de informalidad, corrupción y discontinuidad en sus procesos de gestión contradicen la trascendencia otorgada a estas como base para alcanzar transformaciones sociales, es decir en lo económico, cultural y en la convivencia.

4. No obstante, durante el gobierno de Santos (2010-2018), los resultados alcanzados por el Estado en recuperar vastas zonas del país y la reducción de la capacidad bélica de las FARC/ELN y la desmovilización de los grupos de Autodefensas, este gobierno decide apostar por una salida negociada al conflicto armado específicamente con las FARC, generando una profunda división política con sectores de la derecha y empresariales. Es pertinente examinar el contexto y los factores que impulsan ese viraje en el gobierno y la opinión pública, específicamente:

- a) los altos costos sociales y humanos de un conflicto degradante ya que entre 1985 y 2013, murieron 220.000 personas por la violencia armada de los cuales un 81,5% eran civiles y 18,5 % combatientes, es decir una de cada tres muertes en Colombia es causada por el conflicto armado (Véase el Registro Único de Víctimas RUV);

- b) a partir de 1985, hubo 25.007 desaparecidos, 1.754 víctimas de violencia sexual, 6.421 niños y jóvenes reclutados por los actores armados ilegales, un total de 4.744.046 personas desplazadas (Véase el Registro Único de Víctimas RUV);

- c) el número de personas secuestradas entre 1970 y 2010 fue de 27.023 y entre 1982 y 2012, un total de 10.089 fueron víctimas de minas antipersonales (Véase el Informe CMH Basta Ya, 2013). En este punto, es necesario subrayar las graves consecuencias en la salud mental que vienen padeciendo las víctimas del conflicto armado estimadas en 9.275.531 (Unidad de Víctimas 2021), de las cuales 8.1 millones son desplazados forzosamente desde 1985; es de particular interés que del total de víctimas 1.165.671 son

afrodescendientes. Es muy importante señalar que el origen campesino de estas personas determina su vínculo estrecho con la tierra y su arraigo a su territorio, lo cual provoca un sentimiento de pérdida y de desarraigo de mayor intensidad a su llegada a los centros urbanos, cuyos factores culturales (valores, ocupación, hábitos, redes familiares y sociales) son muy diferentes y propician así rupturas y cambios en las identidades individuales y colectivas, como a lo largo de esta investigación se evidencia.

5. Desde al año 2012 hasta el 2016 el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC, llevan a cabo el proceso de negociación en La Habana, Cuba en medio de un ambiente lleno de emociones y resentimientos. Por una parte, la tensión, el optimismo e incertidumbre ante la fuerte oposición a ese proceso por parte de grupos políticos (Centro Democrático), exmiembros de la fuerza pública, grupos religiosos, la Federación de Ganaderos y terratenientes. El Acuerdo Final de Paz se firma el 24 de noviembre de 2016 en el Teatro Colón entre el gobierno nacional y las FARC, posteriormente es aprobado por el Congreso de la República, en sesiones de ambas cámaras los días 29-30 de noviembre; el acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera entre quienes procuraban una transformación radical e inmediata de la sociedad colombiana (FARC) y aquellos que pretenden la continuidad de un proyecto político-económico existente (Élites). El texto promueve un pacto sobre lo fundamental, sin renunciar al desacuerdo, es decir, el acuerdo crea espacios para impulsar cambios estructurales, que posibiliten erigir una sociedad pacífica y democrática hacia el futuro y garantizar que la violencia nunca se repita (Daniels, 2021). El costo para el financiamiento del acuerdo es de \$125 billones requeridos para las políticas, programas y proyectos que surgen del mismo en los cinco puntos de este, durante tres periodos de gobierno.
6. Un balance resumido sobre los progresos del Acuerdo cinco años después muestra:
 - a) La Contraloría General de la República analizando el período 2017-2021, precisa en su informe que solo en el 2017 se ha ejecutado la totalidad de los recursos y el presupuesto previstos en el Marco Fiscal de Mediano Plazo (MFMP), como se presenta a continuación:

2017: \$5,66 billones (frente a \$9,6 billones), 2018: \$4,45 billones (\$9.11 billones), 2019: \$6,61 billones (\$9.03 billones), 2020: \$8.61billones (\$8,85 billones), 2021: \$14.24 billones (el MFMD había previsto \$ 9.29 billones).

Es más, durante casi todo el período comprendido entre 2017 y 2021, el seguimiento de la CGR muestra una ejecución de \$39.7 billones, con un promedio de 7.5 billones, es decir, un 87.65 % (a precios de 2021) de lo previsto en el Marco Fiscal de Mediano Plazo para este cuatrienio y un 25 % de avance frente al coste total de \$154 billones (también a precios constantes de 2021). Es pertinente señalar que los puntos del acuerdo:

1. Reforma Rural Integral, 2. Participación política y garantías para la oposición, 3. El fin del conflicto, 4. Solución a las drogas ilícitas y 5. La atención a las víctimas. Esto no significa un cambio con el actual modelo económico neoclásico, como tampoco se toca el tema de la concentración asimétrica de la propiedad privada (a pesar que el 68 % de los recursos ejecutados se orientan a la Reforma Rural Integral, existe un rezago en el ordenamiento social de la propiedad) y no posibilita el replanteamiento de la pobreza; el acceso a los recursos y al papel de las mujeres en el campo y de hecho en algunas ciudades que han sido receptoras temporales o definitivas de ellas.

Cabe subrayar que los enfoques transversales étnico y de género acreditan severos atrasos, por ejemplo, en el año 2020 fueron destinados \$200.922 millones (4% menos que en 2019) para la modificación e implementación de los indicadores étnicos, lo cual representa el 3,3 % del total del presupuesto asignado en el Acuerdo Final; en cuanto a la ejecución de recursos para temas de género es insuficiente lo que arroja en presupuesto total, teniendo en cuenta que durante el año 2020 estas posiciones presupuestales representaron el 3% del total de los recursos del Acuerdo Final, por un total de \$194.119 millones (véanse las cifras y el presupuesto del informe para el Acuerdo de Paz en el Informe Contraloría General de la República Implementación Acuerdo de Paz. Quinto Informe, 2022).

Por otra parte a nivel territorial no se observa desde los Planes de Desarrollo de municipios y departamentos, una territorialización del acuerdo¹⁸ que manifiesta las limitantes

¹⁸ Para efectos de esa territorialización el gobierno nacional traza el Plan Marco de Implementación (PMI), formalizado como plataforma estratégica de seguimiento; seguidamente se aprueba el CONPES 3932. Documento

institucionales, políticas, sociales y culturales para dar respuesta a los factores estructurales que originen la violencia asociada al conflicto armado; e igualmente en el diseño de políticas públicas territoriales para la transformación creativa del conflicto que permitan instrumentalizar la construcción de paz como una respuesta integral a esos factores que reproducen la violencia en el Caribe colombiano (Daniels, 2021)¹⁹.

Recapitulando, son innegables las transformaciones del conflicto armado en Colombia a lo largo de seis décadas, en particular las estrategias de los actores armados ilegales, las políticas públicas, de seguridad, derechos humanos y construcción de paz, la función de la comunidad internacional y de las organizaciones sociales. Actualmente, es evidente un recrudecimiento de la violencia asociada al conflicto armado interno en Colombia, cuyas características más relevantes se comentarán a continuación.

1.5 Nuevas dinámicas

El surgimiento de nuevos conflictos, formas y reproducción de la violencia como resultado de la combinación de varios factores: Por una parte, la defensa del territorio específicamente en lo que concierne a los recursos naturales compartidos como tierra, agua y bosques, que constituyen una fuente vital de supervivencia tanto económica como territorial, sin olvidar lo que estos influyen en la calidad de vida de la población. Estos recursos se entienden en las comunidades y grupos étnicos como Bienes Comunes, tal y como lo expone Ostrom (2009), por tanto, el ejercicio de los derechos de propiedad para su explotación se convierte en fuente de choques y rencillas, que tienen lugar dada las profundas fallas institucionales en la regulación y el cumplimiento de la normatividad y legislación vigente. Asimismo, los recurrentes incumplimientos de la institucionalidad territorial en cuanto a garantizar el goce efectivo de derechos como salud, educación, vivienda y empleo en la población rural, que deberían ser facilitados y garantizados por el Estado. De allí que el conflicto se focaliza en subregiones como: Montes de María, Sierra Nevada de Santa Marta,

que estableció oficialmente los lineamientos para la articulación y puesta en marcha del plan marco de implementación del Acuerdo de Paz con los instrumentos de planeación, programación y seguimiento a políticas públicas del orden nacional y territorial.

¹⁹ Véase ponencia presentada en el V Foro Posacuerdo del Caribe Colombiano. Daniels, A. El posacuerdo en el Caribe colombiano: precariedad institucional, problemas no resueltos y reproducción de nuevos conflictos. Cartagena. Noviembre 2021.

Arauca, Nariño, Catatumbo, Magdalena Medio, Putumayo y norte del Cauca, en donde el narcotráfico (siembra-procesamiento-distribución), la explotación minera (gas-petróleo-oro-materiales de construcción), la extorsión, el abigeato y la posesión de tierras son los factores que realimentan esa nueva dinámica de la violencia. Por tanto, el resurgimiento y posicionamiento de actores armados ilegales, se basa en acciones estratégicas (reestructuración en su capacidad operativa, tácticas y características), y configuran organizaciones de estructuras fragmentadas (se movilizan en grupos entre 4-10 integrantes); en donde se pasa de la integración vertical, a través de carteles, a la integración regional cimentada en las redes, alianzas, franquicias y múltiples actores como fundamento para el despliegue de sus actividades ilícitas y criminales ya reseñadas, facilitando así su expansión en el territorio y el terror en la sociedad civil. He aquí otra mutación de la violencia asociada a la fragilidad institucional y el fracaso de la política de Defensa y Seguridad para la Legalidad del gobierno de Duque (2018-2022), en donde la apuesta de superar la tradicional (y fallida) estrategia de control militar del territorio, apuntalada en la presencia de unidades militares y de policía, con la intervención y el acompañamiento estratégico de las entidades públicas, privadas y las organizaciones de la sociedad civil (Véase Mindefensa, PDS, 2019), sigue siendo una utopía para los colombianos y colombianas de las subregiones referenciadas. Cierra esta parte la limitada capacidad institucional de los entes territoriales en materia de seguridad ciudadana y control del orden público, ya que la Constitución Política precisa en el artículo 303 que los gobernadores y alcaldes poseen instrumentos constitucionales legítimos para asumir las responsabilidades sobre la seguridad de la sociedad civil, pero en la realidad esto se ve traducido en un gran vacío que vuelve a referenciar y a dar cuenta de la ineficacia, como lo ratifica la disputa por la soberanía territorial en algunas subregiones, entre los actores armados ilegales y la fuerza pública (sobre todo la población vulnerable) en las tres últimas décadas y que ha convertido a los Montes de María, a la Sierra Nevada de Santa Marta y demás subregiones en un teatro de operaciones del conflicto armado interno con nefastas consecuencias en pérdidas humanas, sociales y económicas para el país. Estas se pueden resumir en:

a) los asesinatos de líderes sociales desde el año 2016 a la fecha se estiman en más de seiscientos (Véase INDEPAZ, 2020; Defensoría del Pueblo, 2020);

b) de igual manera más de trescientos veinte excombatientes de las FARC que se desmovilizaron han sido asesinados, todo esto a pesar de las demandas de la comunidad internacional (la ONU, la CS, la UE) y de organizaciones de Derechos Humanos.

1.6 Procesos de comunidades Negras y Carta política de 1991

Sin lugar a duda la constitución de 1991 fue el primer paso formal/oficial y nacional hacia la reivindicación por parte de la nación colombiana frente a años de negación hacia la población afrocolombiana e indígena. La Carta Constitucional reconoció institucionalmente la diversidad étnica que compone a Colombia e hizo visible la diferencia cultural y territorialidad ancestral con carácter colectivo de los pueblos negros. Paralelamente a este hecho conciliador, surgen un sinnúmero de coyunturas a nivel mundial, que no dejan de inferir en los hechos nacionales. En la década de los noventa se vivía una Colombia que se declaraba diversa y plurinacional, Colombia se reconoció en su política exterior y proyección internacional como una nación plurinacional, que respetaba, por lo menos desde el texto o, dicho en otras palabras, desde lo escrito en la carta política de 1991 y posteriormente a través de la emisión de leyes tales como la Ley 70, sus artículos y regulaciones, un movimiento étnico afrocolombiano de pasado esclavista. Reconoció textualmente a través del ajuste de su carta política un racismo estructural e institucional a lo largo y ancho del país y reivindicó a los pueblos negros e indígenas expresando entre otras cosas la necesidad de crear políticas públicas específicas para alcanzar la igualdad. En este proceso encajaron muy bien en el sur del continente la configuración de una economía de mercado, la apertura económica y la transnacionalización del capital en cuanto las exigencias en la producción profesaban ocupación para todos y para todas como consecuencia de los imponentes rasgos de la globalización.

Al mismo tiempo al otro lado del mundo se derrumbaba la cortina de hierro creada por los países soviéticos en la Europa del Este. Berlín fue el escenario simbólico que daría cuerpo a la unión de las dos Alemanias y a la caída del socialismo real. La implicación que este hecho histórico tuvo en la economía mundial no pasó tangencialmente por la Colombia de las reformas vivientes de la constitución y agregación de los pueblos separados por una línea

divisoria imaginaria durante siglos, ni por las naciones jóvenes de la Latinoamérica poscolonial. En concordancia con Antón (2007), reconozco tanto como él, el surgimiento de una culturalidad negra respetada (en cualquier país latinoamericano), en pro de una nueva identidad de unidad política, tal como lo expone el autor colombiano que reside en Ecuador, es un proyecto descolonizado y hemisférico afroamericano en donde a pesar de las múltiples diferencias, lo afro es discernido por los sujetos y sujetas que la viven y la han heredado, como una emergencia de los pueblos afro en su reconocimiento y reivindicación en la historia de Colombia. Aun así, señalo la importancia de observar y diferenciar la intención de la formalidad de la práctica social y política. De hecho, valoro el manuscrito o carta política de 1991 que «otorga» tanto a los pueblos negros como a las comunidades indígenas, la posibilidad del ejercicio de sus derechos, pero cuestiono la aplicabilidad y la jurisprudencia en un país que racializó el conflicto.

En otras palabras, la negación de la racialización del conflicto, la negación misma de la vulnerabilidad de los pueblos en territorios ancestrales y palenqueros promovió la unión de dichos pueblos y les suministró los instrumentos tanto jurídicos como sociales y políticos para organizarse. Ejemplo de ello fueron las inmensas movilizaciones sociales en el Pacífico colombiano. Según Escobar (2014), lo que ocurrió en el litoral Pacífico de Colombia desde los años 90, refleja una profunda transformación política y cultural, en donde se visibiliza la identidad negra. A pesar del reconocimiento territorial ancestral plasmado en la nueva Constitución Política de 1991, las representaciones de autoidentificación entre las comunidades negras del Pacífico colombiano no concordaban con lo que en la Constitución concernía a la «etnicidad negra». Sin embargo, en las instituciones estatales de Bogotá y en las ciudades ubicadas en el Pacífico, se advertía una agenda política a punto de estallar que asociada a un agitado activismo hizo de la identidad negra una realidad visible para el país, lo cual finalmente les facilitó a las comunidades herramientas políticas para materializar ese reconocimiento.

Paralelamente el escenario previo a la Asamblea Nacional Constituyente que tendría lugar en 1991 dio cuenta del apoyo de diferentes sectores sociales y políticos a la reivindicación de los pueblos afrodescendientes. De hecho, en la ciudad de Cali un año antes

de dicha asamblea se realizó un Congreso Preconstituyente de Comunidades Negras²⁰, con el propósito de buscar una coordinación nacional de comunidades negras que sería de carácter organizativo, así como conseguir representación en la asamblea constituyente. Este congreso convocó entre otros a activistas, a líderes y lideresas del movimiento cimarrón y a organizaciones sociales negras de la Costa Pacífica. Es gracias a dichos procesos organizativos y de representación que las comunidades negras logran el reconocimiento constitucional, es decir la legitimación de sus identidades y derechos en Colombia. No obstante, las diferencias de intereses económicos y territoriales entre las organizaciones negras impidieron la elección de un representante en la Asamblea constituyente y un reconocimiento inmediato en la Carta del 91. En este sentido Arocha (1992), relata las falencias y contrariedades de la propuesta de las organizaciones negras o conformadas por afrodescendientes, en cuanto al contenido de los documentos presentados a los constituyentes y los textos finalmente aprobados. Cabe subrayar, como las comunidades negras fueron universalizadas por la intención de la Carta de 1991 y se infiere en el disenso en cuanto a su representación tanto política como social; lo cual refleja que en términos históricos y geográficos el litoral Pacífico, el Valle del Cauca y la región Caribe difieren el uno de los otros y viceversa.

En consecuencia, con la introducción del Artículo Transitorio 55 que posteriormente haría parte de la tan conocida Ley 70 de 1993, sancionada el 27 de agosto en Quibdó, Chocó, en donde las comunidades afrodescendientes del país se «protegieron» constitucionalmente de una nueva era de invisibilidad y exclusión. La Ley 70 reconocería a las comunidades negras la ocupación de tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico y el uso de estas en sus prácticas tradicionales y ancestrales de producción, también reconocería el derecho a la propiedad colectiva en los puntos principales que promulgaría esta ley, es decir, el goce pleno y efectivo de los derechos sociales, étnicos, políticos y culturales de esta población.

Una vez oficializados los procesos jurídicos y de justicia social determinados en esta ley, se intenta fortalecer las diferentes organizaciones conformadas con los y las

²⁰ Comunidad negra: Es definida por la Ley 70 de 1993 en su Artículo 2 como el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos dentro del territorio nacional.

afrodescendientes del país y se fueron incorporando a una nueva agenda nacional, un sinnúmero de actividades que empezaron a dejar una huella, o dicho de otra forma a despertar una conciencia nacional en el reconocimiento del aporte cultural de los pueblos negros y visibilizar la exigencia de una representación de dichas comunidades en la contienda política institucional. Prueba de esto es la realización de la tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras que tuvo lugar en Puerto Tejada en el mes de octubre de 1993 y el segundo encuentro nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras «Cimarrón» en la capital del país en diciembre del mismo año. Tal y como se ha expuesto en este apartado dichos encuentros y esfuerzos hechos por grupos de personas interesadas en defender esta causa y exigir justicia para los pueblos marginados, vulnerados y racializados en Colombia, fortalecieron y apoyaron a las comunidades negras en la búsqueda de su unidad, identidad étnica y reconocimiento de sus prácticas tradicionales, como también en el renacimiento de las memorias histórica y colectiva y su relación con el territorio, dando así origen a la Unión Nacional de Organizaciones Negras Afrocolombianas UNO-AFRO, en donde se agruparon varias organizaciones sobre todo del Pacífico. En el Caribe se registra otra dinámica, en cuanto el autorreconocimiento, el cual hacía parte del disenso y de lo que hasta finales del siglo pasado se entendía por ser negro o negra en una sociedad racista. A esto se agrega el letargo colonial en sociedades como la cartagenera o la samaria, a las cuales se les conoce como perlas del Caribe y que tienen una fuerte historia colonial, en su entramado social.

Grueso, Rosero & Escobar (2001), relatan cómo a pesar de ser la nueva Constitución Política de Colombia el instrumento para la participación política a través de los procesos electorales y siendo esta el reconocimiento al mérito de las comunidades negras, las organizaciones entraron en la disyuntiva de la división por intereses. Una parte de las comunidades se identificaban con la política institucional, es decir con la construcción de un movimiento como vehículo de participación política. El resto de las comunidades aglomeradas en estas organizaciones creían que sus esfuerzos deberían ser cristalizados en un movimiento social; dicho desencuentro desembocó en la separación de la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras y los grupos activos en el pánsum político de los partidos tradicionales. La coordinación siguió persiguiendo sus objetivos de carácter político, organizativo y de representación de las comunidades del Chocó y siguió apostando por la implementación del Artículo Transitorio 55 de la nueva Carta. En 1993 y producto del proceso

arriba descrito, emerge el Proceso de Comunidades Negras, que más que un proceso yo lo llamaría un progreso del consenso, que primero funcionó como un imán que eliminó la dispersión y el desencuentro de las comunidades negras y abrió un espacio al diálogo formando una red compuesta de más de ciento veinte organizaciones locales en pro del cumplimiento del Artículo Transitorio 55. Ahora bien, como lo plantea Daniels (2018:62):

Tanto los indígenas como los afros, en su dinámica política, arrastran un conflicto basado en no diferenciar entre la organización social (llámese Cabildo Indígena o Consejo Comunitario) y el movimiento político, en términos de representación e interlocución en el territorio. Lo anterior es perceptible en la relación estrecha entre ambos espacios (donde, por cierto, concurren los mismos actores), sin una valoración independiente del alcance y las limitaciones de cada uno de ellos para el logro de los fines superiores del grupo poblacional.

A esto se agrega que la persistencia de la debilidad política, la dispersión organizacional y la segmentación institucional de la población afrodescendiente, sumado a la insuficiente por no hablar de precaria educación ciudadana y política para su participación democrática, conforman la construcción perfecta para impedir y restringir la capacidad de estas comunidades para la acción colectiva en pro de la representación de sus propios intereses. Recapitulando, es indudable que la normativa actual es progresista en el contexto latinoamericano, a efectos de instituir los derechos políticos a grupos sociales tradicionalmente discriminados. A pesar de esto, se corrobora que la deuda histórica del Estado (después de 28 años de la expedición de la Ley 70/93)²¹, con las comunidades afrodescendientes continúa en términos del goce efectivo de los derechos (salud, educación, reconocimiento territorial, y propiedad colectiva); asimismo la protección de la diversidad étnica y cultural y el ejercicio de una participación política autónoma (limitada por la crudeza del conflicto armado interno en los territorios afros). He aquí esa tradición de confundir una política pública con la ley por parte del Estado colombiano, es decir, en la Ley 70/93 hay lineamientos de política pública u obligaciones, pero la marcada precariedad institucional

²¹ A modo de ampliación y referenciación vale la pena resaltar que entre los 68 artículos y 8 capítulos de la Ley 70, se reconoce a la población negra como grupo étnico con derecho a su propia identidad, a su propia cultura y con derecho a sus territorios ancestrales, incluyendo los recursos naturales. También instaura mecanismos e instrumentos para la participación de las comunidades en los procesos de reglamentación y puesta en marcha de la ley garantizando la democracia.

impide el despliegue de acciones estratégicas, como en este caso, para posibilitar el goce efectivo de los derechos en la población afrodescendiente.

De manera que a partir de lo anterior y en concordancia con Almario (2003; 2004; 2005), el reconocimiento de las comunidades negras en Colombia, parte de la emergencia del movimiento étnico en el país y es el conjunto de diversos hechos y momentos históricos que han entregado a esta causa una acumulación política, en diferentes contextos, desde la esclavización hasta la participación estratégica en las guerras civiles y bipartidistas del siglo XIX. El proceso reseñado se enmarca en la Constitución Política de 1991 en Colombia, la cual reconoció institucionalmente la diversidad étnica que constituye el país, además de visibilizar la diferencia cultural y territorialidad ancestral colectiva del pueblo afrocolombiano. De allí que, como resultado de esa visión de la Carta Política asociada a las acciones constantes de las organizaciones mencionadas, se materializa la puesta en marcha de la Ley 70 de 1993, en particular el derecho a la propiedad sobre sus territorios ancestrales, a preservar y conservar su identidad cultural, así como el aprovechamiento preferencial de los recursos naturales en sus territorios.

1.7 Conclusiones: Del conflicto a la oportunidad de la Carta Política

En primer lugar, es indudable que las políticas de seguridad ciudadana, control del orden público, los acuerdos para desmovilización, la reintegración de los y las excombatientes, y las políticas para desactivar los factores socio-políticos responsables de la violencia asociada al conflicto armado ya descritas, no consiguen esos propósitos, como punto de partida para la construcción de paz y el pleno ejercicio de los derechos humanos, económicos, sociales, políticos y culturales, en el país y las regiones ya reseñadas en donde se ha concentrado el conflicto armado en las últimas décadas. Por el contrario, las comunidades rurales y algunos centros urbanos²² se convierten en epicentros del reciclaje de los actores armados ilegales (ELN, Clan del Golfo, Bandas Criminales y las Disidencia de las Farc), reconfigurando sus acciones, tácticas y estrategias, para una reproducción de la violencia y vulneración de los

²² A modo de ejemplo zonas como el Catatumbo, Putumayo, Sur de Córdoba, Buenaventura, Barranquilla y Tumaco entre otros.

derechos humanos, específicamente líderes, lideresas sociales, excombatientes de las Farc, indígenas y afrodescendientes.

En segundo lugar, los enfoques teóricos e instrumentales puestos en práctica -desde las políticas/programas- tampoco han materializado resultados concretos que viabilicen la finalización del conflicto armado, evidenciando su limitada capacidad de respuesta. Es innegable como actualmente la brecha existente entre la interpretación y/o representación reduccionista del conflicto armado en sus múltiples dimensiones, frente a los órdenes sociales construido en los diversos territorios, asociado a factores como: la simbiosis: conflictos sociales-violencia- narcotráfico-modelo extractivista (explotación minera-hidrocarburos-megaproyectos de palma) y la fragilidad institucional convergen en un círculo vicioso y perverso que retroalimenta la violencia asociada al conflicto armado, a partir de la disputa por el uso de los recursos naturales (agua/bosques/tierra) y no desde la geopolítica de la guerra fría. Fruto de lo anterior es necesario señalar como las comunidades rurales- específicamente los afrodescendientes, indígenas y víctimas del conflicto armado-, interno se convierten dada su localización geográfica (presencia de recursos naturales y corredores estratégicos hacia el mar Caribe y el paso hacia Centro América) en objeto de presión, despojo, desplazamiento forzado y reclutamiento de las y los jóvenes en dos niveles; por una parte, para los indígenas y afrodescendientes se pretende la subordinación/sometimiento como grupos poblacionales y el uso del territorio para actividades ilícitas o mineras, y por otra la vinculación de jóvenes de manera forzada o voluntaria a las Bandas Criminales frente a la ausencia de programas educación, ingresos y empleo. No sobra señalar que esta situación se agudiza aún más ante la irrupción en los últimos años (2018) de los carteles mexicanos como Sinaloa, Jalisco y los Zetas²³, quienes pasan de comprar la droga a hacer presencia en zona como Nariño, Cauca y Putumayo entre otros. En resumen, la nueva dinámica-narrativa- del conflicto armado corrobora como eje central de la violencia al narcotráfico, en regiones costeras y andinas de la mano de los problemas estructurales no resueltos, del fracaso global de la guerra contra las drogas por parte de los Estados Unidos y las recurrentes crisis de la globalización capitalista, afectando a la sociedad en general.

²³ Véase http://unperiodico.unal.edu.co/Carteles_mexicanos_en_Colombia_se_han_convertido_en_reguladores_del_crimen_2021.

2. Una mirada atrás: raza, discurso y territorio

En este capítulo ofrezco una visualización histórica y discursiva que me permite contextualizar la raza como categoría histórica desde la mirada eurocéntrica de la sociedad colombiana en el proceso de formación del discurso de la otredad en el territorio nacional.

En cuanto al territorio y las diversas dinámicas que se presentan en los diferentes contextos como consecuencia de la posesión de este, se puede decir que el siglo XX ha traído consigo tantas migraciones forzadas a lo largo y ancho de Colombia que es preciso hablar aquí de una desterritorialización sistemática y masiva tal y como lo señala Forero (2003). De manera que entender la territorialización demanda relacionar la forma en la cual se adscriben las personas a un territorio determinado, viven y experimentan los contextos a través de configuraciones. En otras palabras, más allá de esa construcción histórica del territorio, es muy importante entenderlo desde la territorialidad, es decir desde la relación que se desprende del lugar y la comunidad, con las prácticas culturales y sociales, de cómo esa relación simbólica entre cultura - espacio, es constitutiva de símbolo, valores e individualidad, como parte del espacio apropiado por una comunidad organizada (Daniels, 2018).

En ese sentido, el fenómeno del desplazamiento forzado en Colombia es como lo he intentado explicar en el primer capítulo, la respuesta a una problemática histórica que atraviesa la vida nacional de forma recurrente²⁴; este es la consecuencia de un conflicto armado con alcances interregionales e internacionales que no ha sido analizado en forma integral.

El desplazamiento forzado es el responsable del abandono temporal y definitivo de los lugares de origen y residencia, en donde las masacres, secuestros, extorsiones, violaciones a mujeres, hombres y niños son constantes.

En la perspectiva reseñada, el desplazamiento al ser un proceso de larga duración-continuo/discontinuo- es posible asumirlo como un eje vertebrador de la configuración

²⁴ Los diferentes ciclos de violencia han generado en el país diversas olas de migraciones o desplazamientos forzados. Uribe (1998), señala que, desde la guerra de los Mil Días, pasando por la violencia bipartidista (1946-1957) se estiman migraciones forzadas de más de dos millones de personas; hasta el actual proceso de más de ocho millones de víctimas, en su mayoría desplazados.

territorial del país como lo interpretan Uribe (1998) y Naranjo, Hurtado & Peralta (2001), donde los grupos étnicos (afros e indígenas) han sido víctimas de la territorialización²⁵ de la violencia asociada al conflicto armado, en las tres últimas décadas.

2.1 Raza/etnia como categoría histórica

La idea de raza surge con la modernidad o dicho en otras palabras con el surgimiento de América. Desde el punto de vista religioso el racismo tiene sus orígenes en las premisas teológicas que acompañan el siglo XV, exactamente en el discurso indoctrinado de la colonización y esclavitud impuesta por Europa en América y en el continente africano. Desde la teoría monogenista del principio de los tiempos y su incorporación al eurocentrismo, se sostiene que todos los humanos descienden de Adán y Eva, no obstante, en la conquista los pueblos nativos de América y los pueblos de África fueron considerados como seres inferiores sin alma y no descendientes de Adán y Eva, motivo por el cual no se podían considerar humanos. Seguidamente y basados en la creencia de la ausencia de las almas en las sociedades no europeas y en que los negros eran hijos de Cam, el hijo natural negro de Noé se decidió que los negros y las negras traían consigo una maldición. Se instauró la teología colonial en las Américas y en África justificando la esclavitud durante siglos como una cuestión divina en las tradiciones judía y cristiana (Larkin, 2002 y Lalueza, 2001, ambos citados en Curiel, 2014).

Con la llegada de la Ilustración en la Europa Occidental se fija un sentimiento de «desarrollo» y de fe en el futuro, se dejan de lado las tradiciones del oscurantismo del medioevo y se entra a la época de las luces, en la que la razón y el conocimiento humanos son la base de todo y son la única forma que tiene el ser humano para controlar su vida y combatir la ignorancia. Es aquí en donde históricamente y políticamente la intención de igualdad entre los seres humanos que trajo consigo la Revolución Francesa en 1789 cobra relevante importancia en las relaciones sociales desde ese acontecimiento.

²⁵ En el Caribe colombiano en zonas como Montes de María municipios con población afros como María la Baja; San Onofre, Mahates, Tolú Viejo, y en la Sierra Nevada de Santa Marta con población indígena (arhuaco, koguis, kankuamos), entre otros. Así lo corroboran sus habitantes en sus testimonios protocolizados en el diario de campo.

Con el afianzamiento de la razón como fundamento de las explicaciones de los fenómenos y por ende de la ciencia y las teorías poligenistas, el racismo alcanza su legitimación discursiva en los «estudios científicos de las razas humanas» o lo que científicamente se conoció como raciología, ciencia que argumentó con base en una supuesta superioridad intelectual y racional de los blancos y dividió a la humanidad en razas con diferentes características intelectuales. Paralelamente surge una nueva clase social dominante: la burguesía, la cual es el resultado de las acciones preliminares de modelo precapitalista²⁶, por las que *per se* los seres humanos esclavizados en América y África no tenían sitio.

Las «razas», que se consideraban innatas fueron la base para determinar la moral y las características culturales de determinados grupos humanos. De esta época se conocen los trabajos científicos por ejemplo de Carl Von Linné, quien publicó *Systema naturæ* en el año 1735, durante su estancia en los Países Bajos, en latín. En su obra, el médico y biólogo sueco propone su propio sistema para la clasificación jerárquica del mundo natural, dividiéndolo en el reino animal (Regnum animale), el reino vegetal (Regnum vegetabile) y el reino mineral (Regnum lapideum). Los seres humanos se colocaron por primera vez junto a otros primates (como Anthropomorpha). Otro exponente de las clasificaciones humanas fue el británico nacionalizado alemán Chamberlain, conocido por sus teorías pangermanistas: Los fundamentos del siglo XIX, a los que se atribuyen los inicios ideológicos del nazismo. Chamberlain declaró y aceptó con orgullo su inmenso interés por el pensamiento de Kant y las propuestas «evolucionistas» de Darwin y Spencer que le otorgaban a la raza blanca características de superioridad y a la negra salvajismo y atrocidad. Asimismo, desde otras disciplinas como la filosofía y la jurisprudencia, pensadores como Voltaire y Montesquieu apoyaron la instalación del racismo en el discurso dominante (Wieviorka, 2009).

Adentrándome en la historia esclavista de Colombia y lo que la travesía transatlántica significa para las personas negras víctimas de la esclavitud, vale la pena citar a Friedemann en cuanto considero que sus palabras se siguen acomodando a las estructuras poscoloniales,

²⁶ En esta dirección vale la pena mirar hacia los Estados Unidos de América y recordar a un gran pacifista y académico, Du Bois, quien consideraba en sus maravillosas obras, que el capitalismo era la principal causa o la raíz del racismo desde una perspectiva más cercana a los y las afrodescendientes, es decir considerando la categoría de raza y no solo desde la lucha de clases, aunque forma parte de la robustez de sus argumentos. La *Ley de Derechos Civiles* que, se conocen hoy, fue incorporadas a muchas de las reformas por las que Du Bois hizo, luchó y se posicionó durante toda su vida, fue promulgada un año después de su muerte.

aun en la relectura consciente de la categoría raza en sociedades que se consideran blancas, como la colombiana:

A los pioneros africanos emigrantes forzados de un continente a otro, la conquista de América los convirtió en esclavos, y luego en bozales y ladinos, a medida que fueron desempeñándose en la sociedad dominante. Y cuando se tomaron la libertad por su propia mano, se les señaló como cimarrones o palenqueros. A aquel que finalmente compró su libertad o que fue manumitido, se le conoció como horro o liberto. Aun después de la abolición en el siglo XIX, a los descendientes de los africanos se les llamó libres, recalcando su historia de esclavitud, dentro del proceso de identidad y de discriminación socio-racial en nacientes repúblicas como Colombia (De Friedemann, 1992:26).

De acuerdo con la autora, se puede decir que la exclusión del proyecto nacional de la que han sido víctimas los pueblos negros e indígenas en Colombia da cuenta también del anclaje estructural que ha marcado las relaciones de dominación y opresión basadas en el imaginario de la raza, establecidas por los señores españoles de la colonia, y reproducidas posteriormente por el Estado colombiano en manos de las élites criollas.

Al hablar de los pueblos negros, es de inminente importancia entender lo que significa pueblo desde su sentido extenso, en cuanto este no hace alusión solo a un espacio geográfico desamparado y desafortunado por el Estado, sino que más allá de lo físico evoca la historia, tal y como lo expone Laó-Montes (2020), articulando la identidad cultural con categorías como raza, etnicidad y nación.

Luego entonces y partiendo de lo anterior se puede decir que el surgimiento del sujeto y sujeta afrocolombianos, leído desde la perspectiva étnico-racial que entendemos hoy como «diversidad», es una construcción histórica que deja entrever la resistencia y el agenciamiento estratégico en busca de la libertad. Esto implica en primera línea una construcción étnica-territorial en el reconocimiento de la agenda política, económica y social. Este proceso vislumbra ya la importancia que tiene el territorio, pero también la ausencia del reconocimiento de este en articulación a los y las sujetas afrocolombianas y sus nuevas reconfiguraciones en el desarrollo y enunciación de las identidades. De hecho, en los contextos transpacíficos de la diáspora africana se siguen evidenciando interdependencias, asimetrías y desigualdades que aun después de cinco siglos siguen lacerando a América Latina (Rosales & Kuwayama, 2012).

El desafío que presenta la relectura y entendimiento de lo que significa el territorio en un país como Colombia, radica en la relativización de los procesos históricos y ancestrales que han ocupado las filas de la construcción de la (pluri)nación colombiana. Visto de esta manera se puede percibir y releer en la historia colombiana, al igual que en su jurisprudencia y sus diferentes constituciones, de una forma relativamente obvia que la apropiación, repartición y resguardo del territorio se ha basado en la idea de mestizaje, entendido este como la base de la supuesta diversidad y multiculturalidad que tiene el país. Dicha apropiación de los bienes comunes por parte de unos pocos genera nuevas dinámicas en las relaciones de poder, en donde estas dejan de ser polarizadas, es decir dejan de ser relaciones norte-sur y pasan a ser relaciones de poder localizadas, las cuales son atravesadas y condicionadas por varios determinantes heredados transatlánticamente. Debido a ello se observa entonces una constelación sur-sur que modifica la interacción de las personas, dando cuenta de nuevas configuraciones de desigualdad en todos los ámbitos. Esta dinámica desvela también que los procesos históricos se movilizan y se actualizan dependiendo del contexto, e inciden en la composición geográfica que refleja dinámicas territorialmente interdependientes.

Algunos autores como De Alencastro (2000/2022) y Gilroy (1993), parten también de las reflexiones referentes al Atlántico del sur y al Atlántico negro. De manera que abordar los problemas de la desigualdad en términos raciales, demanda apropiarse de un nuevo discurso apoyado en la contemplación de las relaciones asimétricas reseñadas anteriormente y así reflexionar la historia desde la translocación, así como lo propone Anthias (2002). De hecho, esta translocación es al final de cuentas, la perspectiva que le permitirá a las sociedades conscientes que se forman hoy, cuestionar los enormes vacíos que se escribieron desde el surgimiento de América. También Boatcă (2012), expone la opresión que ha dominado al subcontinente latinoamericano desde la condición de América como un escondite donde se guardan los relatos reales de las sociedades poscoloniales. Cuestiona la llegada de la modernidad al subcontinente y resalta la incidencia de componentes raciales de carácter interregional y translocal en la región. Uno de los rasgos históricamente latentes en las sociedades poscoloniales se reflejó en las condiciones de vida y ciudadanía de la población indígena y africana. Estas personas no fueron consideradas como humanas y todo lo suyo fue visto como posesión y a disposición de la colonia. Sus cuerpos fueron vistos como maquinaria de trabajo para la plusvalía, sus culturas fueron atropelladas, erradicadas y reducidas al salvajismo y la barbarie.

Muchos autores de diferentes disciplinas sitúan entonces la raza como una categoría diferenciadora y con ella el origen del racismo en el pensamiento social en la segunda mitad del siglo XIX, la colonización europea y el surgimiento del nazismo en Alemania, es decir que el racismo como práctica social nace en la Europa Occidental y tiene un carácter transatlántico. Es a partir de las contribuciones de los pensadores del llamado primer mundo cuando la práctica social del racismo se justifica en lo biológico y en la razón.

Se puede decir que desde Europa, Tocqueville y Weber fueron los primeros pensadores que introdujeron en el sistema un pensamiento antirracista, debatiendo las supuestas bases biológicas y su incidencia en el intelecto y plantearon que las asimetrías entre negros esclavizados era un asunto social y político que tenía sus orígenes en las colonizaciones. De esta forma hicieron una declaración sobre las prácticas sociales racistas provenientes de Europa.

En los Estados Unidos de América, se destacan los aportes de la American Negro Academy en 1867, la National Assotiation for the Advancement or Colored People en 1909, los trabajos del sociólogo e historiador afrodescendiente Du Bois²⁷, quien luchó por los derechos de los y las afrodescendientes en los Estados Unidos y los trabajos encuadrados en la Escuela de Chicago. Todos estos intentos apuntaron al cuestionamiento del determinismo biológico y la opresión que se legitimaba en la idea de raza (Wieviorka, 2009). También vale la pena señalar que Du Bois escribió sobre la experiencia cotidiana de la pobreza que vivía su pueblo en el periodo de la segregación racial en los Estados Unidos y expresó que:

«Es duro ser un hombre pobre, pero ser una raza pobre en el país de los dólares es la peor de las pruebas» (Du Bois, 2004/1903:16).

Aun cuando el significado de la categoría raza y lo que esta representa en las prácticas sociales, económicas, culturales y políticas de las sociedades, evidencia discursos de dominación, existe una discusión en su aplicación técnica en los diferentes discursos y

²⁷ En su papel como editor del diario de la NAACP *The Crisis*, Du Bois publicó muchas columnas editoriales importantes. Su libro *The Souls of Black Folk* (Las almas del pueblo negro) de 1903b fue un trabajo de crucial importancia para la literatura afroestadounidense, y su obra maestra *Black Reconstruction in America* (1935), le dio un giro a la sociedad, desafiando la ortodoxia prevaleciente en la sociedad norteamericana, en donde los negros y las negras eran los responsables de los fracasos de la época de la Reconstrucción y de la crisis de la nación en los años treinta.

disciplinas. El británico Gilroy (1991), desde su propio reconocimiento como afrodescendiente propone entender el movimiento antirracista y la utilización del término raza como la única categoría que permite una relectura histórico social y el derecho a la autoidentificación, pero contextualizada por ejemplo en la esclavitud. Ante esta postura el sociólogo afrobrasileño Guimarães (2002), expresa sus desacuerdos con Gilroy en cuanto según el Guimarães la raza como categoría de análisis podría ser acomodada a diferentes contextos y en defecto adquirir diferentes significados aun cuando esta es la única categoría que sirve para articular la lucha política que se anida en las discriminaciones explícitamente raciales.

En Latinoamérica se escribió una historia que carecía de pueblos negros, aquellos que vivían y padecían las circunstancias de unas patrias apáticas a todo lo que no se identificara, viera y aceptara como blanco. Aquellos personajes diversos, de los estados nacies del continente del sur (Suramérica) no fueron relatados, no existían para las élites del momento, las tan conocidas élites criollas se encargaron de negar la existencia de los negros y negras en el país. Como si el relato del éxito de las naciones tuviera una relación directamente proporcional con la raza y dependiera de la aceptación europea para decirse y llamarse nación.

Paralelamente y como contrapeso a lo nefasto de la diferenciación racial basada en el etéreo de las diferencias intelectuales y morales (como lo fueron la esclavitud el Apartheid y la llegada al poder de los nazis en una Alemania que se definía aria y superior), el concepto de raza fue revestido de etnicidad en las entrañas del pensamiento social. De allí que se aborda la etnicidad de determinados grupos como también una muestra ética en contra del racismo y en pro del humanismo y se trataron de deconstruir las definiciones basadas en rasgos hereditarios (Véase Stolcke, 2008).

Aun cuando la intención en la sustitución del nombre que se le otorga a la categoría es sin lugar a duda una muestra de las luchas antirracistas en el mundo, esta sustitución ha permitido algunos desencuentros epistemológicos y de comprensión en la relectura de la historia y apropiación de la categoría en las diferentes áreas de la política. Es así como algunos autores sostienen que la utilización de la palabra etnia, en la intención de reemplazar la palabra raza y lo negativo que a esta se le asocia, es una relativización del fenómeno del racismo que se muestra en forma real, cotidiana y social en la discriminación y la exclusión

por diferenciaciones físicas, morales e intelectuales y aparentemente heredadas; es decir que agrupa a las personas, les impone y determina una ubicación social a priori.

Por otro lado, el peligro que sugiere la utilización del término se basa por un lado en la raza y su relación con la naturaleza, y por otro la etnicidad y su relación con la cultura. Por consiguiente, estas asociaciones mal entendidas vendrían a desconocer que las comunidades y grupos étnicos son también parte de una riqueza histórica sin precedentes, son tejidos, construcciones sociales relativizadas culturalmente, negadas en su historicidad y oprimidas.

2.2 La raza en la construcción eurocéntrica de la modernidad

Escobar (2003) analiza el racismo blanco y expone en una forma crítica la autodescripción que los y las europeos hacen de sí mismos y mismas, su cultura y su moral y lo expresa bajo el término Modernidad/Colonialidad. El autor expresa como la supuesta superioridad racial europea, fue y es un fenómeno de la Edad Media y cómo este fenómeno ha encontrado diferentes representaciones y estrategias para su perpetuación dentro de las cuales se desprende que Europa poseyó y posee características excepcionales para el desarrollo de sus pueblos, su cultura, su industria y su organización política.

Quijano (2000), sin lugar a duda es uno de los autores que más polémica ha causado en Colombia por la forma particularmente crítica en la que analiza el término raza y lo ubica como una categoría mental de la modernidad; de esa modernidad basada en la Europa de los siglos XV, XVI, XVII, XVIII y XIX. Este autor argumenta que la categoría histórica de raza no tiene tradición acreditada antes de América y que esta se originó como consecuencia de las diferencias físicas entre conquistadores y conquistados. Lo definitivo en el desarrollo de este constructo fue que, de manera veloz, la literatura y la ciencia atribuyeron a las particularidades europeas una referencia superior en cuanto implantaron un discurso basado en una biología blanca especial inexistente. Fue tan contundente este discurso, que se infiltró en las estructuras sociales, en donde manejó y moldeó el desarrollo de las relaciones interpersonales y por ende las relaciones de poder en América Latina, y dio origen a identidades sociales históricamente nuevas. El autor se refiere aquí a indios, negros y mestizos. En consecuencia, las relaciones sociales se adaptaron a unos regímenes que se

fundamentarían en la jerarquización racial, en la cual existía una clara línea entre el dominador y el dominado. Cabe subrayar, que en términos de Quijano, raza e identidad racial fueron categorías que se utilizaron como instrumentos en la clasificación social de la población. Si bien hemos recorrido arriba varios de los momentos históricos y políticos más significativos, en el proceso de la construcción de la nación colombiana desde la Nueva Granada hasta la República de Colombia actual, es incuestionable que la raza como categoría teórico-analítica tanto en Colombia como en el resto del mundo es el punto de partida para la división del trabajo y la estructura clasificatoria de la población mundial en los procesos socioeconómicos (Quijano, 2000) y de migración.

Dussel (2000) afirma que el estudio ideológico unilateral de finales del siglo XVIII, en especial desde la formación aria/alemana que sustrae la idea de la Europa clásica que tenía lugar en Asia y Grecia, tiene una incidencia especial en el modelo mundial racista. El autor sostiene también que la modernidad data del momento en el que surgió América en 1492, enfatiza en el encuentro de culturas, negociación de los territorios y la posibilidad de permanencia, la jerarquización de los conocimientos y la clasificación y estratificación de estos. De lo que ya se puede deducir la negociación de la identidad, como mecanismo de protección ante los grupos que iniciaban el dominio y el sometimiento de los nativos del nuevo mundo y posteriormente el de las africanas y africanos traídos como esclavos. Dicho de otra manera, la descripción de la Europa Moderna del discurso hegemónico supone hoy una oposición en cuanto a la interpretación del discurso puesto que, dicha modernidad, no está yuxtapuesta al problema fundamental que incide en la definición de la Identidad latinoamericana. Así bien el autor argentino expone dos construcciones de lo que significa la modernidad, esa modernidad intra - europea que se dinamiza con los conflictos propios de los reinos, virreinos e imperios y posesión de los territorios dentro del mismo continente. Y lo que significa la modernidad en términos del mundo más allá de Europa, es decir los hechos que se anidan en el surgimiento del llamado nuevo mundo y posteriormente los procesos de colonización de la América Latina y la expansión portuguesa en el siglo XV que llega hasta el extremo Oriente en el siglo XVI. Dussel (1995), ya en una publicación años atrás, había propuesto dos paradigmas de corte contradictorios para el análisis de la modernidad vista desde los pueblos de la América Latina. De un lado se propone la modernidad eurocéntrica y por otro lado la modernidad en términos mundiales. Al efecto de documentar este trabajo y la resonancia que se podría encontrar en los análisis que se propondrán posteriormente aquí,

es el paradigma mundial el que me ocupa, pues se comporta contradictoriamente. El autor se refiere aquí a las características propias de la emancipación como su primera propuesta de paradigma, lo cual se podría colegir positivo, pero también a una parte que genera un tipo de cultura violenta. La realización del segundo paradigma es descrita por el autor como un proceso de *Trans-Modernidad*, ya que solo este podría incluir la modernidad/alteridad en un proceso de entendimiento global o mundial.

Así pues, Wade (2000a), sitúa la modernidad en términos europeos argumentando que esta corresponde a la contextualización también del problema perpetuo que ha tenido continuamente la sociedad colombiana y es de significativa importancia debatirlo y contextualizarlo dentro de un marco histórico inmediato y relevante al discurso. En este sentido, parto de una contextualización periódica y dinámica que facilite comprender el significado de los términos raza y etnicidad, así como su desarrollo a lo largo de la historia; asimismo, el tipo de relaciones que se construyen y destruyen en la interacción social, además del conocimiento institucionalizado, las prácticas elaboradas y ejecutadas acerca de los «otros y las otras».

Mignolo (2003) argumenta cómo la raza, desde el siglo XVI, adquiere otro significado y este mismo encuentra sus fundamentos en la religión y en la sangre; es decir, no directamente en el sentido que le otorgaron los europeos al color de piel. En el sentido de la colonia la sangre europea posee una pureza natural que no poseen otros pueblos por ser inferiores. Todavía cabe subrayar, como de esta afirmación se infiere que dicha pureza de la sangre no es más que una categorización racial y tanto las diferencias religiosas como también la sangre, son un pretexto de la modernidad y del colonialismo para la opresión de esos pueblos.

Chukwudi Eze (2001) expresa en su obra, *El color de la razón*: la idea de raza en la antropología de Kant, cómo el sentimiento de superioridad de la raza blanca que se toma los discursos geográficos, políticos, sociales y morales e intenta adjudicarles una explicación natural. Es así como el filósofo de origen nigeriano explica cómo desde la perspectiva de Kant, las razas se dividían en cuatro: la raza blanca, la que supuesta y naturalmente poseían los europeos, la raza amarilla, de los asiáticos, la negra de los africanos y la roja de los indios norteamericanos. Es así como Kant llegó a afirmar que las personas de raza negra carecían de moral, de principios éticos y sus costumbres estaban basadas en impulsos inmaduros y

poco meditados, de allí que no son capaces de desplegar el carácter. En ese sentido, también afirma que las razas a excepción de la blanca carecen de talento, el cual en sus términos es un don otorgado por la naturaleza a aquellos que saben hacer uso de él y son inteligentes. El autor recrea varios postulados de Kant, en los cuales el filósofo alemán sugiere que los negros pueden y deben ser entrenados; el entrenamiento al que se refiere está basado en el castigo físico y recomienda castigarlos con varas de bambú para que su sangre salga de sus cuerpos y sientan dolor, una sensación que merecen por ser vagos.

El autor colombiano Castro-Gómez (2005) en su trabajo *La hybris del punto cero* señala como dentro del mismo eurocentrismo autores como Hegel y Kant van instaurando otras formas de discriminación dentro de los discursos europeos. Estas representaciones se adecuaron tan sutilmente en las sociedades de la Colonia que el entendimiento de la *inteligencia y educabilidad* de los europeos es considerado un proceso natural para los pueblos de América que en su origen eran pueblos indios. En esta perspectiva el autor referencia a Mignolo en su argumentación en torno a la superioridad, en cuanto Mignolo describe la superioridad no solo en términos raciales, sino también expresa *la superioridad de unas formas de conocer sobre otras*. De modo que dicho discurso criollo relacionado con los procesos cognitivos no contradijo los órdenes jerárquicos raciales y reafirmó que la inteligencia blanca, era la guía, en la construcción de las naciones nacientes.

En su obra *Fronteras imaginadas*, Alfonso Múnera explica la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX en Colombia, además de describir de manera muy asertiva la mirada con la que los colombianos y colombianas aprendieron a verse a sí mismos y mismas, y a la vez como dicha mirada persistió en los procesos de independencia y en las décadas posteriores a esta. El historiador cartagenero ofrece también una mirada crítica hacia los textos escritos por las élites colombianas, en las que sus particularidades eurocéntricas tuvieron un impacto determinante tanto en la representación geográfica de los territorios, como en el origen y desarrollo de sus conflictos. Dicha mirada fortaleció un discurso basado en las diferencias raciales y en el supuesto espíritu civilizado que poseían los blancos. Hasta el año 1995 eran muy pocos los análisis históricos desde una visión crítica de Colombia, si bien se habían hecho algunos trabajos que empezaban a dibujar un trazo más desconfiado en cuanto a lo que se había escrito durante años, la reflexión histórica aún estaba ausente en la literatura y por supuesto de los discursos. Aun en la mitad de la década de los noventa del siglo pasado,

la nación se seguía concibiendo dentro de patrones de guerra. Así que la historia de la independencia de Colombia, ante los ojos de los historiadores hasta finales del siglo XX, solo tuvo determinados actores y actrices. Múnera (2020b), se refiere aquí a los criollos de la independencia, ya que el resto de la gente que habitaba el territorio nacional debía suponerse desde una imaginación abstracta que se seguía leyendo en los textos de las élites, y en las normas que favorecían a una población descendiente de hombres y mujeres europeas, quienes cada vez se tornaban más racistas. Asimismo, los conflictos entre regiones y la perturbación que le causaba a las élites pensar en las diferencias raciales, afianzó sentimientos de superioridad en los Andes y la Antioquia de clima templado y pieles supuestamente blancas. Mientras que en regiones como el Caribe la lucha por el territorio y el derecho a enunciar las identidades constituían un conflicto regional en el que participaban seres rebeldes y poco letrados, en un país que las élites habían pensado y construido en su discurso como blancos y blancas.

Por último, pero de apremiante importancia para el entendimiento de las construcciones socio-geográficas de Colombia me refiero aquí a los escritos de las élites neogranadinas en la época de la formación del Estado-Nación. Así pues, las representaciones sociales de la historia colombiana que relata Francisco José de Caldas se pueden leer como una reproducción fragmentada pero acomodada de los repugnantes prejuicios europeos de ese periodo. Estas representaciones están fundamentadas en discursos científicos blancos interrumpidos, pues Caldas nunca atravesó el Océano Atlántico, pero insistió con vehemente soberbia en el supuesto de un conocimiento europeo superior basado tanto en diferencias climáticas y geográficas, como en la genética misma. Substrayendo, basado en argumentos poco aplicables a la realidad de un país multicultural que el mismo desconocía.

En su texto/artículo titulado *Del influjo del clima sobre los seres organizados*, De Caldas (1966) se refiere a los negros afirmando que, siendo sanos y bien proporcionados son perezosos, solo se preocupan por cosas de la naturaleza. Son lascivos y desenfrenados hasta la brutalidad, comercian con sus mujeres y estas a su vez ni siquiera se avergüenzan de este hecho, ya que le dan el permiso al europeo para el uso de sus mujeres y de sus hijas, además practican ritos supersticiosos, pero también se apegan al Evangelio. Son ignorantes vengativos y crueles. En esta declaración de un hombre colombiano que se asume y se lee

blanco se evidencian por lo menos cuatro categorías interrelacionadas de opresión: género, raza, clase, religión y sexualidad.

En consecuencia, al releer la historia contemporánea de un país como Colombia e ir de la mano con la crítica que he hecho al eurocentrismo, surgen preguntas desde mi mismo asombro: ¿Por qué fracasan los intentos por obtener un país más justo socialmente?, ¿Por qué en la historia de un país como Colombia, los discursos racistas son perpetuados, así se hable de un país plurinacional? y ¿Por qué al interior de la sociedad colombiana no se observa una reflexión nacional y unánime que honre la memoria histórica de los pueblos negros? ¿Acaso le sirve a un país mestizo creerse blanco? Estos interrogantes cobran un orden primordial en el momento de reescribir la historia nacional colombiana, pero exigen un conteo, revalorización, así como un (re)entendimiento, si se me permite llamarlo así, de los recursos tangibles e intangibles. Asimismo, demandan un análisis crítico asumiendo responsabilidades colectivas mayores que acompañen la reflexión en el territorio nacional.

2.3 El discurso de la otredad

Tal vez para muchas personas la noción de racismo no se asocia necesariamente al discurso. Mas bien el racismo es identificado por los sujetos y las sujetas de las sociedades en sus fases finales, o sea, en su ejecución. Así que al hablar de racismo o hacer una asociación directa a este, se parte de actos discriminatorios basados en prejuicios referentes al color de la piel. En este caso el racismo se relaciona entonces con los hechos concretos de la esclavitud, el apartheid y con la asociación negativa de lo étnico y de lo racial. Costa (2011) reconoce un proceso perenne de clasificación y reglamentación en sociedades con pasado colonial, en donde se utilizan categorías de esa época como mecanismos de estratificación y de control discursivo, los cuales se incorporan a la vida cotidiana sin mayor esfuerzo y como resultado de la normalización de la historia esclavista. De manera que las configuraciones raciales o la invención de la categoría étnico-racial no viene a ser más que un eje generador de desigualdad. De igual forma se puede analizar el género y el desplazamiento forzado en lo cual me detendré mas adelante.

Ahora bien, la forma de entender el mundo, las sociedades, la historia y la vida cotidiana parece a simple vista no tener mucha relación con lo que se dice y cómo se dice, es decir que el discurso podría verse solo como una agrupación de palabras con efectos político-económicos y construcciones sociales inocentes e inofensivas que cuentan unos hechos y unas historias, pero en la práctica, la comunicación verbal, sea formal o informal, tiene un papel relevante en el entendimiento y asimilación de la organización social. Es por esto por lo que el discurso toma especial relevancia y en el caso de la práctica del racismo, destruye tejidos sociales al fortalecer y favorecer métodos encubiertos para su perpetuación. El discurso dominante ayuda al racismo en su practicidad a encontrar mecanismos sutiles que se esconden en el afán de la cotidianidad. El discurso cumple entonces con la función de administrar la percepción que unas personas tienen de las otras y controlar por ende el acceso a los recursos, la información, la participación política y las relaciones de poder en sociedades con pasado colonial como las de América Latina. Asimismo, vale la pena subrayar que el racismo está lleno de enlaces dinámicos que hacen parte de microestructuras naturalizadas y por esta razón se torna tan complejo su análisis y en ocasiones su identificación. Por este motivo creo que es a partir de un marco teórico-práctico vasto, crítico e interdisciplinario que se podrían diseñar las herramientas necesarias para analizar los datos discursivos diferenciados, así como para construir, al menos, una línea en las investigaciones acerca del tema, que nos proporcione la capacidad y el entendimiento para el desarrollo de teorías, políticas y buenas prácticas.

Con bastante preocupación observo cómo gran parte de los trabajos existentes en Colombia sobre la relación entre ideología - sociedad, poder y racismo, por un lado, abordan la reproducción del racismo como una consecuencia de los procesos históricos, lo cual por cierto es innegable, pero no se detienen a identificar las nuevas dinámicas y escondites que este tiene en la vida nacional. La discriminación racial impartida por las élites y la desigualdad social producto de las asimetrías en la distribución de los recursos operan como mecanismos de control para disociar las relaciones y normalizar atributos negativos a determinados grupos. El discurso racista se aloja en donde las identidades se enuncian y luchan entre sí con los prejuicios racistas vinculados a la clase Van Dijk (1993). Siguiendo a Van Dijk, en sus aportes teóricos para el entendimiento de las expresiones de conducta racista de algunos grupos, especialmente en la Europa del norte, se concluye que es necesario identificar el discurso que sustenta esta conducta y por ende sus componentes; pues el racismo no yace solamente en

las prácticas que llevan a la dominación de un grupo, las cuales estarían fundamentadas en lo étnico, en lo racial, si no que el racismo está compuesto por unos ejes sociales y cognitivos, que el autor llama subsistemas y para este capítulo se pueden adaptar a aquellas justificaciones eurocéntricas que persisten en los discursos.

Adentrándonos un poco en el siglo XIX, se encuentran ya algunos trabajos en clara oposición al racismo y a la racialización de los pueblos, dejando entrever que las descripciones generales adyacentes a lo blanco, a lo perteneciente al Norte Global, implica entonces sumergirse en conductas reduccionistas que relativizan las diferencias entre pueblos y personas, tanto así que un japonés es un asiático y una mujer peruana es latina, un hombre de Albania es un europeo, pero del sur y una mujer de Mali es una africana. Al respecto Oboler (1995), sugiere el término *pan – ethics*, el cual es muy pertinente para dar cuenta de las reducciones y las imputaciones raciales articuladas con la clase que homogenizan a las personas, ocultando así las diferencias entre una misma cultura, nacionalidad o grupo.

De vuelta a Van Dijk (1984, 1987, 1998), el segundo subsistema que describe el autor holandés se refiere a lo cognitivo, el cual también tiene un componente cotidiano, pero encuentra su difusión y ejecución en modelos mentales incompletos que encuentran su argumentación en hechos históricos y apreciaciones desafortunadas como las mencionadas anteriormente. Esta manifestación de racismo está anclada a los tejidos más profundos de las construcciones sociales. Mientras que las prácticas discriminatorias del día a día constituyen expresiones hechas con una cierta ligereza costumbrista, estas se pueden visualizar y atribuir al sujeto o sujeta que las hace.

Bourdieu (1994)²⁸ explica en su teoría de la acción, como la dualidad entre la estructura social y el objetivismo colapsan y como la acción social y el subjetivismo se acercan, regresando a los mismos principios de organización social. Así pues, las acciones que realizan las personas y los hechos que se recuerdan dentro de un determinado grupo, son símbolos que han de interpretarse alrededor de tres conceptos, (1) el habitus, (2) el campo y (3) el capital.

²⁸ Aun cuando la obra de Bourdieu excluye varios aspectos, actores y actrices sociales, me refiero a su teoría en cuanto me permite ilustrar un campo y llenarlo con nuevas contextualizaciones, personajes, escenarios, lugares y paisajes y articularlo con la herencia racial.

Siguiendo al sociólogo francés, el *habitus*, sirve para superar la oposición entre objetivismo y subjetivismo. Este incita a las personas a convivir en un determinado entorno social, en donde se adquieran estilos de vida similares. A modo de ejemplo en los Montes de María²⁹ un factor determinante en la participación política lo constituye la tradición familiar, es decir, la familia como espacio primario en donde se adquiere la pertenencia a un grupo o clase social, y el aprendizaje de papeles por edad y sexo. A esto se agrega sus costumbres, prácticas y manifestaciones, las cuales se trasladan de modo intergeneracional, como plantea Bourdieu en el *habitus* primario (Daniels, 2018); cabe destacar cómo desde la escuela (por el sistema educativo) se utilizan esos espacios para apuntalar la formación ciudadana y política, es decir el *habitus secundario* en aras de afianzar la democracia colombiana y territorial, a la vez que contribuyen a la estructuración mental y afectiva de los sujetos y las sujetas, a la creación de estilos de vida y generación de pautas para la acción social (Daniels, 2018).

Por su parte, el concepto de campo hace referencia a la vida social y al entorno en el cual se desarrolla la vida y se basa en unas normas de comportamiento e interacción ya definidas, las cuales se fortalecen progresivamente a través de la historia y las relaciones sociales y de poder. Dentro de los dos conceptos anteriormente expuestos la noción de capital tiene también un papel determinante en las relaciones que se desprenden del *habitus* y campo. Se hace referencia aquí a aquellas marcas simbólicas que conforman un valor en las sociedades, como los capitales. Los diferentes tipos de capitales a excepción del económico hacen referencia a los contenidos simbólicos reconocidos socialmente, capital simbólico, cultural y social entre otros, y distintamente el capital económico hace referencia a la propiedad o tenencia de bienes e ingresos. Es un capital que se puede convertir rápidamente en valores económicos y constituye así la base para obtener otro tipo de capitales que se pueden comprar (Bourdieu, 1983).

El capital social se compone de una red de personas conocidas, estables y movibles si el caso lo amerita, útiles en la socialización y el desenvolvimiento en el entorno en el que surge la pertenencia de grupos sociales, donde los miembros se conocen y reconocen mutuamente debido a sus similitudes (Bourdieu, 1980). Traslado este concepto a los espacios sociales – escuela, lugar de trabajo, plaza- en donde se tienen conductas racistas y

²⁹ Véase mapa de la subregión de los Montes de María en el Anexo 4.

se racializa a las personas, se puede decir que aquellas características que hacen ser a una persona determinada racista o cometer actos racistas, son compartidas y legitimadas por otras personas que interactúan y se reconocen dentro del mismo grupo y normalmente comparten la misma forma y estructura en sus capitales.

De acuerdo con Bourdieu se puede deducir, que la forma en la cual se interpreta la información (Habitus) al interior de los grupos y sus tejidos sociales, no solo le da la representación a los rasgos cognitivos a un grupo, los cuales innegablemente son atravesados transversalmente por el discurso dominante, sino que también interfiere en la percepción de las experiencias cotidianas y su reproducción en los grupos (campus) tal y como lo viene a exponer Van Dijk (2003). Es decir, que la información que contiene el discurso dominante hace las veces de catalizador de los actos racistas a la vez que utiliza coyunturas histórico-estructurales para la legitimización y prolongación de la radicalización. Asimismo, el discurso impuesto por las sociedades predominantemente blancas, como las de la Europa occidental y América del norte, define en gran parte la interacción social y la comunicación utilizada por las instituciones al momento de situar sus propios privilegios.

Por una parte, el subsistema social viene a tener una incidencia de corte micro, es decir es local y se ve representado en determinadas prácticas sociales discriminatorias que dejan ver también las relaciones de poder entre las personas (puede ser entre géneros, pero también entre clases) y la subordinación que ejercen los grupos dominantes sobre aquellos que son racializados. Luego entonces en dichas relaciones de poder se generan dinámicas tangenciales, o, dicho en otras palabras, se pone en marcha la busca del ejercicio de los derechos, pero no directamente desde la acción política sino desde la acción social como instrumento estratégico para llegar a lo público. En este sentido (Velásquez & González, 2003:19), afirman que:

«La participación es entendida como un proceso social que resulta de la acción intencionada de individuos y grupos en busca de metas específicas, en función de intereses diversos y en el contexto de tramas concretas de relaciones sociales y de poder».

A modo de contraste, desde la puesta en marcha de la Ley 70 de 1993 sobre los derechos de los afrocolombianos, los afrodescendientes intentan concretar resultados estratégicos, específicamente en la reivindicación de sus derechos, para ocupar los espacios

políticos asignados por la normatividad, así como para la defensa de sus intereses económicos, sociales y culturales. Sin embargo, en la realidad existe una brecha amplia ante el incumplimiento por parte del Estado de dicha normatividad, como se constata en la vulneración y exclusión socioeconómica de los y las afrodescendientes en el país. De manera que la construcción social de la raza puede ser explicada a través de la racialización tal y como lo expone Winant (1994); pero también puede ser entendida como la imputación de un origen hereditario, la adjudicación de características de comportamiento, capitales y rasgos culturales basadas también en prejuicios derivados de la clase, los cuales priman sobre las características intelectuales y emocionales de las personas. Stepan (1991), en su obra *The Hour of Eugenics: race, gender, and nation in Latin America* narra y analiza de manera muy precisa la forma en la cual las élites de la poscolonia, más conocidas en los países latinoamericanos como las élites criollas, alrededor de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, crean todo un discurso racista legitimado en la genética superior de la raza blanca y en las características geográficas de los países latinoamericanos. Dicho discurso sostiene durante siglos el concepto de *mestizaje contributivo*, el cual tenía como su nombre lo dice, la misión de contribuir a la mejora del aspecto físico de los pueblos y por ende a su civilización. La autora resalta la forma en la que los intelectuales y científicos europeos eligieron esta contribución para salvarse a sí mismos de la decadencia racial que tenían los países de América del Sur.

De manera que fue el mestizaje una estrategia ya arraigada en el pensamiento y al mismo tiempo la respuesta más racista de los pensadores e intelectuales de Europa del siglo XIX para dominar a los pueblos de Latinoamérica. La autora también expone la construcción *inversión racial*, la cual se utilizó para darle un valor positivo al mestizaje frente al discurso europeo dominante.

En el mundo, especialmente en el mundo del Norte Global, en el mundo blanco, se había intentado explicar la diversidad racial desde una argumentación basada en la posición geográfica, la misma que les daba a esos seres blancos ubicados en el norte del continente europeo el calificativo de seres superiores, civilizados y poseedores de una gran inteligencia que solo era originaria de sus tierras. De hecho, la civilización que se definió y empezó a concebir desde Europa en el siglo XIX tuvo sus fundamentos discursivos cada vez más anclados en las diferencias raciales y lo que más tarde autores como Oboler (1995) han definido como la radicalización de los pueblos.

Stolcke (2000) habla de la naturalización de las relaciones de poder y propone examinar el contexto histórico y las dinámicas que favorecen determinadas ideas acerca de la biología, la naturaleza o la cultura, y argumenta que entenderlo y verlo desde su sentido inverso puede explicar la difusión de las relaciones subordinadas basadas en la raza. Nuevamente de la mano de Van Dijk (2003) se puede decir que en la interacción de los sujetos y sujetas de las sociedades, se puede notar la influencia de cierta jerarquía institucional, es decir que, desde los debates gubernamentales y parlamentarios, las apreciaciones e imputaciones con respecto a los otros y las otras y la toma de decisiones, hasta las acciones legislativas y el diseño de todo tipo de políticas públicas y sociales, se puede dar cuenta que de forma muy astuta y delicada se expresan actitudes negativas frente a los miembros de grupos minoritarios o provocan acciones discriminatorias en contra de ellos. El autor también propone una diferenciación importante para el entendimiento del racismo. Por una parte, se identifica un racismo tradicional, ese que se ha descrito en los párrafos anteriores, el cual se reproduce diariamente como consecuencia de las ínfulas de superioridad que determinados grupos guardan en sus hábitos y legitiman con discursos de diferencias en la moral, los hábitos, la cultura, diferenciaciones geográficas y atribuciones o imposiciones directas a la identidad racial y étnica. El autor también ejemplifica un racismo contemporáneo, basado en acciones sofisticadas, las cuales por su versatilidad se hacen invisibles, pero permanecen a la hora de discriminar racialmente. Por otra parte, se reconoce también las prácticas basadas en el racismo blanco, aquel que se basa en los hechos históricos coloniales e imperialistas que hasta hoy determinan las relaciones de poder entre el norte y el sur global.

2.4 La raza y el territorio

De acuerdo con Elías (1996), las dinámicas tanto regionales como transregionales están afectadas por interdependencias dinámicas que propician lo que el autor define como *configuraciones*. Siendo estas el resultado de la interrelación entre agencia y estructura donde las *configuraciones* marcan nuevas dinámicas y trazan diferencias en la naturaleza de los conflictos. Según el autor, desde la agencia, agenciamiento o lo que también se viene a conocer contemporáneamente como la *performidad* se deja entrever la capacidad de las personas para tomar decisiones. De manera que dicha connotación transregional infiere una

correspondencia en las diferentes dinámicas de las *configuraciones*, ya sean estas raciales, geográficas, territoriales, políticas o históricas. Esto significa a su vez que la interdependencia y sus redes en las diferentes coyunturas alrededor del mundo no se predefinen de manera espacial, es decir de manera geográfica en la definición clásica de Estado-nación, sino que se establecen como resultado de otras interdependencias, que por lo general se tornan cambiantes y dinámicas. Hecha dicha observación se pueden entender las dinámicas territoriales y su relación con la raza desde una mirada transregional, que sugiere la contextualización de hechos históricos que subsisten dentro de los discursos y se adaptan incluso transatlánticamente en las prácticas sociales, dando cuenta de las diferentes luchas y negociaciones por parte de los grupos vulnerables, racializados y en su efecto oprimidos, en torno al acceso y distribución de recursos materiales e inmateriales. De acuerdo con lo anterior, el concepto de *configuración* permite contextualizar diferentes situaciones de una forma más apropiada y sin caer en reduccionismos derivados de los espacios esencialistas e ideológicos que tienen que ver con la cultura y las características de una nación. De manera que pensar desde las *configuraciones* que propone Elías es ir más allá del concepto Estado-nación para entender este a partir de construcciones históricas de múltiple nivel (Elías, 1983).

Al revisar los procesos de larga duración que investiga Tilly (2000), y extrapolarlos al entendimiento de la dinámica del conflicto armado en Colombia, se pueden reconocer una serie de elementos que incitan a la perpetuidad. El autor se preocupa aquí por estudiar los orígenes tanto de las instituciones como de las prácticas y costumbres (principalmente) y las formas de interacción que las personas adoptan y crean durante su propia experiencia histórica. El autor hace un aporte que considero de importancia relevante, cuando lo traslado a la duración del conflicto armado colombiano y la relación que este tiene con los territorios y los colectivos. Haciendo un paralelo, solo para encontrar la pertinencia de los estudios del autor en la contextualización del conflicto, Tilly logra observar a través de sus trabajos que entre los siglos XIX y XX las prácticas e instituciones que promueven acciones colectivas desistieron de ofrecer incentivos solidarios y pasaron a utilizar incentivos individuales o específicos a determinado grupo. Al relacionar ambos elementos, Tilly observa que la acción colectiva es parte de la interacción entre las personas y los grupos. Dicha acción está determinada por las instituciones y por las prácticas sociales existentes dentro de un grupo o comunidad. Las personas que pertenecen a estos grupos, colectivos o comunidades las reconstruyen, cambian y aprenden en el mismo proceso y en la acción colectiva. Lo anterior

puede ser conectado con el concepto que propone Foucault (1994) de *gubernamentalidad*³⁰, en donde el concepto de régimen también juega un papel decisivo, en cuanto es este el espacio mental en donde se desarrollan y delimitan u orientan los discursos, en otras palabras, el conjunto de relaciones de poder y técnica que se aplican en determinado espacio y permiten que las relaciones de poder sean ejecutadas. El espacio en donde se crean instrumentos y prácticas de interacción social, supervisada o regida por determinadas normas disciplinarias que controlan las esferas de la vida social. Este acertado aporte que ofrece Foucault al debate se ajusta perfectamente a la conceptualización de régimen que ofrece Partha Chatterjee (2010), en donde se explica cómo los diferentes regímenes son producto del poder que se ejerce sobre determinados grupos. Es así como a partir de esta reflexión se contextualiza la perspectiva poscolonial en sus trabajos.

Es de particular importancia anotar cómo esta perspectiva permite visualizar y reconocer en aquellas sociedades formadas con gobiernos europeos coloniales una fragmentación de la ciudadanía y todo lo que esto significa en el ejercicio de esta y goce de los derechos, así como una categorización de la población en subgrupos derivada de los componentes étnico-raciales. De lo anterior se puede inferir también lo que Haraway (1995) llama *conocimiento situado* en tanto cada acción se sitúa dentro de posicionamientos y circunstancias individuales o particulares que cuentan diferentes procesos, los cuales son productos de diversas configuraciones e interdependencias. Este es el caso de los pueblos racializados en América Latina (Tilly, 2000).

En el último tiempo en Latinoamérica, si se quiere especificar, en los últimos treinta años, ha habido una serie de producciones académicas y políticas acerca del reconocimiento de las razas y los problemas derivados de la racialización de determinados grupos como los y las descendientes de africanos y africanas esclavizados en América por los europeos desde el siglo XV. Dichas producciones y debates han ganado particular importancia en Colombia de la mano de la nueva Constitución Política que propone cambiar la visión hegemónica previa de nación, lengua y religión con la que se describía la Nueva Granada y con la que se miraba y construía la nación colombiana y permitir la diversidad racial y cultural que ha caracterizado

³⁰ Este término es una construcción conceptual ofrecida por Foucault en su teoría que analiza los micropoderes que circulan en el orden social determinado. Foucault sostiene que todo saber implica poder y todo poder, un saber específico. Lo cual indica que todo discurso está atravesado por relaciones sociales inherentes de poder.

al país. Todavía en este tiempo, la rigurosidad de la mirada del conflicto desde el ángulo del género no ocupaba las agendas nacionales. La réplica en el nuevo mundo, de una nación europea que trajo consigo la transculturación como imposición acampanada de una serie de hechos violentos e irrespetuosos por los otros y por las otras deja en la naciente nación colombiana un cráter cultural que viene a influenciar las prácticas sociales tal y como se puede ver en la cruzada evangelista, la administración colonial que fue ejecutada por la monarquía española y por supuesto con un vacío en cuanto al lugar que ocuparon las mujeres en este largo proceso. Hago este corte de carácter histórico al hablar de la Constitución Política de Colombia pues los problemas de investigación basados en la categoría teórico-analítica raza/etnia y en sus componentes culturales tienen a mi parecer un punto de partida más concreto que en las últimas tres o cuatro décadas. Fue a partir de las reflexiones en la antropología, desde donde se cuestionó la invisibilidad de la población negra o afrodescendiente en el campo académico colombiano. Me voy a remitir aquí al año 1985³¹ para efectos de respetar la temporalidad que me he propuesto en esta investigación. Teniendo claro esto, se sabrá que, si bien se reconocen los diferentes e importantes aportes de un sin número de científicos y científicas alrededor del mundo, me apoyaré en la construcción de la historia colombiana desde la diversidad de sus voces y sus territorios, así como desde la narrativa histórica que descoloniza los hechos y es descrita por mujeres como más adelante se evidencia. Dicho lo anterior, considero de particular relevancia darle un sentido más clásico al territorio para entender y discernir sobre la perspectiva y cosmovisión de los pueblos negros. Es decir, más allá del significado del espacio y lugar desde la geografía clásica, es clave apreciar los contextos tanto en el recorrido histórico como más adelante en este trabajo doctoral, las reflexiones alrededor de la multiterritorialidad, la identidad, la raza y la clase social en la sociedad colombiana. De manera que sigue siendo relevante la pregunta: ¿Por qué es tan importante descifrar la articulación que tiene la raza con el territorio? Y ¿que hace que dicha articulación sea el punto de partida para entender los componentes sociales en un país con conflicto armado interno territorializado como Colombia?

Retornando a los territorios colombianos se puede afirmar y teniendo en cuenta las herramientas históricas que Múnera (2020a) nos aporta para el entendimiento de dicha

³¹ Este reconocimiento está descrito en la Ley 1148 de 2011 Víctimas y Restitución de Tierras; por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones.

segregación racial y conformación de la idea de raza en Colombia, las regiones con mayor afluencia europea se miraban desde una ideología *propia de los conquistadores* de superioridad, mientras que el resto de las personas se iban dibujando inferiores dentro de una sociedad jerarquizada que se basaba en la explotación de los pueblos no blancos, que para el caso de Colombia han sido los pueblos negros e indígenas.

Sin alejarme de la mirada europea con la que la élite criolla identificaba a la sociedad civil colombiana y las normas que dicha mirada fue perfilando vale la pena regresar a los aportes de Van Dijk (2003), y releer las normas que fortalecen y hacen crecer las ideologías, que rigen los principios sociales y valores con los que interactúan los grupos humanos y sus estructuras (de todo tipo). Lo que quiere decir que dichas normas constituyen lo cognitivo, en donde se mantienen los objetivos e intereses fundamentales de un grupo, dando coherencia al contexto y a los discursos.

Es importante también pensar en este punto que el contexto histórico que da lugar a determinadas ideas acerca de la biología, la naturaleza o la cultura, puede entregar en otra forma, la explicación de la naturalización de determinadas relaciones de poder (Stolcke, 2000). Aquí me atrevo a mencionar, por ejemplo, a San Basilio de Palenque como un caso ejemplificador de la naturalización de las condiciones de las que asiente Stolcke en cuanto el primer pueblo libre de las Américas sigue presentando rezagos de carácter colonial y racialización local. Para empezar, un poco de lo que significa ser palenque y lo que San Basilio de Palenque significa o mejor aún debería significar para Colombia. Las personas palenqueras son aquellas descendientes de algún espacio que se configuró y es reconocido como un Palenque o una Rochela y tiene sus orígenes en el periodo colonial, más exactamente en las fugas que los esclavos y esclavas iniciaron, con las que finalmente se liberaron de los españoles entre los siglos XVII y XVIII, estableciendo poblados o palenques. Si bien existieron muchos palenques en el territorio colombiano, fundados por los cimarrones o esclavos liberados, el palenque de San Basilio, no es nada menos que el primer territorio libre de las Américas y es el único que en la actualidad conserva su propia lengua, el palenque o *palengue*. El corregimiento de San Basilio de Palenque se ubica en el municipio de Mahates, departamento del Bolívar, en el Caribe colombiano y en el 2005 fue declarado por la Unesco como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad (Ministerio del Interior República de Colombia, 2017).

Después de mi visita a San Basilio de Palenque surgieron muchísimas preguntas, que para mí en ese momento no tenían una respuesta lógica. Yo me encontraba en el primer pueblo libre de las Américas, un lugar emblemático, lleno de historia, tradición, dolor, viajes forzados y transatlánticos, en fin; lo repito, yo tenía frente a mí, a mujeres, hombres, niñas y niños, cuyos ancestros habían dado su vida por la libertad y la dignidad, tenía a mi alrededor a las personas que conservan viva parte de la identidad, de la cultura y las costumbres de Colombia. Dicho de otra manera, interactuaba con las personas que, con sus deseos, su amor, sus fuerzas, y sus representaciones siguen luchando por el reconocimiento cognitivo de lo que ha significado su desarraigo intercontinental y su arraigo en tierras que se describen con sus cantares y saberes ancestrales.

Aun así y con una profunda tristeza yo me encontraba en un territorio lleno de necesidades económicas y angustias derivadas de la falta de seguridad y de -oportunidades, en un territorio que carece de vías, de cobertura total en los servicios públicos, (agua, energía, basuras) y sociales (salud, educación, vivienda) para no desentonar con el progresismo que promueve la sociedad elitista de Colombia. A modo de síntesis, estaba en un lugar en donde la pobreza, la fragilidad institucional y el olvido perviven; por consiguiente, me pregunto hasta qué punto esa comunidad y sus verdugos o expresado en otras palabras, la (pluri)nación normalizan lo que Stolcke explica en su argumentación de las relaciones de poder y las herencias transnacionales de la colonización. La afirmación anterior se corrobora en el estudio de Miranda Márquez (2015) quien describe entre otros aspectos que:

a) en Palenque la pobreza es bastante alta y la carencia de posibilidades para la obtención de ingresos es latente, en efecto, 83 % de la comunidad palenquera se ubica estadísticamente como personas que atraviesan la línea de pobreza, con un ingreso medio mensual en pesos de \$204.876. El 57% de estas personas se encuentra en situación de pobreza extrema. Vale la pena aclarar que la pobreza extrema en San Basilio se traduce en hambruna, insalubridad, negación de los derechos ciudadanos y precario o nulo acceso a los servicios públicos. En un territorio como el palenquero se considera que un ingreso medio mínimo en pesos colombianos de \$93.301 podría permitir una dieta regular que contenga por lo menos el mínimo de nutrientes para que el cuerpo pueda funcionar;

b) en el palenque de San Basilio la economía se basa en la cultura aunque los ingresos más representativos (siendo estos muy pocos como se comentó en el párrafo anterior) se

ordenan o corresponden en su mayoría a la gastronomía informal (basada en la elaboración y venta de dulces tradicionales de la comunidad palenquera y la cocina tradicional palenquera sin permisos o registros sanitarios), la danza y música, siendo estas manifestaciones muy importantes de y para la comunidad en su cotidianidad, los peinados que cuentan una historia de resistencia y son ofrecidos a los y las turistas sobre todo en Cartagena de Indias y, por último, la pequeña ganadería;

c) a nivel institucional se reconoce la presencia de los ministerios de Cultura (Programa LASO/producción de audiovisuales) y Agricultura (mejoramiento prácticas agrícolas y entrega recursos como capital semilla) y de la Gobernación de Bolívar, estas instituciones han venido ofreciendo acompañamiento a la comunidad palenquera para la puesta en marcha de algunos proyectos (aunque muy pocos se encuentran en los documentos oficiales de dichas instituciones y muchas de las personas entrevistadas en el pueblo ni siquiera saben de ellos). También el SENA y el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) han brindado capacitación, formación y asistencia técnica a alguna de las iniciativas de la comunidad.

Existe una fuente de ingresos de la que no se habla mucho pero que es una realidad: proviene de la relación que la comunidad palenquera tiene con la naturaleza. Se trata de las pócimas o bebedizos medicinales para curar los males del alma y del corazón. Una tradición que la comunidad trae consigo desde los diferentes rincones de África y es importante articularla con la teoría pues evidencia una parte considerable de los determinantes que hacen que la raza, la ancestralidad y el territorio sean coexistentes y presenten relaciones interdependientes.

En el análisis me detendré en este punto, pero ahora presento un corto fragmento de una charla para contextualizar la ancestralidad desde una perspectiva interdependiente y multiterritorial.

Casandra³² es una mujer de setenta y nueve años, oriunda de San Basilio de Palenque y según ella y muchas personas del pueblo lo ha visto y vivido todo. Es heredera del don del buen querer y según la comunidad es una de las negras bien negras de la comunidad palenquera, es decir de las pocas personas que conservan su origen africano sin mestizaje. Sus ojos son tan negros que transpasan cualquier mirada y sus manos tienen una forma

³² Casandra es un nombre ficticio escogido por ella misma.

angelical. Como si estuvieran talladas para el amor. Lidas, suaves y grandes. Casandra cuenta acerca de estas prácticas, la relación con la naturaleza y explica la razón por la cual no son contadas en forma libre a la sociedad:

Se trata de unas mezclas de hierbas, todas muy buenas y benditas que hacen hasta lo que no se considera posible. Yo aquí hago que los hombres vuelvan a amar a sus mujeres y a sintonizar en sus relaciones íntimas. Yo tengo clientela de muchas partes, pero más que todo vienen aquí las mujeres ricachonas de Cartagena, Santa Marta, Barranquilla, es decir, de por aquí de la región porque ellas conocen mi trabajo y saben que yo trabajo bien y sin maldad, yo trabajo con la fuerza de la naturaleza, que es la que nos ayuda a volver a encuadrar nuestro interior y nuestras relaciones con el exterior (Fragmento de la charla con Casandra protocolizada en el Diario de Campo el 23.11. 2021. San Basilio de Palenque)

Pensar en territorio, especialmente en San Basilio de Palenque tiene varios alcances. Por una parte, es pensar en un lugar en el que las personas que lo habitan se sienten libres al momento de enunciar sus identidades y se miran en igualdad de condiciones en relación con el resto de las y los palenqueros; pero también tiene una implicación histórica y generacional, si se puede describir de esta forma, en cuanto a su propia identificación con el territorio sugiere pensar en las rutas del cimarronaje cargadas de dolor, opresión y estigmatización.

Al contextualizar casos específicos como este, o el de la subregión de los Montes de María y los territorios ancestrales del Caribe, hago un paralelo con Hall (2005), en cuanto el autor propone una argumentación muy pertinente al caso. Hall explica como los hombres y las mujeres hacen la historia, pero no bajo condiciones elegidas por ellos y ellas mismas, es decir que las circunstancias exigen a las personas asumir determinadas funciones y recorrer determinados caminos. Con esto quiero decir que la historia debe ser entendida y concebida desde una relación continua y discontinua de opresión, en la que se combinan un viaje hacia el pasado y una apropiación del presente para la construcción del futuro. En otras palabras, la reflexión acerca de lo que significa el territorio para los pueblos ancestrales debería ser natural en cuanto el territorio en sí, es natural aun con sus falencias, carencias y peligrosidades, pero viene a ser el único lugar de reconocimiento autónomo para aquellas personas que como en el Caribe y el Pacífico colombiano están acompañadas de una carga

histórica de opresión, es decir el lugar tanto en la historia como en la geografía debería resignificar y reivindicar.

En ese sentido y en concordancia con Daniels (2018), sobre la relación territorio-identidad en los Montes de María, se evidencia el reconocimiento, podría decirse de manera unánime alrededor de una identidad montemariana en su componente cultural. Aquí no hay mayor discusión, ya que se comparten y se referencian elementos y manifestaciones como la música, en sus distintas expresiones autóctonas, como la gaita, el bullerengue, el vallenato, la gastronomía, el folclor, y las creencias o festividades religiosas que se han venido configurando a lo largo de los años. Todos estos componentes culturales se transmiten de generación en generación y son un referente para el territorio, en sus diferentes municipios. En muchos casos los procesos identitarios son ambivalentes y presentan contrastes ligados a los discursos dominantes.

A modo de ejemplo presento brevemente a José³³, un hombre oriundo de la subregión de los Montes de María que por una parte se identifica culturalmente con su territorio, pero que por otra parte rechaza las identificaciones colectivas basadas en la heteronormatividad en su región:

Lo que significa la región contiene muchas cosas que nos identifican como de aquí y no de otro lado por ejemplo las gaitas de San Juan, el folclor, bullerengue de las cantadoras de Palenque, la gastronomía que es algo que llevamos en el cuerpo porque el estómago se identifica con el armadillo sudado y el mote de queso, esas son cosas que nos unen por ejemplo también en familia los domingos o en fiestas o festividades. Hay muchas cosas con las que nos sentimos identificados que son bonitas, otras como lo que nos dejó el conflicto no tanto, pero también nos agrupa como víctimas y eso nos da una identidad colectiva que ya tenemos impregnada ¿si me entiendes? En eso sí nos sentimos identificados, pero del resto cuando por ejemplo en Bogotá nos tildan de vagos y de peligrosos, no nos sentimos identificados, eso es una cosa que la misma gente racista se ha inventado para justificar que no nos quieren arrendar y cosas así. Yo viví eso cuando me fui a trabajar un tiempo a Medellín, no me querían arrendar una pieza por negro y ahí yo me siento identificado con los de aquí, pero por ejemplo cuando me insultan y muchas veces me dan trompadas porque a mí me gustan los hombres pues no me siento tan identificado. Es raro como por una parte sí, pero por otra me gustaría irme lejos para

³³ José es un nombre ficticio y fue escogido por el mismo.

empezar de nuevo (Fragmento de la charla con José protocolizada en el Diario de Campo el 20 de noviembre de 2021. San Juan Nepomuceno).

Daniels (2018) señala un segundo aspecto conexo en esa identidad que se proyecta en Montes de María, es lo relacionado con el territorio y la defensa de este. En ese sentido, si bien no existe una visión única o uniforme, es claro cómo surge una defensa del territorio, específicamente en la salvaguarda de los recursos naturales, ejemplo de ello es la lucha por el agua para la producción campesina, así como la preservación de los ecosistemas, como el Santuario de los Colorados, el Cerro La Coraza y la Ciénaga de Playón, entre otros. He aquí estos elementos que reconoce el territorio como fundadores de esa identidad, de esa memoria territorial de las y los montemarianos.

A continuación, presento a Luz³⁴ una mujer activista de cincuenta años, quien lleva luchando más de la mitad de su vida por los recursos naturales y la seguridad alimentaria de la región:

Es muy contradictorio porque muchos montemarianos no defienden el territorio, y yo digo eso porque a mucha gente no le importa lo que pasa ni con los humedales, ni con los bosques. Ni siquiera saben que es lo que está pasando y por qué estamos sufriendo en nuestra alimentación, porque no entiende que está escaseando el agua y que los ríos se nos están contaminando, o si les interesa lo que está pasando con la devastación de los cerros cercanos a San Juan. Debería importarles porque eso es territorialidad, pero naturalmente no todos lo conciben de esa manera (Fragmento de la charla con Luz protocolizada en el Diario de Campo el 20 de noviembre de 2021. María la Baja).

Es aquí en donde vale la pena discernir acerca de las condiciones de los territorios en Colombia y lo que estos en la conciencia nacional deberían significar. De hecho, debería tratarse de (re)construir territorios dignos para los pueblos, que le brinden acogida y abrigo a las comunidades tanto negras como indígenas y que se conviertan en un lugar de refugio con infraestructura y posibilidades de tener una vida digna. Por el contrario, el significado de territorio en Colombia es asociado política y económicamente a intereses y disputas, pero

³⁴ Luz es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

también a sorderas y olvidos estatales acuñados por el racismo, el clasismo y la indiferencia social.

2.5 Conclusiones: de la raza al territorio

La categoría raza desde una perspectiva histórica ha sido objeto de debates permanentes a nivel transnacional, el cual va más allá de la –supuesta- superioridad natural de la raza europea, para instituirse como dispositivo de poder para la división del trabajo, la instrumentalización de la exclusión en las relaciones sociales, la subordinación inherente al colonialismo y el desconocimiento de negros indígenas en la narrativa de los estados latinoamericanos, posibilitando la opresión de estos desde el ordenamiento constitucional.

La historia de la humanidad se lee desde diversas estrategias de poder y dominación impresas en los discursos y acompañados de evidencia empírica, documental o arqueológica que dan cuenta de imperios contruidos sobre la condición de opresión de determinados grupos humanos. Es así como el proyecto occidental de la democracia moderna yace en el intento de controlar la concentración del poder de algunos grupos sobre grupos y culturas vulnerables, aunque vale la pena resaltar que este proyecto se enmarca dentro del sentido de superioridad opresora de Occidente. Con lo anterior no me refiero a las construcciones eslabonadas de la historia y sus actores y actrices. Más bien me interesa con esto identificar y resaltar las relaciones de poder y dominación sobre las cuales se construyen las sociedades, sus mecanismos políticos, económicos y culturales en diversos tiempos, espacios, paisajes y lugares. En otras palabras, las estructuras jerárquicas de las sociedades se han construido a través del significado y la diferenciación de los rangos de poder, siendo las diferencias atribuidas al fenotipo (rasgos biológicos o pseudobiológicos) la base de la clasificación y orden mundial de las personas. En este sentido, pares categoriales como raza y etnicidad, clase y género, o religión y orientación sexual forman parte de las construcciones cognitivas y simbólicas de los diferentes sistemas de dominación en cualquier sociedad. Luego entonces, el racismo se asocia directamente con actos discriminatorios basados en diferentes prejuicios, es decir que existen diferentes formas de racismo. Ahora bien, sostengo este argumento en la idea, por ejemplo, de las castas en India, o las minorías religiosas en el sur de Asia y hasta en las persecuciones por diferencias sociopolíticas que prevalecen en África, es decir que en estos casos el racismo no está ligado a un blancura o inteligencia supuesta, si no a otro tipo

de diferencias más que físicas. Pero, sin lugar a duda, el racismo heredado por la colonia, o el racismo blanco se sigue ubicando como una de los mecanismos más conocidos y usados para alimentar las desigualdades y asimetrías, entre procesos de globalización y migración.

Ahora bien, en Colombia, el racismo tiene una relación estrecha con el territorio y determinantes políticos como el abandono del Estado y el saqueamiento de los territorios que sobrepasan lo histórico. Diversos estudios dedicados a la afrocolombianidad parten de la hipótesis que las desigualdades sociales y la marginalización de los y las afrodescendientes se debe si bien a determinantes históricos, su persistencia radica en marcas socioculturales y económicos que van más allá de la piel y que limitan el acceso a los recursos y al goce de los derechos. En mis recorridos por Cartagena de Indias y varios de los municipios y corregimientos aledaños pude identificar la formación de grupos y organizaciones que defienden tanto su condición racial como el territorio al igual que exigen sus derechos laborales, económicos y políticos. En este sentido, mujeres y hombres afrodescendientes demandan condiciones de igualdad e inclusión a través de instrumentos legislativos para el reconocimiento, la atención y la reivindicación que el Estado y la sociedad les ha negado. Debo decir que los instrumentos jurídicos muestran muy poca aplicabilidad, debido a la inoperancia del Estado y el racismo institucional y estructural que limita la capacidad de respuesta del aparato judicial, fortalece los estereotipos y vulnera sistemáticamente los derechos humanos.

3. Acercamiento teórico

La investigación contemporánea sobre la construcción de identidades afro, tanto colectivas como individuales ha experimentado alrededor del mundo un importante quiebre conceptual y epistémico. Se ubica este punto hacia la década de los noventa con los estudios internacionales del Black British Cultural Studies; estos estudios aportaron al debate académico internacional herramientas teórico-analíticas e históricas para la comprensión del tema. Dichos estudios culturales emergen de la combinación de los aportes de Stuart Hall en cuanto a las articulaciones identitarias y el sujeto descentrado y de Paul Gilroy acerca del Atlántico Negro.

En la construcción del marco teórico que ofreceré a continuación se observará una fina línea que articulará las experiencias e historias de vida de mujeres negras/afrocolombianas con el conflicto interno armado interno, el territorio y las identidades étnicas.

3.1 Articulaciones identitarias

En la lucha política del posicionamiento relativo de los sujetos dentro de una sociedad, surgen lo que Althusser (1971) y Laclau (1977, 1990) denominaron *articulaciones*, entendidas estas como un espacio teórico-político de carácter simbólico, no necesariamente determinado por relaciones recíprocas, en donde los autores entienden que no existe una ley o postura general que demuestre contundentemente una ideología predefinida dentro de un grupo determinado y que dé fe de las relaciones económicas de la producción capitalista. De hecho, se infiere de lo anterior que si no existe dicha postura entre un grupo no hay entonces una correspondencia, por ejemplo, entre la cultura y la identidad.

Sin embargo, la postura de Laclau es criticada por muchos autores por concentrarse en las relaciones de clase y carecer de multidimensionalidad, en cuanto excluye relaciones complejas y de subordinación como la raza, el género, la religión y a efectos de este trabajo aísla el contexto específico del fenómeno del desplazamiento y el efecto que este tiene en la

(re)construcción de las identidades, entre otras categorías que marcan también algún tipo de reciprocidad entre sujeto e identidad.

Restrepo (2004) plantea la identidad étnica como un proceso inminentemente permanente en el que se pueden integrar articulaciones novedosas y transformadoras que ofrecen una nueva visión de sí mismo o misma, o por el contrario pérdidas en las articulaciones ya existentes. En dichos procesos de articulación no priman los pensamientos esencialistas puesto que las identidades étnicas surgen y se acomodan en contraposición y correlación con otras identidades étnicas, así como con diversas formas de entenderse a sí mismo o misma en el aspecto cultural. De manera que una persona adscrita o quien se identifica con determinada identidad étnica puede transversal y simultáneamente poseer otras identidades. Más aún, las identidades étnicas son discursivamente constituidas, aunque se puede observar históricamente que no son solo discurso, estas son el producto de las prácticas sociales del asentamiento de los discursos en lo cognitivo de una sociedad o grupo. Es decir que las identidades étnicas se enuncian y se expresan de acuerdo con la posición que las personas ocupan en las relaciones de poder.

De acuerdo con lo anterior existe entonces la posibilidad de que, a consecuencia de la ideología de diferentes y diversos actores y actrices sociales, estos converjan de una forma no predefinida dando origen a cambios o nuevas constelaciones históricas y sociales que no estén dentro de las estructuras capitalistas de producción. Esto puede ser el inicio de la nueva comprensión de identidades libres de dirección o anclaje a una clase determinada, que se pueden cambiar y acomodar a los contextos sociales, geográficos, económicos y políticos entre otros y que en ninguna circunstancia mantienen una correspondencia ideológica con la clase, es decir que bajo ningún motivo se puede adscribir la ideología a la clase.

En este sentido Hall (1998) hace un aporte importante al tema de las *articulaciones*, al expresar que las prácticas sociales pueden ser pensadas como articulaciones constantes que no necesariamente son una respuesta a una realidad social o de clase, ni a la manera en cómo se representa. Es decir, el sujeto y su identidad no son vistos desde una óptica esencialista e inseparable, si no que por el contrario abre un espacio subjetivo en donde los sujetos tienen la ventaja de pensar y entender su identidad esencialista de forma estratégica y les permita hacer uso de ella para fines políticos (Spivak, 1985).

De acuerdo con Hall y su reflexión acerca de las prácticas sociales, en cuanto estas pueden ser percibidas como articulaciones que contienen y entienden determinantes históricamente construidas, se puede decir que en el escenario específico de los pueblos negros en Colombia el desplazamiento forzado determina una barrera en la enunciación de las identidades, hasta el punto de que la negociación de estas se vuelve un requisito para la aceptación social de las personas desplazadas en espacios y lugares desconocidos. De estos procesos y dinámicas surgen entonces las redes sociales y la agrupación de personas de los mismos grupos o en efecto personas con características similares para crear espacios de enunciación, que permitan negociar las identidades de una forma más política, en donde no se hagan reducciones folclóricas y esencialistas, sino que se construyan nuevos espacios de diálogo y de reivindicación.

A continuación, comparto el fragmento de una charla con Yuri³⁵ protocolizada en el Diario de Campo el 31 de octubre de 2021 en Bogotá; para mostrar con un ejemplo como una mujer negra es obligada por el discurso dominante a renunciar temporalmente a su identidad étnica para así ser permitida en una vivienda rentada. A Yuri la conocí en una fiesta de Halloween a la que fui invitada:

Yo me vine a vivir a Suba la Gaitana porque aquí me siento segura como negra, aquí hay mucha negritud y eso es bueno, puedo pagar medianamente mi arriendito y no tengo que vivir con las miradas de la gente que me arrienda. Aunque imagínate que el dueño de la casa se la pasaba ojeándome el apartamentico porque dizque según él los negros éramos cochinos y descuidados con las cosas y él no quería tener problemas conmigo y tener que echarme. Por eso yo tenía que acomodarme a que me fisgoneara por las rendijas de las cortinas y las puertas, a ver si yo había limpiado la casa. Yo me recuerdo que el hombre me dijo que me tenía que advertir que yo tenía que limpiar porque el conocía a los de mi calaña (Fragmento de la charla con Yuri protocolizada en el Diario de Campo el 31 de octubre de 2021. Bogotá).

En el fragmento anterior se puede identificar claramente como en primer lugar Yuri se ubica geográficamente en la localidad Suba la Gaitana en la ciudad de Bogotá porque se siente identificada y segura al encontrar un refugio en lo que ella misma denomina *negritud*. En segundo lugar, su testimonio desvela como discursivamente las articulaciones encuentran un determinado punto de correspondencia; esto se puede evidenciar en cuanto la ideología

³⁵ Yuri es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

de su arrendador está permeada por prejuicios raciales y de clase. Ella recuerda una afirmación de su arrendador en la que él mismo le dijo que conocía a los de su «calaña» haciendo alusión a su raza y a su clase y situándola discursivamente en la construcción articulada de los procesos históricos coloniales.

Aun cuando teóricamente se propone la no correspondencia de la ideología con la clase, esta última es atravesada simultáneamente, en el caso específico de las comunidades negras también por la raza dando a esta un sentido. ambiguo, es decir, negro/negra corresponde a: clase oprimida. En este sentido Hall (1998), propone entender las prácticas sociales como articulaciones constantes, en donde se establece que no necesariamente existe una correspondencia entre las condiciones sociales de una persona y la forma en que esta las representa. Asumiendo esta perspectiva Hall se aleja de los reduccionismos y esencialismos de las identidades y ubica a los sujetos dentro de sus propias decisiones subjetivas.

Spivak (1985) enfatiza en la capacidad subjetiva de los sujetos y en la capacidad que tienen estos mismos de hacer uso estratégico de una identidad esencialista, muchas veces con fines políticos.

Según Hobsbawm (2000), términos como identidad, etnicidad, etnia, raza y se podría decir que otros tales como el género, cercanos a las categorías que estos enmarcan, no eran comunes, ni tampoco utilizados en el vocabulario cotidiano. Fue a partir de la década de los sesenta aproximadamente cuando estos referentes tanto lingüísticos como culturales afianzaron el terreno para aquello que se ha venido llamando políticas de la identidad y sus articulaciones propias.

Mucchielli (1986) argumenta que, a partir de este momento categórico, se ha entendido la identidad como una construcción o un conjunto de criterios que definen a un sujeto y también como un sentimiento interno mayor habilitado para albergar otros sentimientos que se desprenden de este, el primario, el primordial y que mantienen en sinergia a un grupo determinados de personas, en torno a la voluntad propia de existir y muchas veces de subsistir.

De regreso a Hall (1998), el autor británico nacido en Jamaica ya había propuesto un acercamiento a lo que significa la utilización de determinados términos en el lenguaje

cotidiano, y considera que el lenguaje es un elemento que lleva a la subordinación e interpelación implícita, histórica y costumbrista del sujeto. Siendo aquí la interpelación del sujeto su propia construcción en el lenguaje y en las sociedades y por ende en los discursos ideológicos esencialistas y reduccionistas de las identidades y sus correspondencias con una forma determinada de actuar.

Para Hall la identidad es un conjunto de articulaciones compuesto por los discursos ideológicos, las prácticas sociales en su mayoría con carga histórica y las subjetividades que pretenden situar a los individuos en determinados discursos y construyen sujetos y sujetas susceptibles a autopoicionarse. Es decir que la identidad puede presentar mutaciones en las categorías clasificatorias que pueden ser convenientes frente a los discursos o, dicho en otras palabras, los sujetos pueden presentar multiplicidad de identidades sociales como lo menciona Anthias (1998).

Empero, Hall (2002) hace referencia al postulado de la doble conciencia, dando cuenta de la manera cómo los individuos viven cotidianamente las limitaciones de cualquier cultura en la búsqueda de significados propios y relevantes que contribuyan al entendimiento total de uno mismo y así reavivar y definir el sentido de pertenencia, el cual a su vez se comporta como un eje sostenedor de las composiciones culturales. Se puede decir entonces, que esta doble conciencia está asociada por lo tanto con la doble demanda de igualdad y diferencia; y paralelamente la diferencia parecería evidenciar la dimensión de la agencia, pues la elección de una u otra identidad tiene que ver con su intención en la producción de sus identificaciones para los diferentes fines (Hall, 2002:29-30).

De manera que las categorías que he mencionado al inicio de este capítulo para ofrecer una visión transversal de lo que nos compone a los seres humanos, es decir el decirse mujer, hombre, homosexual, heterosexual, negro, negra, pobre, de aquí o de allá o desterrado entre otras muchas que aparecen en las prácticas tanto sociales como territoriales no son independientes, estas se entretajan de una forma en la que el conjunto de criterios que podría definir una identidad hace las veces de sistema de engranaje, en donde el conjunto de los elementos interviene para precisar el sentido de cada uno de ellos (Mucchielli, 1986). Es decir, es en este punto neurálgico donde la composición de las identidades y su propia construcción y relación con múltiples categorías se torna relevante para el entendimiento de la interacción social en espacios y lugares determinados y construidos, pero también, es donde territorial y

geográficamente la identidad cobra relevancia en los discursos. De acuerdo con lo anterior se puede decir que en la agrupación de elementos de identificación existen determinadas combinaciones que dan origen a las diversas identidades según el posicionamiento o *performatividad*.

En esta dirección, Hall (1997a) y (1997b), siguiendo a Foucault, reitera el concepto de sujeto *descentrado* que se construye discursivamente en las sociedades y que no se halla al margen de la norma; pero aclara y sugiere que Hall (1997) incluso el mismo Foucault demuestra a partir de las *tecnologías del yo* lo referente a las prácticas de autoproducción en modos específicos de conducta, o lo que se conoce como *performatividad*. De manera que dentro de dicha *performatividad* los sujetos disponen de su identidad y la pueden posicionar estratégica, individual, grupal y socioculturalmente. El problema del reduccionismo y el esencialismo es entonces un problema que viene de los discursos de opresión. Visto de otra manera estos dos pueden ser parte del uso estratégico de las identidades.

Según Pujadas (1993), la identidad individual de un sujeto sería entonces el resultado de las interacciones cotidianas en un determinado contexto social. Tanto su experiencia como su entorno lo categorizan, lo posicionan y contribuyen a la configuración de su propia identidad. De manera que para Pujadas la identidad tendría un componente psicológico que se deja entrever desde la misma percepción que cada individuo tiene de sí mismo y de su propia conciencia de existir y de agruparse. La identidad grupal sería entonces el resultado de una identificación colectiva, formada por determinados elementos integrados a partir de ciertas categorías como por ejemplo la historia, la demografía entre otros, que significan una determinación a priori de una realidad social total.

Siguiendo a Hall (1996a) la identidad grupal tendría entonces un componente dialéctico y discursivo de reconocimiento recíproco entre el individuo y los grupos sociales a los que puede pertenecer. Es decir que a través de la identidad grupal los sujetos también activan una parte subjetiva que les facilita interpelar su propia percepción y al mismo tiempo autoidentificarse. Lo que podría verse también como mecanismos de protección autónomos y decididos por las personas desde sus propias subjetividades con la intención clara de autorefugiarse y decirse «perteneciente a» pero también «parecido a». La identidad sociocultural representaría entonces a individuos e individuos como parte de un grupo que responde a determinados criterios (discursivos en su mayoría) y que está situado de alguna

manera en el componente cognitivo de la sociedad, tal y como lo expone Van Dijk (2003) en su descripción del discurso. Se puede decir que es una identidad atribuida y en algunos casos heredada, responsable de procesos de inclusión y de exclusión social en relación con todos los grupos constitutivos de una sociedad.

En el caso de Colombia dichas identidades, tal y como lo propongo en la contextualización del conflicto, han sido construidas por el discurso dominante desde el reduccionismo y el esencialismo. Paralelamente, los sujetos usan sus identidades desde el reduccionismo y esencialismo para romper los discursos de opresión en una sociedad paralela que se dibuja y describe blanca. Ahora bien, normalmente se entiende que la identidad sociocultural representa todas aquellas prácticas diversas y diferentes de otras culturas, pero frente a las identidades individuales presenta algunos problemas pues paradójicamente cuando a un individuo se le niega la posibilidad de ejercer plena autonomía en la activación de sus identidades múltiples y combinadas, se entorpece la movilidad en el entorno en el que este desarrolla sus experiencias de vida. Es decir que dichas experiencias son expresadas en otros términos y no necesariamente tienen u obedecen a la subjetividad de las identidades; más bien estas se expresan, se narran y se cuentan de forma supeditada y subordinada a determinados órdenes sociales que opacan algunos componentes importantes en el momento de entender las culturas y sus componentes positivamente esencialistas.

Laclau (1990) afirma que los sujetos se construyen a sí mismos a través de la elección subjetiva de sus identidades frente a los discursos y creo que en este sentido el autor no se aleja mucho de los argumentos centrales (cada argumento aplicado a su enfoque) que en efecto proponen autores y autoras tales como Hall (1997a y b), Curiel (2007), Haraway (1995), Viveros (2016), Lamus Canavate (2012), Anthias (2002) y Foucault (1994), en cuanto esa elección es multidimensional y se acomoda a los contextos, narrándolos desde las propias subjetividades.

En relación con el concepto de identidad ofrecido por Hall y Laclau, parto de la premisa de que la identidad no es esencialista, sino más bien estratégica y me atrevería a decir que podría entenderse en la esfera de la acción política como «estratégicamente esencialista» y en algunos contextos específicos la identidad podría llegar a ser hasta relativa.

Este concepto defiende la postura de que las identidades nunca son fijas, ni en un individuo, ni en un grupo, estas se han venido fragmentando y cada vez son más versátiles y se articulan en los diferentes discursos tal y como lo propone Anthias y lo cité en párrafos anteriores.

El problema de fijar las identidades se identifica entonces en el carácter absolutista que interfiere con la agencia, el discurso y la política. Cuando hablo de política me refiero al significado de las identidades en la esfera pública y a su relación con la política situacional. Coincido con Foucault (1970, 1971) en que no se necesita una teoría del sujeto, sino una teoría que explique detalladamente la práctica discursiva y la historicidad de los conceptos que se utilizan en el discurso. Sin embargo, vale la pena aclarar tal y como lo hace Foucault a través de toda su obra, que esta descentralización no requiere un abandono del sujeto, al contrario, lo que hace es reconceptualizar a este y pensarlo en su nueva posición desplazada o descentrada dentro del paradigma. En concordancia con lo anterior, Laclau (1990) indica que las sociedades postmodernas estas construidas desde las divisiones y los antagonismos sociales, motivo por el cual, según el autor, se producen diferentes *posiciones de sujeto*. Las posiciones de sujeto se producen por la activación de determinados elementos de una u otra identidad dando origen así a nuevas identidades y a sujetos *dislocados*. El autor propone el término dislocación para evidenciar que las estructuras no son fijas y el centro de poder se desplaza, mas no se reemplaza por otro sino por una variedad de centros de poder (Hall, 2010).

Derrida describe la activación y de alguna manera desactivación de las identidades que propone Hall como un pensamiento lineal y de alguna forma temporal y de intervalos, un pensamiento en doble vía y que tiene la capacidad de invertir elementos, es decir que pone abajo lo que estaba arriba y viceversa y da origen a nuevas cosas. Derrida (1981) citado en Hall (2003). Las nuevas identidades son entonces el concepto que se construye y se forma a partir de fragmentos de vida y de situaciones borradas en un espacio y contexto determinados; se relocalizan o se reubican en las propias subjetividades de los sujetos y no se pueden pensar en absoluto.

Costa (2007b) muestra cómo las identidades son asumidas por los sujetos dependiendo de sus procesos sociales particulares, motivo por el cual se deduce que las identidades no son definiciones esencialistas y a priori son solo posicionamientos conscientes con una mezcla escogida de componentes. Es decir, estratégicos y para la agencia, tal y como

lo propongo en el párrafo anterior. No obstante, debo completar esta apreciación con la explicación de lo que el reduccionismo logra en el discurso dominante. Este alienta el esencialismo, pero en forma negativa, lo que genera dos bandos en el discurso dominante, el que oprime y el oprimido. De hecho, muchas de las identidades de muchos pueblos y culturas han sido fuertemente impregnadas por la dialéctica y el esencialismo reductor, este es el caso de los pueblos negros en Colombia, quienes han sido víctimas de una historia discursiva racializada que las ha situado casi de forma perpetua en desventaja y exclusión. De acuerdo con lo anterior se podría decir entonces que, en estos casos extremos de radicalización histórica como lo que investiga esta tesis doctoral, la articulación entre categorías teórico-analíticas como género, raza y desplazamiento forzado deja entrever cómo estas categorías influyen en el posicionamiento de la clase y por ende en el acceso a los recursos, e imprimen al mismo tiempo algunas características socioeconómicas que determinan la vida de los sujetos. Laclau (1990) describe las posiciones subjetivas como el lugar que escoge el sujeto frente a los diferentes discursos, lo cual infiere que los sujetos se construyen socialmente desde diversos posicionamientos subjetivos.

En esta caracterización articulada de dichas relaciones, los sujetos luchan por posicionarse de tal forma que el resultado final de la suma de tales factores sea favorable para ellos mismos, también cuando esto signifique negociar sus identidades (Elías & Scotson, 1994). Visto de esta forma, las relaciones sociales son dinámicas, históricas y complejas. De hecho, desde una perspectiva holística e interseccional, la feminista decolonial colombiana Viveros (2016) señala las relaciones sociales como fijas o en posiciones fijas. De manera que, para ella, las relaciones sociales no pueden ser divididas en secuencias y se coproducen mutuamente, es decir que necesitan también de sus construcciones históricas y discursivas para establecerse. Lo anterior indica la borrosidad de las líneas de cruce entre una categoría y otra, o sea, no se puede dividir claramente dónde empieza una cosa y termina la otra. Esta constante negociación evidencia por una parte la necesidad de los sujetos de posicionarse dentro de la identidad discursiva hegemónica con la cual son identificados socialmente, y por otra parte deja ver el uso estratégico de determinados recursos para rebelarse contra el sistema hegemónico, demostrando que su identidad depende en gran parte de su propia decisión, capacidad de agencia y lucha política.

Estos procesos en los que se ven envueltos los sujetos, muchas veces de forma involuntaria o inconsciente evidencian lo que Kabeer (1999b) describe como empoderamiento en un proceso paulatino que se dirige a la obtención de logros. La autora lo explica en tres grandes partes o pasos:

1. *Ressources*, 2. *Agency* y 3. *Achievements*.

Cada paso está interrelacionado y es parte causal del otro, de manera que la adquisición de recursos aumenta y fortalece la puesta en marcha y la toma de decisiones estratégicas (*agency*), y esto tendencialmente lleva a obtener logros materiales o simbólicos (*achievements*) a los sujetos y sujetas que han iniciado este proceso de empoderamiento. De acuerdo con lo anterior se puede decir que el empoderamiento de los sujetos es tanto un proceso como una estrategia en donde se negocia una representación de sí mismo, y donde cuya variación depende del contexto, es decir desde su epicentro, desde adentro (esfera privada) o desde afuera (esfera pública).

Asimismo, Hall (1996a) propone pensar la identidad como un punto de articulación entre los discursos y las prácticas sociales de un grupo y el auto-reconocimiento y las subjetividades propias e individuales de los sujetos.

Anthias (1998) también piensa estas subjetividades del sujeto que propone Hall desde la multiplicidad de las identidades, las cuales vendrían a ser el resultado de prácticas discursivas en diversos contextos sociales. Resumiendo, las articulaciones dan cuenta de los cruces simultáneos que categorías como raza y etnicidad tienen en la configuración de la clase. También muestran cómo dichos cruces definen discursivamente los roles, las relaciones entre los sexos y en general las relaciones de poder, en donde se pueden identificar las desigualdades. Las articulaciones son entonces el espacio (hablando en forma figurada) donde se muestra la construcción de las identidades de los sujetos y sus diferentes posicionamientos frente al discurso:

«Estamos siempre en negociación, no como un simple conjunto de oposiciones que nos coloquen siempre en la misma relación con los otros, sino más bien con una serie de posicionamientos diferentes, (ya que) cada uno tiene para sí su punto de profunda identificación subjetiva» (Hall, 1996b:470).

Para terminar, vale la pena señalar que las articulaciones evidencian la multiplicidad de identidades y su activación en un tiempo y espacio determinado. No son premeditadas o preconstruidas, su utilización o activación dependerá exclusivamente del contexto político y de los procesos sociales tal y como lo propone Costa (2007a).

3.2 De la desterritorialización a la multiterritorialización

Desde hace décadas, la geografía ha abordado el territorio como una categoría clásica de las cuestiones sociopolíticas, es el caso de los estudios de Gottman (1973), Sack (1986), George (2007) y Mayhew (2015), entre otros. Las ciencias humanísticas también han aportado bastantes perspectivas y se han cuestionado el concepto desde diferentes puntos de vista; uno de ellos es el territorio como símbolo de pertenencia y creador de identidad, aquí se destacan los trabajos de Ramírez & López (2015), Reyes & López (2012) y Haesbaert (1997 y 2011). Vale la pena señalar que en las últimas décadas se reconocen diferentes componentes del territorio y se relacionan entre sí, este es el caso de la significación de términos como espacio, lugar, región o paisaje entre algunos otros.

El espacio ha sido uno de los protagonistas en el análisis del territorio desde el siglo XX (Ramírez & López, 2015). Sin duda, uno de los cambios más notorios en el territorio como categoría de análisis fue el de repensar el territorio como un epicentro de procesos de producción social e histórica (Gregory et al., 2009:708-709), así como, su acomodación en los diferentes sistemas de relaciones dentro del capitalismo (Massey, 2005; Santos, 2004). De la mano del nuevo despertar de lo que significa territorio para muchos autores, se destaca un concepto añejo en la geografía, este data del siglo XVII y es el concepto de región, entendido este desde los antecedentes y procesos de conformación de los estados nacionales en Europa (Ramírez & López, 2015).

En términos operacionales, este concepto de región es usado para hacer referencia a una superficie terrestre, en donde existen componentes culturales, políticos, sociales, económicos etc., que están entrelazados y relacionados entre sí (Gregory et al., 2009:630). Por último, aparece el paisaje, una categoría con una cobertura bastante amplia y utilizada en la geografía cultural contemporánea. La cual ha servido de referencia para identificar los

diferentes vínculos entre la cultura y la naturaleza y su articulación con procesos y contextos históricos (Ramírez & López, 2015).

La antropología tampoco se ha quedado atrás con sus cuestionamientos e indagaciones, en las cuales el territorio cumple un papel fundamental en la explicación y justificación de procesos simbólicos y culturales en el ruralismo y también en la ancestralidad. De hecho, Barabas (2003 y 2014), desde una perspectiva antropológica habla de etno-territorios como el lugar donde convergen prácticas culturales y étnicas con el significado que los territorios les dan a estas.

Por otra parte, una gran afluencia de producción académica en inglés y francés concibe el territorio dentro de procesos políticos y de producción capitalista haciendo énfasis en fronteras y por ende resaltando la soberanía de las políticas administrativas de lo que se entiende por territorio. Es decir que, en concordancia con lo anterior, los autores conciben el territorio como un conjunto de espacios entrelazados, los cuales se usan y administran por agentes sociales para permitir o restringir el acceso y usufructo de ciertas personas a dichos espacios. Bajo esta vertiente se encuentran autores como Gregory (2009); Delaney (2005); Storey (2001); Sack (1986) y, desde Francia, Raffestin (2013); Di Méo (2000); Badie (1995).

«En este contexto de producción de conocimiento geográfico, algunos autores han sugerido que el territorio ha estado relacionado desde hace décadas con procesos político-culturales como el nacionalismo, los estados nacionales y la democracia» (Gregory, 2009:747).

Desde los aportes de geógrafos hispanoamericanos tales como Aguilar & Sánchez (2018); Sánchez, Bocco & Casado (2013); Barabas (2014); Castillo (2017); Pradilla (2011); Rodríguez (2010), el territorio prevalece como una categoría que permite evidenciar procesos socioculturales e históricos que acontecen en ámbitos sobre todo étnico-rurales o dicho en otras palabras en espacios ancestrales con determinada carga histórica pero también urbanos dentro de un contexto específico y en las diferentes composiciones de las relaciones de poder. En esta dirección Haesbaert (2002, 2007, 2011, 2013, 2014 y 2016); Fernandes (2009, 2010 y 2012), proponen desde sus marcos teóricos y metodológicos entender el territorio de una manera integral y multidisciplinaria en el análisis de diversos actores y movimientos sociales. De acuerdo con lo anterior, el territorio es pensado como un espacio delimitado y controlado en donde se ejerce poder sobre los diferentes actores sociales y no está exclusivamente

asociado al poder político e institucional, sino que existen otros componentes en las prácticas sociales de donde emerge un poder simbólico:

«Todo territorio, geográficamente hablando, tiene siempre una base espacio-material para su constitución» (Haesbaert, 2013:19).

Haesbaert (2013) hace una importante diferenciación entre tres diferentes significados de territorios. Por una parte, propone el territorio zona, el cual como lo he descrito arriba está basado en el concepto Estado – nación. También propone el constructo del territorio red, en el cual agrupa por ejemplo los espacios internacionales representados en diferentes multinacionales y operaciones extranjeras. Por último, el geógrafo brasileño propone el territorio pensado desde los procesos de resistencia de los grupos sociales o comunidades, de magnitud local. Para Haesbaert existe un vínculo inseparable entre el poder y el territorio, es decir que el territorio está siempre vinculado con el poder y con los diferentes procesos sociales a través del control de los espacios de control (Haesbaert, 2013). En concordancia con el autor, releer los territorios de forma multidisciplinar conlleva entonces a apelar a diferentes contextos históricos y estructurales que les dan un sentido discursivo a estos. De hecho, al integrar el territorio con los procesos históricos y los diferentes matices de la vida social Haesbaert (2011) logra develar las relaciones de poder desiguales, en cuanto profundiza en las dinámicas de control y dominio tanto económico como político y de apropiación cultural y simbólica de determinados territorios ancestrales de diversos grupos humanos.

En el contexto colombiano se observa una dinámica relativamente inversa en la relación existente entre cultura y territorio, es decir que la distribución *territorial* del espacio, visto este desde una perspectiva cartesiana, o sea solo en términos de ocupación, sigue teniendo una relación inversamente proporcional a la cantidad de actores que hacen o desean hacer uso de él. Dicho en otras palabras, la tenencia de la tierra en Colombia sigue teniendo proporciones desiguales y asimétricas. Es decir que la transformación de los procesos histórico-territoriales se ven determinados por el uso del poder tal y como lo describe Foucault y lo cito en los párrafos anteriores al referirme al poder dentro de los territorios que describe Haesbaert. Es decir que predomina la figura territorial Estado-nación sobre los significados culturales dando origen a la segregación, discriminación étnico-racial y desterritorialización.

Desde el enfoque de Haesbaert (2011) el uso del término desterritorialización hace alusión a los procesos de exclusión, privación o precarización a los que son sometidas las personas en una sociedad, en un territorio determinado. Esta exclusión puede entenderse en términos tanto materiales como simbólicos. Haesbaert (2011) explica este proceso de exclusión a través de una construcción verbal interesante, en cuanto, bajo mi punto de vista, describe paralelamente los procesos de identificación colectiva de las comunidades: *aglomerados de exclusión*. Estos grupos evidencian procesos de exclusión socioespacial, una clara precarización de sus condiciones de vida y una desterritorialización o territorialización subyacente al discurso dominante, es decir precaria y que genera cierto rechazo y marginación entre grupos.

En la región Caribe y el litoral Pacífico colombiano, por ejemplo, hay grupos que viven en una latente inseguridad socioespacial, un evidente abandono del Estado, y en una constante amenaza de desplazamiento forzado por parte de los grupos al margen de la ley. Esta última condición que se acaba de expresar trae consigo dos efectos con claras consecuencias. El primero tiene que ver con los lazos entre los grupos sociales, la conexión y pertenencia que estos tienen con su espacio y su entorno, tanto de manera funcional como de manera simbólica³⁶, viéndose esta conexión destruida abruptamente en el desplazamiento forzoso. El segundo efecto tiene un carácter más positivo, en cuanto muestra la conciencia colectiva que despierta la racialización, la opresión y el aislamiento. Es decir, que en ese lugar y momento en los cuales el otro y la otra son racializados se construyen espacios de resistencia, de producción de nuevos discursos y de nuevos sujetos (Haesbaert, 2011). Lo anterior nos sugiere pensar en una nueva forma de territorializarse en términos simbólicos y culturales, es decir a encontrar oportunidades de reivindicación y de producción de discursos desde la coherencia de las realidades. El autor sugiere con lo anterior, una visión integral y multidisciplinaria del territorio que abarca múltiples dimensiones en relaciones dinámicas y conjuntas de dominación y apropiación, es decir, relaciones de poder, pero también reconoce

³⁶ No obstante a lo largo de mi trabajo empírico, en la observación participante pude observar que a pesar de la precariedad económica que genera la falta de infraestructura, posibilidades y presencia estatal, cuando por medio de la agencia de los individuos e individuos se establecen espacial y simbólicamente se logra cierto reconocimiento general de un territorio, se genera algo así como una reivindicación territorial o una territorialización a un nivel más simbólico que espacial puesto que se reavivan los lazos culturales y se activa algo así como una identidad colectiva.

la *performance*³⁷ de los sujetos y de las sujetas al momento de definir y defender sus territorios.

En procesos de expropiación étnico-territorial la segregación constituye una de las prácticas de exclusión más frecuentes utilizada por los colectivos opresores, garantes de los discursos hegemónicos, quienes hacen uso de un discurso de diferenciación que pretende perpetuar las desigualdades y desterritorializar a los pueblos. En el concepto de desterritorialización de Haesbaert (2013) encuentro las herramientas necesarias para dar cuenta de las transformaciones referentes a los procesos territoriales en el transcurso de diferentes épocas o periodos en Colombia y relacionar diferentes procesos económicos y políticos que han originado las múltiples migraciones forzosas.

El término de desterritorialización propuesto por el geógrafo brasileño me es útil para cuestionar la visión esencialista, ahistórica y monodeterminista a la que han sido sometidos los territorios por parte de las élites políticas y económicas. De manera que la desterritorialización nos sugiere pensar que los territorios tienen por supuesto una dimensión material que no se puede relativizar, pero estos no se pueden pensar desde una estructura fija porque estos son dinámicos, cambiantes y heterogéneos.

La segregación puede ser ejecutada de forma directa y explícitamente racial, pero también puede ser cultural como lo explica Haesbaert (1997) en su tesis doctoral sobre gauchos en el noreste de Brasil, en donde evidenció a través de sus observaciones diferentes procesos de cambios territoriales en los cuales se observa particularmente cómo la categoría territorio se descompone en el análisis de la desterritorialización para redefinir los espacios. Debo señalar que, en el caso aquí investigado, la segregación no se percibe estática y ya definida, sino que al contrario funciona como una práctica social (naturalizada) de carácter negativo aplicada a un grupo al cual se le mantiene a distancia interpellándolo y localizándolo en espacios condenados por el discurso como apropiados para sus condiciones (me refiero aquí a la intención del discurso de situar a los grupos segregados en un lugar calificado como inferior).

³⁷ Entiéndase *Performance* como la actuación, la conducta que se refiere al comportamiento en una situación específica.

Es así como los espacios tanto rurales como urbanos se empiezan a dibujar con una carga étnica, cultural y racialmente anclada al discurso de la diferenciación y estigmatización. Esta diferenciación y estigmatización generan una delimitación geográfica que se ve reflejada en la forma en la cual los grupos no marginados ejercen y disponen de algún tipo de poder sobre los territorios de forma que a estos se les apliquen medidas restrictivas en cuanto al ingreso y tránsito de personas o uso de estos (Wieviorka, 2009). En este sentido es importante señalar que los efectos de la estigmatización territorial tienen una relación estrecha (discursivamente hablando) con las políticas públicas, es decir que el discurso infiere en la política. Tanto es así que por ejemplo a territorios estigmatizados se les considera peligrosos, sucios y lejanos de todo «desarrollo», en donde prima la ilegalidad.

En el caso específico de Colombia, en donde como lo he venido contextualizando a lo largo de todo la investigación, el conflicto armado genera constantes éxodos y despojos, estos prejuicios ahincados en los discursos hegemónicos de todo tipo, ya sean aquellos que tienen que ver con los megaproyectos o aquellos que rehúsan a aceptar la multiculturalidad, pretenden justificarse en medidas especiales que van en contravía del derecho y de la ancestralidad, como la expulsión o desalojo de sus habitantes, que generan procesos de desterritorialización³⁸. El punto neurálgico de este asunto consiste en la relación articulada, la rezagada discusión histórica alrededor de los territorios y la forma en que estos se leen desde una postura social que se describe blanca y que se presume con todos los derechos y posibilidades de posesión. Se entiende entonces que los territorios y las identidades históricamente construidas alrededor de estas articulaciones están marcadas innegablemente por relaciones de poder político, económico y culturalmente simbólico. Dichas relaciones distinguen y separan discursivamente a los grupos, es decir que el discurso clasifica e interpela las posiciones en las relaciones de poder. De manera que el territorio no es solo el espacio físico en donde se habita, sino que agrupa culturalmente un legado identitario de los pueblos que está en constante disputa. A su vez este legado se puede manifestar de

³⁸ Para mayor amplitud en los estudios de migraciones forzadas en Colombia por diferentes causas como movimientos sociales en procesos territoriales relacionados con conflictos socioambientales véase Pérez, (2018). Con respecto a la historia del extractivismo y desposesión en América Latina: Como ejemplo Brasil, un caso similar al colombiano, véase Reyes Herrera & Rodríguez Torrent (2015). Para ampliar la información acerca de reconfiguraciones territoriales debido a la migración en localidades de asentamiento campesino a nivel general: Como ejemplo México, véase Castillo & Pérez, (2019); Castillo, (2017). Por último, Arévalo (2016/2020) ofrece una gran cantidad de estudios relacionados con los procesos de reubicación residencial vinculados a dinámicas de reterritorialización y desterritorialización.

diferentes formas, en la contemporaneidad se observa cómo los procesos de multiterritorialización son integrados por diferentes prácticas identitarias.

En el caso que, por ejemplo, propone Haesbaert (2011), con el cual concuerdo, para este trabajo investigativo, en cuanto concibo el territorio desde una perspectiva integral y multidisciplinaria y hago énfasis en las múltiples facetas que las diferentes relaciones de poder le imprimen al espacio. Señalo que la desterritorialización no se reduce a lo local o nacional, sino que incluye otros espacios de tipo configurativo y de interdependencia que involucra incluso espacios imaginados o virtuales que se convierten en un referente identitario en procesos de desterritorialización como lo son las migraciones forzadas a causa del conflicto interno armado en Colombia.

A continuación, presento a Coco³⁹ y muestro en el fragmento de nuestra charla diferentes puntos de su migración en articulación con el territorio y su nueva forma de interpretarlo.

Coco es una activista palenquera de treinta y un años. Nació en una vereda al lado de San Basilio de Palenque el 7 de diciembre de 1991. Es la menor de la familia, en una constelación de ocho hermanos y una hermana, ella. Coco fue a la única escuela que tenía San Basilio de Palenque, allí hizo su primaria. Su bachillerato (como le llaman en Colombia) lo hizo en María la Baja. Una subregión en los Montes de María. Coco cuenta que en su adolescencia era una mujer muy hermosa, elogiada por muchos hombres. También cuenta que tenía un carisma excepcional que llamaba la atención en todos los lugares a donde iba. Ella creció al lado de uno de los restaurantes más tradicionales de San Basilio de Palenque, el de la familia de Juana Cassiani (a quien nombraré más adelante por haber sido una de las mujeres que amablemente narró la historia de las mujeres de San Basilio de Palenque, contada desde la tradición oral de la gastronomía del pueblo palenquero). Coco me contó en nuestra charla, cómo ella siempre quiso abandonar San Basilio de Palenque. Ella hace en nuestra charla una referencia especial a la falta de oportunidades. Coco siempre soñó con ser modelo o diseñadora de modas, de allí su seudónimo o apodo, «Coco» por Coco Chanel. Después de la décima clase, a tan solo un año de graduarse como bachiller Coco⁴⁰ tuvo que

³⁹ Coco es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

⁴⁰ Véase la ruta de desplazamiento de Coco en el anexo 9.

abandonar la escuela y tuvo que ponerse a trabajar en un bar de camarera en Cartagena. Allí conoció la vida nocturna de la ciudad (dice ella) y se encontró con el peor desencuentro de su vida (también lo dice ella). Un italiano que la enamoró y le dio la posibilidad de salir del Caribe colombiano, un Caribe lleno de racismo estigmatización. Coco llegó a Italia y de inmediato se dio cuenta que aquel hombre que la había enamorado y la había convencido para ir a Europa en busca de un futuro mejor ya no era el mismo. El hombre de los sueños de Coco se convirtió en su verdugo y eso era solo el comienzo. En Italia Coco fue violada por su pareja y obligada a tener sexo con hombres y mujeres a cambio de dinero que llegaba directamente a los bolsillos de su expareja, fue estigmatizada y golpeada por hombres y mujeres. En ese horror que vivió Coco la policía como institución también se convirtió en su peor enemiga. Tres semanas antes de ser deportada a Colombia fue arrestada, encerrada en una celda y empalada por dos policías de la guardia civil. Despertó en la unidad de cuidados intensivos de un reconocido hospital militar de Roma. Como por arte de magia tres semanas después le dieron de alta y sin tener que pagar ni un euro. La recogieron cuatro mujeres policía y la llevaron directamente al aeropuerto internacional Leonardo Da Vinci y la dejaron allí con su boleto de regreso a Colombia y en manos de los agentes de migración. En ese momento Coco solo deseaba regresar a la casa de su madre en San Basilio de Palenque, en donde nunca tuvo nada, pero siempre lo tuvo todo (dice ella). Ese mismo día voló rumbo a Colombia y cuatro días después, después de ser detenida e interrogada en el aeropuerto internacional El Dorado de Bogotá, se pudo reunir finalmente con su madre en Cartagena de Indias:

Cuando yo pensaba en el pueblo, me acordaba de los bailes y sobre todo de la comida palenquera que llama uno. El olor a mañana. Yo no quiero parecer romántica porque eso es una cosa que se nos critica constantemente, que nosotros idealizamos el territorio, pero la verdad es que entre oler a gasolina como se huele aquí o chucha⁴¹ como se huele en Italia y oler a la mañana en Palenque hay mucha diferencia. En fin, yo lo que hago es ver cómo ahora toda la gente que está en el territorio y también la gente que se quedó, hacen música y bailan y cocinan. Hay de hecho un video de un compadre de mi mamá al lado del Obama (el expresidente de los Estados Unidos), en él se le ve orgulloso de ser palenquero. Por ejemplo, eso nunca lo hubiera podido decir yo desde aquí (Bogotá). Yo aquí trato de venderme diferente para no chocar tanto y por la noche en la casa trato de ser tan palenquera para no desfallecer. Me hace falta mi pueblo y la gente y si no fuera por la internet yo no sabría cómo hacer aquí en

⁴¹ Chucha se le dice coloquialmente en Colombia al olor causado por el sudor en las axilas.

Bogotá en donde no hay nada que me acuerde de mi tierra y de mi pescao frito y sudado en leche de coco. Yo antes no sabía cuánto valía eso. Me vine a dar cuenta en Italia en donde comí mucha mierda. Con mi pareja y con la gente alrededor. Estar tranquila con mi gente, en mi territorio era lo que me soñaba, pero después de todo lo que me pasó con mi exmartirio⁴² ahora comprendo que es mejor tomarse un agua de panela tranquila que comerse una pizza llena de dolor. (Fragmento de la charla con Coco protocolizada en el Diario de Campo el 01 de noviembre de 2021. Cartagena de Indias).

De acuerdo con lo anterior, vale la pena señalar la propuesta de Haesbaert en cuanto a la *multiterritorialidad* o en términos operacionales y técnicos, la multiterritorialización, la cual implica en su forma más positivista la posibilidad de acceder a diversos territorios y a vincularse con ellos desde la presencia y la conectividad. Este acceso o conectividad se logra a través de varios procesos. Por un lado, se logra desde una movilidad o desplazamiento concreto en el sentido de un desplazamiento físico, así como también se logra estar presente de modo virtual y accionar diferentes territorialidades aún sin un desplazamiento físico (Haesbaert, 2011):

...la multiterritorialidad [o multiterritorialización, si quisiéramos señalarla de forma más coherente en tanto acción o proceso] implica así, la posibilidad de acceder a diversos territorios o conectarse con ellos, lo que se puede lograr tanto a través de una movilidad concreta en el sentido de un desplazamiento físico, como de modo virtual en el término de accionar diferentes territorialidades aún sin un desplazamiento físico, como en las nuevas experiencias espacio temporales proporcionadas a través del ciberespacio (Haesbaert, 2011:284).

En concordancia con lo anterior se puede decir que existen múltiples espacios para referenciar la identidad. Este es por ejemplo el caso de Coco, quien desde su recuerdo hace referencia a su propia identidad desde sus añoranzas, es decir desde su pasado y se reconoce territorialmente en un punto del pasado en su natal San Basilio de Palenque. Coco se reconoce territorialmente desde su propia diáspora interna y externa. Me refiero aquí a sus procesos transatlánticos y a su regreso a Colombia, pero asentándose en Bogotá. Dicho en otras palabras, desde la territorialización que asocia a San Basilio de Palenque ella se reconoce en ese punto de la historia como negra palenquera⁴³, quien ha sido víctima de varios

⁴² El término fue utilizado por Coco para dar cuenta del martirio que ella vivió con su exmarido o expareja.

⁴³ Coco se reconoce también a través de sus propias experiencias en las diferentes diásporas, las nacionales y las internacionales, pero haya ciertas diferencias y jerarquías en ellas.

destinos infortunados debido a su condición racial. En este punto surge una apreciación bastante pertinente de la mano de Gilroy (1994) quien dice que, en efecto, en la memoria se encuentran los recuerdos, imágenes, alusiones y conmemoraciones que hacen, enmarcan, simbolizan o describen a los procesos de territorialización, por ejemplo, cuando se imagina el espacio de la diáspora africana y esta misma se revive en los procesos de reivindicación identitaria en diversos espacios, lugares y *nuevas etnicidades*. En este sentido, el concepto de espacio adquiere una nueva connotación y sugiere una nueva asimilación tal y como lo propone Gilroy:

«El propio concepto de espacio se transforma en la medida que se le ve menos a través de nociones obsoletas de fijeza y lugar y más en términos de circuitos comunicativos excéntricos que posibilitaron a la población dispersa dialogar, interactuar e incluso sincronizar elementos significativos de sus vidas sociales y culturales» (Gilroy, 1994:211).

Estos espacios dibujados desde una localización que no se asume como fija lleva a pensar al sujeto libre de asociaciones territoriales fijas y únicas. Más bien le da un sentido múltiple en donde puede relatar sus diversas referencias identitarias; es decir que de acuerdo con lo anterior el sujeto se describe como descentrado y su identidad se construye por identificaciones tanto relacionadas con la memoria como con la misma realidad actual, portando no solo una identidad sino varias, múltiples identidades, las cuales son cambiantes y negociables dentro de los propios posicionamientos subjetivos de las personas.

3.3 Subjetividad, posicionamiento y representación

Retomando el concepto de articulaciones identitarias que señalé al inicio de este capítulo, los sujetos y las sujetas se mueven en un sistema binario de necesidades. Por una parte, aceptan las identidades que les han sido otorgadas histórica y discursivamente mientras que por otra parte estos mismos hacen uso estratégico de su propio auto-reconocimiento en sus luchas políticas y resistencias en contra de hacerse «merecedores» y «herederos» de determinadas condiciones. Lo anterior señala entre otras cosas que la identidad de las sujetas y sujetos viene a ser determinada por la capacidad de agencia y política de estos mismos. En este orden de ideas, la agencia y la política develan la capacidad de los sujetos para resistirse

a ser ubicados en determinados espacios discursivamente discriminatorios, pero también de crear nuevas subjetividades y de(re)construirse en la diversidad. Al respecto Hall señala que:

«[...] el lugar que juega la historia, el lenguaje y la cultura en la construcción de la subjetividad y la identidad, al igual que el hecho de que todo discurso está localizado, posicionado y situado y de que todo conocimiento es contextual» (Hall, 2010:310).

Hall (1998) propone repensar la representación de los sujetos desde lo oculto, es decir desde aquello que no se puede observar socialmente o en la esfera pública y no desde lo evidente, de esta manera podrían ser identificados los elementos que determinan la construcción de la representación.

En el caso específico de las personas afrodescendientes en Colombia, como ejemplo las mujeres y hombres con los que me encontré y tuve la oportunidad de escuchar, se evidencia la influencia del discurso y de las representaciones (objetivas y subjetivas) en la (re)construcción de las identidades. Se observa como la racialización de las personas negras en Colombia las lleva a incurrir en una constante negociación de sus identidades y que evidencia lo que Hall ha llamado el *régimen racializado de representaciones*. Este régimen se ha cimentado desde la esclavitud, en la construcción de la negritud en asociación a lo negativo, a lo inferior y lo estereotipado. De manera que tal y como se intentó mostrar en el primer capítulo, a través de este régimen racializado se representaron las mujeres y hombres provenientes de África en las sociedades coloniales.

De hecho, se sigue evidenciando en las sociedades postcoloniales, cómo se les sigue representando a los descendientes de africanos y africanas como personas que no aportan y no son aptas para el progreso y el desarrollo de las regiones. De esta forma se crean estereotipos que reducen, fijan y naturalizan diferencias entre grupos. Hall (1997b) indica que la construcción de identidades negras muchas veces está permeada por un sistema binario de estereotipos. Yo diría más bien que las identidades negras viven una constante activación y desactivación entre aceptación e identificación y opresión y lucha.

En cualquiera de los casos se hace evidente que la agencia, posibilita e incentiva el cambio de discurso y de prácticas sociales determinadas por medio de determinadas estrategias de representación en la esfera pública. Sin embargo, en la esfera privada, los sujetos y las sujetas no se construyen de forma política (en las mismas proporciones que se

construyen en la esfera pública) ni luchan estratégicamente por el posicionamiento de la identidad, más bien este tiende a desaparecer y se convierte en un campo de batalla entre el sujeto y la misma identidad colectiva que ya no lucha en contra del racismo, sexismo, condición cultural sino más bien en contra de fronteras imaginarias que exaltan las condiciones de clase y cantidades de poder simbólico privado de los individuos y los grupos. Este dualismo o relación ambivalente genera en los sujetos una jerarquización interna que como mencioné en el párrafo anterior no tiene que ver exclusivamente con condiciones étnico-raciales o culturales pero muchas veces sí, con la clase o con lo que los sujetos han definido desde su propia enunciación como ser de mejor clase (Haesbaert, 2011). Desde la explicación anterior aparecen varias preguntas que podrían esclarecer dicha ambivalencia al iluminar a través de sus respuestas esquinas que no se han contemplado. ¿Cómo puede pasar esto?, ¿Qué se vive en el interior de un grupo o qué experimenta un sujeto o una sujeta para llegar a pensar que es superior a los otros, aun cuando estos están aparentemente en igualdad de condiciones exteriores y son sujetos colectivos de discriminación? Y ¿Qué mecanismos se emplean para imponerse discursivamente sobre el otro en condiciones de igualdad histórica?

Elías & Scotson (1994) parten de la base que tanto el poder como la estigmatización son los responsables de que algunos grupos se construyan discursivamente mejor que otros, en el interior de su propio contexto. Siguiendo a los autores, se podría explicar entonces la paradójica influencia que el poder real y el simbólico ejercen sobre los sujetos y las sujetas y cómo este acompaña cambiantemente el posicionamiento discursivo de los mismos, es decir de un accionar colectivo a uno monopolístico y viceversa, o dicho en otras palabras de afuera hacia adentro y viceversa.

A continuación, presento un fragmento de la charla sostenida con Susi⁴⁴, una mujer afrodescendiente que vive en un barrio periférico en Bogotá, quien muestra a través de la construcción de su relato una superposición de la identidad sexual sobre la categoría raza para explicar las discriminaciones:

No es que a Luis lo hubieran matado solo por ser negro, eso es lo que dice la gente que le alcahuetea a doña Rosa porque les da pesar que se ponga con la presión alta, pero aquí en Suba la Gaitana todos sabemos que Luis se portaba mal y era maricón y nunca quiso hacer

⁴⁴ Susi es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

nada para dejar eso. Muy diferente por ejemplo a mis hijos, que ellos sí que fueron al colegio y siempre fueron por el camino del bien y yo les andaba duro, pero a Luis se le veía con mariconaditas de muchachos torcidos si ves y doña Rosa no le decía nada, ella siempre estaba diciéndonos en el colectivo que había que aceptar a las personas y vea que al final nos hizo quedar muy mal porque se sabe que es homosexual, pero la cosa es que ella trabajaba mucho y dejó que ese muchacho se levantara solo sin papá ni nadie. Él siempre estaba como afeminado y le daba como miedo hablar, él sabía lo que escondía. Por eso el día que lo mataron nadie vio ni dijo nada, yo creo también que para no meterse en problemas con la policía (Fragmento de la charla con Susi protocolizada en el Diario de Campo el 26 de noviembre de 2021. Bogotá).

En el fragmento de mi charla con Susi se puede observar cómo su relato está atravesado desde una forma estructural por la categoría de clase al hacer evidente que Luis, el joven que fue asesinado no venía de una familia a la que le pudiera brindar tiempo. Su madre Rasa era madre soltera y trabajaba para poder mantener a su hijo. También se contextualiza lo que Elías & Scotson (1994) señalan en cuanto a las dinámicas dentro de los grupos discriminados, me refiero aquí a características que hacia la esfera pública no son relevantes ni tematizadas, pero dentro de los colectivos sí. En este caso la aparente homosexualidad de Luis.

Otro ejemplo textual de dicho juego de poderes es aquel que, en un ensayo introductorio a sus investigaciones, Elías estudia. El autor examina una pequeña comunidad en Inglaterra para complementar lo ya observado en análisis y estudios de casos anteriores, es decir las relaciones de poder y lo que estas causan dentro de los colectivos. El autor revela cómo dicha comunidad es un caso particular de un *paradigma empírico* de configuraciones latentes entre *establecidos* y *forasteros*, el cual puede servir para analizar múltiples contextos independientemente de las diferencias culturales. En el momento y en el espacio en donde un grupo social dispone de los mecanismos necesarios para ejercer monopolísticamente (poder, antigüedad, sentimientos de superioridad infundidos a través de discursos, etc.) rasgos negativos sobre otro grupo vulnerable (falta de poder tanto económico como simbólico, poco tiempo de establecimiento, inferioridad discursiva, etc.) se inicia un proceso para establecer jerarquías. Los primeros son superiores y los segundos atienden y respetan lo que dicen los primeros. Con el aporte de Elías & Scotson (1994) el término *forastero* toma una

nueva significación, asimilándolo así y ajustándolo muy fácilmente a todo grupo humano socialmente estigmatizado y, en consecuencia, víctima de un diferencial de poder.

Por otra parte, desde el punto de vista discursivo, el hecho de partir del esencialismo para referirse al otro (que en este caso sería un semejante) brinda la posibilidad de distanciarse de los discursos dominantes y de incluirse en un discurso externo que podría ofrecer mejores condiciones y aceptación social. De manera que dicho posicionamiento resulta siendo el inicio de una carrera por el entendimiento propio de la identidad y de la pertenencia. De manera que al analizar la lucha discursiva de lo que Hall *denomina régimen racializado de representaciones*, se puede observar cómo los y las afrodescendientes siguen negociando sus identidades constantemente desde las épocas de la esclavitud hasta hoy y de alguna manera desde la esfera pública se identifican y representan subjetivamente con esta. Lo paradójico del asunto estaría entonces en el mecanismo de deconstrucción que los mismos sujetos y sujetas crean para no establecer vínculos de pertenencia en la misma esfera pública. Esta negociación tiene como función desvirtualizar las construcciones denigrantes y estereotipados que se relacionan con el término negro para excluir al otro y que la sociedad, aunque en el interior de los grupos viven dinámicas paradójicas de poder (Tilly, 2000 y Kilomba, 2010).

Desde el posestructuralismo se propone que los símbolos, incluso los discursivos no representan nada si se observan de forma individual. Para que los símbolos, también los referentes al lenguaje tengan un valor dentro del discurso, deben ser asociados y relacionados con otros símbolos y elementos que en conjunto conforman y dan origen a una práctica social y representan una situación o sentimiento determinado. Es así como dichas prácticas son el resultado de ideas que se instalan en el discurso y se vuelven costumbre y la costumbre está conformada a su vez por el significado y la forma en la cual se materializa, es decir la forma en la que se representa y se adecua a un mundo basado en diferencias categoriales dentro de un pensamiento social (Hall, 1998a). Entender cómo se constituyen las identidades y qué elementos determinan sus representaciones es entendernos a nosotros y nosotras mismas, es saber quiénes somos reconociendo diferentes ideologías por ejemplo éticas y sociales (Hall, 1996b:470-473).

3.4 De la fragmentación de la identidad al sujeto descentrado

Hablar de identidad en la teoría social contemporánea es hablar de abandonar las viejas identidades o fijas que estabilizaron y dominaron el mundo social durante siglos y dar paso a otras nuevas, las cuales desagregan o fragmentan a los y las sujetas de la «modernidad» y les conciben en su posición individual. Esto no quiere decir que se relativicen las condiciones en las que se conciben los sujetos tal y como lo expone Marx, quien, a partir de la idea fija e inmutable de la identidad, recalca que existen condiciones de la identidad que el sujeto no puede modificar a voluntad propia así lo quiera porque ya existen unas condiciones que son inmodificables en la historia misma y en la forma en como esta se lee. Es decir, que dentro de los espacios identitarios que no estarían fijos, los y las sujetas hacen historia, pero no necesariamente libremente o bajo las condiciones y circunstancias que ellos y ellas hubieran elegido. De manera que Marx propone uno de los postulados centrales en la fragmentación de la identidad y desde mi punto de vista, propone una de las estrategias más importantes en los procesos de reconciliación social entre grupos. En concordancia con el autor, la historia tiene que ser entendida y leída en forma correlacional entre lo que ya está construido y lo que se desea construir.

Lo anterior sugiere entonces un cambio cultural que transforma las sociedades modernas, también un cambio en los paisajes culturales y una fragmentación en lo categorial, es decir en lo referente a clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad. Es decir, los posicionamientos no se quedan fijos en algo o en los discursos; estos cambios también transforman las identidades personales y nos sitúan como sujetos integrados. Esta nueva percepción y fragmentación se pueden ver como una pérdida de sentido de uno mismo o como un desplazamiento, dislocación o descentración de lo que uno o una cree de sí mismo. Para algunos autores este conjunto complejo de nuevas percepciones fragmentadas y de desplazamientos que descentran a los individuos tanto de su lugar en el mundo cultural y social como de sí mismos y mismas constituye una crisis de identidad para el individuo. Como observa el crítico cultural Mercer (1990), la identidad se vuelve un problema si hay una crisis, cuando algo que se asume como fijo, coherente y estable, pero es desplazado o movido por un cuestionamiento o por una duda o incertidumbre que disrumpe la construcción de las identidades. Ahora bien, con vistas al posicionamiento de las identidades negras se puede

decir que la fragmentación o desplazamiento ayuda a conocer y a aceptar las vicisitudes históricas creadas en torno a estas. También permite reconciliarse con ellas y provee de instrumentos para desmitificarlas y descentrarlas. Esto se refiere a un cambio de paradigma que forma parte de un proceso amplio y dinámico que está desanclando y dislocando estructuras centrales y está pensando a las personas desde sus propios posicionamientos y no desde donde se les ha ubicado histórica, geográfica y culturalmente. De hecho, la anterior es una concepción diferente de la identidad, se puede decir que generan cuestionamientos profundos que no permanecen anclados en las propias definiciones de identidad, sino que son provisionales aún mucho más de lo que se puede ver planteado en el análisis social.

En dicho sentido, Laclau propone la misma dislocación desde su lado positivo, en cuanto puede transformar las identidades estables del pasado que se concebían fijas y les permite articularse de nuevo creando así nuevos sujetos y sujetas que se construyen socialmente desde dicha irrupción:

«Recomposición de la estructura que rodea a determinados puntos nodales de articulación»
(Laclau, 1990:40).

En este mismo sentido Hall, Held & McGrew (1992) se plantean ver al sujeto desde la perspectiva sociológica y descentrada propias de la modernidad y el posmodernismo. En su trabajo de 2005 Hall, afirma que ha habido un cambio en la lógica con la cual se había pensado y hablado acerca de la identidad. Se percibe una descentralización o desplazamiento en el sentido que las identidades ahora no se pueden concebir fijas y absolutas como se habían entendido. Las teorías posmodernas celebran al sujeto desde sus diferencias y la diversidad misma y rechazan la noción de sujetos con identidades fijas y estáticas motivo por el cual el concepto de sujeto descentrado se establece dentro de la idea de la multiplicidad de identidades. Dentro del cambio de paradigma, siguiendo a varios autores, Hall reconoce cuatro ejemplos de descentralización o desplazamientos en tanto en cuanto se considera «verdad» e identidad.

- El primero lo identifica citando a Marx y sostiene que estamos siempre inscritos e implicados en las prácticas y las estructuras de la vida de los demás (Hall, 2005b).
- El segundo tipo de descentralización lo menciona a partir de la propuesta que Freud hace sobre el inconsciente. Freud posiciona la identidad en el universo interior y la fija

a lugares allí mismo desconocidos incluso para nosotros y nosotras mismas, es decir que nuestra forma de vernos e identificarnos no se puede leer desde lo meramente social o cultural y tampoco se puede tratar en términos absolutamente individuales, pues nosotros y nosotras también somos una relación entre el discurso y las prácticas sociales y una construcción compleja de la vida inconsciente (Hall, 2005b).

- El tercer tipo lo propone desde los postulados de Saussure y su modelo de la lengua y de la lingüística. Hall señala que el discurso, la enunciación misma, es decir la forma en que los y las sujetas viven y representan sus identidades, es consecuencia de las relaciones de la lengua. El autor recalca que no existen expresiones tan nuevas que no lleven consigo determinada carga histórico-lingüística y decir algo novedoso implicaría deconstruir todo un sistema simbólico y de significados a lo que añade, apoyándose en Foucault, que no hay una verdad, sino otro régimen de la verdad.
- El cuarto tipo de descentralización es precisamente una crítica al eurocentrismo hecha desde las relaciones de poder a las que Foucault denomina *poder disciplinario*. Este poder disciplinario hace referencia a la regulación, vigilancia y gobierno de la especie humana como un todo poblador del mundo y de los individuos y sus cuerpos. Es decir, también de lo que piensan. Foucault observa el ejercicio del poder disciplinario a través de las instituciones, las cuales tienen la «tarea» de vigilar y disciplinar a las poblaciones modernas y cuestiona la racionalidad y la «verdad» occidental que se instauró durante siglos como absoluta y desinteresada, de carácter objetivo, neutra, apta para elaborar conocimiento científico. La misma racionalidad que estableció todo lo que no era blanco como inferior y confirió a las sociedades un pensamiento categorial basado en clase, raza, género y religión. Lo paradójico en el poder disciplinario que propone Foucault es su aplicación «individualiza» más al sujeto y ejerce un control más intenso sobre su cuerpo:

«El poder, ahora, no sólo ha traído la individualidad al campo de observación, sino que fija esa individualidad objetiva en el campo de la escritura. Un aparato documental vasto y meticuloso se convierte en un componente esencial del crecimiento del poder [en las sociedades modernas]. Esta acumulación de documentación individual dentro de un ordenamiento sistemático hace posible 'la medición de los fenómenos en general, la descripción de los grupos, la caracterización de los hechos colectivos, el cálculo de las brechas entre individuos, su distribución en una población dada'» (Dreyfus & Rabinow, 1982:159, citando a Foucault).

En efecto desde Hall la identidad es un proceso dinámico, lleno de tensiones que se fisuran. Tal y como se ha venido señalando a lo largo de este acercamiento teórico la identidad no es un punto fijo sino ambivalente. Da cuenta también de la relación del otro hacia el uno mismo y esto no excluye las relaciones de género (Hall, 2005:90-91). En este sentido reconocer la forma en que se entienden las relaciones de género en las sociedades poscoloniales sugiere contemplar importantes aportes interdisciplinarios. Uno de ellos y de especial importancia para esta tesis doctoral es el que hace el feminismo en términos de identidad sexual que trataré de forma más detallada desde la perspectiva interseccional. La postura colonial de que la masculinidad y la femineidad son perfectas para las sociedades o para lo que se entiende de ellas, es una quimera. Si bien durante décadas la identidad se concibió como la materialización de múltiples oposiciones, el desafío nos recuerda que la identidad debe ser pensada en relación con la diferencia y no basada en la diferencia. Esas son dos posturas diferentes, en cuanto la primera parte de la diversidad y la aceptación y la segunda se anida en la diferenciación discursiva. La segunda postura forma parte de la dificultad conceptual que resalta Hall al hablar de descentralización al generarse cierta incompatibilidad al tratar de pensar al mismo tiempo identidad y diferencia (Hall, 2005:92). En concordancia con Hall y sus aportes al entendimiento de la descentralización del sujeto y el desplazamiento discursivo de las identidades se evidencian nuevos procesos que piensan a los sujetos desde lo que el mismo autor denomina *las nuevas identidades y etnicidades*, cuya base se advierte en la diferencia y proponen contar una nueva historia desde las narrativas y subjetividades propias y no las que proponen los diferentes discursos de la otredad.

De acuerdo con estas nuevas ideas, el lugar de enunciación o el posicionamiento de los sujetos son fundamentales al momento de decirse de una u otra forma. Es decir que la relación que las personas tienen hoy con su propio pasado es la aceptación, descubrimiento y reconciliación con su etnicidad. Lo interesante de este posicionamiento es la relación directa que tiene con la memoria y la forma en cómo la memoria es activada por los sujetos y las sujetas al momento de construirse políticamente en el relato. En palabras de Hall esto vendría a ser *un acto de recuperación cultural*. Me refiero aquí a que, por ejemplo, en la memoria de los pueblos racializados aun cuando las nuevas etnicidades constituyen gran parte de sus discursos, tal y como lo propone Hall, estas no se construyen de la nada, es decir existe una base en el pasado que no se puede anular. Esto no las condena al pasado solo les recuerda que no son las mismas etnicidades, pero tampoco totalmente diferentes. Scruton en su

postura conservadora hizo un aporte interesante en el momento de contextualizar el sentido de pertenencia (claro que no me refiero aquí a una postura radical; más bien doy cuenta de que en determinadas ocasiones se vuelve a construir sobre lo dicho, solo que con otras bases). Este reconocido filósofo parte de la base de que los elementos compartidos simbólicamente por un pueblo son una de las fuentes principales de la identidad cultural, puesto que, en la definición de este yo, también aparece un lugar de donde se es originario. Claro que estas identidades no están grabadas en nuestro sistema de ADN, pero sí las tomamos como parte del «yo soy». Esta es solo una apreciación contextualizada y no conservadora. Solo la transfiero a lo que hoy se sabe y se asume de la pertenencia o el sentido de esta:

La condición del hombre requiere que el individuo, aunque exista y actúe como ser autónomo, lo haga solo porque él puede identificarse a sí mismo primero como algo más grande: como miembro de una sociedad, grupo, clase, estado o nación, de alguna estructura a la cual no puede atribuir un nombre, pero que reconoce instintivamente como hogar (Scruton, 1986 citado en Hall, 2010).

En este sentido Hall (2005:94-95) lo asocia con conocer su propio trayecto a casa. No es lo mismo no saber de dónde se vino que ser consciente de donde está su propia casa simbólicamente hablando y tener la capacidad de reconocer que no se puede ir a casa tan fácilmente. A continuación, ofrezco un corto fragmento de la charla sostenida con Violeta una lideresa social que forma parte de la Corporación de Desarrollo Solidario (CDS), en la que me detendré mas adelante:

«No es que yo no sepa que soy una negra cartagenera, muy negra y que nací aquí en condiciones crueles producto de la violación que le pegaron a mi mamá y que por eso mismo se tuvo que ir o sea que las dos somos víctimas del desplazamiento forzado que vivió mi madre por la masacre de El Salado, aun así, ella no me abandonó o me abortó yo nací y nací en Cartagena. Lo que pasa es que, si lo sé, pero no quiero vivirlo como lo quieren y lo cuentan las personas que me denigran y me discriminan aquí por ser negra y pobre. Claro que yo sé que soy hija de una mujer que no es de Cartagena. Nosotras sabemos de dónde venimos, pero también sabemos que el hogar, la casa la hemos construido aquí y eso es lo que la gente no acepta. ¿Si me entiendes?, no es que yo no me sienta del pueblo donde nació mi mamá, claro que sí, pero también soy de Cartagena, esas son mis dos casas por decirlo de alguna forma»

(Fragmento de la charla con Violeta protocolizada en el Diario de Campo el 21 de noviembre de 2021. María la Baja).

La reflexión anterior me conduce a un señalamiento que hace Anderson (1983, citado en Castelló, 2016), en el cual sostiene que las culturas nacionales son una *comunidad imaginada* (no nacionalistas, aquí no me refiero a expresiones políticas de extrema derecha) no solo están compuestas de instituciones culturales, sino también de un sinnúmero de simbolismos que nos representan, también lo dice Van Dijk en su postura frente al discurso (racista) a quien cito en el apartado del discurso de la otredad. De manera que una cultura nacional (hacia afuera) o una cultura regional (interna) es un *discurso* en cualquiera de sus formas. Es la forma verbal y simbólica de construir significados dentro de un espacio determinado de nosotros mismos y de nuestro entorno. Como se evidencia en el fragmento ofrecido en el párrafo anterior, la cultura regional colombiana construye identidades a través de producir significados sobre lo que significa ser colombiano o colombiana en un espacio determinado, es decir cómo se es merecedor o merecedora de *identificarse*. Es decir que los relatos de identificación están (se quiera o no) articulados con las historias que hacen parte de las memorias las cuales conectan el presente con el pasado, y las imágenes que en estas se construyen (tanto positivas como negativas). De acuerdo con lo anterior y para cerrar este apartado sigo recalcando la existencia de vacíos y sistemas de engranaje social discontinuos en el discurso de la identidad colombiana. Me remito aquí a una reflexión de Powell (1969:245 citado en Hall, 2010), en la que sostiene que:

«La vida de las naciones, no menos que la de los hombres, se vive en gran parte dentro de la imaginación».

Pero ¿cómo se imagina entonces la nación colombiana que insiste en racismo y la marginalización? ¿Qué será entonces aquello que une y no separa dentro del imaginario de país/nación? ¿Cómo se tienen que ver las personas para ser reconocidas e identificadas como por ejemplo cartagenero/cartagenera, bogotano/bogotana? En este sentido Bhabha (1990 citado en Hall, 2010), señala que:

«Las naciones, así como las narrativas, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y sólo realizan sus horizontes de manera total en la imaginación».

De manera que a modo de reflexión y desde mi punto de vista, las culturas deben ser pensadas desde la diferencia como un factor de unidad y no desde la diferencia como un factor de descenso discursivo. Es decir que pensar la identidad, fragmentada o no, descentrada o no debe superar las profundas divisiones y diferencias internas. Sin embargo, la representación de las identidades desde un todo sigue causando estragos cuando se trata de entender al otro y a la otra puesto que estas siguen siendo representadas como *unificadas*.

3.5 Una mirada interseccional

Desde hace varias décadas, la interseccionalidad se ha convertido en la expresión por excelencia utilizada para articular la perspectiva teórica y la metodológica en busca de los cruces categoriales que suponen las relaciones históricas de poder. Si bien en la actualidad se utiliza para explicar eslabones de opresiones en diferentes contextos grupales, este enfoque o perspectiva no es nuevo.

En este apartado pretendo construir una base que vaya más allá de identificar en el pasado las huellas de las opresiones. Quiero por el contrario explorar las diversas trayectorias de las opresiones y la magnitud e impacto del entrecruzamiento que estas tienen en las mujeres negras/afrocolombianas, del Caribe y del Pacífico, para así entender las modalidades de dominación que les apremian. Dicho de otra manera, se trata de mostrar cómo han surgido diferentes ejes teórico-prácticos desde las diversas historias de vida que se han realizado como soporte empírico de esta tesis doctoral, como producto de relaciones de fuerza, desde el contexto específico del conflicto armado en Colombia. Todos estos nuevos ejes teórico-prácticos dan cuenta del problema de las exclusiones creadas por la utilización de marcos teóricos que ignoran procesos y dinámicas internas sociales. No obstante, quiero precisar que en esta construcción genealógica sigo con especial atención los aportes de Nina Lykke, en cuanto aplico la teoría de la interseccionalidad como «*un lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo*» (Lykke, 2011:208).

Dicho en otras palabras, le permito a las diferentes miradas encontrarse, dialogar y contextualizarse a través de sus propios posicionamientos y les ofrezco un espacio en las

experiencias íntimas de las mujeres y así poder aplicarlas políticamente de forma creativa y crítica. Antes de adentrarme en los diferentes feminismos, sus múltiples y diversas intersecciones vale la pena contextualizar que en los Estados Unidos, las luchas por la abolición de la esclavitud y los incontables esfuerzos de la población afrodescendiente de la mitad del siglo XIX para lograr la reivindicación de los derechos y el sufragio dieron cuenta de las similitudes del funcionamiento del racismo y del sexismo y de la forma en que se eslabonan estas dos categorías dando origen a nuevas configuraciones discriminatorias. En la obra *Feminismos negros. Una antología* (2012), editado por Mercedes Jabardo, se agrupan los textos de feministas, pensadoras, académicas y activistas negras/afroamericanas como Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hills Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate, mujeres que con sus voces, prácticas políticas y relatos propios contribuyeron a construir el movimiento feminista negro y a deconstruir la universalización del discurso feminista de mujeres blancas, visibilizando su propia opresión sin caer en esencialismos, ni reduccionismos. Aportaron nuevas perspectivas y epistemologías al debate teórico y político desde una mirada histórico-política, crítica que cuestionó el feminismo hegemónico en puntos de inflexión como el capitalismo, el colonialismo, la migración, la familia y la sexualidad. Cómo no mencionar el discurso *Ain't I a woman* pronunciado por Sojourner Truth (1997/1851), quien fuera esclavizada durante más de 40 años, y quien, en la Convención por los Derechos de las Mujeres en Akron, Ohio, en 1851 confrontó la concepción universal y burguesa de la feminidad con su propia experiencia como mujer negra, trabajadora incansable y madre de muchos hijos que fueron vendidos como esclavos, formulando una conmovedora y contundente pregunta al auditorio: «¿Acaso no soy una mujer?»

Desde Latinoamérica, algunas escritoras y artistas blanco-mestizas develaron intersecciones entre raza, género y clase que generaban opresiones múltiples y simultáneas en mujeres indígenas y negras. Por ejemplo, desde la literatura en 1899, la escritora peruana Clorinda Matto de Turner en su libro *Aves sin nido* reveló los abusos sexuales perpetrados por gobernadores y curas a las mujeres indígenas, argumentando que su condición racial y de género las situaban en una posición vulnerable. Desde Brasil surgieron varias manifestaciones de disconformidad con el entendimiento del papel de las mujeres en la sociedad, una ejemplificadora manifestación es la obra de arte *A negra de Tarsila do Amaral*

realizada en 1923, que describe la situación de las nodrizas en el país (Citada en Viveros Vigoya, 2016).

Otras manifestaciones fueron las iniciadas por activistas e intelectuales como Thereza Santos, Lelia González, Maria Beatriz do Nascimento, Luiza Bairros, Jurema Werneck y Sueli Carneiro, entre muchas otras que incluyeron la tríada de opresiones «raza-clase-género» en sus discursos en la misma década del *Black feminism*, para evidenciar las diferencias entre las mujeres del continente que el discurso feminista dominante había ignorado. Desde la participación política también se debatieron las problemáticas de las mujeres negras como temas de la agenda en el interior del Partido Comunista Brasileño (Costa, Barroso & Sarti, 1985).

La perspectiva epistemológica que incorpora la teoría de la interseccionalidad⁴⁵ o dicho en términos prácticos, la intersección de varias categorías de forma simultánea la describe entre muchas otras académicas y académicos de todo el mundo María Lugones (2003). La feminista se apoya en los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos y los feminismos de mujeres del mal llamado Tercer Mundo, los cuales ofrecen marcos teóricos y analíticos desde la transversalidad y desde diferentes lugares y contextos, pero también desde las propuestas de Quijano referentes a las diferentes colonialidades del saber y del ser. Es desde ese referente teórico que Lugones sostiene que la raza y el género son inseparables desde la colonialidad del género, así mismo como resalta la fusión entre categorías de análisis tales como sexo/género y raza/clase y sexualidad.

Los estudios sobre múltiples opresiones y su impacto en la construcción de las identidades colectivas y más exactamente en la (re)construcción de las identidades negras en las últimas seis décadas han sido permeados por los invaluable aportes de las valientes mujeres negras del norte del continente o lo que se conoce como el *Black feminism* que ha develado todo un posicionamiento político y un agenciamiento diseñado desde sus propias necesidades. Desde la premisa que desde el agenciamiento político también se produce conocimiento, las representantes del *Black feminism* elaboraron una propuesta epistemológica y política desde sus experiencias como mujeres, como negras, muchas de ellas proletarias y otras lesbianas. A partir de este posicionamiento las categorías raza, sexo,

⁴⁵ Véanse también los trabajos de Amos, Lewis, Mama & Parmar (1984) y Alexander, M. (1997).

clase, sexualidad y religión tomaron una forma compacta y fueron explicadas y más adelante entendidas de forma simultánea y conjunta. El primer colectivo de mujeres que propuso esta mirada integral fue el Colectivo Río Combahee, constituido por mujeres lesbianas negras, quienes en su primera declaración pública hecha en el año 1977 señalaron lo siguiente:

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. Las síntesis de estas opresiones crean 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 (The Combahee River Collective, 1988:179).

La instauración del paradigma interseccional «*lo personal es político*» en la teoría feminista, abordó no solo el género y los componentes que acompañan a esta categoría, sino también la raza y la clase. Desmitificó la universalización de las mujeres y se apropió del *stand point theory* al situar las experiencias de las mujeres negras como una forma propia de crear teoría y generar conocimiento sin jerarquizar ninguno. La política de la identidad feminista afroamericana a la que este colectivo le dio vida ilustra muy bien lo que Hill Collins (2000) llamaría, años más tarde en sus estudios y aproximaciones teóricas, el punto de vista de las mujeres negras.

Desde los aportes de Kimberly Crenshaw, con los cuales la jurista afroamericana hace énfasis en la exclusión de las mujeres negras de la misma teoría feminista y de la política antirracista debido a que los dos discursos se construyen sobre un lenguaje que relativiza la interacción de la raza y el género, ajusto el sentido de la homogenización de la problemática de la discriminación racial, en donde el problema se aborda desde una categoría de análisis racial dominante que relativiza el componente multidimensional del análisis sobre todo en un contexto como el colombiano. En esta dirección vale la pena destacar el aporte de pensamiento fronterizo que surge en la década de los ochenta con las publicaciones de las chicanas Gloria Anzaldúa y Cherrie Morraga, quienes agregaron aun una perspectiva más amplia al feminismo resumida en su antología *This Bridge Called my Back* (1981/1988), en

donde si bien se describen como mujeres «de color» y del mal llamado Tercer Mundo, la sustancia se posa en sus propias historias produciendo un análisis polifacético de la normatividad, es decir que critican el racismo, el clasismo, el heterosexismo desde sus experiencias y desde el sistema patriarcal. El enfoque de Crenshaw tuvo una acogida bastante significativa en Estados Unidos, su resonancia entre las sociólogas feministas negras dio lugar a cientos de análisis de caso, en barrios marginales de este país, y un poco más tarde se expandió entre juristas, ya no solo feministas y negras, sino también asiáticas y latinas. La dimensión de este enfoque interseccional fue tal que, posteriormente, la teoría de la interseccionalidad se convirtió en una herramienta multidisciplinaria de alcance jurídico-normativo para darle nombre a la situación de desventaja en la que viven algunos grupos en las sociedades, y no precisamente solo de las mujeres, sino también de los hombres. En ese contexto se muestra más concretamente, las condiciones laborales de las trabajadoras y los trabajadores afroamericanos en sus puestos de trabajo (Weatherspoon, 1996). Crenshaw utilizó el enfoque interseccional concretamente en el caso legal de las trabajadoras de la General Motors con la intención de develar la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de esta compañía.

Con este enfoque jurídico Crenshaw aspiraba dar cuenta del hecho de que en los Estados Unidos las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones que tenían una profunda relación con la raza y con su condición de mujeres, el género, pero más allá de querer mostrar esta configuración binomial buscaba crear categorías jurídicas robustas capaces de evidenciar ante una corte las discriminaciones de forma contextual y práctica. De hecho, la abogada americana ha aclarado que nunca fue su pretensión crear una teoría que universalizara la opresión, sino crear un concepto jurídico de uso práctico para analizar omisiones jurídicas y desigualdades concretas que se habían pasado por alto durante siglos. No obstante quiero resaltar que a efectos de apoyar/documentar este trabajo de investigación no pretendo usar la teoría de la interseccionalidad como un comodín para explicar todo lo que se ve asimétrico como lo cuestiona Bilge (2010), o para iniciarme en la descripción de las identidades o de las desigualdades como lo señalan Brah & Phoenix (2004), solo pretendo dar vida a las propias experiencias y conocimiento de las mujeres negras en el proceso de la (re)construcción de sus identidades étnicas en el contexto específico del desplazamiento forzado, lo cual implica

ciertamente hablar de raza, género, religión, clase y territorio. De la mano del enfoque jurídico-político de la investigadora afroamericana, inspirado en el conocimiento y los saberes ancestrales y sociales heredados de feministas y pensadoras negras que lucharon en contra la materialización de sus cuerpos, la destrucción de sus almas, las injusticias del racismo, del sexismo y de la discriminación de género y de clase social desde los tiempos de la esclavitud, aplicaré el concepto de la interseccionalidad como eje transversal de análisis a lo largo de la investigación doctoral. También desagregaré el significado que la modernidad/colonialismo le ha otorgado a la mujer, en donde somos situadas en un lugar universal en donde todas somos mujeres blancas, pero en los diferentes discursos y contextos comparativos, no todas las mujeres somos blancas, aunque no seamos negras ni indígenas y no todas somos reconocidas simbólicamente como blancas (Lugones, 2008).

Partiendo de la anterior postura se puede decir que la interseccionalidad desenmascara la secuencia histórica en la que la mujer fue sometida a un proceso de blanqueamiento en el que se asumió automáticamente como blanca y que introdujo una dinámica binomial inseparable al término desde una perspectiva colonial y lo que esto implica en las prácticas sociales y sobre todo legitima la normatividad de los «valores» occidentales con respecto a la colonia, raza, heteronormatividad y la ubicación geopolítica, en donde se racializa el género. De manera que la contextualización, narración de sus historias y memoria de las mujeres que le dan cuerpo y vida a esta tesis doctoral serán las bases sobre las cuales se aplicará el concepto de la interseccionalidad para su posterior análisis.

Crenshaw define la interseccionalidad como un sistema complejo de estructuras de opresión que en algunos casos son múltiples y simultáneas. En su marco teórico, sostiene que la hipótesis de la subordinación interseccional es muchas veces la consecuencia de un factor de discriminación recesivo que al tener contacto con otros mecanismos de opresión ya existentes crean una nueva dimensión de *desapoderamiento* (Crenshaw, 1995). En este sentido autoras como Fraser (1997), sostienen que la opresión de género no es secundaria a la de raza y mucho menos a las de clase, estas opresiones se constituyen la una a la otra y generan diferentes impactos en la forma en la cual se perciben las discriminaciones y este hecho ha sido excluido de la teoría feminista de Occidente o feminismos blancos. Por ejemplo en su crítica, Crenshaw hizo hincapié en que muchas de las feministas blancas privilegiadas por su color dedicaron su lucha a buscar la igualdad en los puestos de trabajo entre hombres

y mujeres, ignorando el hecho de que las mujeres negras, las mujeres inmigrantes y las mujeres blancas de clase trabajadora fueron sobreexplotadas, apartadas geográficamente de sus familias y de sus lugares de procedencia, todo esto para ganar un poco de dinero y para poder subsistir ellas mismas y ayudar a subsistir a sus familias. Lo contradictorio de esto es que muchas veces estas mujeres que luchaban por sobrevivir trabajaban en casas de feministas blancas o menos racializadas, limpiando sus suelos y cuidando de sus hijos. En otras palabras, esas mujeres privilegiadas se dedicaron a contratar a otras mujeres no privilegiadas para desempeñar un trabajo infravalorado y denominado trabajo de mujeres. En un estudio hecho por Purdie-Vaughns & Eibach (2008) se explica con particular énfasis las dinámicas de las *identidades múltiples subordinadas* y evidencian que inconscientemente personas con identidades sociales construidas como inferiores por sistemas discursivos de poder hegemónico viven sus identidades múltiples como un todo y estas se activan o se *enuncian* según el contexto.

A continuación, compartiré un fragmento de un día de observación participante que se acerca un poco a las conclusiones del estudio arriba descrito. Intentaré mostrar algunos rasgos contradictorios entre mujeres activistas y desvelar como en Colombia aún existen prejuicios raciales e históricos dentro del mismo feminismo y como a las mujeres negras se les sigue pensando y construyendo discursivamente como sujetas incapaces de discernir y aptas solo para los oficios domésticos:

El día 12 de junio de 2021 yo me encontraba en Cartagena de Indias y fui invitada a un evento de «limpieza» en la Plaza de la Paz, frente a la emblemática Torre del Reloj. Se trataba de un evento en el cual se desbloquearían energías de manera simbólica y con saberes ancestrales. La limpieza consistió en agrupar diferentes ramas de diferentes árboles y arbustos para construir escobas y con flores y palo santo se prendieron sahumeros. Era una tarde tranquila, caliente como las tardes de la Cartagena caribeña, de repente empezó a llover, pero a las mujeres que estaban allí no les importaba, tampoco lo notaban, creo yo, su única intención era realizar su actividad y mostrar su participación social. Ellas estaban concentradas en limpiar, en limpiar el ambiente y la «ciudad» y en mandarle energías positivas al candidato presidencial de la segunda vuelta Gustavo Petro y a su fórmula vicepresidencial Francia Márquez Mina, una mujer afrodescendiente oriunda del Cauca, quien ha organizado y visibilizado las luchas de los territorios por mantener su autonomía y su economía

antiextractivista. En el país se le conoció precisamente por su activismo ambiental y todas las marchas que organizó para protestar contra los megaproyectos que estaban arruinando los recursos naturales comunes en su territorio. Nos reunimos en total quince mujeres, entre mujeres representantes de territorios aledaños a Cartagena como San Basilio de Palenque y los Montes de María y algunas mujeres que venían de Bogotá y Medellín y que se unían a la lucha por los derechos de las mujeres y una política más justa, que involucrara a los y las afrodescendientes del país. Yo empecé a entablar conversación con varias de las mujeres «blancas», así se describieron y se autoreconocieron, todas provenientes del interior del país que hacían activismo con las mujeres de la región. Lo interesante de esta constelación es que entre ellas había una mujer que estaba acompañando a su empleada doméstica. Entablamos conversaciones. A lo largo de nuestra charla dejó claro que percibe el activismo de su «subalterna» como valiente, pero desordenado y con poca posibilidad de ser tomado en serio pues cree que la forma en que las mujeres se presentan ante las organizaciones e instituciones no es serio:

Realmente creo que en estos procesos de reivindicación también hay mucho drama, mucha cosa folclorizada. Ellas pobrecitas, con todo lo que han tenido que vivir no sabe uno que es verdad o mentira. ¿Me entiendes? Yo soy una feminista, pero no mezclo las cosas, una cosa son las situaciones que han tenido que vivir muchas mujeres y otra cosa muy diferente es condenar al resto del país por lo que les ha pasado. En ese sentido creo que ellas sí que utilizan el etnoreconocimiento para condenar y despertar resentimientos y yo no estoy de acuerdo. Ella trabaja en mi casa y yo le pago con todos los aportes de ley, creo que un mejor empleador no podría encontrar. Yo me comprometo con las mujeres. Ahora ellas quieren llegar a lugares y posiciones a donde les es casi que imposible debido a su escasa formación. Eso no lo entienden y culpan a todo un país de sus situaciones. No lo considero justo. ¿Me entiendes, ahora sí?

Yo le respondí: «no, ¡no lo entiendo! ¿A qué te refieres con condenar y despertar resentimientos?»

Cuando hay tanto dolor no se puede ser objetivo u objetiva. Y no me refiero solo a lo que les ha pasado a estas mujeres en el conflicto, me refiero también a que para conseguir cosas se tiene que luchar y realmente no es que la gente de la región sea conocida por su gran entusiasmo para trabajar.

Yo le pregunté que por qué hacía «activismo» con aquellas mujeres a las cuales realmente estaba condenando por ser negras y a las cuales no reconocía como sujetas históricamente deconstruidas. Le dije que su supuesto interés les hacía daño a las intenciones del feminismo y activismo que practicaban estas mujeres y que debería cuidar su discurso.

Yo solo estoy siendo realista, muchas mujeres en la región se escudan en un discurso político racializado que ni siquiera entiende con el objetivo de captar recursos económicos y atención de las personas que vienen del extranjero

De acuerdo con lo anterior se puede observar que es preciso no solo ser consciente de las diferencias entre las mujeres de acuerdo con su contexto, sino que es indispensable para el entendimiento de las relaciones de poder, el desmonte de las jerarquías entre mujeres blancas, indígenas, negras, raizales, palenqueras etc., también dar cuenta de que las formas en las que las diferencias se articulan están condicionadas por estructuras raciales con efecto múltiple sobre la clase y el género. Uno de dichos efectos es el conocido como *desapoderamiento*⁴⁶ o expresado, en otros términos, es el proceso a través del cual disminuye la capacidad de decidir, se ve reflejado en la búsqueda de trabajo, en el acceso a los recursos materiales e inmateriales y sobre todo se ve a través de este trabajo en la búsqueda de vivienda que inician las mujeres negras tras sus desplazamientos o migraciones forzadas.

De acuerdo con Young (1993), el *desapoderamiento* es el punto de partida del proceso de empoderamiento de los seres humanos, es la situación en la cual un ser humano es sujeto de opresión y está limitado en su actuar. Por su parte para Kabeer (1999a), autora bangladesí, cuyos aportes me han ayudado a construir una arista vertical a lo largo de los conceptos teóricos que fundamentan esta tesis, sostiene que el empoderamiento es la capacidad de elegir y de decidirse por una forma determinada de actuar frente a una realidad social:

«[...] la expansión de las habilidades de las personas para tomar decisiones estratégicas para sus vidas en condiciones en las cuales estas habilidades han sido rechazadas previamente»
(Kabeer, 1999b:437).

Siguiendo la descripción de los procesos de *empoderamiento* de Kabeer y complementando estos con las intersecciones de Crenshaw, se puede decir que la concepción de interseccionalidad en su forma más completa abarca, sí, la categoría del

⁴⁶ En las ciencias sociales desempoderamiento y también para las mujeres entrevistadas.

género pero la cruza con la raza, la clase y para el propósito de este trabajo con el desplazamiento forzado como consecuencia de las múltiples opresiones derivadas de las intersecciones entre las categorías raza, clase y género, y se demuestra así que las mujeres somos cuerpos sujetos de múltiples intersecciones que determinan los distintos grados o formas de discriminación. Y que de alguna forma se encuentran en un punto relativo de *desapoderamiento* gradual o total dependiendo del grado de multiplicidad de las opresiones. Revisando la tesis central de Crenshaw donde la autora argumenta que las mujeres afrodescendientes en los Estados Unidos sufren y perciben el racismo de una forma diferente a las mujeres blancas y a los hombres afrodescendientes, se puede sugerir entonces que la discriminación en Colombia ha sido de carácter perpetuo para algunos grupos tales como los pueblos negros. Crenshaw sostiene esta hipótesis basada en su propio paradigma conformado por las construcciones sociológicas de riesgo múltiple y opresiones entrelazadas. Me refiero a este paradigma también para referirme al *desapoderamiento* derivado de la desterritorialización. De acuerdo con la jurista se puede decir que el riesgo múltiple al que están expuestas las mujeres se puede también aplicar a grupos vulnerables ampliando su explicación de la individualidad a la colectividad. De hecho, múltiples estudios jurídicos en busca del reconocimiento del territorio han partido de este paradigma para identificar y hacer visible la constitución de las desigualdades de carácter transversal que afectan a determinados grupos en la búsqueda de vivienda, en especial a las poblaciones afrodescendientes y latinas en los Estados Unidos. Algo que se podría trasladar y contextualizar a lo que viven las mujeres negras víctimas del desplazamiento forzado en Bogotá.

A continuación Camila⁴⁷ cuenta acerca de las discriminaciones que vivió en Bogotá al intentar conseguir una vivienda digna:

Y es que, cómo no voy a vivir con rabia si no solo me tocó salir a escondidas de mi casa, sino que me tocó llegar a esta ciudad tan fría y desalentadora a mendigar techo y comida, cuando allá en el Pacífico nunca me faltó, después de yo ser propietaria de mi propia casa vine a ser casi mendiga aquí. Vea que nadie me quería arrendar, yo caminaba todo el día en Suba porque aquí vive mucho afrocolombiano, y yo iba con fe de que yo iba a conseguir algo, pero nada, vea que pasaban los días y yo seguía deambulando por las calles de aquí sin saber pa donde

⁴⁷ Camila es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

ir, quedándome en pensiones y pagando, pues diario la noche. Eso es muy duro. La gente me decía que ellos no les arrendaban a negros porque eran cochinos, bullosos y santeros y que en varias ocasiones hacían maleficios a los dueños de casa pa' no pagar el arriendo, la gente que yo iba conociendo le iba preguntando que si me podían ayudar y así hasta que conseguí. Y yo me pongo a pensar que uno sí que es calumniado, yo creo y es lo que por ejemplo yo aprendí de mis mayores que uno le rinde tributo a la tierra y al agua que son las reinas de los alimentos y la estabilidad, sin ellas no hay nada, pero aquí entienden eso como brujería y por eso digo que lo calumnian a uno y por eso también yo dejé por ejemplo de hacer mis cosas para la abundancia, porque la gente no lo entiende, si se entendiera que la tierra lo es todo, también el pedazo de baldosa donde uno vive y pone los pies. Pero pues uno de arrendado no puede hacer lo que uno hace en su casa por eso yo trato de hacer lo que la gente quiere para sentirse tranquila y contenta con uno de inquilino, eso es mutilar la identidad de uno, pero a veces le toca a uno hacer de tripas corazón porque dígame yo que me voy a ir a hacer al Pacífico otra vez si eso allá a veces se pone candela y a mí me da mucho miedo que vuelva a pasar lo que pasó y aquí a uno el gobierno no le garantiza el retorno ni para uno ni para los hijos y allá los niños ni siquiera tienen espacios comunes o parques para jugar, claro que aquí cada vez son más pocos, el que tiene plata pues paga para llevar a los hijos al parque de diversiones y así (Fragmento de la charla con Camila protocolizada en el Diario de Campo el 29 de octubre de 2021. Bogotá).

La territorialidad representa para los individuos un valor simbólico y de pertenencia inherente al espacio en donde se *enuncian*, es decir el territorio es un símbolo en la construcción de la identidad y un vínculo geográfico. La territorialidad vista desde una perspectiva acondicionada a los desafíos demográficos que enfrentan algunos grupos a causa de construcciones raciales persistentes en el discurso desemboca en la desterritorialización de los sujetos y sujetas, tal y como se puede leer en el fragmento anterior. Haesbaert (2011) señala que el territorio tiene una connotación más concreta pues este regula las relaciones de poder entre unos y otros y se refiere e interfiere de forma directa en lo material, es decir tiene un carácter económico y político. En el fragmento anterior Camila desvela cómo estar alejada de su lugar de origen y del territorio en donde ha crecido la obliga a renunciar a ciertas prácticas en la ciudad de Bogotá, sometiéndose a prohibiciones para poder tener un lugar en donde vivir, es decir acercándose discursivamente a lo que la sociedad bogotana espera de ella. Así mismo, se observa cierta preocupación acerca del espacio y como este adquiere un rol cada vez más importante al pensar en el desarrollo de los niños y las niñas.

Ortiz (2007) reflexiona acerca de los espacios para la infancia y muestra como el tiempo libre de los niños y las niñas transcurre en el interiorismo y como ella misma lo describe «de puertas adentro». Esto se acerca mucho a lo que cuenta Camila y desvela una relación capitalista entre la infancia y los espacios a la que muchas personas no pueden acudir, es decir que la forma en la que se viven las actividades de ocio en la infancia en diferentes lugares son la consecuencia muchas veces de la privatización de los espacios y las actividades. Esto a su vez origina una mayor segregación social y espacial de los niños en su tiempo libre.

Bourdieu (1983) hace una referencia al territorio que infiere en la despolitización de los sujetos cuando no se tiene, es así cómo desde su descripción, el territorio como espacio simbólico en la composición del capital económico y en la dinámica de las relaciones de poder crea pertenencia y colectividad, así como repercute en el capital simbólico. Menciono lo anterior porque dentro de la mirada holística que debe primar en el entendimiento de los procesos que inician las mujeres negras en los territorios en Colombia, aparece la tierra como un símbolo que a su vez agrupa, protege y hace las veces de madre proveedora, infiriendo entonces, una relación estrecha entre tierra y mujer, la cual describe el lugar en donde se han de enunciar las identidades libre y determinadamente. Esto no quiere decir que la relación con la tierra y/o el territorio sea fija e inmóvil; al contrario, como se mostrará en el trabajo empírico de esta tesis doctoral, los elementos emocionales que articulan el territorio con las personas transmutan y viajan de espacio en espacio creando otros lugares y otros espacios múltiples para la enunciación, con otras exigencias políticas, sociales y culturales.

En uno de los estudios de mayor resonancia de Crenshaw, se descubrió que las mujeres negras y las mujeres inmigrantes en los Estados Unidos percibían el racismo, la discriminación de género y los prejuicios religiosos de forma estructural y simultánea. En otras palabras y aplicando lo que la interseccionalidad nos arroja como instrumento en el ejercicio de la comprensión de las diversas y diferentes circunstancias de las mujeres, se puede acudir también a la diferenciación en las opresiones que propone Collins (2000), en donde la autora

sugiere abordar las opresiones desde dos perspectivas. La primera infiere lo microsociológico y la segunda lo macrosociológico⁴⁸.

Esta dualidad analítica se traduce para la académica en dos escenarios. La *interseccionalidad* describe entonces la articulación de opresiones y considera los efectos de las estructuras de desigualdad social en las vidas individuales de las personas y se produce en procesos o hechos microsociales, tal y como le pasó a Arjana en la búsqueda de vivienda. *Interlocking systems of oppression* cuando se refiere a fenómenos macrosociales que interrogan la manera en que están vinculados los sistemas de poder a la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades. Adicionalmente vale la pena señalar cómo expresa Crenshaw que el racismo estructural lleva a las mujeres al *desapoderamiento*. La autora expone este proceso en las mujeres inmigrantes y negras en el territorio norteamericano, en donde señala que el desapoderamiento es el resultado de elementos interseccionales del racismo, los cuales no siempre se reflejan en el discurso feminista o en el discurso antirracista. Este tipo de prejuicios son heredados de las colonias⁴⁹ y posicionan a los y las afrodescendientes en un lugar rezagado, en donde el racismo encuentra escondites estructurales e institucionales que hacen de las desigualdades una condición casi perpetua.

En la descripción del fenómeno de la *desigualdad persistente*, Tilly aporta importantes nociones prácticas, en cuanto el autor no se ocupa de explicar qué es lo que produce la desigualdad humana en términos generales. Lo que para efectos de la repolitización por ejemplo de las mujeres negras desplazadas esclarecería algunas diferencias de fondo, sino que lo que hace es plantearse la siguiente pregunta partiendo de una perspectiva dinámica: *¿Cómo las desigualdades categoriales funcionan dentro de una organización?*

De manera que su aporte me orienta hacia el análisis de aquellos pares categoriales que dominan las relaciones sociales y marcan de alguna forma un tipo de desigualdad como por ejemplo mujer/hombre, persona blanca/persona negra, nacional/extranjero, religiosa/atea,

⁴⁸ Los debates sobre los niveles macro y micro del análisis difieren según la corriente que los analice. Para Hill Collins (2000), los análisis están siendo bastante introspectivos y se concentran básicamente en la narración de las identidades. Para otras feministas teóricas como Staunaes (2003), el énfasis de los análisis contemporáneos se reduce a las estructuras y esto afecta sustancialmente el análisis de las dimensiones subjetivas de las relaciones de poder.

⁴⁹ A este respecto Costa (2013) hace referencia a una vinculación bastante importante, de carácter histórico, con determinados regímenes de desigualdad que se han expandido transnacionalmente y han fortalecido las desigualdades.

homosexual/heterosexual, etc. y que perduran a lo largo de la vida y de la historia y que según el autor son de carácter transnacional.

Siguiendo a Tilly, Wright (1999), este expone que la desigualdad es construida en el interior de las relaciones sociales y que existen también mecanismos generadores de estas como: la explotación, el acaparamiento de oportunidades y de recursos, la emulación y la adaptación. Para Tilly la explotación y el acaparamiento de oportunidades funciona como un estabilizador de las desigualdades, pues favorece a unos determinados individuos en el proceso de acceso a los recursos y limita a otros determinados individuos hasta excluirlos del acceso a los mismos recursos. Por otro lado, la emulación y la adaptación hacen las veces de difusor dentro de la sociedad y se encargan por adaptación como su nombre lo dice, de perpetuar dichas desigualdades ajustándolas a las prácticas sociales cotidianas de las personas, es decir que tienden a normalizarse. Parto de lo anterior para resaltar la similitud de los aportes de Tilly y Crenshaw, y me detengo en la división de la interseccionalidad, en donde la autora afroamericana explica y hace una diferenciación entre interseccionalidad estructural e interseccionalidad política:

La interseccionalidad estructural supone la convergencia de sistemas de discriminación que tienen su origen en la dimensión racial, de género y clase entre otros que producen formas específicas y como su nombre lo indica estructuras de subordinación. La interseccionalidad política tiene que ver con los puntos de intersección de los múltiples tipos de opresión que *desapoderan* y hacen invisibles a las mujeres, con el posicionamiento relativo de los grupos subordinados dentro de las sociedades, y con las contradicciones de las políticas sociales y al uso o activación de la identidad o identidades para hacer visibles dichas contradicciones. De acuerdo con lo anterior se puede inferir que tanto la percepción de las desigualdades como su extensión tienen una relación directa con la identidad o las identidades y que en dicha percepción la agencia de las personas juega un papel determinante en la negociación política. De hecho, la interseccionalidad política podría dar cuenta de la dificultad o las dificultades que enfrentan las mujeres negras en algunos territorios de Colombia, en cuanto sus desplazamientos involuntarios generan unas nuevas dinámicas de opresión que aceleran el (des)empoderamiento e interpelan sus historias y sus subjetividades hasta estigmatizarlas a causa de su desterritorialización. Así mismo, las nuevas dinámicas permiten observar una especie de neocolonialismo en donde discursivamente los pueblos

negros e indígenas poseen de por sí unas características que no son compatibles con las de las personas que se autodescriben como blancas en Colombia. La autora colombiana Viveros (2009) plantea la dinámica en la que se produce la sexualización de la raza o la racialización de la sexualidad y explica aquellas nuevas dinámicas de discriminación aplicada a las mujeres negras.

En un contexto como el de Colombia, con un conflicto armado, vemos cómo las categorías que se han propuesto en este marco teórico se relacionan y le van dando sentido a las realidades y verdades que fueron borradas y calladas. El desplazamiento forzado ha afectado principalmente a mujeres afros e indígenas, ha instaurado la violencia sexual hacia las mujeres como arma de guerra para usurpar los territorios e instalar la guerra cotidiana en pro del narcotráfico y los megaproyectos neoliberales.

3.6 El género como categoría de análisis

Es imposible pasar por alto el hecho de que el género como categoría constituye uno de los ejes fundamentales de las ciencias sociales en la actualidad y representa las fibras más entretejidas para el entendimiento de las relaciones de poder. En este apartado me propongo contextualizar a través de un pequeño recorrido histórico la construcción o deconstrucción (si se me permite así llamarlo) del género como categoría, sus transformaciones, su cercanía con el significado de lo que es ser mujer y la aparición del género como categoría en los debates académicos y contextos internacionales, su articulación con categorías históricamente construidas como la raza y la religión. Sitúo la categoría analítica de género como un universo de determinantes socioculturales que da cuenta de las diferencias en la interacción social, económica y política entre hombres y mujeres y entretejo algunas propuestas que surgen de la teoría feminista para relacionarlas.

Wallerstein (1996) señala que las ciencias sociales como tal surgen a partir de la instauración del sistema del mundo moderno en el momento que Europa se constituye como eje dominante sobre el resto del mundo, es decir desde el periodo que se conoce como el surgimiento de América y la reorganización política que surge después de la derrota de Alemania en la «segunda guerra mundial», aproximadamente en 1945. Es decir que las

ciencias sociales son marcadas por modelos eurocéntricos⁵⁰, institucionales y de carácter natural como la física, la química y la etnografía, siendo esta última una de las promotoras de la exclusión histórica de muchos pueblos, al considerar que lo que no era Europa no tenía historia. A manera de antecedente, es importante recalcar que aproximadamente a partir de la primera mitad del siglo pasado surge un cambio en la percepción y aplicación de las ciencias sociales como consecuencia de la relectura crítica de la historia. Para Américas, el Caribe y algunos territorios aún con dominio colonial esto significa los inicios de un debate social acerca de la ausencia histórica de los grupos oprimidos, racializados, sexualizados y discriminados.

Thomas Laqueur hace un análisis interesante de la visión occidental dominante del género en cuanto el científico social señala que histórica y culturalmente hay dos sexos estables, inconmensurables y opuestos que no pueden converger en los diferentes escenarios públicos, es decir el político, el económico y el cultural, y que sus roles son autodefinidos por las sociedades de este mismo modo, inconmensurables. De hecho, Laqueur infiere en la premisa que históricamente las diferenciaciones de género precedían a las diferenciaciones de sexo desembocando así en lo que el mismo llama el «*modelo de un solo sexo*» que atraviesa lo cultural y jerárquico desde la Grecia antigua hasta el final del siglo XVII. Precizando lo que expone el autor, aquí se hace referencia a un mundo donde por lo menos dos géneros corresponden a un solo sexo y en donde las fronteras entre *varón* y *hembra* son de grado y no de tipo, es decir, algo así como un rango de reconocimiento simbólico que genera poder. Este mismo reconocimiento trata de hacerse perpetuo en un mundo patriarcal, en un mundo masculino (McLaren & Laqueur, 1992).

El modelo de un solo sexo daba cuenta ya de la evidencia cultural del patriarcado y la heterosexualidad del hombre burgués blanco quien en todos los tiempos es la medida de todas las cosas, mientras que la mujer no existe como una categoría diferenciada y también capaz de ser parte de la sociedad. Ahora bien, el género como una categoría en los diferentes análisis contemporáneos, no involucra solamente la postura femenina y lo que esta significa. Mas allá de dicha reducción, el género como categoría teórico-analítica muestra la simultaneidad de diversos contextos y por supuesto de discursos que se construyen y

⁵⁰ Es así como las corrientes de los modelos newtoniano, cartesiano, darwinista y positivista entre otros trazan sus sustentos en la legitimidad de las ciencias duras puesto que a estas se les conoce como el conocimiento verdadero y objetivo.

deconstruyen a su alrededor. El género en su contenido categorial también deja entrever la transversalización de las diferencias discursivas entre mujeres y hombres, pero más allá de ello señala las relaciones históricas y simbólicas de poder inherentes a las «enseñanzas» que estuvieron a cargo de las culturas «civilizadas».

Si nos adentramos en los procesos «civilizatorios» de las Américas, discursivamente los cuerpos «blancos», aquellos poseídos por los sujetos masculinos de la colonia, estaban más cerca del Dios de la cristiandad, de lo bueno, es decir de lo correcto y por supuesto de lo puro. Es así como las mujeres desaparecían en el afán de los hombres por justificar la jerarquía dicotómica del poder de los sexos. Pero aún más lejos de la constitución social de dicha dicotomía se encontraban las mujeres lujuriosas e impuras que eran colonizadas.

La colonización de las Américas y del Caribe, no solo deshumanizó lo no «blanco» y generó dos formas legítimas de seres en el discurso criminal de la racialización y la sexualización, es decir, el que ordena y el subordinado, sino que impuso una distinción jerárquica adicional a la blancura entre hombres y mujeres, estando estas últimas aun en la definición de lo civilizado, pero no teniendo el mismo poder relacional. El resto de los sujetos de la colonia, los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como algo no humano e inferior. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió entonces en el único sujeto receptor de derechos y con las capacidades intelectuales y cognitivas para gobernar, es decir el sujeto colonial en su heterosexualidad, su cristianismo y su inteligencia era un ser de la civilización, él podía comportarse en público, discernir y tomar la palabra para adueñarse del discurso. Mientras tanto la mujer europea, también blanca, también burguesa no era percibida como su compañera, como su igual, sino como la institución encargada de la reproducción y de la preservación racial. Su caracterización era muy específica en el imaginario colonial, debía ser pura, asexual, tranquila, obediente y sobre todo servir al hombre. De manera que la descripción anterior cobra relevancia en la revisión de lo histórico-cultural y en el entendimiento de la construcción social de las relaciones socio-patriarcales de las sociedades poscoloniales y el intento de descolonizar el conocimiento. Frantz Fanon (1977 citado en Chow, 1999) y Aimé Césaire (2000 citado en Grosfoguel, 2010), dos intelectuales negros de la primera mitad del siglo XX concibieron la descolonización no solo como una no dependencia entre países del norte y países del sur, sino también como una reorganización de las relaciones de poder, en donde

las concepciones del conocimiento no perpetúan la reproducción de jerarquías raciales y geopolíticas que trajo consigo la modernidad/colonialismo.

Siguiendo a Mouffe (1999 citada en Martínez Labrín, 2006), la categoría mujer debe ser replanteada en los problemas de investigación, pues esta no corresponde o debe ser abordada desde una perspectiva estrecha que conduzca al reduccionismo o como una unidad tal y como se ha explicado desde el comienzo de este punto. En cambio, el problema que realmente atañe a las sociedades no se origina en la descripción universal de lo que significa ser mujer dentro de la categoría de género como unidad absoluta, sino más bien la construcción de dicha categoría sin absolutismos dentro de los discursos, las relaciones sociales construidas en torno a los sexos y en su efecto las estructuras de las relaciones de poder. Es decir que la reflexión que subyace al despertar del género como un entendimiento del ser, no se basa más en la consideración de los sexos vistos desde una perspectiva de pares categoriales, mujer/hombre como lo describe Laqueur, sino en la consideración de la pluralidad de las formas en que las relaciones y estructuras sociales y de poder se construyen, en este caso la distinción sexual que en formas específicas y diferenciales lleva y sigue llevando a la subordinación del género.

Kergoat (2009) sostiene que la dimensión de las relaciones de poder presenta una dinámica especial cuando son atravesadas por el género, es decir, que las relaciones de género son también el resultado de construcción de las relaciones de poder, las cuales a su vez crean determinadas coyunturas jerárquicas y también dicotómicas tal y como se propuso anteriormente citando a Laqueur, entre feminidades y masculinidades a partir también de otros criterios como por ejemplo el racial pero también a partir de subjetividades propias. Es importante para el significado de la presente investigación doctoral, relacionar el significado de la categoría género en la (re)construcción de las identidades étnicas con el desplazamiento- y migración forzada como consecuencia del conflicto armado interno en Colombia. En otras palabras, hablamos de tratar el tema desde la mirada/óptica/ punto de vista de las mujeres negras que han sido desplazadas de sus territorios, a través de sus propias subjetividades. Ya sea que se reconozcan indígenas, negras, lesbianas, bisexuales, etc. y dejar abierta la «ventana» como un instrumento de diálogo en el entendimiento de sus propias identidades.

En este sentido me apoyo en una apreciación de Spivak & Giraldo (2003), quienes asumen que el uso estratégico del esencialismo, es decir de la subjetividad de las identidades mismas, es una postura política como cualquier otra, en otras palabras, legítima y «libre» y esto no significa necesariamente que parta del reduccionismo y su debate en torno a ello. Lo importante del esencialismo como postura política es que esta sea escogida por los mismos grupos, colectivos o personas individuales y no impuesto como estrategia reduccionista por el discurso dominante. Partiendo de lo anterior vale la pena mencionar el estudio: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* hecho en Nueva Guinea por la antropóloga norteamericana Margared Mead publicado en 1935. La autora analiza una construcción o complejo que ella misma denomina como la «personalidad social» a través de los temperamentos de los hombres y las mujeres. Mead observa cómo la división sexual del trabajo, lo cual hasta esa fecha no era un fenómeno que causara profundo malestar en las hegemonías y las estructuras familiares o de parentesco, explicaba de manera diferenciada en las sociedades occidentales las relaciones de poder y los roles entre los géneros en los grupos étnicos que ella estudió, demostrando así que las diferencias temperamentales no eran innatas, sino un resultado de las relaciones sociales.

Con la publicación de la obra pionera del feminismo *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (1987) propone un análisis desde la perspectiva de género que se basa en la afirmación: «la mujer no nace, se hace». Desde esta perspectiva, la filósofa francesa logra mostrar basada en la historia europea la «otredad» en la que se construyó a la mujer llevándola a la opresión y dándole a lo masculino el calificativo de lo «mismo», lo que es normal.

Stoller (2020) utiliza el termino *gender* en el ámbito de la psicología en su texto *Sex and Gender*. Aquí el autor procura analizar las diferencias entre sexo y género en personas transexuales y su relación entre la identidad sexual (*gender*) y el sexo biológico (*sex*). No obstante, la categoría género y su adición al significado de ser mujer ha tenido diferentes interpretaciones y acomodaciones en los diferentes debates y ámbitos académicos. Desde la utilización de la palabra mujer como un no sujeto social, su desplazamiento a la variable sexo en la explicación biológica de las diferencias, hasta su ubicación en los Estados Unidos en su instauración como categoría de análisis en las áreas de sociología y antropología y su llegada

a los estudios feministas en el debate académico mundial y en los discursos económicos y políticos.

Es desde el feminismo que el género adquiere relevancia como categoría analítica e instrumento político para la desnaturalización del significado de ser mujer y la desmitificación de la otredad construida desde el paradigma masculino en torno a lo femenino. La amplitud de la perspectiva feminista permitió explicar las desigualdades entre los sexos social e históricamente y desnaturalizó las opresiones derivadas de la biología del patriarcado. El feminismo como movimiento social se fortalece en la década de los setenta desde varios enfoques o corrientes, ya para esta época las feministas compartían la mirada del origen del problema y coincidían en que la descripción natural de las mujeres de ser madres, esposas, hijas y sumisas no correspondía a características intrínsecas sino impuestas y construidas socialmente, es decir que era una cuestión cultural y social. Aunque vale la pena recordar que en la segunda ola del feminismo se defendía la premisa de que sexo era algo biológico y género su construcción social. Se puede decir que en la segunda ola del feminismo Millett (1970) propone un texto que juega un papel central para el entendimiento de la categoría: *Sexual Politics* (1970), la autora critica vehementemente a Stoller y sus estudios relacionales entre *gender* y *sex* afirmando que las diferencias se basan en lo social tal y como lo había analizado y expresado Simone de Beauvoir.

En la literatura feminista se considera a la socióloga británica Ann Oakley (1972) y a la antropóloga Gayle Rubin (1975) como las pioneras en introducir la categoría sexo-género como un conjunto en la teoría y el debate feminista. Para Oakley el sexo hace referencia a una clasificación biológica entre hombre y mujer mientras que el género da cuenta de las asimetrías entre feminidad y masculinidad. En el año 1975 Gayle Rubin se dio a conocer en los debates feministas de la época con su ensayo: *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo*. En este ensayo trató de visibilizar los mecanismos histórico-sociales por los cuales el género y la heterosexualidad construida como obligatoria en las sociedades patriarcales son producidos y las mujeres son relegadas a una posición secundaria en las relaciones humanas. Rubin sostiene que el sexo es el producto de la construcción social y por tanto la subordinación a la que están sometidas las mujeres es el resultado de las relaciones que organizan y producen la sexualidad y el género, lo cual deja

entrever que el origen del problema de la opresión se anida en lo social/patriarcal y no en lo biológico:

«Una mujer es una mujer. Solo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de play-boy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero» (Rubin, 1986:96 citada en Alvarado, 2016).

Si bien la mayor contribución que el género como categoría le ha aportado a las diferentes áreas de las ciencias sociales y la gestión/negociación, es la deconstrucción de lo que se considera hombre y mujer, es decir que el concepto se subtrae de las reducciones biológicas y se centra en las construcciones y estructuras sociales de poder entre hombres y mujeres. Dentro de la teoría feminista el género como categoría es cuestionada por mantener sus bases en la diferencia sexual, es decir en la naturaleza de los sexos. De manera que dentro del feminismo el sexo y el género aparecen como dos categorías correlacionales. El género es entonces la construcción social de la primera del sexo y el sexo es natural y predefinido.

Mathieu (2005), feminista francesa perteneciente a la corriente materialista, cuestionó en sus trabajos la naturalidad biológica que el feminismo le otorgaba al género analizándolo desde el materialismo, en donde los hombres y las mujeres se definen por una relación social de clase, es decir, que son clases de sexo y esta relación está articulada con/por la producción, la división del trabajo y la forma individual y colectiva de asumir dicha materialización de los sexos. En ese sentido la predefinición de los sexos no es necesariamente biológica sino ideológica y por tanto política. En otras palabras, las asimetrías y las diferencias que se entretajan en los espacios no son realmente diferencias sino diferenciaciones tal y como lo explica la autora, que desvelan la construcción cultural del sexo y la sexualidad. De manera que a la sexualidad se le infiere un toque de salvajismo que debe ser controlado y se asume que debe ser heteronormativa para ser normal, así pues, citando a Delphy en Mathieu (2005), se asume que el género precede al sexo y que el sexo a pesar de su «naturalidad» solo es una definición. Desde la corriente posestructuralista en donde se agrupa a Judith Butler se reconocen importantísimos aportes para la academia, la teoría feminista y la política. Para Butler «el sexo, por definición, siempre ha sido género». De hecho, esta afirmación se acerca a las teorizaciones propuestas por las feministas materialistas. En

su texto: *El género en disputa* publicado en el año 2001, Butler desarrolla las bases de su propia teoría, a la que llama la teoría de la performatividad del género. Para la autora, el género es un *performance* (del inglés: *actuación, función, rendimiento*) y no una condición de sexo que ya estaba ahí, que se lee propia y natural. Por el contrario, el género sugiere una actuación, interpretación y apropiación personal dentro de la heteronormatividad de la diferencia sexual (Butler, 2001:35).

En las Américas y el Caribe, las luchas de los movimientos indígenas y negros de los años sesenta y setenta, el pacifismo, el feminismo en su segunda fase y la preocupación por el medio ambiente marcan una tendencia hacia el pensamiento crítico en la región, en cuanto a resistencia contra los discursos hegemónicos europeos y que siguieron las luchas independentistas de África y Asia y formaron lo que posteriormente se denominó nuevos movimientos sociales, los cuales abordaron nuevos cuestionamientos como el sexo, la raza y la etnia alrededor de las mujeres, sus identidades y requerimientos. A finales de la década de los sesenta, los movimientos estudiantiles de varias regiones del mundo, entre esas la latinoamericana alzaron sus voces impulsando un pensamiento descentralizado que presentaba sus propias bases alejadas de la ilustración, sin interdependencias ni fijaciones geográficas y coloniales y es entonces cuando aparece la corriente posestructuralista que acoge problemas que las teorías clásicas como la estructuralista, marxista, el capital humano, la segmentación y el psicoanálisis entre muchas otras no pudieron explicar. Los y las posestructuralistas abordan los problemas desde los relatos independientes, autónomos y no estructurales.

Desde la región, el afrofeminismo hace aportes relevantes en cuanto a la desuniversalización de lo que significa ser mujer y se concentra en hacer visibles articulaciones entre raza y relaciones de poder estructural, institucional, social y territorial entre otros. El feminismo en la región hace uno de los aportes más importantes del siglo pasado en cuanto a los significados epistemológicos de la palabra mujer y género, y evidencian de manera concreta que la mujer, no existe como sujeta universal y que su significado histórico-social es una herencia de la colonia por lo tanto es un significado que yace en lo eurocéntrico (Curiel, 2007).

En la década de 1990 la investigación en América Latina se reestructuró; los intereses en la investigación cambiaron, tomaron otros rumbos y voltearon su mirada a otros

interrogantes. El interés central giró en torno a las desigualdades sociales. Ya no solo desde la observación cuantitativa y matemática del comportamiento de las brechas económicas y la distribución de los ingresos, sino que se complementó con investigaciones más amplias de carácter cualitativo sobre las desigualdades. Desde ese momento diversas disciplinas han contribuido al desarrollo de nuevas perspectivas teóricas y metodológicas posibilitando así nuevos hallazgos.

Desde mi punto de vista y en concordancia con varias autoras como Crenshaw (1995), Curiel (2007), Lugones (2012) y Restrepo (2012) la afluencia de los análisis, tanto cuantitativos como cualitativos incitaron en el continente del sur de América a una discusión más profunda al momento de evaluar las determinantes de la institucionalización de las desigualdades. Es decir que la mirada y postura clásica de los y las investigadores, en la cual la optimización de ingresos era una consecuencia directa de lo que proponía la teoría del capital humano, se desmitificó. Provocando así la confrontación de la academia elitista con variables sociales como el género, la etnicidad o raza y la clase. En los últimos años, el género ha sido una de las categorías más estudiadas en los debates académicos. Su análisis ha mostrado una convergencia entre los estudios cualitativos y cuantitativos que analizan las desigualdades de todo tipo, así como estudios que documentan y analizan los patrones que pueden contribuir a la desigualdad cultural y étnico-racial de los pueblos negros e indígenas en América (Barros, Ferreira, Molinas Vega & Saavedra Chanduvi, 2008). De hecho y desde mi forma de insertar en el debate académico la categoría de género en esta investigación, hago una diferenciación profunda, en cuanto integro el componente mujer desde la diversidad en la categoría de género pero no al contrario para evitar así los reduccionismos que han marcado encuentros y desencuentros en los debates académicos alrededor del mundo, por tratar de definir a las mujeres y sus identificaciones globalmente, lo cual ya es para el contexto dejar la otra mitad o parte del problema de investigación fuera de su enfoque.

El entendimiento de lo que hasta ese momento componía el binomio sexo-género de los aportes de Rubin a la teoría feminista se fue definiendo un poco más hacia la década de los ochenta y noventa en donde se encuentran autoras como la historiadora estadounidense Joan Scott, quien si bien ve el género como una categoría analítica y crítica, considera que el género constituye las relaciones sociales que operan desde la diferenciación de los sexos y es un elemento determinante para entender las relaciones primarias de poder, lo cual vuelca

la comprensión superficial de la categoría y la relaciona con otras categorías que le permiten al género de alguna manera medir su propia condición. Ahora bien, partiendo del análisis de Scott (1998), se reconocen cuatro dimensiones relacionadas entre sí que ya le dan a la categoría de género una forma de universo complejo en cuanto en su sentido se interrelacionan y contextualizan muchos más aspectos que solo la definición de mujer en sí. Es así como la autora contempla, primero: la dimensión simbólica, segundo: la dimensión conceptual normativa, tercero: la dimensión política e institucional. Vista esta dimensión desde lo político y social y cuarto: la dimensión subjetiva del género que sin lugar a duda es una de las más polémicas y diversas a lo largo de la historia y en interacción con los propios estudios feministas y de género. De acuerdo con Scott (1998) las relaciones de poder son simbólicas y por ende contienen múltiples representaciones simbólico-culturales en los conceptos normativos dentro de los espacios o campos en donde se interpretan los significados de los símbolos, llámese religioso, educativo, político, etc. y también activan las identidades en términos subjetivos. Es decir que el género como categoría analítica y crítica con carácter político permite observar lo socialmente construido en cuanto a los roles de los hombres y las mujeres, en diferentes culturas. De acuerdo con lo anterior Scott propone que no hay mujeres diversas, sino que el significado cultural de ser mujer es contextual e histórico y yo agregaría que también geográfico.

Lamus (2010) recoge cuestionamientos relevantes en cuanto a la aplicación técnica de la categoría de género, es decir en cuanto a la eficiencia que la misma definición tiene en los procesos de planeación estructural en donde se despolitiza y repolariza su contenido y se cae en la eliminación discursiva de los intentos del feminismo, lo que para efectos de reconocimiento político y constitucional, es decir, en los procesos del ejercicio de la ciudadanía y el goce de los derechos, vendría a constituir un retroceso. La misma autora explica cómo uno de los problemas más comunes en el uso del género como categoría en los diferentes estudios y disciplinas, la homologación de esta con el término mujer relativiza las relaciones de poder que giran en torno al género. De manera que el debate no parte de lo biológico aun cuando debería ser este un punto de diferenciación natural y no relacional porque no es el cuerpo o lo que se cree o piensa de él lo que debería originar las bases culturales de las sociedades. El cuerpo según la autora debe verse como el punto en el que se polemice culturalmente el significado de las mujeres en la historia y en las diferentes sociedades. De manera que para entender el género como herramienta crítica y política se deben conocer los

orígenes históricos de lo que esta categoría significa, se debe reescribir el significado de lo que es femenino y masculino dentro de su propia relación, es decir, que la categoría género involucra tanto al sujeto femenino como al sujeto masculino dentro de su propio campo de acción y reconocimiento simbólico, tal y como lo propone Bourdieu (1994), en el sentido riguroso de todo espacio social, visto como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de quienes las ocupan. En consecuencia, las relaciones de género en sociedades patriarcales son también relaciones de poder que evidencian desequilibrios de muchos tipos entre hombres y mujeres. De manera que investigar desde una perspectiva de género permite hacer evidentes las subordinaciones construidas histórica, social y culturalmente y su naturalización en la construcción dicotómica de las jerarquías basadas en el sexo y lo que estas atribuyen como lo que deberían hacer los unos y las otras.

El género como categoría histórica en el surgimiento de América Latina no tuvo ninguna relevancia histórica documentada, es decir que el género no tuvo la oportunidad de ser releído críticamente, más allá de esta ambigüedad las relecturas críticas de las ciencias sociales en la región, se entendieron desde la modernidad, es decir desde la construcción del sistema mundo que se inició con el surgimiento de América y en donde Europa se constituye en torno a su poderío en referencia a América tal y como lo cité de Dussel (2000). Lo interesante de esta apreciación es que implica una relectura del surgimiento de América y el concepto de racialización que se asienta en torno a las diferencias de piel, desde lo masculino. Incluso la tesis de Quijano (2000), quien también fue citado anteriormente, sirve aquí para darle forma al debate contemporáneo del género como categoría crítica. El mismo autor denomina las relaciones de poder de la colonia como el colonialismo del poder. La pregunta aquí sería: ¿Qué tipo de poder?, ¿Es aun solamente el poder pensado desde la plusvalía y la masculinidad? ¿O es un poder pensado desde la construcción de las relaciones de poder que propone Lamus (2010)?

Lugones (2008), a quien he citado anteriormente para referenciar la interseccionalidad desde una postura decolonial, encuentra un lugar pertinente en el análisis de las relaciones de poder desde la opresión del género y desde una propuesta feminista llama al colonialismo *del poder* en la propuesta de Quijano, *sistema de género moderno/colonial* y deja demostrada

la ausencia de la mirada femenina en la modernidad descrita por el autor, señalando la necesidad de considerar la construcción de relaciones de género hetero-centradas y binarias:

«No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal» (Lugones, 2008:78).

Es de relevante importancia entender cómo el vacío histórico y no narrado, de las diferentes tensiones en los procesos coloniales siguen jerarquizando las relaciones de poder. No hablo aquí solo de las relaciones binomiales mujer/hombre, hablo en general de grupos subordinados, en donde coinciden y se cruzan varias discriminaciones naturalizadas en los discursos dominantes tales como la raza/etnia, edad, clase, religión y orientación sexual entre otras y que hacen más vulnerables a las mujeres que las sufren deteriorando aún más sus existencias.

En conclusión, el género es una de las categorías más importantes para el desarrollo de las ciencias sociales por su contenido relacional y su articulación con espacios sociales, políticos, económicos, culturales e históricos en donde con base en su estructura de categoría analítica e instrumento político se evidencian las jerarquías entre los sexos. Aun así, la categoría de género se ve acorralada por el intuicionismo biológico, en tanto da por hecho que existen dos, solo dos sexos, mujeres y hombres que se complementan entre sí. Esta base teórica da como mandato las estructuras sociales heteronormativas y les infiere a las mujeres un espacio y lugar determinado como grupo incurriendo en la homogenización, desterritorialización, descontextualización y obligatoriedad. De manera que tal y como lo propone Rich (1980/1998), aquella feminista norteamericana, quien deja entrever en sus estudios y obras que la heterosexualidad es institucionalizada políticamente y se convierte en una «opción» obligada para las mujeres y se expresa a través de un sinnúmero de vulneraciones y practicas sociales históricamente representadas en atrocidades tales como el matrimonio infantil, la negación del lesbianismo, la mutilación del clítoris, la esclavitud matrimonial y la latente violación de los derechos humanos y el acceso carnal entre otras prácticas que le dan posesión a los hombres sobre el cuerpo y la conciencia de las mujeres.

Dicha obligatoriedad está ligada entre otras cosas y factores a las formas de producción capitalistas que obligan a las mujeres a ejercer trabajos que las relegan social y

laboralmente dando lugar a una sexualización de las labores obligando a las mujeres a entrar en espacios de vulnerabilidad absoluta y marginándolas cumpliendo lo que Wittig (1982/2006) expone, en donde la feminista francesa argumenta que una mujer sin la institución política del matrimonio es vista como una mercancía disponible en el mercado del patriarcado, en donde sus cuerpos y maneras de ser deben ser mostradas como si todo en conjunto se redujera a la prestación de un servicio, el cual viene a ser forzado y naturalizado en las sociedades patriarcales y sus instituciones.

4. Estado del arte: mujer, cuerpo y territorio

Como punto de partida en el camino que emprendí para examinar el estado del arte que muestro a continuación, resalto que nosotras, las mujeres, hemos estado escribiendo (como sujetos de estudio por voluntad propia), una historia reciente tal y como lo señaló Rowbotham (1989) en la segunda mitad del siglo pasado. Me sitúo así en los diferentes ocasin históricos del siglo XIX, me detengo en el siglo XX y señalo la importancia de los estudios culturales, la investigación académica y la lucha por los derechos de las mujeres en el contexto del afloramiento de lo que significa ser mujer a nivel mundial. Vale la pena reiterar que nosotras mismas iniciamos una desuniversalización de nuestros seres, que ha aportado los mejores argumentos al debate feminista, tal y como lo he detallado en el apartado del género como categoría de análisis. Es decir, nuestra labor más importante como sujetas ha consistido, en parte, en desvelar todo aquello que los hombres han escondido de nosotras, de nuestras vidas, de nuestras verdades, de nuestros dolores y de nuestras angustias.

En las universidades y demás centros de producción de conocimiento académico-científico, en la región y, a efectos de esta tesis, en Colombia, la bibliografía sobre raza, género y etnicidad ha sido escrita por hombres blancos y mestizos, algunos ni siquiera colombianos. No critico en forma deconstructiva sus aportes, ya que en parte han servido como chispa para encender una llama que estaba débil a causa del acaparamiento de los discursos que se consideraban únicos, verdaderos y patriarcales.

Aun así, desde mi punto de vista, estos estudios en Colombia no cuentan con la veracidad y autenticidad del cuerpo de una mujer para poder considerarse conocimiento. Su legitimidad epistémica dentro de la academia y la actividad política no representa para mí, como para varias colegas, la veracidad suficiente que buscamos en los discursos. Son estudios marginales y no hacen referencia a las construcciones propias de la categoría de género, ni tampoco a la construcción de las identidades femeninas. De ahí la necesidad de contribuir a la construcción de nuevos marcos teóricos que incorporen nuestras experiencias y sensaciones, y los acepten como motores en la producción de conocimiento. De acuerdo con lo anterior, Natalia Santiesteban Mosquera (2017) señala que la construcción de conocimientos es emprendida por varones blancos y reconoce en ello una reproducción del orden colonial, puesto que lo que se escribe sobre y de nosotras no son nuestras propias

percepciones, sino lo que otro percibe. Por este motivo se hace difícil la construcción de un discurso fuerte y robusto en torno a la experiencia conjunta como pueblo. Para la autora es importante resaltar que la experiencia no debe ser interpretada como homogénea o única, sino que también observa la poca presencia de las mujeres negras/afrocolombianas en la construcción del debate y propone implementar [...] *metodologías de (producción) de conocimiento o reflexividades que lo incorporen* (Santiesteban Mosquera, 2017:27).

Antes de iniciar este viaje por el estado del arte a lo largo y ancho de Colombia, quisiera declarar que no coincido con los pensamientos feministas radicales de muchas de mis colegas en América Latina. Si bien defiendo la desglobalización de la mujer, no estoy de acuerdo con la desintegración y desvirtualización de nuestras propias posiciones. Al contrario, como feminista abogo por una visión integral y no solo racial del feminismo, es decir, no considero que una mujer negra se pueda posicionar más legítimamente que otra, blanca o mestiza, solo pienso que se puede y debe posicionar de forma distinta. Es aquí en donde encuentro problemática la fragmentación teórico-práctica de los estudios feministas y de mujeres negras en Colombia y observo de nuevo una universalización esencialista y reduccionista innecesaria de la mujer en el país, combinada con la homogenización del conflicto y una repolitización de las relaciones de poder entre mujeres y los colectivos que deja un gran vacío en la producción de conocimiento. Esto quiere decir que la construcción del conocimiento debería partir desde nuestros propios posicionamientos, realidades y subjetividades para poder contribuir a la elaboración de un discurso propio y no prestado que parta de nuestra pluralidad. Me refiero a que los posicionamientos deben ser respetados y tolerados, y las experiencias deben ser reconocidas como individuales. De acuerdo con lo anterior, los relatos y los posicionamientos adquieren un valor único en los procesos de (re)construcción identitaria y de género de todas nosotras, en la inmensa tarea que supone la identificación de elementos y circunstancias comunes, pero no iguales. Es aquí donde se reivindica y cobra sentido la singularidad en contextos aparentemente iguales. Sin embargo, como la identidad se construye en la diferencia, tal y como lo he tratado de mostrar tanto teórica como empíricamente, observo que el mismo auge de las feministas blancas da visibilidad a feministas negras. Aun cuando noto con cierto detalle el apuro por parte de las productoras de conocimiento en incrementar su agencia política, sigo viendo la urgencia de potenciar las voces en los territorios, no solo en los escenarios en donde tradicionalmente actúan mujeres negras con cierto reconocimiento, sino también en las esferas públicas, en donde se encuentran otras mujeres con otras

trayectorias, construyendo identidad y autonomía. Esto quiere decir que cada día soy más consciente de la necesidad de vernos y dibujarnos a nosotras mismas a partir de las diferencias y de la pluralidad, abogando por el consenso y evitando el disenso para conocernos más conscientemente. No obstante, también entiendo los posicionamientos de las feministas negras en el debate actual acerca del género, la raza y, para muchas de ellas, en torno a la sexualidad, pues no se sienten representadas con la contribución al conocimiento que hacen otras mujeres que no son racializadas, aun cuando esto no quiere decir imperativamente que nosotras -las otras-, las que no somos negras, no seamos capaces de reconocer nuestro privilegio epistémico⁵¹ y que no entendamos desde nuestras propias historias los intentos patriarcales del sexismo, la heteronormatividad y el clasismo por perpetuar las opresiones a nuestras vidas y nuestros cuerpos.

En este sentido concuerdo con mis colegas y reconozco la necesidad de producir conocimiento desde las propias experiencias y opresiones vividas, tal y como lo propone Patricia Hill Collins (1999). Dicha producción de experiencias se ha visto atravesada a lo largo del recorrido de la literatura feminista por muchos obstáculos, los mismos que dan cuenta de la articulación de las categorías raza, clase y género en los procesos de socialización, como en la etapa juvenil. Algunos ejemplos de cómo nuestras propias historias permean nuestras formas de ver el mundo y cómo los grupos racializados son percibidos dentro de las sociedades predominantemente blancas, los podemos leer en obras feministas como *Tomorrow's Tomorrow* (1971) de la socióloga Joyce Ladner, quien muestra la clara disputa que existía en los años 70 entre el *mainstream* y la realidad de la adolescencia femenina negra en el sur. Está claro que aquí he apelado a feministas en otra situación geopolítica para abrir el debate, no es lo mismo ser negra en los Estados Unidos de Norteamérica que ser una mujer negra de San Basilio de Palenque, pero lo relevante en el análisis es reconocer la importancia

⁵¹ Hablo aquí de mujeres que no son racializadas en el sentido que no lo son como las mujeres negras en Colombia, pero son/somos racializadas desde otras perspectivas. No sé si es correcto hablar de mujeres blancas en Colombia. En una sociedad que se dice plurinacional, hacerlo es retroceder a un discurso absolutista y bastante conservador, de allí mi propuesta de descenso sin callar las voces de las otras, nosotras, quienes no somos negras, pero sí somos mujeres comprometidas con el cambio, no tenemos la culpa de no serlo. Eso no nos defiende, pero tampoco nos condena a ser leídas como incompletas y portadoras de conocimientos a medias. Creo que en este tiempo de profundo cambio todas y todos estamos siendo de alguna forma tocados y tocadas por la conciencia al releer la historia y tener la posibilidad de contar la nuestra. De manera que encuentro radical la forma de ser feminista si no se ve y reconoce a la otra. Tal vez tan radical como al principio cuando ni las mujeres negras, ni las indígenas y tantas otras como yo aparecíamos en los discursos feministas.

de escuchar las historias de las mujeres negras desde el contexto para así ampliar la producción de conocimiento desde la práctica de los discursos propios.

Santiesteban Mosquera (2017:26), identifica que en los debates sobre género y feminismos en Colombia existe poca presencia de mujeres negras/afrocolombianas que investiguen sobre los problemas que las atañen y que al exteriorizar sus relatos estos sean tomados como fuentes de conocimiento. La autora afirma que son precisamente los relatos y las experiencias las que se tienen que documentar para interpelar los discursos que tienden a homogenizarnos a las mujeres a partir del racismo, el sexismo y, desde mi perspectiva, la clase y la sexualidad:

[...] el hecho de que no documentemos nuestras trayectorias vitales niega la validez del conocimiento por y desde nuestra experiencia. Lo que tenemos que decir es lo que realmente enriquece los análisis que se hagan sobre nuestra situación y en ese sentido, nuestra única condición de posibilidad para asumir una postura como sujetas está dada por la toma de la palabra (Santiesteban Mosquera, 2017:27).

En el apartado anterior contextualicé también el feminismo chicano, también llamado fronterizo, y otros feminismos provenientes de los Estados Unidos y hallé algunas similitudes con los feminismos regionales en Colombia y la producción de conocimiento desde y para las mujeres negras interceptadas por múltiples opresiones. Desde la diversidad de las propuestas y aporte al debate, destaco los trabajos hechos por Viveros Vigoya (2016), Curiel (2014), Lamus (2012), Flórez & Henao (2021) y Lozano (2010) y reconozco en las autoras las luchas emprendidas por la descolonización de nuestros cuerpos y del conocimiento:

«Se requiere entonces enriquecer la reflexión y el conocimiento de la mujer negra como sujeto social y político, a partir del desarrollo de investigaciones que aporten nuevos elementos que nos acerquen al conocimiento de sus identidades desde sus múltiples realidades y permitan romper el esencialismo y tomar distancia del discurso colonial desarrollista» (Lozano, 2010b:11).

Posteriormente me detendré en algunos de sus estudios, pero sobre todo en sus aportes para la construcción de conocimiento y dialogaré con sus trabajos desde mi propia construcción teórica, teniendo en cuenta naturalmente que como una mujer europea con

raíces latinas tengo «otra» ubicación geopolítica y reconozco que me encuentro alejada del centro latente de producción de conocimiento, es decir de Colombia.

Debo señalar que soy consciente de la escasez de trabajos investigativos y de contribución al debate de las mujeres en Colombia. Sé que, en las interminables asimetrías sociales, en las relaciones de poder y de clase que se viven en el país, son pocas las mujeres que pueden intervenir en el discurso o si tienen de alguna manera acceso a este. Pero destaco la incansable labor social de los movimientos de mujeres, lideresas sociales, parteras, boticarias, cantadoras y yerbateras. Todas ellas forman parte de este universo poco contado por aquellas que, también siendo negras, viven la marginalización social y el vacío teórico, ellas deberían ser parte del debate y no subyacer en el discurso. De manera que resaltar la conexión ancestral de las mujeres negras en los territorios no es solo (también) indagar en los rezagos de la colonia y partir de perspectivas decoloniales para revivir rituales y cantares. Más bien es revisar, releer y transportar la historia a las prácticas sociales, a partir de una postura que nos permita articular no solo lo que la interseccionalidad denomina imbricada o matriz de dominación, sino la vida de las mujeres desde sus multiterritorialidades e interdependencias históricas.

Partiendo de lo anterior, incido naturalmente en los conceptos de la matriz de dominación elaborados y trabajados por muchas investigadoras feministas y propongo una ampliación que articule la teoría y la historia contextualizándolas sin quedarme en lo abstracto, sino que trasciendo a aquello que denomino interdependencia multiterritorial, siendo esta una construcción teórico-analítica que me permitirá desembocar en una ciencia aplicada que potencializa las voces.

Elaborar el concepto de la interdependencia multiterritorial me permite conectar la teoría en los territorios y los cuerpos de las mujeres y articular la historia con la contemporaneidad desde una perspectiva interseccional y decolonial, pero también contextualizada en los escenarios en donde se desarrolla este trabajo de investigación: conflicto interno armado, la migración forzada, desterritorialización y la (re)construcción de las identidades. Ahora bien, como lo he venido hilando a través de mi marco teórico, mi propuesta es ir adentrándonos en la región y mostrar cómo las mujeres negras en los territorios han ido construyendo sus propios discursos y se han ido reconstruyendo a sí mismas y sus identidades desde lo que

conjuntamente hemos identificado como un feminismo (re)racializado⁵². Este concepto es el nombre que hemos escogido juntamente con las mujeres entrevistadas para agrupar aquellos vacíos y casos poco estudiados en el recorrido nacional por el estado del arte. Es decir, por una parte, la propia sistematización de sus sentires doblemente racializados y oprimidos por el discurso afrofeminista en Colombia. Y por otra parte para dar cuenta, de forma constructiva, la articulación de la historia y la contemporaneidad.

4.1 Feminismo Latinoamericano

Resaltando los innumerables esfuerzos del feminismo latinoamericano, vale la pena resaltar la agencia de las mujeres negras organizadas que han hecho presencia en las conferencias mundiales y regionales promovidas por Naciones Unidas. Un ejemplo de estas son las llevadas a cabo en Chile, en el año 2005; en Brasilia, en los años 2006 y 2008. También la reunión de seguimiento al programa de acción de Durban, en el 2009. Estas conferencias y reuniones develan los esfuerzos hechos por las mujeres a nivel mundial y por las mujeres afrolatinas desde los años 70, quienes desde sus propias narrativas han venido planteando y reconociendo vacíos en el feminismo y sus implicaciones en el feminismo latinoamericano.

En Brasil, tal y como lo sostiene Barbeito Carneiro (2005), las luchas feministas han ennegrecido por un lado sus propias reivindicaciones para hacerlas más representativas para todas las mujeres del país y, por otro lado, han fortalecido la feminización de las propuestas y reivindicaciones de los movimientos de las negritudes. También, Ribeiro (2008) señala tanto la necesidad como la importancia de identificar en la categoría raza y el racismo, es decir la ejecución social de la categoría, uno de los ejes claves de la teoría y la práctica desde una postura epistémica y política, visto desde la perspectiva de las mujeres negras/afrodescendientes. Esto ayuda también a identificar las articulaciones de carácter subordinado entre raza, género y pobreza y abre lo que se conoce como perspectiva de la

⁵² He optado por la construcción de este concepto a partir de la contextualización de los sentires de las mujeres entrevistadas que le dan vida a esta tesis doctoral. A través de sus propias narrativas se irán develando las opresiones raciales de doble impacto de las que son víctimas dentro de la misma dinámica afrofeminista en Colombia.

sedimentación macroestructural del racismo y la discriminación. En esta dirección se puede decir que los feminismos negros y antirracistas dan un significado nuevo a los contextos y la enunciación.

4.1.1 Una mirada desde Colombia

En Colombia, la región latinoamericana y en África se ha venido exaltando el contexto de las mujeres y resaltando también el lugar en donde se desarrollan sus proyectos de vida (Vergara Figueroa, 2014), en el sentido de que las intersecciones, tanto raciales como culturales, se encuentran en un punto neurálgico en donde el conocimiento se esboza y necesita ser contado desde la propia realidad de las mujeres y no solo desde la raza.

De este modo identifico el trabajo de Lozano como un eje transformador, en cuanto invita a la contextualización y no a la conceptualización y aboga con vehemencia por la necesidad de construir nuevos marcos de interpretación para la experiencia de las mujeres negras afrocolombianas:

«Para las mujeres negras el género no es una categoría central, tampoco la clase, ni lo étnico/racial, somos mujeres negras empobrecidas históricamente, así que la articulación de todas estas categorías, sin jerarquías, es fundamental para dar cuenta del sujeto mujer negra» (Lozano, 2010:1).

Destaco con el pasaje anterior que los relatos de las mujeres negras/afrocolombianas adquieren particular relevancia cuando se analizan, por una parte, desde una perspectiva multidimensional, pero, por otra, desde la multiterritorialidad y la historicidad. En este caso son las mismas mujeres quienes vienen a marcar la (re)construcción de las identidades, puesto que sus propias experiencias permiten analizar los viejos y tradicionales anclajes en los que el colonialismo, el racismo y el sexismo se siguen infiltrando en los discursos y la cotidianidad.

La década de los noventa abrió por un lado la puerta a una Constitución que declaró una nación plurinacional⁵³ (tal y como lo comenté en el primer capítulo), basada en el reconocimiento de los derechos de las poblaciones y, por otro lado, le dio la entrada al modelo neoliberal y lo que este significa a nivel social en economías poco establecidas. En este sentido, la activista y feminista Lozano (2010a), compara el genocidio con el ecocidio, por la existencia negra afrocolombiana en el Pacífico colombiano, y relaciona el empobrecimiento con la economía neoliberal y la ofensiva extractivista en el litoral, dando cuenta así del racismo y el sexismo de los que son víctimas las mujeres negras en los sistemas de opresión que operan de modo sistemático:

Erradicar la pobreza solo será posible cuando se deje de robar a los pobres sus tierras, sus recursos y sus medios de vida, (...) exige poner fin al genocidio y al ecocidio que se está llevando a cabo en el Pacífico colombiano (...). Hacer justicia a los grupos oprimidos como las mujeres negras pasa por la transformación de la división del trabajo, no se trata solo de mejorar las condiciones laborales y salariales que explotan su mano de obra barata sino y fundamentalmente, de eliminar los privilegios que permiten que un grupo social, debido a su clase y a su fenotipo, tengan la formación especializada que les permite desarrollar sus capacidades y otros grupos no (Lozano Lerma, 2010a:17).

4.1.2 Feminismo y conflicto armado

Además de este panorama sociopolítico, la entrada del siglo XXI trajo consigo el rebrote del conflicto armado interno y una guerra inductada por el gobierno de turno en torno a la lucha en contra del narcotráfico como uno de los primeros objetivos de seguridad nacional. Lo vuelvo a mencionar aquí porque lo particular de toda esta coyuntura es que el activismo de las mujeres y la concienciación de lo que significa el feminismo y la importancia de la movilización social en los territorios colombianos crecieron a pasos agigantados y la guerra que se anidó en el cuerpo de las mujeres de diferentes territorios se hizo visible. Allí

⁵³ Aquí vale la pena resaltar de nuevo, para no perder la continuidad en la Constitución Política de 1991, que esta extrajo de la Constitución de 1886 la declaración de una Colombia pluriétnica y multicultural. En relación con el territorio, también se reconocieron los derechos de la población indígena y de las comunidades negras de sus territorios ancestrales, dándoles autonomía para su uso productivo. Si la constitución se ha cumplido a cabalidad a lo largo de estos años lo veremos a través de las narraciones e historias de vida que se ofrecen en el análisis de este trabajo doctoral.

las voces de las mujeres en la exigencia de la paz, derechos fundamentales y el respeto a su dignidad se volvieron políticas e hicieron parte de las agendas tanto nacionales como internacionales.

Desde la Historia y la Antropología, Juana Camacho Segura (2004) pretende encontrar las huellas de las mujeres negras desde sus ausencias y presencias en la historia colombiana, en un trabajo histórico que empieza en la esclavitud y atraviesa los procesos organizativos contemporáneos intentando dar cuenta de los escenarios tradicionales de representación que agrupan a las mujeres de forma general y a las afrocolombianas en forma particular. En este trabajo convergen diferentes espacios culturales e históricos como el mundo simbólico y el imaginario inquisitorial de la brujería, la hechicería y la curandería. Conuerdo con esta antropóloga en la ausencia de reflexiones escritas acerca de las identidades y experiencias propias de las mujeres negras (como lo mencioné al principio) y me remito a sus indicaciones en cuanto a la fragmentación de las fuentes históricas para justificar la limitación en el intento de documentar su pluralidad y sus historias. Sin embargo, vale la pena resaltar que la mayoría de los estudios en esta dirección corresponden al Pacífico.

En este punto vale la pena considerar argumentos de las investigadoras Lozano (2009), Motta (2009) y Lamus (2012) en cuanto a las discriminaciones debido a la pluralidad que se vive dentro de las organizaciones de mujeres. En esa situación específica inserto mis propias observaciones sobre las expresiones de racismo, sexismo, discriminación y subordinación que las mujeres entrevistadas encuentran en el afrofeminismo colombiano.

En el marco del conflicto armado, Carmen Marciales Montenegro realiza un trabajo empírico en la Asociación Mujeres Afro por la Paz sobre la violencia sexual en el Chocó y lo contrasta con un lugar de reasentamiento o reterritorialización como Bogotá. La autora describe diferentes formas de violencia sexual y también las diferentes estrategias para el control social impuesto por los actores armados a las mujeres, descritas por las mismas mujeres y encuentra que las agresiones varían dependiendo de la clase de conflicto y los intereses políticos y geográficos. En sus trabajos, Marciales Montenegro muestra que, si bien el conflicto armado no es étnico, la composición de las características de este y el carácter regional que toma en manos de los actores armados cuenta de un carácter sistemático de aniquilamiento y destrucción a los grupos étnicos. Ella también se refiere al extractivismo que se lleva a cabo en el Pacífico colombiano como una amenaza contundente a las comunidades y recupera una categoría de análisis que se relaciona con el racismo estructural, la llamada

geografía de la racialización, que si se observa de cerca reúne un gran número de discursos que contribuyeron a construir la otredad en Colombia. Se refiere a las construcciones y representaciones estereotipadas de determinados territorios ancestrales habitados en su mayoría por comunidades negras e indígenas. La autora se acerca a las realidades de manera que le permiten una mirada compacta de la articulación del racismo con la violencia sexual y de género, y contribuye en el debate a entretejer esta relación afirmando que:

[...] en el caso de las mujeres negras, afrocolombianas, la violencia sexual es usada además como un instrumento a través del cual se expresa simbólicamente el dominio masculino y racista sobre cuerpos, territorios y poblaciones, razón por la cual además de considerarse como una expresión de la violencia de género, debe ser analizada como una clara manifestación del racismo estructural, el cual juega un papel determinante en la configuración y desarrollo del conflicto armado, en el actuar de los actores armados y en el impacto diferenciado que puede ocasionar sobre la población negra, particularmente sobre las mujeres. La interacción de las categorías sexo/género/raza debe ser vista como el tejido que en conjunto configura el fenómeno (Marciales Montenegro, 2015:86).

4.1.3 Feminismo decolonial

Desde una perspectiva poscolonial, en Colombia la dominicana Ochy Curiel (2007) retoma el análisis desde la construcción de los estados nacionales latinoamericanos y la matriz de dominación colonial, y sostiene que la democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña, en donde no se acepta la existencia del racismo y aún peor se normaliza la violación a las mujeres negras e indígenas en el afianzamiento de la política de blanqueamiento llevada a cabo en las Américas. En otro de sus trabajos, Ochy Curiel (2009) se propone contar otra historia del feminismo y se sitúa para ello en América Latina y el Caribe. Curiel parte de la colonización para explicar la invisibilidad histórica de las mujeres de la región y propone un análisis desde una perspectiva epistemológica anticolonialista, lo cual le permite explicar y compartir determinadas posiciones críticas y agrupar las propuestas de varias feministas de la región en la teorización de la articulación entre raza, etnia, clase y sexualidad como pilares políticos.

Libia Grueso, desde su posición de activista involucrada en el Proceso de Comunidades Negras, señala que algunas mujeres en el interior de los PCN sostienen que la guerra es machista, *cruel y estúpida* porque su disputa por el territorio y su uso ha producido la aniquilación sistemática de los hombres como estrategia de difusión de poder, permitiendo la vulneración, violación y hostigamiento a las mujeres por parte de los grupos al margen de la ley (Grueso, 2007).

Bajo la misma perspectiva anticolonialista, Esguerra & Bello (2014) recogen los aportes de la feminista decolonial María Lugones y ahondan en la inseparabilidad de las redes de opresiones de género, clase, raza y sexualidad como una lógica de fusión, de emulsión o de trama. Aquí se reconocen las posturas decoloniales y la imbricación de la interseccionalidad.

Desde la movilización y los aportes a la economía, cito trabajos como los de Araujo (2009), quien ahonda en la constitución/concepción del individuo como herramienta política y su enorme trabajo en la movilización del cambio y el ejercicio de sus derechos. La autora sostiene que es precisamente en este punto de reconocimiento general en donde el reconocimiento individual que define el feminismo reivindica su valor y hace una importante llamada a la definición de las mujeres como agente político de la transformación social.

También me remito a Restrepo (2012), quien propone una perspectiva compleja que integra el sexo, el género, la clase, la etnia, el colonialismo, la diversidad sexual y contribuye a través de esta articulación al debate del feminismo afrolatino- americano, en cuanto le permite situarse en las prácticas sociales y también contextualiza lo social desvelando que los problemas sociales no son solamente expresiones de la estructura económica.

4.2 Feminismo y activismo

Me llama la atención el trabajo de investigación de Jiménez (2013), quien intentó visibilizar las contribuciones que las organizaciones de mujeres han hecho a las diferentes dinámicas de paz y a la regionalización del Caribe colombiano, desarrolladas entre los años 2001 y 2011. Allí la autora analiza la forma en que las organizaciones han promovido propuestas asociadas a la construcción de paz desde nuevos enfoques y la participación de las mujeres como protagonistas de sus propias historias en sus territorios, así como las

alianzas con otros actores y organizaciones sociales en busca del reconocimiento de los derechos de las comunidades afros.

En esta dirección destaco también el trabajo de Yusmidia Solano Suárez (2001), *Las mujeres de la Región Caribe en una coyuntura de mayor escalonamiento y degradación del conflicto armado*. En este documento, Solano analiza el punto de degradación al que la guerra y el conflicto armado interno en la región ha llevado a las mujeres negras/afrocolombianas. Según la autora, esta degradación se expresa en la desobediencia absoluta del Derecho Internacional Humanitario (DIH) por parte de los actores armados que atentan en contra la población civil sin consideración de ningún tipo y en donde mujeres y hombres desarmados son las principales víctimas.

En 2006, la misma autora publicó el libro: *Regionalización y movimiento de mujeres: procesos en el Caribe colombiano*, allí le dedica varios capítulos a la descripción de la incidencia de los movimientos y organizaciones de mujeres en los procesos de construcción de territorios y de regionalización en la Región Caribe colombiana. Con su investigación la autora da cuenta de la participación de las mujeres en los procesos de asentamiento y civilizaciones en las regiones del Tayrona y el Zenú. Muestra también los procesos de resistencia iniciados por las mujeres indígenas frente a la invasión española. Las luchas por la libertad de los africanos, indígenas, mestizas y mestizos, zambas y zambos, criollas y criollos. La lucha en contra del colonialismo y en la consolidación de la República naciente de Colombia (Solano Suárez, 2006). También su tesis doctoral «*Sistema social y orden de género: cambios y permanencias en Providencia y Santa Catalina islas entre 1961 y 2011*», publicada en 2014, entrega un gran aporte al debate en cuanto al reconocimiento de la categoría de género en los diferentes contextos regionales.

4.2.1 Feminismo e identidades caribeñas

Vos Obeso (1997) hace aportes bastante relevantes acerca de la diversidad de identidades de las mujeres en el Caribe colombiano, aunque desde mi punto de vista con una perspectiva muy simplista. En su investigación «*Perfiles sociológicos e históricos del movimiento de mujeres en la costa Caribe colombiana*», señala tres momentos o fases en el planteamiento de la historia de las mujeres: el primero, según la autora, trata de los cambios

de paradigma en los años 60 y 70 (ya abordados por la segunda ola del feminismo), resaltando las críticas constructivas que se le hacían a los enfoques simplistas y reduccionistas de la historia y la reconstrucción de los caminos que habían recorrido las mujeres en la historia. También señaló que los diferentes procesos sociales en la región tienen sus propios códigos culturales. Desde este análisis sustenta que las mujeres caribeñas tienen múltiples identidades y diversidades, que pertenecen a una región con una policromía étnica, cultural y de organización social particular. Una apreciación sin duda bastante acertada pero no novedosa, teniendo en cuenta la historia colonial de Cartagena de Indias y su influencia en la construcción social del Caribe colombiano.

El segundo momento es ubicado por Vos en el periodo de la formación o surgimiento del feminismo en el país, y sitúa sus orígenes en el seno de la izquierda nacional, una ubicación temporalmente estratégica para el feminismo en Colombia, pero no relevante en su visibilidad. El tercer y último momento es ordenado por la autora en los años ochenta y noventa, y su característica es la formación de los movimientos de mujeres en los diferentes departamentos del país. Esta ubicación temporal permite un acercamiento a las diferentes problemáticas enfrentadas por las mujeres en el país y sugiere una contextualización más profunda al momento de analizar el papel de las organizaciones de mujeres en cuanto a la búsqueda y lucha por sus derechos.

4.2.2 Feminismo y memoria histórica

Desde los aportes colectivos al debate, destaco los trabajos elaborados por el Grupo y Centro de Memoria Histórica, que dan cuenta de las disputas por el territorio y las luchas de las mujeres contra la violencia imprimida a sus cuerpos: *La tierra en disputa: memorias del despojo y resistencias campesinas en la costa caribe. 1960-2010* (2010); *Mujeres y guerra: víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* (2011); *Mujeres que hacen historia. Tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano* (2011a); *La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira* (2014) y el trabajo de Rafaela Vos Obeso (2012), *Desplazamiento forzoso género y derechos humanos*.

Bajo la coordinación de María Emma Wills (2011) se publicó una gran obra descriptiva en medio del drama del conflicto armado interno en Colombia en las décadas de los sesenta

y setenta. En este periodo emergieron diferentes movimientos campesinos como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), redes contestatarias liberales, conservadoras, de izquierda y varios grupos de mujeres al mismo tiempo estaban surgiendo grupos de oposición y guerrillas tales como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN)⁵⁴. En el libro *Mujeres que hacen historia* de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) Grupo Memoria Histórica, se reconstruyen las historias de vida de cuatro mujeres oriundas del Caribe, todas ellas afectadas por el conflicto armado. En sus historias se da cuenta de su resistencia, su creatividad para sobrevivir, su capacidad de resiliencia y su lucha diaria por conseguir la paz territorial que es lo que define sus propios mundos. También se muestran sus luchas en pro de transformar las condiciones económicas tan precarias en las que se desarrollan sus vidas y las de sus familias.

Suárez Bonilla (2014), por su parte, realiza un recorrido por algunas publicaciones académicas, institucionales y del movimiento de mujeres en un periodo de tiempo de diez años, desde 2004 hasta 2014, en los cuales se abordan las categorías mujer y género en el Caribe continental e insular colombiano. La autora se propuso, por un lado, registrar el uso de la perspectiva de la interseccionalidad como herramienta de análisis en dichos estudios, así como hacer una trazabilidad de las luchas de las mujeres por sus derechos en los territorios.

4.2.3 Feminismo y economía

Esquivel (2016) se adentra en la economía feminista en América Latina y sostiene que esta parte de una perspectiva estructuralista en cuanto al funcionamiento de las economías de la región y a la clara diferenciación que se hace de la contribución de mujeres y hombres en esta, y expande así análisis y posturas sexistas. También señala algunos alcances de carácter regional que la economía feminista ha alcanzado y reflexiona acerca del poco impacto que este feminismo ha tenido. También muestra algunos cruces con corrientes críticas en la lectura feminista de la economía social y solidaria, del altercapitalismo y del ecofeminismo.

⁵⁴ El contexto y la trazabilidad en los que se desarrolló el conflicto armado y el surgimiento de los grupos subversivos fue mostrado en el primer capítulo de este trabajo.

Desde el análisis de las relaciones de subordinación Jeanny Posso Quiceno (2008) ahonda en las condiciones de marginación y vasallaje a las que son sometidas las mujeres negras afrocolombianas oriundas de Tumaco, en la ciudad de Cali. La mayoría de estas mujeres migrantes desempeñan en esta ciudad la labor de trabajadoras del servicio doméstico. La autora hace alusión a los diferentes regímenes esclavistas para comprender las relaciones de desigualdad, de poder, de dominación racial, de género y de clase. Todo esto se puede reconocer, según la autora, en la precarización de la contratación y en el abuso moral al que son sometidas estas mujeres, también en el sentido de que son sometidas a un blanqueamiento cultural para poder mantener sus trabajos. En la misma dirección, Nazly González Rivas hace un estudio económico comparativo sobre la situación laboral en el servicio doméstico entre mujeres negras y no negras en la ciudad de Cali, y concluye que la situación de subalternidad de las mujeres negras es evidente y que deberían considerarse las diferencias entre ellas para el diseño de las políticas públicas (González Rivas, 2012:576).

4.3 Feminismo e interdependencias

Desde la articulación histórica multidimensional de los estudios feministas en Colombia destaco con cierta importancia y referencia para mi propia investigación los aportes de Viveros Vigoya (2009, 2010, 2014, 2016), quien sigue el *Black Feminism* desde una mirada situada e interseccional⁵⁵ con la cual ha hecho, desde mi opinión, importantes contribuciones teórico-conceptuales a los estudios de género en Colombia. Aquí me quisiera detener un momento para resaltar que la dirección y relevancia de sus trabajos apunta a la construcción teórica que propuse como interdependencia multiterritorial y la cual iré contextualizando más adelante. Sus aportes relacionan sistemáticamente la categoría mujer con la historia, la agencia y la enunciación de las identidades y hace una significativa articulación con la sexualización y racialización. Complemento su interacción en el debate con los valiosos aportes de Juliana Flórez (2004), quien profundiza en las tensiones internas del Proceso de Comunidades Negras y la implosión que se produce cuando se confrontan las posiciones de las mujeres en

⁵⁵ Resalto de manera vehemente la connotación que la autora le da al concepto de la interseccionalidad, en cuanto exalta en forma balanceada tanto las fortalezas como las dificultades de dicha perspectiva y se refiere a la necesidad de una revisión situada de su uso en contextos históricos específicos y al estudio de la heterogeneidad en las opresiones y desigualdades producidas en la relación clase, raza, género.

la vida diaria en lo relacionado a la raza, la etnia y el territorio, tres de los ejes centrales de esta tesis doctoral. El trabajo de campo de Flórez se realiza en las organizaciones del PCN localizadas en la región sur del Pacífico colombiano. La forma en que se realizó el mencionado trabajo empírico le da importantes visos de luz a mi búsqueda, no por el lugar, sino porque aborda uno de los interrogantes centrales de los debates contemporáneos que apremian la construcción de paz en una pluri-nación como Colombia. Me refiero aquí a desvelar el lugar otorgado al género en las agendas políticas de los movimientos sociales que reivindican la identidad étnica y de género. Yo no busco describir los procesos colectivos a los que se somete a identidad, yo me concentro en los individuales, en la (re)construcción de las identidades de las mujeres negras víctimas de desplazamiento forzado, en donde es fundamental tener una mirada holística para poder reconocer y analizar las relaciones de poder que atraviesan la identidad sin olvidar la importancia que la constitución de la subjetividad masculina les imprime a estas. Estas dos miradas las combino y amplío con los aportes de Claudia Mosquera Rosero Labbé (2005), quien describe de forma minuciosa las sensaciones ambivalentes presentes en las mujeres negras víctimas del desplazamiento forzado al llegar a Bogotá. En primera instancia estas mujeres se refugian en la ciudad y se sienten seguras, pero una vez concluido el reasentamiento afloran sentimientos de rechazo y desagrado por las dificultades materiales y culturales que experimentan. La autora propone la expresión *ciudadanas en suspenso* para referirse a las mujeres que se construyen bajo la premisa de los derechos humanos y deja entrever las diferentes rupturas socioculturales que emprenden las mujeres víctimas del desplazamiento forzado en las ciudades en los procesos de sus propias reconstrucciones:

«Se construye sobre la base discursiva de los Derechos Humanos, [pero] que no responde a las necesidades de consecución de recursos económicos» (Mosquera Rosero-Labbé, 2005:48).

No desconoce la adquisición de otras condiciones legales y ciudadanas en cuanto al ejercicio y goce de los derechos y ciudadanía, pero lo contrasta con la desubicación que estas mujeres experimentan tras la fragmentación de su propia condición de mujeres afrodescendientes. Es decir que, si bien existe un discurso claro acerca de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, persisten determinantes como la pobreza histórica y estructural en las comunidades negras de Colombia, a la que se le suman las nuevas

dinámicas y ordenes sociales de las periferias urbanas. Con los argumentos de la autora concuerdan varios aportes de dos feministas negras/afrocolombianas, Aurora Vergara Figueroa y Katherine Arboleda Hurtado (2014), quienes se sitúan desde la afrodiáspora y les imprimen diversidad a los posicionamientos del feminismo negro. Sus aportes se pueden ubicar en las conclusiones del seminario internacional Conspiración afrofemenina: *Repensando los feminismos desde la diversidad*, que tuvo lugar en Cali en el año 2011.

Este seminario hizo una apuesta importante en torno a la diversidad en el feminismo, asistieron no solo académicas y activistas influyentes, sino toda clase de mujeres que compartieron la forma en la que percibían las opresiones y las estrategias de resistencia que emprendieron para combatirlas. Para estas dos autoras los feminismos negros se enmarcan en la diáspora, la cual a su vez encierra un conjunto de complejidades tanto históricas como de acción política que refleja las realidades que protagonizan cada una de las mujeres afrodescendientes en diferentes momentos, contextos y espacios geográficos. La propuesta teórica práctica de Aurora Vergara Figueroa basada en la categoría de cuerpos y territorios vaciados pretende explicar de la mano de un ejemplo claro y real cómo fue la masacre ocurrida en Bellavista (Chocó) el 2 de mayo de 2002, cómo el conflicto ha acabado con los bienes comunes y con las identidades ancladas al territorio de los pueblos afros e indígenas:

Hablo de territorios vaciados para comprender la configuración de territorios donde la colonización, la explotación, la violencia, el destierro, las políticas para el desarrollo, y las resistencias por la liberación coexisten cubiertos por el manto de las narrativas de subdesarrollo, marginalidad y barbarie (...) Estas representaciones se extienden a los seres humanos que las habitan y, en ocasiones, no se cuestiona la validez de estas gráficas, reproduciendo así prejuicios y estereotipos que impactan en las narrativas e imágenes étnico-raciales (Vergara Figueroa, 2014:352).

La autora advierte cómo la aniquilación física de esta población fue posible por la posición subalterna que ocupan las poblaciones indígenas y afrodescendientes en el imaginario nacional (Vergara Figueroa, 2014). También apuestan por una deconstrucción de los estereotipos que les han sido otorgados automáticamente a las mujeres negras (incluso desde los discursos de otras mujeres negras que se sitúan narrativamente en otro espacio) y se acercan a la reivindicación social de las mujeres negras a través del reconocimiento de las labores diarias como un aporte al movimiento social (Vergara & Arboleda, 2014).

Desde la perspectiva del buen vivir, Mina Rojas, Machado Mosquera, Botero & Escobar (2015) proponen la teoría socio-territorial en movimiento (TStM), la cual hace énfasis en la pertenencia al territorio y critica el extractivismo⁵⁶ y los megaproyectos en el Cauca, y toca temas como la pobreza en las comunidades afro y el racismo que el país sostiene cotidianamente. En este sentido Doris Lamus Canavate afirma que:

«[...] si bien la sociedad colombiana ha negado el racismo, este se practica cotidianamente; a la vez la sociedad mantiene en las márgenes a sus 'grupos étnicos'; dando lugar a una combinación 'perfecta' de racismo y sexismo; pobreza, guerra y desplazamiento forzado, con alta incidencia en población negra y en mujeres» (Lamus, 2010:155).

Doris Lamus Canavate (2012), una de las pocas investigadoras que cito aquí que no se identifica como negra, ha venido aportando al discurso feminista (a juzgar por su clara trayectoria) marcos de interpretación de las opresiones. Estas son un producto de la relación raza-etnia, -género, -clase. La riqueza de su trabajo empírico se basa en un diálogo producto de sus aportes y la comprensión de la imbricación de las opresiones y su influencia en la visibilidad de la agencia política, que nace en el seno de los diferentes movimientos de mujeres negras⁵⁷.

⁵⁶ Aun cuando el extractivismo no es un verbo/una palabra popularizada, ni tampoco utilizada como tal en el español europeo, en América Latina este término ha tomado fuerza, en cuanto resume y se refiere a la extracción de recursos naturales y materias primas de la tierra tales como oro, diamantes, madera y petróleo, entre muchos otros (sobre todo metales) para ser vendidos en el mercado mundial legal e ilegal. Por esta razón, la utilizaré para definir actividades mineras y referirme a los megaproyectos instaurados en diferentes zonas de Colombia, tal y como lo hacen mis colegas en los territorios. Este modelo económico tiene sus orígenes coloniales y se ha popularizado en muchos países de la subregión latinoamericana dentro de los diferentes conflictos y guerras internas por la posesión y dominación de los territorios y por ende por el uso de los recursos naturales que se encuentran en ellos. Diferentes estudios en todo el mundo muestran que tendencialmente los países del primer mundo no extraen sus recursos minerales o, en otras palabras, no llevan a cabo la minería en sus suelos. Este modelo exige entonces la extracción en países con regulaciones administrativas y ambientales volátiles, que permiten que el extractivismo se arraigue como un orden hegemónico del capitalismo global y a su vez fortalece las políticas neoliberales en economías en transición con una promesa desarrollista.

⁵⁷ Aquí ofrezco una breve recopilación de las organizaciones de mujeres negras y acentúo que se reconocen organizaciones en el Pacífico y en el Caribe, lo cual le permite a la investigadora una visión desde la perspectiva del multiterritorio. Proceso de Comunidades Negras, Fundación Akina Saiji Zauda, Conexión de Mujeres Negras contra el Racismo, Red Departamental de Mujeres Chocoanas, Asociación de Afrocolombianos Desplazados AFRODES, Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, Coordinación del Comité Local de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, Asociación de Mujeres Afrodescendientes Graciela cha-Inés, Fundación Palenque Libre, Fundación Centro de Cultura Afrocaribe, Organización de Comunidades Negras Angela Davis, Red de Mujeres Afrocaribe REMA.

Uno de los planteamientos que destaca el trabajo de la autora es el de la *invisibilidad contundente*, que da cuenta de las escasas investigaciones que forman parte de la propia construcción del discurso feminista de las mujeres negras/afrocolombianas y de la importancia de estas para la comprensión del papel político de estas mujeres en el ámbito público. Me he detenido de manera minuciosa en sus trabajos ya que la académica resalta las diferencias en la construcción de identidades colectivas, intereses y temas que posicionan a las organizaciones estratégicamente. La autora sugiere preguntarnos por el lugar que estas mujeres ocupan en la esfera pública y por sus demandas como mujeres en espacios específicos de construcción de identidad y autonomía.

4.4 Conclusiones

Debo señalar que, si bien la perspectiva interseccional forma parte de las investigaciones y estudios feministas en Colombia, la aplicación técnica de este concepto o, dicho en otras palabras, la metodología con la que se aplica esta teoría es parcial y deja la realidad contemporánea del conflicto y su impacto en las mujeres víctimas del desplazamiento forzado, fuera de gran parte del debate. Sin embargo, algunas publicaciones que he reseñado muestran un gran interés por parte, tanto de la comunidad académica como de las mujeres en los territorios, por identificar las redes que actúan de una manera simultánea y perturban la reconstrucción de sus identidades. La elaboración de un estado del arte que relate describa y se acerque a la construcción de las identidades en las mujeres afrocolombianas víctimas del desplazamiento forzado, continúa siendo un reto. No obstante, debo señalar la constante emergencia de nuevos estudios. Por esta razón, resalto la intención de nuevas y constantes búsquedas para el enriquecimiento permanente del discurso. De hecho, en el proceso de lectura, actualización y reinterpretación emprendido y realizado por varias investigadoras y activistas alrededor de la teoría feminista y de estudios de género, se puede identificar la importancia de los relatos geográficos y de lugar en la comprensión de las formas de subordinación, las cuales inciden de manera contundente en la construcción de las identidades de las mujeres negras/afrocolombianas y en la forma en cómo se cuenta y transmiten sus historias. Señalo con especial intención trabajos referentes a la recuperación de prácticas por el buen vivir afrodescendiente, así como por la construcción de feminismos

negros y de la afro-diáspora, emancipadores⁵⁸ situados en cada contexto. También incido en la iniciativa de las mujeres activistas y no activistas en los territorios alejados, en su lucha por la no homogenización en la comprensión de nuestras vidas.

Por otra parte, observo con gran preocupación un regreso a las discusiones esencialistas en relación con la categoría de género y la desvinculación de las mujeres de los territorios del discurso feminista en Colombia. En parte esta es una consecuencia de la desterritorialización que se sigue gestando en el país. El Caribe colombiano da cuenta de la realidad de las mujeres en los territorios, muestra cómo la necesidad primaria de estas mujeres negras víctimas del conflicto armado está concentrada en primera línea en la supervivencia y en superar las precarias condiciones económicas de una guerra arraigada en sus proyectos de vida. A lo largo de la revisión de la literatura he encontrado varios elementos repetitivos que han sido fundamentales para comprender los posicionamientos de las mujeres negras/afrocolombianas y también para reconocer varios de los mecanismos de perpetuación del racismo, sexismo y clasismo que existen en el discurso nacional. Las experiencias discriminatorias de estas mujeres son recurrentes y muestran marcas de subalternidad que tienden a determinar sus formas y maneras de ser, de interactuar y de ver el mundo. Sin embargo, no reconozco en la literatura rasgos de un discurso que victimice, al contrario, leo sus posicionamientos desde la fuerza y fortaleza de la lucha, la resistencia y la dignidad, desde la defensa de sus propias existencias y las de sus pueblos. Por otro lado, también reconozco y señalo el trabajo de muchas académicas y activistas en el reconocimiento de los problemas internos que atañen las organizaciones de mujeres y las jerarquías al momento de validar conocimientos. Leo con cierta preocupación una jerarquización del conocimiento producido en Bogotá y reconozco también en una parte de la literatura analizada una tendencia a la desvirtualización de las subjetividades de otras mujeres. Lo cual, bajo mi análisis y perspectiva, da cuenta de nuevas opresiones entre mujeres y señala una disputa por el poder en diferentes escenarios. No cito en este recorrido una serie de trabajos y tesis doctorales llevados a cabo mayoritariamente por mujeres en Bogotá, el Valle del Cauca y Barranquilla, pues no me acercan a mis objetivos, pero señalo la valiosa intención que sus posicionamientos le imprimen al rumbo del debate. Considero también que cada

⁵⁸ Empleo este término como una muestra de respeto y absoluto entendimiento (sin caer en discusiones de lo que significa lo políticamente correcto) del lenguaje escogido por mis colegas investigadoras de la región latinoamericana.

posicionamiento de los investigadores y activistas construye diferentes y diversos conocimientos que van de lo general a lo particular, así como una diferenciación en los instrumentos metodológicos que permiten la recuperación de trayectorias diversas. La agencia también forma parte fundamental de la investigación en Colombia, es decir que las mujeres escriben desde sus propias experiencias, en primera persona, la politización desde su propia vida.

Por último, incido de forma particular en el binomio permanente que forman el activismo y academia en pro de construir discursos robustos y amplios que nos amparen a todas partiendo siempre del lugar y de la contextualización de nuestras narrativas.

5. Acercamiento metodológico

Con el fin de responder a la pregunta central que da origen a este proyecto de investigación: *¿Cómo viven las mujeres negras/afrocolombianas, víctimas del desplazamiento forzado, sus identidades étnicas?*, se realizó un estudio con enfoque cualitativo. El estudio se dividió en dos grandes partes que fueron hilando la presente investigación.

La primera parte está constituida por una revisión secundaria de la literatura, como de un conjunto de información complementaria conformada por:

- Un seguimiento cronológico de las leyes, sentencias y circulares emitidas por la Corte Constitucional en Colombia desde 1985 hasta 2021.
- La revisión de las estadísticas que emite el Registro Único de Víctimas (RUV) y la información del último censo realizado en el país.

Todo lo anterior con la finalidad de observar el alcance de los instrumentos jurídicos formales a los que las mujeres pudieron/pueden/podrían apelar, la transparencia en los procesos de ejecución de dichos instrumentos jurídicos y la influencia que los mismos tienen en los nuevos procesos de asentamiento y de (re)construcción de las identidades en las mujeres afrocolombianas víctimas del conflicto armado.

La segunda parte está compuesta por el análisis contemporáneo basado en el trabajo etnográfico, el cual se enriqueció con observación participante, historias de vida, entrevistas semiestructuradas y entrevistas a expertos y expertas. Todo este abundante y robusto diseño permitió suplir la ausencia de las mujeres en la historicidad del conflicto, de manera que fueron ellas mismas quienes integraron sus relatos a los hechos y lugares del conflicto en sus vidas.

Los fundamentos teóricos e instrumentos metodológicos de esta investigación se proponen desde una perspectiva interseccional, enmarcados dentro de la multidisciplinariedad e historicidad del conflicto armado en Colombia, dentro de una delimitación temporal comprendida entre los años 1985⁵⁹ y 2021, y espacial delimitada por las ciudades de Bogotá,

⁵⁹ Desde 1985 se implementa la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (LVRT). Esta ley no solo sirve como una categoría jurídica claramente definida, sino como término que caracteriza y delimita a determinados tipos de sujeto. La LVRT establece la regulación relacionada con la ayuda humanitaria, la asistencia, la atención y la reparación a las víctimas que en ella quedan reconocidas, en tanto que define a las víctimas como *aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las*

Barcelona, Berlín, Cartagena de Indias y la región de los Montes de María. Teniendo en cuenta lo anterior, y para lograr una mayor sistematización en los resultados, cada capítulo se enriqueció con fragmentos de charlas protocolizadas en el Diario de Campo y algunas fotografías.

5.1 Consideraciones éticas

De acuerdo con lo dispuesto por la comisión de Bioética de la Universidad de Barcelona y lo establecido por la UNESCO en el 2017 en cuanto a las consideraciones éticas para el desarrollo de investigaciones científicas, enumero los principios en los que se baso este proyecto de investigación.

Principios

1. Los participantes y las participantes en la investigación no deben estar sujetos a ningún tipo de daño.
2. Se debe dar prioridad al respeto de la dignidad de los participantes y las participantes en la investigación.
3. Se debe obtener el consentimiento total de los participantes y las participantes antes del estudio.
4. Debe garantizarse la protección de la intimidad de los participantes y las participantes en la investigación.
5. Debe garantizarse un nivel adecuado de confidencialidad de los datos de la investigación.
6. Debe garantizarse el anonimato de las personas y organizaciones que participan en la investigación.
7. Debe evitarse cualquier engaño o exageración sobre los fines y objetivos de la investigación.

normas internacionales de Derechos Humanos ocurridas con ocasión del conflicto armado interno (Ley 1448, 2011: artículo 3o).

8. Deben declararse las afiliaciones en todas sus formas y fuentes de financiación, así como los posibles conflictos de intereses y la migración de datos, puesto que la investigación se realizará en un país no perteneciente a la Unión Europea.
9. Cualquier tipo de comunicación en relación con la investigación debe hacerse con honestidad y transparencia.
10. Debe evitarse cualquier tipo de información engañosa, así como la representación sesgada de los resultados de los datos.

Adicionalmente se consideró la jurisprudencia colombiana en lo promulgado en la Ley Estatutaria 1852 de 2012 en cuanto a los principios de confidencialidad y protección de datos sensibles y en la Ley de Víctimas 2078 de 2021, por medio de la cual se modifica la Ley 1448 de 2011 (en la cual se dictan medidas adicionales estrictas para la protección de la identidad, atención, asistencia y reparación integral de las víctimas del conflicto armado interno) y se dictan otras disposiciones en los Decretos Ley 4633 de 2011, 4634 de 2011 y el Decreto 4635 de 2011, extendiendo su vigencia hasta el 10 de junio de 2031.

Consentimiento informado

Mediante el consentimiento informado⁶⁰ se garantizó a todas las participantes que el uso de la información recolectada a lo largo del estudio etnográfico solo será utilizado para fines académicos y científicos, acatando siempre lo dispuesto en las leyes y decretos mencionados arriba, en cuanto a la protección de los datos.

En el caso de las lideresas sociales reconocidas que quisieron aparecer con su nombre se aclaró en una cláusula adicional que están de acuerdo con la utilización de sus nombres de pila. Así mismo con los profesores universitarios, maestros y maestras de escuelas públicas y algunas personas de la sociedad civil. De acuerdo con lo anterior, a lo largo del documento y debido a la diferenciación entre nombre ficticio y nombre de pila se irá mostrando la utilización del uno o del otro.

⁶⁰ Véase el modelo del consentimiento informado en el anexo 3.

Por otra parte, debido a la naturaleza de la información y a su complejidad social, política y territorial se garantizó a todas las participantes confidencialidad absoluta en lo referente a datos personales como nombres, apellidos y números de identificación. Las grabaciones de audio también hacen parte del acuerdo de confidencialidad puesto que esto puede comprometer su condición de víctimas del conflicto armado.

Todos los nombres de las mujeres que aparecen en el cuerpo de este trabajo son ficticios y fueron escogidos por ellas mismas. Para todas ellas sin excepción alguna fue importante nombrar sus lugares de origen, territorios y nuevos asentamientos, es así como a lo largo de toda la investigación estos tendrán visibilidad.

5.2 Revisión secundaria de la literatura⁶¹

La revisión secundaria de la literatura se agrupa en un resumen robusto de la jurisprudencia colombiana (leyes, sentencias, decretos y circulares) desde el año 1981 (haciendo énfasis en el año 1985 como se señaló anteriormente) en lo concerniente al reconocimiento y protección de las comunidades afro e indígenas, la protección a las mujeres y la reparación y restitución de tierras dentro de los programas de reparación a las víctimas, tanto a nivel individual como colectivo. La revisión secundaria de la literatura tiene por finalidad identificar y sistematizar la información jurídica recogida en el trabajo etnográfico e historias de vida. En el resumen figuran los principales instrumentos jurídicos investigados y leídos que tienen una relación con hechos particulares ligados al desplazamiento forzado y a la vida de las mujeres en general.

5.3 Diseño de la investigación

En cuanto al diseño de la investigación parto del hecho que los dos métodos empleados para la recolección de la información con enfoque cualitativo son, en su forma, objetivo y estructura absolutamente integrables y compatibles. Tanto en la historicidad del

⁶¹ Véase el resumen detallado en el anexo 2.

conflicto, la revisión de la literatura secundaria, el estado del arte, así como el trabajo etnográfico con observación participante, convergen en un proceso tipo *espiral* (Sirvent, 2008), es decir que el análisis se lleva a cabo desde el terreno o campo en un proceso recíproco, entre los datos recolectados y la teoría, combinando la obtención de la información con el correspondiente análisis.

5.3.1 Trabajo etnográfico⁶²

Para cubrir la parte contemporánea realicé un estudio etnográfico. Mi primera parada fue en Bogotá en septiembre de 2021; allí tuve la oportunidad de realizar dos historias de vida y de participar como oyente en diferentes reuniones informales, con fundaciones y organizaciones. Escogí esta ciudad por la concentración de la administración de los movimientos afros y por el activismo político y social en torno al conflicto y la desterritorialización de las comunidades negras, los debates académicos acerca de la categoría género y la gran recepción de personas víctimas del conflicto.

Mi siguiente destino fue Cartagena de Indias, ciudad en donde se situó el puerto esclavista más grande de las Américas en la época de la colonia. Llegué en noviembre de 2021 y me quedé hasta diciembre y regresé en junio de 2022. Escogí esta ciudad por su concentración e historia afrodescendiente, su latente presencia en la (re)construcción histórica y cultural del país y su geografía estratégica, en cuanto su salida al mar Caribe y a las serranías de los Montes de María la convierten en uno de los espacios más adecuados para la economía ilícita. Otra característica para resaltar es la gran afluencia de organizaciones de mujeres afros⁶³, campesinas, raizales y palenqueras provenientes de toda la región; los procesos de reconciliación, perdón y búsqueda de paz que han iniciado las víctimas del conflicto y del desplazamiento forzado y los reconocimientos de reparación colectiva por parte del Estado.

⁶² Véase anexo 4.

⁶³ Dentro de estos son de destacar, por ejemplo, las tejedoras de Mampuján, los diferentes grupos de mujeres que se reúnen en la Corporación de Desarrollo Solidario CDS en María la Baja, los grupos de palenqueras y raizales y el Movimiento de Mujeres de Cartagena; la Coordinación de Mujeres Afrocolombianas Desplazadas - COMADRE- y el Movimiento Mujeres Espejo, entre muchos otros de índole artístico y de saberes ancestrales.

5.3.2 Observación participante

La observación participante fue sistematizada en diarios de campo detalladas, escritas y fechadas en un diario, esto permitió identificar tanto categorías establecidas como emergentes a lo largo del trabajo de campo; la forma en la cual las comunidades negras -en especial las mujeres-, interactúan política, religiosa y comunitariamente y van viviendo, construyendo y (en muchos casos) reconstruyendo sus identidades étnicas y de género dentro de sus territorios físicos y simbólicos. Es decir, espacialmente definidos, pero también desde sus multiterritorialidades. La asistencia a los diferentes espacios en donde tuve la oportunidad de participar como oyente y/o visitante me permitió reconocer la forma en la cual las mujeres afrodescendientes víctimas del desplazamiento forzado y en general afectadas desde cualquier perspectiva por el conflicto armado que atañe a Colombia, se representan a sí mismas y a sus pueblos resistiéndose al discurso dominante racista y patriarcal.

5.3.3 Historias de vida

De acuerdo con Rodríguez (2003), una historia de vida no es una entrevista profunda sino la narración de una historia secuencial y cronológica vivida por una persona, contada de una forma libre y espontánea en donde el investigador sirve de facilitador en el proceso de la narración y aboga, como lo proponen Jara (2006) y Montero Montero (2006), entre otros, por una ciencia comprometida con el cambio social. También sirve para enmarcar posicionamientos y subjetividades determinantes en los discursos (Riessman, 1993 & 2007).

En esta investigación, el método biográfico posibilitó realizar un análisis interpretativo de las historias de vida de cuatro mujeres afrocolombianas víctimas del desplazamiento forzado, resaltando sus posicionamientos y subjetividades. También permitió entrelazar el contexto histórico y el posicionamiento contemporáneo de estas mujeres, tal y como lo propone Bertaux (1997), quien explica cómo las narrativas se construyen cronológicamente vislumbrando un antes y un después en las vidas, no solo cronológicamente sino también a partir de parámetros temporales en la misma línea de tiempo. Así pues, las historias de vida que hacen parte de esta investigación son permeadas por la migración forzada y este hecho

específico hace que las mujeres sitúen sus memorias y sus narrativas ante una línea divisoria entre un antes y un después de dicho hecho. De manera que en este trabajo la evidencia histórica le permite al método evidenciar los vínculos existentes entre las experiencias personales, la realidad y las estructuras sociales, como lo proponen (Aceves, 1998) y Riessman (2007), y construir una triangulación con la categoría teórica de análisis llamada **articulaciones identitarias**.

En las cuatro historias de vida se puede observar el abordaje de temas/categorías esenciales en la vida de las mujeres tales como: la familia, el lugar de origen, los recuerdos de su infancia, los recuerdos construidos en sus tierras, la educación a la que accedieron, sus costumbres y tradiciones, y por supuesto los hechos referentes al conflicto que las obligaron a migrar, la decisión de ir a un lugar u otro, la búsqueda de trabajo, la violencia y discriminación que enfrentaron al migrar, los prejuicios por ser negras, la sexualización de sus cuerpos, la forma de organizarse, su agencia, su participación política y comunitaria, y la forma en la que son interpeladas por la sociedad.

Por otro lado, se puede observar también el abordaje cultural a través de prácticas e interacciones que se llevan a cabo a nivel local y nacional. Todas estas categorías revelan y permiten triangular la información con el contexto histórico del conflicto armado en Colombia y el marco teórico (Riessman, 2007).

Para el análisis de las historias de vida se consideró transversalmente el concepto de **narrativas de locación**, siempre teniendo en cuenta el contexto en el que las narrativas fueron hechas con sus significados a nivel personal y colectivo, y por supuesto los espacios en los que las identidades son construidas. De acuerdo con lo anterior, darles un mayor peso a las narrativas en esta investigación me permitió ver y entender cómo las mujeres entrevistadas perciben sus espacios físicos e imaginarios y se relacionan con estos de forma que pueden crear una relación de pertenencia dentro de una misma continuidad y práctica construida que se convierte en identidad. A este proceso mixto, conformado por diversos elementos presentes y latentes en una biografía Bertaux (1997), los denomina **ideología biográfica**. De manera que la forma en la cual las personas describen la cronología de sus vidas, es decir, su pasado, su presente y la posibilidad de su futuro, está condicionada por el contexto y por ende por su localización y temporalidad dentro de la sociedad.

En este sentido, Aceves también señala que los individuos construyen sus memorias partiendo de la memoria colectiva y lo han reconocido -y reconocen- como la historia de sus

pueblos o de sus colectivos. Esta interpretación de sus propias vidas y de las vidas de las personas con las que se identifican definen, en muchos casos, los procesos de construcción identitaria:

A través de la pertenencia un determinado grupo social, los individuos son capaces de adquirir ubicar y evocar sus memorias, en un proceso reconocido como memoria colectiva que además es un recurso para la formación de grupos y para su cohesión, gracias a que explica la historia común, las experiencias compartidas y la trayectoria de la colectividad (Aceves, 1998:234).

Me apoyé también en la explicación de Bertaux & Bertaux-Waime (1993), al decir que, a través de los ojos del narrador y su historia de vida, se ve el mundo o el caso que se está analizando con más precisión y se puede acceder a la realidad de la vida de los agregados sociales, dividiendo lo real y lo formal. Pero también lo individual de lo colectivo, en este caso lo colectivo conlleva a la memoria como instrumento de identificación y es una forma de (re)construir identidades tanto sociales como culturales y políticas. De hecho, el compartir experiencias e interpretarlas en una dirección que satisfaga a los colectivos permite la construcción colectiva de la identidad (Aceves, 1998).

Por otra parte, la idea de posicionamiento sugiere la intersección entre estructura y agencia, entendidos estos términos como los efectos y prácticas o, en algunos casos, procesos de posicionamiento social. Paralelamente, la noción de locación/localización enmarca la importancia del contexto y el dinamismo de los procesos (Anthias, 2008). Así que el desarrollo de las vidas de las mujeres entrevistadas se puede analizar dentro de una locación específica pero mutante en sus posicionamientos. Se están analizando las diferentes formas en las que las mujeres cuentan sus vivencias, es decir la aparición o activación de múltiples identidades. Las narrativas de locación también dan cuenta de las subjetividades de los sujetos en diferentes contextos. Es decir que en sus propias narraciones los sujetos son anclados continuamente a categorías históricamente construidas como la raza, la clase y el género, entre muchas otras. En palabras de Anthias:

A is an account that tells a story, and a narrative of location as it is used here, is an account that tells a story about how we place ourselves in terms of social categories such as those of gender, ethnicity, and class at a specific point in the time and space. The narrative is also both a story about whom and what we identify with (a story about identification) and is also a story about our practices and the practices of others, including wider social practice and how we experience them (Anthias, 2002:498).

Tanto los diferentes discursos narrados por las personas entrevistadas como aquellas que me entregaron sus historias de vida me permitieron reconocer los componentes que infieren y determinan la (re)construcción de las identidades étnicas en mujeres afrocolombianas en el contexto específico del desplazamiento forzado, sus espacios de negociación, resistencia y agencia. De manera que las **narrativas de locación** permiten entender las historias de vida de las mujeres y sus puntos más protuberantes como:

«[...] at specific point in time and space is able to make sense of and articulate their placement in the social order of things. This, however, also means the recognition of the narrative as an action, as a performance» (Anthias, 2002:501).

En concordancia con lo anterior, se puede decir que la forma en como las personas describen su vida, es decir recuerdan su pasado, se posicionan en su presente y se imaginan su futuro, está dado por el contexto social en el que se han desarrollado sus experiencias, es decir que la memoria y la percepción de sus propias posibilidades y limitaciones les sitúan en una ubicación en la sociedad (Aceves, 1998). La importancia de la narrativa está entonces en identificar los procesos a través de los cuales son atravesadas las categorías que permean, mueven y multiplican las identidades. En otras palabras, los procesos a través de los cuales las categorías raza, etnia, clase, género y sexualidad son (re)producidas, vividas, experimentadas, percibidas, aceptadas y resistidas en la vida cotidiana de las mujeres, así como la particular forma en que las diferentes categorías o divisiones sociales están entrelazadas en las diferentes dinámicas y desarrollos culturales, socioeconómicos y políticos.

Adentrándome en materia etnográfica, vale la pena detallar que el trabajo de campo se estructuró en dos grandes partes. En la primera parte se hizo un acercamiento y una inmersión en el entorno a través de visitas y de testimonios orales, posibilitando con ello destacar y destapar a la luz diferentes sucesos importantes en los asentamientos de las mujeres: la huida, el viaje obligado, el recorrido, la llegada a, los primeros días, los tejidos sociales, los trámites de reconocimiento dentro del Registro Único de Víctimas (RUV), los eventos violentos experimentados durante el proceso de asentamiento, la obtención de una vivienda, los grupos de apoyo que se han ido formando, los bazares, las fiestas, los rituales, etc., haciendo énfasis en la **desterritorialidad, territorialidad y multiterritorialidades**. Toda la información conseguida se complementó con la revisión jurídica, la información estadística

del Registro Único de Víctimas (RUV) en cuanto recepción y atención a mujeres víctimas de desplazamiento forzado y del conflicto armado.

En la segunda parte de esta inmersión profunda y sistemática se utilizó el concepto narrativas de locación para describir las historias de vida de las mujeres negras/afrocolombianas víctimas de desplazamiento forzado. A partir de sus narrativas, sus experiencias y de todo lo que para ellas es, fue y seguirá siendo significativo, se analizaron los diferentes posicionamientos que son asumidos en sus discursos, es decir la multiplicidad de sus identidades, las mismas que se activan y desactivan dependiendo del contexto y de la experiencia que se esté narrando, priorizando las categorías de raza y etnicidad, y su interseccionalidad con las categorías clase, género, sexualidad y religión, al igual que los efectos que estas categorías determinan a nivel de desigualdad, exclusión territorial, segregación social y discriminación racial. Asimismo, se analizó su agencia política considerando siempre sus propias posibilidades y el acceso a los diferentes capitales, el social, el simbólico y el económico dentro y fuera del contexto específico de la migración forzada. Tanto la inmersión en el entorno de las mujeres entrevistadas, como los testimonios orales recogidos en la observación participante y en el proceso mismo de contextualización de las historias de vida, permitió reconocer los procesos que influyeron en la (re)construcción de sus identidades étnicas (tanto en el Pacífico como en el Caribe), individuales y colectivas. De manera que decidí emplear el método de una forma en que se desvelen las experiencias dentro de una temporalidad clara, un antes y un después en la vida de las mujeres entrevistadas y en las historias de vida realizadas. De esta forma, me acerco a la historia nacional del conflicto y al desplazamiento forzado desde sus propias historias, considerando siempre las diferentes facetas de sus vidas: sus familias, el acceso a recursos como la educación, los bienes públicos, la salud, la configuración de sus familiares, sus lugares de origen, sus tradiciones y costumbres, y sus propios procesos tanto migratorios como de resistencia al conflicto.

De esta manera también se pueden contrastar e indagar los procesos de (re)construcción de las identidades en articulación con la locación. Asimismo, todo este proceso en conjunto desveló los hechos sociales y los contextos históricos en los que, como muestra Riessman (2007), se fueron desarrollando las historias de vida. De hecho, una historia de vida -cualquiera que sea- se desarrolla dentro de una esfera familiar, cultural, religiosa, sexual, política y contextual, es decir que dicha historia está enmarcada por sucesos

cotidianos dentro de diferentes esferas y esa es la razón principal por la cual se debe relacionar la experiencia social con los hechos en los cuales los y las entrevistadas han participado, los grupos a los que han acudido y que han formado y los ambientes en los que han transcurrido sus vidas. En palabras de Atkinson me refiero a una historia de vida como algo que:

«Puede ayudar a explicar la comprensión de un individuo acerca de los acontecimientos sociales, movimientos y causas políticas o como los miembros individuales de un grupo, generación o cohorte ven ciertos acontecimientos o movimientos, y cuál es la forma en que ven, experimentan o interpretan aquellos acontecimientos sociales vinculados a sus desarrollos individuales» (Atkinson, 1998:13).

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que la forma en la que se cuenta una historia de vida también muestra la manera en la cual las personas que experimentan y relatan determinado suceso en sus vidas, forman -y se identifican- con grupos vinculativos y con otras organizaciones, tanto locales como nacionales e internacionales, para decirse «perteneciente a, o víctima de.», y gestan espacios y territorialidades con el fin de construir identificaciones, las cuales se conciben o hacen parte de los procesos tanto de memoria colectiva como de la recuperación (en sentido figurado) de la misma. En palabras de Aceves:

«A través de la pertenencia un determinado grupo social, los individuos son capaces de adquirir ubicar y evocar sus memorias, en un proceso reconocido como memoria colectiva que además es un recurso para la formación de grupos y para su cohesión, gracias a que explica la historia común, las experiencias compartidas y la trayectoria de la colectividad» (Aceves, 1998:234).

A continuación, hago una presentación breve de las cuatro mujeres protagonistas de las historias de vida que inspiraron y, como lo he señalado anteriormente, le dan vida, alma y cuerpo a esta tesis doctoral. Cabe señalar que los cuatro nombres con los que se referenciaran las historias de vida son ficticios y fueron escogidos por las mismas mujeres y son producto de experiencias familiares, pero sobre todo quieren expresar tal y como ellas lo describen, la relación inmaterial que sus tradiciones, culturas y socializaciones tienen con la africanidad:

Ife

Según ella, este nombre se origina en las lenguas africanas y significa mujer de amor, además, una antigua ciudad yoruba en Nigeria es llamada así. Allí es muy popular. Ife me contó que su bisabuela materna la llamó de esta forma y siempre le recalcó lo que significaba ser una mujer de amor. Ife es originaria de Guapi, Cauca, municipio que al norte colinda con el océano Pacífico y el municipio de Timbiquí; al sur con el municipio de Santa Bárbara de Iscuandé, Nariño; al este con los municipios de Timbiquí y Argelia, y al oeste con el océano Pacífico nuevamente. En el siglo XVII, los españoles de la colonia ingresaron a la costa pacífica colombiana en busca de metales preciosos, especialmente de oro. Se posicionaron en Guapi, municipio habitado por indígenas, y se dedicaron a buscar el precioso metal a las orillas de los ríos Guapi, Napi, San Francisco y Guajú.

Para esta búsqueda y otras tareas trajeron consigo africanos y africanas esclavizadas. En general, la región ubicada en el Pacífico colombiano⁶⁴ es un territorio geográficamente alejado del resto del país debido a su infraestructura escasa y precaria que dificulta el acceso, y políticamente abandonado por el Estado. Los territorios del Pacífico se han caracterizado históricamente por las actividades extractivas, que han dejado decenas de víctimas, también asociadas a las dinámicas -clásicas y nuevas- del conflicto armado, tal y como se expresó en el primer capítulo. Los ciclos de dichas dinámicas y de sus actores civiles vienen a ser repetitivos. Por ejemplo, actualmente diferentes grupos armados legales e ilegales se enfrentan por el control de este territorio, en el que existe poco control y soberanía estatal. Característica que lo hace muy apetecido para la realización de megaproyectos, actividades ilícitas ligadas al narcotráfico, cultivos ilícitos y, por supuesto, la extracción o minería ilegales. Según Agudelo (2001), es tanta la reagudización del conflicto en sus nuevas dinámicas, junto a la ola paramilitar y la inclusión del territorio en la agenda nacional a través de megaproyectos de extracción y economía de guerra, que se puede observar de forma casi simultánea cómo al territorio llega maquinaria pesada para la extracción y para guerra. A Ife la conocí en plena pandemia en febrero de 2021, en una actividad virtual que organizó una amiga activista. Ife pertenece a uno de los colectivos de una reconocida organización de mujeres

⁶⁴ Para una ampliación del significado histórico del litoral Pacífico en Colombia, sus implicaciones en la (re)construcción de las identidades étnicas de los pueblos negros y la territorialidad en los procesos de construcción de la nación hasta la actualidad, véase el estudio de Almario, Oscar. 2018. La gobernación de Popayán y la diferenciación en las fronteras mineras del Pacífico. Las relaciones de mando de los gobernantes coloniales en la Nueva Granada, 1729-1818.

afrodescendientes con sede en Bogotá. Desde que nos conocimos empezamos a hablar y a intercambiar ideas, yo ya había expuesto mi tema de investigación doctoral en esa reunión y ella se interesó mucho por hablar conmigo solo que siempre se negó a hacerlo vía internet. Ella siempre tuvo claro que si se entrevistaba conmigo tendría que ser físicamente en Bogotá. No obstante, siempre estuvimos en contacto puesto que me contaba acerca de las actividades que realizaban en la fundación y como desde allí mismo las mujeres se reunían y se ayudaban en lo que podían. Una vez llegué a Bogotá e inicié mi trabajo de campo me puse en contacto con ella. Le propuse vernos en la fundación y ella me dijo que le gustaría mucho más encontrarnos en un lugar neutral en donde no la conociera nadie. Le ofrecí rentar un espacio compartido y empezar a trabajar allí. La primera vez que nos encontramos fue en la mañana del 27 de octubre del mismo año. Tuvimos una pequeña charla fuera de los temas que se querían tocar en la historia de vida y en el momento que nos sentimos cómodas empezamos la historia de vida. Ife es una mujer con un rol protagónico dentro de sus múltiples⁶⁵ espacios comunitarios, es conocida dentro de los movimientos sociales afros en la ciudad de Bogotá y es una activista en temas de economía femenina en Guapi.

Amara

Inicié con la segunda historia de vida el 31 de octubre de 2021. Ese día me encontré con Amara, que en lenguas africanas significa negocio urgente. Es estudiante de derecho de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y oriunda de San Onofre, en el departamento de Sucre. Este municipio se encuentra cerca al Golfo de Morrosquillo y a espaldas de las faldas de las Serranías de San Jacinto, es decir muy cerca de Cartagena de Indias y por supuesto dentro de los Montes de María, en donde por décadas se ha anidado el conflicto, lo que lo hace también muy atractivo para la economía ilícita y lo convierte también en un corredor estratégico en el negocio del narcotráfico entre los departamentos de Bolívar y Sucre. Como en el caso de Guapi, la mayoría de sus habitantes son descendientes de africanos y africanas traídos en la época de la esclavitud. San Onofre, tal y como lo recalca Amara, es una tierra de mujeres y hombres fuertes, dotados en sus cuerpos por una resistencia extraordinaria, pero también de una fortaleza espiritual que parece invencible. De hecho, de San Onofre han surgido grandes boxeadores y beisbolistas, cuenta en su biografía.

⁶⁵ Hablo de múltiples espacios comunitarios porque ella está involucrada en diferentes procesos sociales, religiosos y culturales en diferentes zonas de Ciudad Bolívar en Bogotá. También hace parte de diferentes acciones sociales y políticas en organizaciones de mujeres en la misma ciudad y trabaja también de la mano con el ICBF para erradicar el racismo de los círculos infantiles.

A Amara la conocí por medio de Ife, su nombre estuvo continuamente presente en los relatos de Ife, referentes a su vida en la ciudad de Bogotá y en muchas ocasiones en sus posicionamientos y relatos colectivos. La historia de vida de Amara muestra una particularidad que me ha llamado mucho la atención, ella no hace parte directa de los colectivos a los que pertenece Ife, quien es la protagonista de la primera historia de vida, aunque las dos son activistas en sus localidades y realizan proyectos juntas. Tampoco se vincula a las actividades que ofrecen las organizaciones de mujeres negras/afrodescendientes reconocidas en Bogotá, pero hace parte de un grupo de activistas negras *reales y no oracionales*, como lo menciona ella misma, y es reconocida por su compromiso social y político dentro de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá y en el barrio La Gaitana, en la localidad de Suba en el noroccidente de esta ciudad, en donde realiza su trabajo comunitario junto a otras mujeres afrodescendientes y en donde reside. Esta historia de vida fue dividida en varias partes. La primera parte la iniciamos antes de ir a una fiesta de disfraces para celebrar el Día de los Muertos en el barrio donde ella habita. La fiesta me sirvió mucho como una actividad de observación participante puesto que era una fiesta en donde había en su mayoría personas afrocolombianas. En esta fiesta se mostraron rituales relacionados con la muerte, provenientes de diferentes pueblos negros en Colombia. Los anfitriones y anfitrionas de la fiesta ofrecieron platos típicos sobre todo del Pacífico colombiano y la noche estuvo llena de presentaciones teatrales, bailes, danzas y folclor.

El resto de la historia de vida tiene diferentes locaciones tales como la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, el Teatro Nacional, la casa comunal de su localidad, la Junta de Acción Comunal de Ciudad Bolívar, el Museo del Oro, el Planetario y muchos encuentros en la Plaza de la Perseverancia.

Arjana

Este nombre significa paraíso en lenguas africanas. Arjana nació en San Juan Nepomuceno, municipio ubicado en los Montes de María, en el departamento de Bolívar. Es una mujer muy activa política y socialmente, pertenece a un colectivo fundado por las mujeres de San Juan pero que, a diferencia de otros colectivos en la región, también está integrado por hombres. Este colectivo divide temáticas de género, pero en lo social y comunitario convergen hombres, mujeres, personas transgénero y binarias. Este colectivo se basa en diferentes líneas de trabajo. La primera se ocupa de la seguridad alimentaria y la preservación

de los bosques y humedales de la región, es decir, los recursos naturales y el medio ambiente. La segunda tiene que ver con mantener viva la memoria y construir un mejor país y una mejor región a partir de los recuerdos. La tercera línea tiene que ver con la reparación a las víctimas y la articulación política de la comunidad en la agenda nacional. Y la cuarta tiene que ver con el fortalecimiento de la economía campesina. La particularidad de la historia de vida de Arjana se basa en las diferentes etapas de su desplazamiento forzado, como ella misma ha categorizado este, lo ha construido desde sus propias subjetividades y utiliza sus paradas como instrumento para la reconstrucción de la memoria histórica y para animar a otras mujeres desplazadas por el conflicto armado a reconstruirse, reinventarse y a gestionar los procesos de retorno a los territorios.

Bohlale

Este nombre significa sabiduría. Ella nació en Mampuján, corregimiento del municipio de María la Baja, Bolívar. Está ubicado en el corazón de los famosos Montes de María, lugar en donde se desarrolla gran parte de este trabajo. Una región que por décadas ha sido usada por los infractores de la ley como vía de paso para transitar con personas secuestradas sin ser controlados por la Policía y/o el Ejército Nacional. Además, ha facilitado el tráfico de armas y drogas por su cercanía al mar, por el Golfo de Morrosquillo. A inicios del siglo XXI, en el año 2000, los paramilitares llevaron a cabo una de las peores masacres que se ha visto en los Montes de María y con esto provocaron el desplazamiento forzado de más de 300 familias, lo que convirtió a este territorio casi que en un pueblo fantasma y llevó a que el pueblo quedara abandonado por años. La dinámica del conflicto en este corregimiento de los Montes de María tiene un desarrollo particular según Bohlale, en cuanto los grupos al margen de la ley se adueñaron no solo del territorio y en defecto de las rutas que este facilita para las actividades ilegales, sino también de las mujeres de ese lugar. Bohlale recuerda con mucha nostalgia al pensar en su pueblo, como a partir de la mitad de la década de los noventa las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, comandadas por los hermanos Castaño y Salvatore Mancuso y otros grupos paramilitares, fundaron las Autodefensas Unidas de Colombia, AUC, y a partir de ese momento no se volvió a sentir la fuerza del Estado en dicho territorio, no es que antes se hubiera sentido, solo que a partir de la aparición de los grupos paramilitares el Estado se deshizo de Mampuján, señala Bohlale. En 1997 los hermanos Castaño crearon el Bloque Montes de María, lo que generó más violencia a causa de las disputas con el ELN y los Frentes 35 y 37 de las FARC. Este bloque paramilitar de los Montes de María dice Bohlale,

fue el responsable -con sus más altos cabecillas- de más de 16 masacres entre 1997 y 2001 en la región. Ella reconoce en su cuerpo el impacto y las secuelas de un conflicto de larga duración y no se explica cómo el Estado puede seguir haciéndose el sordo ante tantos gritos que claman ayuda y el ciego ante tanta evidencia. Esta entrevista se dividió en tres partes.

5.2.4 Entrevistas semiestructuradas

Dentro de la riqueza del material que le da cuerpo a este trabajo, se encuentran también los aportes de expertos y expertas en conflicto armado interno, instituciones religiosas, organizaciones de afrodescendientes, instituciones académicas y los laboratorios de paz como estructuras preventivas e informativas, sin contar la participación de la comunidad internacional. Adicioné este tipo de entrevista porque no restringe la libertad de expresión de los y las entrevistadas, sino que la persona que entrevista lo va orientando sistemáticamente en la dirección de las respuestas según la guía que responde a los objetivos específicos del estudio en cuestión (Fernández & Baeza, 2002). De esta manera se crea un diálogo constante entre la narrativa y la perspectiva de los y las expertas. Las preguntas orientadoras fueron, básicamente, de dos tipos: preguntas *generales* (Gran tour), que parten de planteamientos globales (disparador) para introducir el tema que le interesa al entrevistador y luego preguntas *específicas*, para cada uno de los objetivos. De acuerdo con lo anterior, se realizaron siete entrevistas a expertos y expertas⁶⁶ y cuatro entrevistas semiestructuradas⁶⁷, complementadas con los diarios de campo fechados y organizados cronológica y sistemáticamente.

Entrevistas a expertos y expertas

1. La primera entrevista se realizó en Bogotá a una exreligiosa⁶⁸ que apoya a las mujeres negras víctimas del conflicto y desplazadas con proyectos comunitarios y de

⁶⁶ A excepción de la exreligiosa, todos los nombres en las entrevistas realizadas a expertas y expertos son sus nombres reales.

⁶⁷ Se realizaron más de diez entrevistas semiestructuradas, pero se transcribieron solo cuatro puesto que el levantamiento de datos mostró una saturación completa de la información, la cual no aportaba datos adicionales de relevancia para el análisis del planteamiento inicial.

⁶⁸ Esta mujer quiso permanecer en el anonimato total y no quiso tampoco acudir a un seudónimo.

construcción de paz. En la actualidad, esta mujer se desempeña como trabajadora social. Su carrera en los movimientos sociales la inició cuando dejó sus hábitos religiosos para estudiar trabajo social en la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá. Durante su servicio a la comunidad franciscana en Bogotá, recibió y acompañó a muchas mujeres desplazadas, principalmente negras, y fue la encargada durante catorce años de recibirlas en un hogar de paso privado, construido por una ONG holandesa en trabajo conjunto con la comunidad franciscana de los Estados Unidos.

2. La segunda entrevista fue hecha a la maestra de la Escuela Normal de San Juan Nepomuceno y lideresa social de su comunidad, Aracelis Rodríguez⁶⁹.
3. La tercera entrevista fue hecha a Sebastián Salgado Ruiz, líder social, maestro de lengua palenque, activista y folclorista de San Basilio de Palenque.
4. La cuarta entrevista fue hecha a Juana Alicia Ruiz⁷⁰, lideresa social del grupo las Tejedoras de Mampuján y Premio Nacional de Paz en el 2015.
5. La quinta, al director del Instituto Internacional de Estudios del Caribe, doctor Amaranto Daniels Puello⁷¹.
6. La sexta entrevista se realizó a Auristela Moreno Iriarte⁷², directora de la Corporación de Desarrollo Solidario (CDS).
7. La séptima entrevista fue con Aura Esther Camargo Mercado⁷³, lideresa social y mujer activista en la Fundación Verde de los Montes de María de San Juan Nepomuceno, víctima del conflicto armado y estudiante de psicología en octavo semestre.

⁶⁹ Aracelis Rodríguez es su nombre de pila. Ella es una de las lideresas sociales con más influencia en el territorio. Su recorrido y experiencia educativa en el territorio de los Montes de María, y en especial en la Escuela Superior de San Juan Nepomuceno, han sido dignos de elogios y presentaciones internacionales. Las propuestas de la Normal Superior de San Juan se han convertido en la cara del discurso de la educación preventiva con enfoque de género, antirracista y de construcción de paz en los Montes de María. En el Anexo se proporciona la concepción de un proyecto de artes dramáticas enfocado en la concientización para la construcción de paz.

⁷⁰ Juana Alicia Ruiz es su nombre de pila. Ella es una de las lideresas sociales más conocidas en la subregión por su trabajo en y con las tejedoras de Mampuján.

⁷¹ Este es su nombre de pila.

⁷² Este es su nombre de pila.

⁷³ Este es su nombre de pila.

Entrevistas a mujeres afrodescendientes víctimas de desplazamiento forzado

En el enfoque cualitativo, las entrevistas semiestructuradas son particularmente convenientes, en cuanto estas marcan una dirección hacia el caso en estudio y facilitan la expresión natural de percepciones y perspectivas por parte de las personas entrevistadas. Todos los nombres están referenciados en las entrevistas y son una mezcla de nombres de pila y nombres ficticios; cada mujer decidió libremente como quería aparecer en esta investigación. Efectivamente, lo anterior tiene una relación estrecha con las experiencias en la esfera pública, algunas personas expresan sus puntos de vista en una forma más libre en una entrevista relativamente abierta cuando permanecen en el anonimato. Otras por el contrario parten de la premisa de una visibilidad total que puede contribuir al debate e influir en la agenda pública. De cualquier forma, la entrevista estandarizada tiene la particularidad de enriquecer la recolección de datos (Flick, 2012:89). Asimismo, una entrevista semiestructurada permite contextualizar, apoyar, explicar y ampliar situaciones específicas en articulación con la historia y el marco teórico.

1. Entrevista a Soledad⁷⁴: A esta mujer la conocí en Bogotá en una visita a la localidad de Ciudad Bolívar. Es una mujer que se reconoce como afrodescendiente, oriunda de la ciudad de Cali, la capital del departamento del Valle del Cauca. Este departamento se ubica geográficamente en las regiones Andina y Pacífica, limitando al norte con Chocó y Risaralda, al este con Quindío y Tolima, al sur con Cauca y al oeste con el océano Pacífico. Esta mujer luchadora y con un compromiso social indescriptible, inició su proceso migratorio forzado desde su natal Cali en el año 1992, cuando el cartel de Cali se encontraba en plena confrontación con el Cartel de Medellín, en cabeza de Pablo Escobar Gaviria, y los grupos paramilitares empezaron a apropiarse de la ciudad y sus alrededores en un concierto de terror y delincuencia, como lo describe Soledad, en donde se llevaron a cabo asesinatos, secuestros, masacres, desapariciones, enfrentamientos armados, reclutamiento forzado, atentados, narcotráfico, secuestro, expropiación de tierras, extorsión a funcionarios públicos, empresas, políticos y ciudadanos, y otras acciones violentas, muchas en conjunto o complicidad con el

⁷⁴ Soledad es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

Estado colombiano, sus Fuerzas Militares y la Policía Nacional. Muchas de las familias despojadas de sus tierras y desplazadas aun reclaman y exigen justicia y verdad.

2. Entrevista a Rihana⁷⁵: A esta mujer la conocí en un encuentro y presentación teatral interuniversitario en la Universidad Pedagógica Nacional en Bogotá, donde ella estudia. Rihana se prepara para ser profesora en educación física y de inglés. Nació en Acandí, un corregimiento en el departamento del Choco, muy conocido por su ecoturismo, el 18 de septiembre de 1990. Acandí es un municipio que comparte frontera con Panamá, ubicado en el extremo norte del departamento de Chocó, al noroccidente de Colombia, a orillas del mar Caribe, lo que le hace muy llamativo e interesante para los grupos que controlan la economía ilícita. Está ubicado a 366 km de la capital del departamento, Quibdó, cerca de la frontera con Panamá. Esta mujer es la hija de unos de los iniciadores del partido político de izquierda *Unión Patriótica*, quien fue asesinado por los paramilitares, dirigido por Carlos Castaño, el 4 de noviembre de 1995 cuando ella cumplía tan solo cinco años.
3. Entrevista a Rosa⁷⁶: A esta mujer la conocí en Berlín, en un evento realizado por un grupo de mujeres en exilio. La particularidad de este grupo radica en que está integrado por mujeres víctimas de los conflictos armados de toda Latinoamérica. Es un grupo de apoyo de carácter privado exclusivamente para mujeres que llegan a Berlín como ciudad - o destino – refugio. Fue iniciado por tres mujeres exiliadas, una proviene de Colombia, otra de Nicaragua y la tercera mujer viene de México. Rosa salió huyendo de Medellín en el año de 1995 después de la muerte de Pablo Escobar Gaviria, lo reitera porque dice que desde el día que lo mataron, ella y su familia no volvieron a dormir tranquilas. Su hermana había sido la pareja sentimental de uno de los hombres de confianza de Escobar, y este fue asesinado antes de Escobar. Rosa fue obligada durante varios años a ser una de las amantes de una de las cabecillas del cartel en las comunas de Medellín. Este hombre estaba casado con una mujer muy celosa, cuando ella se enteró del romance entre Rosa y su marido, se encargó de que Rosa no volviera a saber lo que era la tranquilidad. Él era un hombre peligroso y brutal, dice Rosa y tenía muchas cuentas pendientes con el cartel de Cali y las bandas criminales de Medellín (BACRIM), ella lo sabía, pero no se atrevía a dejarlo porque él

⁷⁵ Rihana es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

⁷⁶ Rosa es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

le decía que, si no era para él, no era para nadie y que, si se atrevía solo a pensar en eso, iba a descuartizar a su familia. Por las deudas pendientes de este hombre con el cartel de Cali, ella, su hermana mayor y toda su familia fueron amenazadas de muerte y tuvieron que abandonar Colombia. Rosa es oriunda de Quibdó, la capital del departamento de Choco, de donde también tuvo que huir con su familia en el año 1985 cuando mataron a su padre en una de las protestas iniciadas por la sociedad civil en la región en contra de megaproyectos y la minería ilegal.

4. Entrevista a Amanda⁷⁷: A esta mujer la conocí en Barcelona en el 2019, en una exposición de fotografías iniciada por el colectivo de mujeres que ejercen la prostitución en el barrio El Raval. Seguimos en contacto telefónico y en el año 2020, antes del auge de la pandemia originada por el Covid 19 y el cierre de las fronteras, regresé a Barcelona y nos encontramos para hablar de su proceso de migración en una charla informal. Amanda es oriunda de Ovejas, un municipio del departamento de Sucre, ubicado a 154 km al sudeste de Cartagena de Indias y a 41 km de distancia de la capital departamental, Sincelejo. Este municipio se encuentra en el sistema orográfico de los Montes de María. Junto con El Carmen de Bolívar, es pionero a nivel nacional en exportaciones de tabaco lo que atrae a muchos extranjeros que se interesan por la ruta del tabaco en Latinoamérica y su historia. Mostrando la ruta del tabaco de su región fue como conoció a su expareja, un español de Cataluña que le ayudó a salir de un territorio en guerra en su Colombia natal, pero que perpetuó la guerra y la colonización de su cuerpo y de su corazón, sometiéndola a la prostitución y conduciéndola por el camino de las drogas y el alcohol. Buscó ayuda en varias ocasiones, trató de denunciarlo por violación, violencia intrafamiliar, secuestro y hasta tortura, pero Amanda cuenta que, para las autoridades policiales, sus denuncias no eran más que las de una *puta negra sudaca sin oficio y muy colocada*. Así es como Amanda describe su proceso de migración y la estigmatización que según ella sufre gran parte de la diáspora afrocolombiana en Barcelona. En nuestra entrevista, múltiples charlas y recorridos por barrio El Raval, Amanda me presentó a Monique⁷⁸, su mejor amiga, con la que trabajaba en los bares de la ciudad amurallada en

⁷⁷ Amanda es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

⁷⁸ Monique es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

Cartagena de Indias como camarera y a quien ayudó a salir de Colombia una vez se había instalado en Barcelona.

6. (Re)construcción las identidades étnicas

La construcción de las identidades afros en Colombia no ha sido un proceso homogéneo. Al contrario, a lo largo y ancho del país se pueden ver los rasgos multiculturales y diversos que reviven y dan cuenta de la interdependencia multiterritorial en la que se basó y desarrolló la historia afrocolombiana. Sin embargo, lo que les une a los y las afrocolombianas, desde mi punto de vista, no es una única identidad construida desde las nociones de la africanidad en una historia ausente de negros y negras, como la historia colombiana, sino los años posteriores que han (de)marcado sus existencias, así como los procesos e intentos con fines de reivindicación que los pueblos negros han iniciado. Desde el discurso manejado por el PCN se afirma que la representación identitaria fijada y basada en el sometimiento y la dominación, si bien corresponde a un pasado común innegable en la sociedad colombiana, esta debe ir acompañada de la identificación paralela de lecciones para el presente y un proyecto para el futuro, en donde las identificaciones sean propias y no impuestas (Véase Grueso, Rosero & Escobar, 2001:248).

En este sentido y con el fin de evidenciar los procesos de (re)construcción de las identidades étnicas de mujeres afrocolombianas víctimas del desplazamiento forzado en el marco del conflicto armado he reconocido tres de los pilares principales en los que se gesta este proceso: la academia, el activismo y la sociedad civil. Dentro de estos pilares he identificado algunas estrategias de representación que los y las afrodescendientes utilizan dentro de la negociación constante de las relaciones de poder y las he cruzado con los datos (testimonios) recogidos en el trabajo de campo para generar una triangulación hermenéutica que me permite identificar categorías fijadas y emergentes. Cabe subrayar que en las representaciones se evidencia un intercambio cultural heterogéneo dentro del mismo principio de la diáspora africana en Colombia.

Ahora bien, en este capítulo me propongo ubicar contextualmente a las mujeres negras/afrocolombianas a partir de la construcción autónoma de sus paisajes y sus multiterritorios; por esta razón considérolas herencias y resistencias de su africanidad en un apartado independiente dentro del mismo capítulo.

Intento, con esta estructura, situarlas tal y como ellas lo desean y amplificar el sonido de sus voces para robustecer la producción de conocimientos e identificación de ejes

categoriales que ayuden a entender mejor el entorno socioeconómico, político y cultural en el cual ellas tratan de (re)construir sus identidades, sus mundos y sus proyectos de vida en diferentes contextos. Sobra resaltar que el acercamiento se hace desde dos lugares privilegiados para el análisis, el Pacífico (multiterritorializado en Bogotá) y el Caribe colombiano, como los territorios y lugares desde los cuales se produce conocimiento y se hallan diferencias, aunque reconstruyo e incorporo al debate algunos otros relatos y rutas de la diáspora (femenina) afrocolombiana en Barcelona y Berlín.

A lo largo del capítulo muestro cómo se (re)construyen, se reconocen y se representan desde sus propias interpretaciones culturales, territoriales, individuales y colectivas. Así como lo he sostenido desde el principio de este trabajo, pienso que narrar es recordar, es situar y es dar vida a diferentes personajes que hacen parte de diversas historias y luchas. El relato histórico extraordinario de los y las afrocolombianas se remonta a su presencia humana siempre en conflicto en sociedades coloniales, en diferentes sometimientos socioculturales y en el fortalecimiento de la resistencia y la resiliencia durante siglos. El inigualable Gabriel García Márquez (Gabo) en su novela *El amor en los tiempos del colera*, describe durante el fin de semana a los negros y las negras diciendo que:

Los sábados, la pobrería mulata abandonaba en tumulto los ranchos de cartones y latón de las orillas de las ciénagas, con sus animales domésticos y sus trastos de comer y beber, y se tomaban en un asalto de júbilo las playas pedregosas del sector colonial. Algunos, entre los más viejos llevaban hasta hacía pocos años la marca real de los esclavos, impresa con hierros candentes en el pecho. Durante el fin de semana bailan sin clemencia, se emborrachaban a muerte con alcoholes de alambiques caseros, hacían amores libres entre los matorrales de icaco, y a la media noche del domingo desbarataban sus propios fandangos con trifulcas sangrientas de todos contra todos. Era la misma muchedumbre impetuosa que el resto de la semana se infiltraba en las plazas y callejuelas de los barrios antiguos, con ventorrillos de cuanto fuera posible comprar y vender, e infundían a la ciudad muerta un frenesí de feria humana olorosa a pescado frito: una vida nueva (28-29).

Es inevitable para mí como mujer e investigadora social, leer la historia del pueblo afrocolombiano desde el presente, por muy controversial que pueda sonar. Tal vez muchos y muchas de mis colegas e historiadores(as) afirmen que leer la historia desde que se inician los procesos es lo correcto, no discuto esto cuando la intención es de ajustar conocimientos generales. Y sí, tal vez en muchas disciplinas lo sea y tal vez sea la forma más estructurada

de abordar determinados fenómenos, pero en este caso y para el desarrollo de esta tesis doctoral, el fenómeno de la negación de las negritudes y la persistencia del racismo en Colombia lo veo reflejado más bien en los incontables escondites que la discriminación, la injusticia y la negación sistemática de la herencia de la esclavitud, ha encontrado en el discurso dominante en un país que se sigue mirando blanco y por esta razón releo la historia desde las consecuencias eminentes de sus negaciones sistemáticas, es decir desde el hoy. En todo caso, la muchedumbre descrita por Gabo, aquella que se embriagaba y armaba trifulcas en la mitad de las serenas noches cartageneras de domingo, de quienes descansaban en una cama cómoda, bajo un techo digno, es la misma muchedumbre que fue mutilada física y espiritualmente en el hecho de la esclavitud. Aquella que se tuvo que reconstruir a través de las tristezas y los dolores tanto físicos como del alma, y la misma que se sigue reconstruyendo diariamente dentro de descripciones discursivas que la interpelan como poco refinado, olorosa a sudor, a pescado frito y tienen pinta de bazar sucio, desordenado y hasta peligroso.

Dentro de esta complejidad los y las afrodescendientes en el mercado de Bazurto de Cartagena reconocieron una oportunidad para resignificar su gastronomía y su cultura. A continuación, un fragmento de la charla con Tina⁷⁹:

Aquí en Bazurto nos hemos creado una marca a partir de los estigmas y discriminación que vivió el pueblo negro durante siglos, aquí honramos nuestra comida de negro, así como se dice en el Caribe, pescado frito, arroz de camarones que nos dejan a nosotras las cocineras impregnadas al olor con el que nos reconocen en el interior del país, ese es nuestro olor porque no nos quedó más nada de hacer de nuestra alimentación nuestra forma de sobrevivir a la esclavitud (Fragmento de la charla con Tina protocolizada en el Diario de Campo el 06 de noviembre de 2021. Cartagena de Indias).

A continuación, Asunción⁸⁰ relata desde su condición de mujer negra discriminada y marginada, cómo son los fandangos y trifulcas incesantes que protagoniza los fines de semana:

Cuando yo termino los sábados y a veces los domingos súper cansada de haber trabajado sin parar, hecha polvo de intentar subsistir toda la semana, la gente que trabaja en las oficinas o

⁷⁹ Tina es su nombre de pila.

⁸⁰ Asunción es su nombre de pila.

que no le toca moler como a uno, no entiende eso. Yo quiero sencillamente desestresarme y tener un rato para mí sin tener que pensar en nada ni en nadie, ni en las injusticias o la pobreza en la que vivo, solamente una música bien bella, así como el vallenato o la salsa y como mi comidita de negro, que me reconforte y me dé ganas de vivir y me recuerde que estoy viva. Yo no me puedo ni imaginar cómo se sentían las mujeres antes en los tiempos que nosotros éramos peor tratados y que había más machismo y que las mujeres no podían hacer nada, todavía hay mucho machismo, si ahora a mí todavía me dan ganas de tomar los fines de semana para no acordarme de las tristezas, pero ahí si eso es visto como que los negros son alcohólicos y problemáticos y las mujeres vagabundas porque también les encanta ser pechichonas para sentirse también como alguien importante para alguien, como así como también los animales necesitan palabras chéveres, las personas somos como animales de costumbres y necesitamos también sentir ese pechiche y no es que seamos libertinas, todo es costumbre, pero también depende de cómo lo traten a uno (Fragmento de la charla con Asunción protocolizada en el Diario de Campo el 07 de noviembre de 2021. Cartagena de Indias)

De acuerdo con Múnera (2020b), quien cita a Gabo reviviendo el segmento anterior de la novela *El amor en los tiempos del colera*, afirma que a lo largo de estos siglos la identificación de la población afrodescendiente siguió siendo regida por prejuicios raciales y de clase que daban cuenta de los procesos de mestizaje y de blanqueamiento racial en territorios como el caribeño, construyendo así jerarquías socio-raciales en las cuales, negros e indios solo tenían la opción de incorporarse al Estado-nación (en construcción), a partir de la incorporación de la civilización⁸¹ a sus vidas. En este punto presento un corto fragmento de mi charla con Angie⁸², quien relata como desde su propia cotidianidad fomentaba prácticas racistas aun siendo una mujer negra y marginada:

Antes yo pensaba que de verdad que las personas que tenían a alguien blanco en sus familias antepasadas eran bendecidas por Dios y yo misma me lo creía así. Yo siempre pensaba en que esto que yo era por no ser tan negra sino como mulata, era un tipo de recompensa y que yo tenía una superioridad enfrente de mis compañeras de la escuela y de la gente negra de aquí de Getsemaní. Es que hasta ese momento yo veía que eso sí importaba, que uno era más cuando no era tan negro y ahora no es que yo piense que no es así, ahora solo pienso que Dios no tiene que ver nada ahí, sino la misma gente blanca porque uno ve que hay una

⁸¹ Entendiendo aquí la civilización desde el eurocentrismo aniquilador de otras formas de entender la vida.

⁸² Angie es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

diferencia en el trato que le dan a uno y a otras personas que son negras, o sea eso que la influencia del blanqueamiento o de adelantar la raza si es una cosa que está presente en la vida diaria, también en el trabajo. Yo consigo trabajo más fácil que las otras mujeres negras porque yo soy mulata y, por ejemplo, eso le gusta mucho al extranjero aquí en Cartagena, pagan más y uno se saca su buen dinero en las propinas y hasta le ofrecen a uno más plata para que uno los acompañe toda la noche. Eso no les pasa a las negritas, bien negritas (Fragmento de la charla con Angie protocolizada en el Diario de Campo el 30 de noviembre de 2021. Cartagena).

Angie menciona una jerarquización a la que Escobar (2010) muestra como una consecuencia de la *biopolítica* del proyecto de la modernización y civilización impuesto en la Colonia en las sociedades latinoamericanas, en el cual todas las formas físicas, organizativas y culturales diferentes a las impuestas representaban un obstáculo para el progreso y el desarrollo. Angie se intenta alejar del discurso estigmatizador de la negritud para acercarse a una construcción de raza (ella se describe como mulata o menos negra) que le permite incorporarse al proyecto moderno y civilizado al que se refiere Restrepo. Fue tan grande la asimilación de las políticas raciales en Colombia entre los siglos XIX y XX que estas orientaron a la sociedad hacia el mestizaje como estrategia desarrollista con el fin de atenuar la presencia de mezclas raciales que no correspondieran al imaginario racial y desarrollado colombiano que se seguía mirando blanco.

En el siguiente fragmento de una charla con Monique en Barcelona se puede evidenciar cómo las construcciones discursivas de las sociedades fijan imaginarios que se quedan anclados en las personas negras como parte de sus propias definiciones:

Eso siempre va a ser igual porque lo que se relaciona con ser una mujer negra es malo y es inferior, pero sí que vale más no ser tan negra, o sea no mostrarse como tan pobre y analfabeta como las personas de África y hasta las negras, negras de Colombia, no tener los labios tan bembones y la nariz tan aplastada para conseguir más clientes. Yo lo veo en las putas que son de África, que casi no tienen clientes o, mejor dicho, menos que yo y tienen que cobrar menos para bajar bandera (Fragmento de la charla con Monique protocolizada en el Diario de Campo el 20 de julio de 2022 en Barcelona).

En este punto es importante reconocer el valor del trabajo que han realizado las organizaciones en general y en especial las de mujeres negras/afrocolombianas en temas de resignificación de las identidades afro, etnoeducación y género, pero también indicar lo

impreciso que pueden sonar estos proyectos frente a lo que se interpreta y define como políticas culturales, puesto que los diferentes actores políticos desde sus propias interpretaciones y significados culturales, entran en conflicto con otros actores, al promover prácticas culturales que redefinen lo que cuenta como político (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001).

En la charla anterior no se puede identificar un contacto o un acercamiento de Monique a un posicionamiento decolonial que resignifique su propia identidad como una mujer negra/afrocolombiana. Es en este punto en donde quisiera referirme, a una característica observada en el trabajo de campo, la cual se repitió constantemente. Noto con preocupación que el discurso decolonial, anticolonial y antirracista en Colombia no se muestra descentralizado, o por lo menos esa fue una de mis observaciones más importantes. Es decir que no llega a los territorios alejados de los epicentros de producción de conocimiento porque las luchas de las mujeres muestran diferencias substanciales en la orientación de sus discursos. Mientras en Bogotá se lucha por la igualdad de género, se afirman los discursos del feminismo negro lésbico desde un lugar privilegiado y visibilizado, en lugares como María la Baja, Mampuján, Guapi, Acandí, San Basilio de Palenque o el Alto Baudó las mujeres intentan preservar sus vidas, luchan por sus tradiciones y territorios en medio de profundos obstáculos sociopolíticos derivados del conflicto armado y del racismo institucional del que difícilmente se pueden defender. Cabe aclarar que con lo anterior no estoy desconociendo los enormes intentos de las instituciones y organizaciones que trabajan en pro de la identidad afro como la PCN⁸³, los movimientos de mujeres negras, palenqueras y raizales del Caribe o las académicas que intentan con sus investigaciones y conocimiento enriquecer el debate, es solo que en relatos como este (de los cuales recogí seis) se evidencia la ausencia de un discurso común que reivindique la categoría raza/etnia y la debilidad de la etnoeducación o la no puesta en marcha de esta, en los procesos de construcción o reconstrucción identitaria. Con lo anterior no busco presentar una aproximación a la dimensión del disenso que acompaña a las identidades afros desde los diferentes frentes en el país. Lo que busco con

⁸³ El enfoque étnico-cultural de la PCN, resalta la importancia de la reconstrucción y el ejercicio de la diferencia cultural como mecanismo para erradicar la desigualdad socioeconómica y política, no solo entre las personas de diferentes etnias, si no entre personas de la misma etnia en diferentes condiciones y territorios. Lo étnico-cultural construiría entonces una relación entre la cultura nacional o lo que simbólicamente se representaría como lo nacional y la cultura minoritaria. Es decir, desde la inclusión y compenetración cultural. De manera que este enfoque contempla una construcción identitaria sobre la base de amplias exigencias de territorio, identidad, autonomía y derechos más allá del color de la piel y de aspectos raciales de la identidad.

esta observación es tender puentes entre la teoría y la práctica que faciliten, desde una ciencia aplicada, herramientas teóricas que sirvan para evidenciar la complejidad de los fenómenos sociales estudiados y sobre todo sus diversas formas de manifestarse. En los argumentos que Monique expuso en nuestra charla, se puede identificar cierta subalternidad en el proceso de construcción recíproca de los estereotipos, es decir, tanto desde la percepción de la identidad individual, o sea como ella se ve a sí misma (menos negra que otras mujeres con las que trabaja) y como el campo en el que ella acciona su vida la percibe y la sitúa.

Benach & Tello (2005) muestran la complejidad y las contradicciones de los esfuerzos que han realizado las mujeres durante más de 200 años para salir de la subalternidad e invisibilidad de las construcciones culturales y jurídicas desde el siglo XIX. Las autoras hacen un recorrido histórico donde muestran la ancestralidad masculina desde lo público y lo doméstico, la sexualidad, el poder político y económico. En este sentido Hall (2010) afirma que una relación recíproca o de doble vía en el entendimiento de los elementos definidos como principios, aboga no solo en la lucha por el reconocimiento de los derechos constitucionales, sino en la construcción de la identidad, territorio, prácticas culturales tradicionales, sin reducciones esencialistas. Pero también se puede encontrar, como en el relato anterior, que los imaginarios colectivos establecen estándares cognitivos en las sociedades, en el caso de Monique ser menos negra le permite acercarse al discurso dominante.

6.1 Academia y educación

Lo promulgado por la Ley 70 de 1993, en cuanto a las garantías y protección de la identidad cultural, los derechos de las comunidades negras, debe garantizar condiciones reales de igualdad y de oportunidades, y la obligatoriedad de incluirlos en los diferentes niveles educativos. En el Artículo 23 de la Ley 115 de 1994 se estableció, a su vez, la obligatoriedad de una Cátedra de Estudios Afrocolombianos, como parte de la formación de los y las estudiantes en el área de sociales y humanidades. Con la misma intención, en el año 1998, el gobierno colombiano, a través de su rama legislativa emitió el Decreto 1122 de junio 18, mediante el cual expidió las normas para el desarrollo de la Cátedra de Etnoeducación y Estudios Afrocolombianos en todos los establecimientos de educación formal en el territorio

nacional, de modo que se cumpliera lo dicho en el artículo 7º de la Constitución Política de 1991, la cual, como lo resalté en el primer capítulo, reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana. Ahora bien, a pesar de las condiciones formales y favorables que la ley exige en cuanto a obligatoriedad de su cumplimiento, la realidad en algunos territorios muestra signos de indiferencia y abandono. Por una parte, en cuanto a los pénsum exigidos por el Ministerio de Educación Nacional y por otro lado en cuanto a la capacitación de los maestros y maestras. Estas dos condiciones se evidencian en el interior del país y generan un rezago y una concientización tardía en los procesos de aprendizaje en las aulas⁸⁴, pues no existe un compromiso claro por parte de las instituciones, ni una formación crítica verificada por los maestros y maestras. Un panorama diferente se observa en los territorios, es así como en el Pacífico y el Caribe colombiano se han apropiado del significado real de esta ley y se han iniciado en los caminos de la etnoeducación, muchas veces por su propia cuenta como respuesta a la ausencia del gobierno en la creación de políticas públicas que encaminen el cumplimiento de la ley.

Estrategias de representación

Sumándose a los esfuerzos de diversos actores sociales e instituciones para la consolidación de la paz, las universidades del Pacífico y del Caribe colombiano asumieron su responsabilidad como generadores de cambio, incluso antes de que los acuerdos entre el Gobierno y las FARC se convirtieran en una cuestión de la agenda política nacional e internacional y en muchas de estas ya se hablaba de la naturaleza del conflicto, de víctimas, de restitución de tierras y de paz. A nivel regional, las mujeres tuvieron un papel muy importante en cuanto evidenciaron un conflicto interno que atentaba sistemáticamente en contra de sus derechos y su dignidad y las instituciones universitarias se fijaron la

⁸⁴ Para una ampliación del tema véase Calvo Población, G. F., & García Bravo, W. (2013). Revisión crítica de la etnoeducación en Colombia; Enciso Patiño, P. E. (2004). Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública. *Colombia. Ministerio de Educación Nacional*; Flores, I. A., & Palacios Mena, N. (2018). Cultural and intercultural education: Experiences of ethno-educational teachers in Colombia. *Australian Journal of Teacher Education (Online)*, 43(7), 62-81.

responsabilidad de convertirse en centros de pensamiento relevantes para el territorio y, particularmente, para quienes han sido las víctimas.

Educación superior: Cátedras, ajuste de programas académicos, maestrías, laboratorios de paz y proyectos

Como aporte a la construcción de paz desde la educación superior, la Universidad Tecnológica de Bolívar⁸⁵ (UTB) rediseñó el programa de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, dándole énfasis al análisis del conflicto y la construcción de paz creó una cátedra abierta de paz, y conformó un grupo regional de memoria histórica.

Por su parte, la Universidad de Cartagena⁸⁶ (UdeC) contribuye a la formación de capital humano en la región a través de su Maestría en Conflicto Social y Construcción de Paz inaugurada en el año 2013, la cual según sus directivas fue creada para suplir el vacío académico que había en el Caribe con respecto a la resolución de conflictos. Otros proyectos en esta misma dirección son:

1. El Observatorio de Desplazamiento, Conflicto y Construcción de Paz
2. El Observatorio de Cultura, Política, Convivencia, Desarrollo y Paz en los Montes de María
3. El Consultorio Jurídico de Derecho y Desplazamiento.

Complementariamente en la universidad se asume la participación en la Cátedra del Decenio Afro enfatizando la Etnoeducación e Interculturalidad, en alianza con el Ministerio de Cultura, el Instituto de Patrimonio y Cultura de Cartagena (IPCC), la Secretaría de Educación Distrital (SED) y el Museo Histórico de Cartagena (MUHICA), la cual va a ser desarrollada en las diferentes instituciones educativas.

También se hizo acompañamiento al proyecto de Fortalecimiento de la Identidad y la Pertenencia de los y las Afrodescendientes en Cartagena que se realizó desde el 2009 hasta

⁸⁵ A partir de ahora UTB.

⁸⁶ A partir de ahora UdeC.

el 2015, por parte del Instituto Internacional de Estudios del Caribe (IIEC) en colaboración con el Instituto INSDIBER de España, el cual logró entre otras cosas:

- a) la creación del Centro de Documentación CEDACC que tiene más de 200.000 archivos digitales, para el acceso y democratización de la documentación histórica relativa a los y las afrodescendientes de Cartagena desde los siglos XVIII al XIX. Este funciona en una sala del IIEC;
- b) la formación de doscientos veinte maestros de escuelas distritales y municipales, por ejemplo, se realizan seis diplomados y veinte seminarios sobre la historia de la diáspora africana y la capacitación a más de sesenta escuelas de Cartagena ubicadas en las comunas con mayor presencia de población afrodescendiente que quedan ubicadas generalmente en la periferia de la ciudad, y
- c) la creación del Seminario Internacional de Estudios del Caribe que a la fecha cumple su trigésima versión.

El compromiso de las instituciones de educación en el Caribe colombiano contribuye no solo al debate sino a la consolidación de la paz total como lo expone el doctor Amaranto Daniels, director del Instituto Internacional de Estudios del Caribe⁸⁷ quien afirma que el Instituto, apuesta a la construcción de paz desde el análisis de la dinámica de los conflictos y la violencia en el Caribe colombiano, el cual se puede resumir en aspectos como:

Primero, el manejo desde el año 2008, hasta 2011, del Observatorio Montes de María, en el marco del Tercer Laboratorio de Paz de la Unión Europea. Lo que permitió construir un centro de pensamiento y de análisis desde la radiografía del territorio montemariano, sus dinámicas, conflictos sociales y violencias específicas, así como el análisis de las políticas públicas, que son más que todo, políticas gubernamentales indistintas diseñadas por un Estado ausente que no conoce las necesidades del territorio.

Segundo, la construcción de un sistema de información, que hoy en día está vigente y que sostiene la Universidad de Cartagena, con recursos propios del Instituto. Como resultado de ello podemos mostrar tres libros académicos, más de quince artículos científicos, documentales, la creación del Foro sobre el Posacuerdo en el Caribe colombiano, lo que ha

⁸⁷ A partir de ahora IIEC.

permitido continuar esa apuesta académica – investigativa; y que además en la extensión social se observa, más de diez diplomados y todo un proceso de formación de los montemarianos y las montemarianas, y que se ha extendido a zonas como la Sierra Nevada, y más recientemente, al sur de Bolívar. En otras palabras, según Daniels, el IIEC ha logrado construir, desde la experiencia en esas líneas de investigación ligadas al análisis del conflicto, todo un bagaje que permite la identificación de conflictos en sus diferentes dinámicas, violencias de todo tipo, así como las nuevas dinámicas que constituyen una amenaza a la estabilidad de la democracia en el Caribe colombiano. De allí que hoy en día, en el nuevo referente que se plantea de la paz total, ya el Instituto tiene previsto, para el mes de febrero de 2021 un seminario para la paz y el Sexto Foro sobre el Posacuerdo del Caribe, para analizar la apuesta del gobierno Petro y su viabilidad frente a la utopía de la paz en el país.

Para Daniels es utópico y paradójico que en la medida que se hacen mayores esfuerzos, los conflictos sociales determinan un ciclo nuevo de violencia, en estos casos, asociados al narcotráfico y a la fragilidad del Estado y, sobre todo, a la excesiva precariedad institucional en los municipios y departamentos en donde están ubicados estos nuevos ciclos de violencia. Un ejemplo, de esto son los planes de desarrollo de los actuales gobernadores, en donde se ve claramente que no se ha logrado territorializar el Acuerdo de La Habana y sigue habiendo una asimetría entre la Nación, los territorios y los municipios al momento de implementar el Acuerdo. De allí, los precarios resultados, además del fracaso que hubo en el gobierno anterior, en cuanto a desmontar el Acuerdo de La Habana.

En una segunda entrevista con Daniels, autor del texto *La paz territorial en los Montes de María: retos y desafíos para su construcción*, describió como desde el Instituto se apuesta por una ciencia aplicada, en donde la construcción del discurso político racializado concuerde con la construcción y reconstrucción de las identidades en el Caribe colombiano y la de la paz total:

Me imagino una academia metida e involucrada en la constante lucha por el reconocimiento y autoidentificación de los afrodescendientes, acompañando los distintos procesos surgidos desde la Globalización de los Valores en los años 90 del siglo pasado, el Multiculturalismo, lo cual asociado a las acciones en contra de la recurrente discriminación racial constituyen un factor para tener en cuenta en esa reconstrucción identitaria, en las últimas décadas. En ese sentido destaco como la oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones

Unidas –ACNUDH-, impulsa el Decenio Internacional para los Afrodescendientes de 2015 a 2024, este se aprueba en diciembre de 2013, por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante Resolución 68/237⁸⁸; de allí que el Decenio es una plataforma singular que destaca la importante contribución de los afrodescendientes a todas las sociedades y promueve medidas concretas para poner fin a la discriminación y fomentar la plena inclusión. En el caso específico de la ciudad de Cartagena se destaca como el mes de mayo es considerado el mes de la Herencia Africana declarado en 2011 por el Ministerio Cultura, mediante Resolución 0740, cuyo objeto es una conmemoración orientada a reconocer la importante participación de los hombres y mujeres afrocolombianas, raizales y palenqueras en la construcción de la nación. De igual manera se pretende avanzar en la lucha contra el racismo y la discriminación, mediante procesos de deliberación y diálogo multiculturales con miras al reconocimiento de la participación de los afrodescendientes en las dinámicas sociales, económicas y políticas del país.

Planteles educativos: una mirada desde Bogotá, San Juan Nepomuceno y San Basilio de Palenque

Desde la formalidad de las leyes se puede dar cuenta que, si bien hay mucho escrito, la puesta en marcha de lo que se pretende en términos de etnoeducación real no concuerda con las directrices establecidas por algunos planteles e instituciones educativas. De ahí la necesidad de encontrar modelos y mecanismos que lleven a los educadores y a las directivas al cumplimiento y entendimiento de la ley y así alivianar los conflictos étnicos y muchas veces territorializados.

La etnoeducación en Bogotá

Rihana es una de las mujeres entrevistadas en la ciudad de Bogotá. Su entrevista se realizó el 3 de septiembre de 2021, ella profundizó en el tema de la etnoeducación y abordó los desafíos que esta presenta en el pénsum nacional diciendo que:

⁸⁸ Para una ampliación de los proyectos consúltese <http://webtv.un.org/>

Si te digo la verdad, en realidad es una lástima lo que sucede en los salones de clase aquí en Bogotá, pero bueno antes de contarte lo que pasa en los salones, te cuento que es que los planteles educativos no tienen un interés real de incorporar la etnoeducación en sus planes de trabajo. Es más bien una formalidad lo que se escribe en los planes de trabajo porque el Ministerio de Educación lo exige. La realidad es que las estructuras internas de este país se pasan por la galleta la ley, o sea que no se cumple lo que se dice. Te pongo un ejemplo: desde los principios de las negritudes para poder enseñar lo que es la etnoeducación, una materia para la que yo me preparo física y mentalmente como lo es la educación física, es toda una construcción filosófica, porque es realmente eso. No es que los negros tradicionalmente somos fuertes, es que nos tuvimos que fortalecer como estrategia de resistencia y, por ejemplo, nuestro aporte a los programas educativos fue y ha sido, desde nuestro reconocimiento oficial en la Constitución Política, nuestra filosofía del cuerpo, es decir que nuestro cuerpo es un espejo de la relación que mantenemos con el medio ambiente, con la tierra porque nos da los alimentos, con los bosques porque purifica nuestro aire y nos da más capacidad para respirar, con el agua porque cuidarla y no contaminarla nos permite tener nacaderos o páramos sanos, ¿si ves que todo está conectado?, pero por ejemplo cuando yo quiero introducir eso en mis clases en las escuelitas en donde yo soy pasante, pues no me dejan y me tildan de supersticiosa y de una persona poco desarrollada, es decir que nuestra relación ancestral con la naturaleza va en contra del desarrollo.

También se detuvo y explicó la importancia que los principios ancestrales tienen en las comunidades y como la etnoeducación juega un rol decisivo en la construcción de una nueva mirada nacional:

La construcción de la que yo te estoy hablando no es nada más ni nada menos que una herencia ancestral que se basa en el respeto por el cuerpo y ese respeto va ligado también a las emociones que, para no extenderme, son el vivo reflejo de tu salud mental y tu interior. Ah que, si tus emociones son negativas, pues va a influir en el desempeño corporal porque no vas a tener ganas de hacer nada, ni de caminar ni de correr ni de nada. Entonces la filosofía, como te dije, es una forma de interpretar las emociones y de administrarlas para que el resultado no impacte negativamente mi entorno. Así aprende uno a manejar la mente y el cuerpo porque están unidos. La filosofía es estar bien, es el buen vivir, es vivir bien y eso lo garantizan varias cosas, una de esas cosas es entender el espacio, entender en dónde estamos parados y no me refiero necesariamente al metro cuadrado que pisamos casi siempre, sino a entender a la naturaleza y a las personas que hacen parte de nuestra vida.

Luego entonces la pregunta que nos apremia en cuanto a la filosofía de la que habla Rihana no solo tiene que ver con los deseos de un pueblo ancestral sino también con la sociedad, el Estado y la funcionalidad de las políticas:

Yo puedo decir que, desde mi experiencia, las filosofías ancestrales o, mejor dicho, la etnoeducación está formalmente respaldados por leyes y decretos como te dije, pero la realidad al interior de los colegios y escuelas, por ejemplo, en Bogotá, es que los cuerpos docentes siguen teniendo prejuicios raciales y muchas veces los combinan con prejuicios de nivel social y esa visión es la que no deja avanzar en estos temas y entender lo que significa la filosofía de la etnoeducación.

La etnoeducación en San Juan Nepomuceno

San Juan se distingue de otros territorios en la subregión de los Montes de María por su gran diversidad que se ve reflejada entre otras cosas por el Santuario de Fauna y Flora (SFF) Los Colorados en el corazón de la subregión. El espíritu de resistencia y resiliencia de las y los sanjuaneros es uno de los rasgos culturales más marcados en la región y eso les convierte en un pueblo apegado a su cultura, y tradiciones. Su historia nace en la Colonia, pero fue declarado municipio en el año de 1870. Actualmente está dividido administrativamente en un sector urbano y seis corregimientos: 1) San Cayetano, 2) San Pedro Consolado, 3) San Agustín, 4) San José del Peñón, 5) Corralito y 6) La Haya. Se dice que de San Juan y sus veredas proviene el mejor ñame de espina de los Montes de María. Según Aracelis Rodríguez, desde la Normal Superior de los Montes de María en San Juan Nepomuceno se hace una apuesta por una educación integral, orientadora a la subregión, incentivando el progreso de las zonas urbanas y rurales, basada en la comprensión de la realidad de la región y haciendo énfasis en el desarrollo humano sostenible para fortalecer la dignidad humana en los Montes de María. La Normal Superior Montes de María fue fundada el 1 de abril de 1960 y desde ese día comenzó su labor de formación inicial a maestros y maestras para el ejercicio de la profesión en los niveles de educación preescolar y de básica primaria.

Según Aracelys Rodríguez la escuela está inmersa en una sociedad muy golpeada por el conflicto y los rezagos que dejó y en ese contexto se hace necesaria y urgente la intervención pedagógica para poder orientar la formación de educadores y educadoras que puedan contribuir al desarrollo social de la región y a la construcción de la paz desde la diversidad. Esta apuesta se inicia a través de procesos ligados a la investigación, la acción educativa y pedagógica que al final van a facilitar al educador y educadora la identificación de las diferentes problemáticas de la región para así poder hacer una intervención escolar más adaptada a las necesidades que más que todo son consecuencias del conflicto y el olvido del Estado:

Nuestros problemas mas grandes son, por ejemplo, el deterioro progresivo de la convivencia, otra es que no se valora el trabajo, tampoco se entienden los procesos y desarrollo tecnológico y como un efecto dominó todo esto lleva a una cultura empresarial y de gestión comunitaria casi nula porque no hay ideas o emprendimientos que generen valor agregado, la desvaloración y desconocimiento de la cultura, la débil formación investigativa. Así que ese es el reto, un compromiso que genere profundos cambios sociales que tenga repercusión en lo ético, cultural, político y económico.

En cuanto a la construcción de paz en la región Aracelys insiste en qué el papel que juega la Escuela Normal de los Montes de María es fundamental:

Yo creo que se debe empezar por resaltar que el maestro de la Escuela Normal Superior Montes de María comprende la historia, la reinterpreta y entiende qué es lo que significa la diversidad. Yo pienso que eso posibilita o nos da la posibilidad de responder en la región de forma coherente con lo que enseñamos y lo que es nuestra visión. Eso que te estoy contando ya constituye un escenario con buenas perspectivas de desarrollo y de acercamiento a las problemáticas que destruyen la paz en la región porque ayuda en la comprensión de nuestra realidad para fortalecer la dignidad humana y la formación integral de los estudiantes. La Escuela Normal Superior Montes de María ha sido una institución marcada de manera significativa por las huellas del conflicto armado, siendo testigo del sufrimiento de muchas familias que constituían su comunidad educativa y viviendo en carne propia estas secuelas a raíz de la desaparición forzada de dos grandes pedagogos que la direccionaban, como era el licenciado Atilio Vásquez Suárez en 1997 y la licenciada Pura Álvarez de Bustillo en 2001. Entre 1997 y 2002, amenazaron y se desplazaron ocho docentes, otros que llegaron a la escuela en

esa época de violencia pidieron ser trasladados por el excesivo miedo que vivían. En las noches llegaban al pueblo camionetas negras con vidrios polarizados sin placas y se sabía que cuando estas circulaban iban a suceder cosas o situaciones nefastas, entre esas el asesinato o la desaparición de alguna persona; esto hizo que muchos maestros y familiares no aguantaran la presión y se marcharan de San Juan.

También muchos docentes se fueron amenazados y posteriormente se desplazaron, pero no aparecen registrados en ninguna base de datos debido a la cultura del silencio y el miedo propio de la época. Una de las situaciones más preocupantes era el poder que ejercían los paramilitares hacia los docentes de esta institución, había mucha desconfianza, recelo, miedo entre los integrantes de la comunidad educativa. Reinaba la cultura del silencio, la confianza y las esperanzas se habían perdido, por ello todo el mundo trataba de cumplir con su horario y salía raudo a sus hogares. El miedo se apoderó de los docentes, no asistían a espacios en donde se programaban reuniones como la sala de profesores, asambleas, solo cumplían con entrar al aula de clase a transmitir conocimientos y partían directo a sus casas.

San Juan Nepomuceno es un municipio con aproximadamente 35.000 habitantes anclados en el pulmón verde de los Montes de María. Es una población con grandes riquezas naturales, culturales y también escolares que apuntalan la formación de un país mejor. Tiene un Consejo de Paz en donde Aracelys representa el sector educativo. Dentro de este hay representatividad de todos los sectores sociales (salud, cultura, mujeres, jóvenes, población afrodescendiente, indígena, excombatientes, víctimas e institucional). La mesa de víctimas apoya con asesoría a las víctimas del conflicto armado del municipio de San Juan. Desde el municipio hay un trabajo articulado entre la institucionalidad y las escuelas del municipio. Realmente se puede decir que las organizaciones conforman un equipo interdisciplinario a nivel municipal:

En la mesa se trabajó el tema de violencia de género y la ruta de violencia de género para la atención de casos. Otra cosa es que existe un Comité Municipal de Salud Mental y Prevención del Consumo de Sustancias Psicoactivas para trabajar con adolescentes, niños y niñas y así se hace de forma preventiva. Algo muy bueno también es la Mesa Intersectorial de Salud Sexual y Reproductiva y Prevención del Embarazo en Adolescentes hecha en 2022. Esta tiene como objetivo el coordinar la formulación e implementación de planes, programas y acciones necesarias para la ejecución de las políticas relacionadas con la promoción y garantías de los

derechos sexuales y reproductivos, así como también espacios de participación para la planeación, ejecución, seguimiento y evaluación de los programas, estrategias y acciones.

Desde la Escuela Normal Superior Montes de María, una institución con 2.650 estudiantes del grado preescolar hasta el cuarto semestre de la formación normalista para maestros y maestras, se apuesta por un currículo en construcción de paz que aporta a la erradicación de todo tipo de discriminación desde la misma práctica pedagógica con estrategias puntuales como son:

1. La lectura crítica de noticias.
2. Las dramaturgias,
3. La Escuela de Conversación Montemariana que incluye foros, planeación de clases, arte y gastronomía.

A su vez estos discursos se incorporan a la cotidianidad por medio de estrategias para la convivencia y la prevención por ejemplo de la violencia de género:

En un país racista como el nuestro, donde hay una gran discriminación a la población afrodescendiente y una violencia de género muy arraigada, creo que se hace necesario que desde los sectores de educación y cultura se empiecen a posicionar con mucha fuerza estos discursos, si queremos que se avance en el proceso de Construcción de Paz. Realmente pienso que fue un gran avance el nacimiento del Ministerio de la Igualdad y que precisamente va a ser liderado por la vicepresidenta Francia Márquez, que es una mujer y también es afrodescendiente. Otro avance es que en los municipios existe la Secretaría de la Mujer y se han hecho acciones como marchas y foros para pedagogizar sobre el tema en el caso del municipio de San Juan, en la escuela y la Universidad de Cartagena (sede San Juan). Los instrumentos o herramientas pedagógicas que utilizamos concretamente para trabajar el tema de género son:

1. *El panel de perspectiva de género*
2. *Lectura crítica para crear historias*
3. *Dramaturgias*
4. *Cineclub basado en dieciséis monólogos*

Según Aracelys los monólogos *Romper el silencio* son una estrategia de comunicación liderada por la Fundación Imaginario y Citurna Producciones para apoyar a la Comisión de la Verdad (CEV) de forma pedagógica y práctica. Desde 2019 se trabaja en la Normal con aliados regionales como la Universidad del Norte en Barranquilla y con donantes como la Deutsche Welle Akademie y la Friedrich Ebert Stiftung (FES), todos comprometidos de lleno con el cambio social en Colombia, el legado de la Comisión y el Sistema Integral para la Paz.

Con el monólogo *Romper el Silencio* mencionado arriba la Normal aspira a propiciar diálogos sobre el conflicto armado y la verdad en la cotidianidad. Se trata de impulsar reflexiones, fortalecer conocimientos y comprometer a las familias, maestras y maestros colombianos para que piensen y actúen en forma democrática, respetando las diferencias y los derechos de los demás:

El centro de la estrategia es un formato de siete capítulos. El Silencio, dirigida a adolescentes y jóvenes entre 12 y 17 años de edad, esta serie de ficción viene acompañada de un completo paquete transmedia que incluye documentales, caja de herramientas para el aula, serie de pódcast, programas de radio y cuñas sonoras, actividades de movilización, medios sociales, entre otros contenidos que se alojarán en una página web, articulada a la Transmedia del Legado de la CEV. Este contenido innovador, producto de un proceso riguroso de investigación tendrá incidencia solo si cuenta con el apoyo del sector y es apropiado por la comunidad educativa. Este es el objetivo de la sesión, escuchar algunos modelos de intervención en aula (Educapaz, Escuelas de Paz, CoSchool, RedPapaz, Mentu) y de trabajo con la comunidad educativa, no reinventarse la rueda y por supuesto, invitarlos a ser ¡aliados!

Otra faceta de la Escuela Normal Superior según Aracelys es desarrollar proyectos en torno a las apuestas de Convivencia y Paz, que buscan formar un sujeto crítico, ético y social capaz de enfrentar su vida retornando a la dignidad. De esa forma se construye y se siembra esperanza en las juventudes:

Por ejemplo, desde los proyectos que trabajamos, que te nombré anteriormente están el de Convivimos con la Palabra, que es una lectura crítica desde la dramaturgia para la resignificación de la Memoria y la Verdad hacia la Construcción de una Cultura de Paz, o la escuela como sujeto colectivo en el conflicto armado y la construcción de paz. Pienso que a

través de los proyectos culturales del municipio que buscan a través de las artes, la gastronomía, las fiestas taurinas, la danza, la oralidad, preservar las costumbres que hacen parte de la identidad montemariana. Por ejemplo, hay un grupo bellísimo que es el grupo de mujeres de la cocina de Doris o la Fundación Caminos de Sueños y Esperanzas; la directora Marelvis Julio es una mujer comprometida con la región. O también el grupo de Cantautoras por la Paz y el grupo de mujeres de reserva campesina por la seguridad alimentaria y el territorio.

Muchos de los proyectos que Aracelys menciona arriba hacen parte de una apuesta regional por recuperar la memoria histórica y colectiva de los Montes de Mariá y según ella en la medida que haya una empatía histórica que despierta la pedagogía en la memoria misma se impulsa el compromiso ético que parte del ejercicio de recordar para alcanzar la sensibilización del yo y de la comunidad. Dicho ejercicio cuenta con el lenguaje como elemento estructurador, que fomenta el desarrollo y la comprensión crítica de la realidad. En la Escuela Normal, uno de los proyectos de investigación es -La historia oral como estrategia pedagógica para la memoria histórica-, proyecto liderado por el magíster Edgardo Romero. El proyecto parte de que los y las participantes elaboren dibujos sobre un lugar significativo y lo compartan en grupo. Aracelys cuenta que de esta forma se despiertan sensibilidades nunca antes vistas, se brinda atención a otra u otro. El desarrollo es tan diverso que varía entre relatos de muerte como por ejemplo la muerte de un ser querido o una relación emocional con una casa o un paisaje. La diversidad en los relatos muestra evidencias empíricas de cómo surge ese nuevo tipo de sensibilidad que ayuda a entender y a conocer hechos históricos, infiere positivamente en la reconciliación y al perdón.

Ahora bien, contrastar los estragos del conflicto armado con todos los proyectos antes mencionados podría tornarse difícil de creer o entender para una persona que no ha vivido un conflicto armado encarnizado y perpetuado en un territorio, luego entonces el interrogante se afianza en el futuro, es decir en divisar los posibles escenarios ligados al territorio:

En el caso puntual del municipio de San Juan Nepomuceno, según la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas entre 1984 y 2017, hubo 29.695 personas desplazadas expulsadas. De ellos, 18 eran docentes del municipio y 7 de estos maestros eran de la Escuela Normal Superior Montes de María, según el acta número 003 de 1998 emitida por la alcaldía municipal del momento. Esto evidencia un hecho irrefutable, que fue la amenaza a docentes y

su posterior desplazamiento por temor a perder la vida, convirtiéndose en un patrón del conflicto armado en la región. Actualmente, se puede decir que producto de un trabajo en el territorio y la organización de mujeres a través de diferentes organizaciones como Narrar para Vivir (más de ochocientas cincuenta mujeres en los quince municipios de Montes de María) y muchas más han logrado sobrevivir al desplazamiento masivo que se ha dado en los últimos treinta años. Las mujeres en el territorio se han empoderado, han hecho resistencia en el territorio. Hay que reconocer que estos procesos se han dado en muchas organizaciones con el apoyo de cooperación internacional en lo formativo y en algunas apuestas de emprendimientos que son mínimas frente al gran fenómeno del desplazamiento que aún está vigente.

Y por último quiero decirte que este doloroso recuerdo dejado por los hechos violentos en este bello pueblo intentó sumir a sus pobladores en la desesperanza y el dolor, sin embargo, la pujanza de sus moradores les ha ayudado a resurgir. Ahora nos corresponde como orientadores, fortalecer pilares que permitan surgir y transformar realidades como lo es la educación. En este caso, la impartida en la Institución Educativa Normal Superior Montes de María, ella pretende relacionar las experiencias de los procesos en el currículo a las verdades sociales y culturales de los estudiantes, de modo que se introduce en la multipluralidad de la comunidad y la acoge como fundamento para el proceso educativo. Por ello se mantienen claras la raíces y la problemática social que los aqueja como es el microtráfico de drogas depresoras y alucinógenos, y falta de empleos formales principalmente, sin olvidar que son en su gran mayoría desplazados por el conflicto armado.

La etnoeducación en San Basilio de Palenque

Como una de las pruebas más grandes de creatividad y resistencia las tribus africanas juntaron todo lo que tenían, un poco de castellano, portugués, inglés, francés y las lenguas africanas bantú y pingui para crear su propia lengua palenquera y hacer comunidad. Aunque fue compartida en todos los palenques de la época y autóctona de los pueblos africanos esclavizados en América, hoy solo existe y se habla en Colombia, y se puede entender como una de las estrategias de resistencia, resiliencia y representación más grande de los y las cimarronas que huyeron de Cartagena de Indias y fundaron San Basilio de Palenque y preservaron su propia lengua de valor incalculable para la cultura colombiana.

Según dijo el filósofo alemán Hegel, en sus posicionamientos y lecciones de filosofía de la historia universal, el mejor destino de los negros era el sometimiento y la desterritorialización. Su destino, según Hegel, era ser sometidos a todo tipo de atrocidades

en los buques negreros y, por último, a su arribo a nuevas tierras, a la subasta y al trabajo forzado. Los negros y negras dejaban un continente, *cerrado al espíritu* e ingresaban en otro, al nuevo mundo, a América, que les daba la posibilidad de civilizarse y *abrirse al espíritu*.

Si bien no incorporada aún a la historia mundial la primera experiencia de ruptura de la identidad que supone un viaje transatlántico, esta es la historia que encarnan los negros y las negras africanas con respecto a su propia cultura en la trata esclavista, que por más primitiva que fuera ante los ojos de los opresores, resultaba ser la suya y no la impuesta por una sociedad que desconocía sus culturas (Véase Fanon, Sartre & König, 1966); Zea, 1974). Siguiendo los postulados de los autores, la segunda ruptura puede ser tal vez el impacto que la pérdida de toda su memoria social y colectiva tuvo en su comunicación verbal; es decir, su propio lenguaje que los mantuvo en las posiciones más bajas y empobrecidas de la historia de las sociedades hispanoamericanas y en general de las sociedades que han vivido el colonialismo (Véase Fanon, Sartre & König, 1966; Zea, 1974). Me refiero aquí a la historia de las sociedades hispanoamericanas conscientemente, pues fueron muchas las mujeres negras africanas las que se liberaron de la esclavitud en Cartagena de Indias y se adueñaron de sus vidas y emprendieron con sus propios negocios en la gastronomía, curandería, partería y el arte del buen querer. Muchas de ellas del palenque de San Basilio, cuenta el maestro y folclorista Sebastián Salgado Ruiz⁸⁹ a través de sus historias transmitidas por tradición oral, que tuve el privilegio de escuchar:

La mujer negra fue siempre un sinónimo de resiliencia, la palabra que ahora está de moda en las altas esferas académicas de este país, pero la que nosotros los palenqueros ya conocíamos y aplicábamos a nuestras vidas. La mujer negra ha sido y será el emprendimiento y el positivismo puro y genuino, el volver a empezar y el construir cada día, el construir comunidades, territorios y familias, también el reconstruir como ninguna, otra, ellas se han hecho de nuevo y reinventado con cada adversidad, nosotros no tendríamos esta cultura y esta africanidad tan viva si nuestras madres y abuelas no nos la hubieran enseñado cada día con sus cantos, su comida y sus formas de ver el mundo.

Según Sebastián Salgado Ruiz, la etnoeducación representa un problema que se encuentra fuera de San Basilio de Palenque y tiene sus orígenes en la discriminación que vive

⁸⁹ Sebastián Salgado Ruiz es su nombre de pila.

este pueblo y en el discurso nacional acerca de las negritudes en Colombia, en donde se niega el aporte cultural de la diáspora africana:

Ese es un tema tan presente en nuestro diario vivir aquí en San Basilio. Te agradezco mucho por esta pregunta, la gente no entiende lo que esto significa y la magnitud cultural que las diferentes diásporas le imprimen a este pedazo de África en Colombia. Yo creo que el respeto a las luchas ajenas en la esclavitud nos ha llevado a crear de San Basilio un espacio de diálogo y reconciliación incluso mucho antes de que se hablara de relaciones internacionales y de política exterior, porque este pedazo de tierra ha sido el sostén de más de diez diferentes representaciones africanas que sin hablar la misma lengua se tuvieron que encontrar y entender. Entonces ahí te puedes dar cuenta que en la vida priman más los intereses colectivos que los individuales cuando se está en peligro de muerte. Esa es una cosa que no ha sido investigada por los grandes académicos que estudian las identidades y que me llama mucho la atención como la tratas de insertar a tus preguntas. Yo solo te puedo contar que, aunque yo no tuve que escapar y como seguramente lo conocerás de la esclavitud, nuestros antepasados que sí lo tuvieron que hacer lo hacían desde la mirada y la entonación de la voz porque el idioma en muchos casos no era el mismo. Así se unieron, se apoyaron y se asentaron, muchos de ellos sin entenderse de forma verbal pero sí con la mirada y la entonación de la voz, entonces ahí es cuando uno puede contestar esa pregunta que hiciste, que me encanta, y es que las luchas se pueden emprender en muchos idiomas sin desviar el objetivo y el significado solo conservando la colectividad y yo creo que con esto te das cuenta que para nosotros es una cosa que está grabada en nuestra alma palenquera y que pertenece tradicionalmente a lo que pensamos de vivir y convivir en comunidad, solo así se genera paz, solo así se llega a la plenitud y también al perdón y eso es lo que hemos tratado de visibilizar en los diferentes procesos de paz, que nosotros si bien somos una diáspora africana, somos pueblos que se encontraron y se asentaron sin atender en contra de los otros. Al contrario, fortaleciendo los principios de la unión en la diferencia que ha sido una de las pruebas más grandes que hemos vivido y superado. Por eso desde nuestra experiencia como pueblo pensamos que la paz solo se puede lograr si es total. Como te dije la etnoeducación tiene una mayor aplicación en los lugares que necesitan entender de qué se trata ser ciudadano de una pluri-nación, nosotros aquí lo entendemos y muy seguramente que, en San Onofre, Ovejas y El Playón también. La etnoeducación les sirve a las regiones que se creen todavía la historia eurocentrista de la diferencia, a esas personas les queda bien aprender de los principios que trae consigo. Por ejemplo, la etnoeducación derriba tantas barreras sociales y raciales que permiten ver más detenidamente en el territorio del otro que en el mío, que no es nada más de lo que le pedimos

al gobierno. Que mire aquí y desde aquí nuestras necesidades y nos ayude a suplirlas con instrumentos y políticas sociales y yo me imagino que es así en los muchos corregimientos y municipios olvidados por el Estado. Solo así se puede llegar a un Estado que no nos impulse como pueblo hacia el resentimiento. La paz es un estado que se obtiene mediante y en el bienestar.

La preservación de la lengua

Sebastian Salgado Ruiz expresa que la etnoeducación y la aceptación de la lengua palenque como una riqueza cultural constituye un problema que se construye fuera de la sociedad palenquera:

Claro, porque nosotros sabemos claramente quiénes somos y de dónde venimos desde el reconocimiento consciente en el que interviene la colombianidad pero también la africanidad y de lo que se podría pensar que es ambivalente nace la afrocolombianidad en plena sintonía, o sea que para nosotros los palenqueros nunca ha sido un problema reconocernos como negros africanos, así nos sentimos, como negros orgullosos de su africanidad y eso se lo enseñamos al que llega al mundo, se lo reforzamos al que va a la escuela a través de la lengua, las costumbres y todo lo que como pueblo palenquero en San Basilio nos identifica. Es que no te imaginas qué ganas tenemos de contárselo al mundo, de compartir nuestra tradición y nuestras historias con el resto del país, pero no es posible y no ha sido posible nunca. Se habla de inclusión y la verdad es que el gobierno manda a cuatro pelagatos a que nos vean por dos horas, almuercen en nuestras casas y luego se pierden. Entonces, como puedes notar, el problema radica en cómo la nación ve a esos negros palenqueros orgullosos de su africanidad, a ellos los del interior, donde se hace la política y se codea la sociedad bogotana les somos muy primitivos y les recuerda una historia que no les gusta mucho. De hecho, a la gente que, por ejemplo, tiene alguna característica negra en su rostro o sus cabellos, pero que está metida en la maquinaria criminal del racismo, no le gusta aceptar que tal vez sus padres o abuelos fueron negros. Ahí radica el problema y nace toda clase de discriminación racial y de clase, porque tú te das cuenta de cómo vivimos aquí en Palenque y de qué tan real se vuelve el tema del acceso a los recursos económicos que al fin de cuentas en el mundo capitalista es lo que cuenta.

Fotografía 1: Sebastián Salgado Ruiz



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Este es el señor Salgado en la puerta de su escuela cultural y musical, la cual se ubica (según su relato) en la calle más musical de San Basilio de Palenque.

6.2 Activismo

Para algunas mujeres negras/afrocolombianas el activismo desde sus posicionamientos, lugares, espacios y territorios responde a una decisión consciente que pretende el fortalecimiento mutuo y la protección de los derechos, para otras es la única salida a un conflicto sin salida. A lo largo de mi trabajo de campo entrevisté y charlé con muchas mujeres que han experimentado el conflicto armado y viven las consecuencias de este. Estas mujeres evidencian intersecciones entre raza/etnia, género y clase desde una posición en algunos casos de liderazgo en las comunidades de las que son integrantes y en otros casos de autonomía de sus propias vidas. Lo cierto es que juntas hemos identificado cómo se reproduce el desplazamiento forzado a causa del conflicto armado en sus historias de vida, de mujer en mujer y de territorio en territorio hemos visto como ellas mismas han organizado ejercicios colectivos para subsanar el duelo que deja un desplazamiento, han iniciado ejercicios colectivos para afrontar los desafíos del asentamiento y diseñado estrategias para

lograr el empoderamiento en y con sus comunidades, proporcionándole a otras mujeres esperanza, posibilidades y ofreciendo perspectivas específicas sobre el significado del lugar sin revictimizarse. Sin embargo, aunque este trabajo se concentra en la reconstrucción de las identidades étnicas no desconoce el aporte al debate de las diferentes formas de activismo. Por una parte, desde los llamados epicentros de producción de conocimiento y por otra parte desde los territorios y multiterritorialización en la que reconstruyen sus vidas, es decir desde donde nace el conocimiento.

Me concentro en las lideresas que construyen y reconstruyen sus nuevas comunidades, mientras continúan relacionándose a través de nuevas estrategias con sus lugares y comunidades. A continuación, muestro un fragmento de la charla con Rebecca⁹⁰ y resalto una contranarrativa en la construcción de las identidades afro en el Caribe y en el Pacífico:

A mí personalmente me da mucha ira cuando escucho a las grandes académicas dizque conocedoras de nuestra historia hablar de la formación de nuestra identidad. No saben una puta mierda, son peores que los políticos. Saben lo que les conviene a ellos y lo que apoya la historia mal contada de sus trabajos o investigaciones no de nuestras civilizaciones, porque también lo éramos, también estábamos organizados en grupos y también cada grupo se reconoce por diferentes talentos. Aquí en Colombia nos dan una cultura a los negros que es para todos la misma y yo no me identifico con lo que hacen en el Caribe. Para mí la champeta y esas cosas parecidas al reguetón me hacen sentir ultrajada de nuevo y otra vez como denigrada, yo no sé si te das cuenta de eso o para ustedes eso es tan normal como respirar. A mí no me gusta porque pasa lo que ha pasado siempre, al fin de cuentas somos nosotras las que siempre queremos mostrar nuestras retaguardias. En el Pacífico hacemos otras cosas y pensamos la música y los movimientos desde la conexión y la espiritualidad de una cultura africana que nos enorgullece y no nos avergüenza como lo que hacen a veces las negras del Caribe y que si uno lo piensa alimentan esas cosas feas que se dice de nuestros cuerpos y nuestros traseros, o sea que es como si nos convirtiéramos en esa mercancía de comprar y vender de la esclavitud que uno lee en la historia solo que con una cosa sexual y morbosa horrible y por eso yo sí creo que la identidad tiene que ver con otras cosas y otros procesos que uno vive en comunidad y en el ser de uno mismo. No en lo que se quiere escribir, eso es

⁹⁰ Rebecca es un nombre ficticio y ella misma lo escogió.

otra cosa (Fragmento de la charla con Rebeca protocolizada en el Diario de Campo el 31 de octubre de 2021. Bogotá).

Estrategias de representación

La lucha por los recursos naturales. Un relato desde San Juan Nepomuceno

Si bien la Política Pública Ambiental es un lineamiento o directriz que se sigue para garantizar una planeación territorial libre de abusos; la forma en la que se protegen los recursos naturales, se previenen los desastres ambientales y se controlan los recursos naturales en la región Caribe en Colombia, es el resultado de diversos conflictos de intereses en el ámbito político económico y social que atraviesan la vida y tallan la memoria de las personas. Este es el caso de la activista y lideresa social Aura Esther Camargo Mercado, quien recuerda su vida, infancia, niñez y juventud dentro de las dinámicas de un conflicto armado que dejó sin paisaje a su territorio:

El conflicto armado cuando llega a mi territorio y a mi vida nunca nos preguntó, siempre en un territorio olvidado sin condiciones, pero realmente éramos felices. Vivíamos a la orilla del río Magdalena, éramos alrededor de 550 familias, pero a mi edad todos éramos amigos, todos eran amigos de mi mamá, de mis abuelos. El conflicto era por allá, en televisión y creíamos que eso nunca, pero nunca nos iba a tocar. Pero un día nos tocó. Un día a nuestra comunidad llegaron los paramilitares, pero también estuvieron las guerrillas y fue una comunidad que quedó en medio del fuego cruzado, hubo enfrentamientos entre paramilitares y guerrilla y nuestra comunidad quedó en medio de ellos. Realmente fue muy duro irnos de ese terruño, corregimiento llamado San Agustín, donde realmente teníamos todo, teníamos el agua en cantidades porque éramos ribereños, estábamos ahí a orilla del río, de la playa, se sembraba yuca, batata, ahuyama. Del río se comía el pescado, la renca, el queso, el suero, se tomaba la leche de los animales, es decir que lo poco que comprábamos en las tiendas era arroz, realmente lo mínimo de comida, pero en esa, en esos niveles de vulnerabilidad donde no había alcantarillado, gas natural, aún teníamos una vida feliz. Mamá tenía un palicín grande y todo el mundo en el pueblo comía de esos limones. Yo viví eso como hasta mis siete años cuando la guerra todo nos lo quitó y nos fuimos a San Juan desplazadas en el noventa y nueve, pero fue muy dura la guerra para nuestra familia. En ese mismo año asesinaron a mi tío, un 22 de

diciembre y fue el 31 de diciembre más triste, cuando en el mundo se celebraba fin de año y fin de milenio. El pasar al 2000 no fue fácil, saber que todo el mundo ese día estaba celebrando en fiestas y a nosotros nos tocó levantar el velorio de mi tío a las nueve de la noche. Luego de un tiempo, en el 2002 nos toca el caso de la desaparición de mi primo, lo desaparecen de la finca La Magdalena y lo sacaron vía El Guamo, Bolívar, y allí había un punto donde lo tiraban, a mi primo dicen que lo vieron pasar por San Pedro Consolado, luego por El Guamo y lo que dicen es que lo llevan amarrado de manos y pies con alambre púa y luego lo tiraron al río Magdalena y lo fueron a encontrar en Bocas de Ceniza. Realmente fueron meses difíciles para nuestra familia. Luego de esto yo empiezo un activismo social desde muy niña. A mis 15 años empecé en el voluntariado de la Cruz Roja porque la guerra en ocasiones te hace ser lo que realmente tú eres, yo creo que la guerra permitió también desarrollar esa capacidad de resistencia, de liderazgo en la región. Luego de ser voluntaria de la Cruz Roja fui parte de la Red de Jóvenes de Montes de María y empezó mi formación en liderazgo, de búsqueda con los principios esenciales de la neutralidad, de la independencia, de la parcialidad, empezamos a buscar herramientas que permitiera el goce efectivo de los derechos a la juventud y a hacer incidencia en todos los temas de políticas públicas, de civilidad y derecho.

Reconstrucción del tejido social

La reconstrucción del tejido social en un territorio como la subregión de los Montes de María es una apuesta por la paz que no consiste solamente en implantar una estrategia para prevenir la conflictividad social, sino que es el resultado de todo un proceso de reconstrucción social y reconstitución jurídica, cuyos ingredientes son el restablecimiento de los vínculos comunitarios rotos por las violencias del conflicto armado, la reparación a las víctimas por parte del Estado, la restitución de tierras y la creación de condiciones dignas para la enunciación de las identitarias para convivencia social. Aura cuenta en su testimonio como la reconstrucción del tejido social en su territorio empezó siendo una utopía, un intento que nació fállido, difícil de realizar y da cuenta de la destrucción de la confianza en el Estado y de su propia agencia política para entender y utilizar la legislación a favor de su comunidad. Ella muestra también algunas estrategias utilizadas por los actores armados y las élites para el despojo de tierras en San Juan Nepomuceno:

La guerra había hecho estragos, donde la guerra había tenido un nivel de barbarie terrible, entendiéndose que teníamos una de las regiones con un número de masacres y un número de desplazamientos altísimo, con el mayor número de tierras vendidas a favor de los empresarios, una tierra que fue entregada en su momento, pero mi vida iba cambiando, mi vida iba apostándole a seguir luchando por la defensa de una vida digna. Desde joven estuve bien defendiendo la vida, defendiendo la permanencia de una en el territorio. Luego de eso pasé a la Red de Mujeres de Montes de María y empecé todo un activismo social por la defensa de los derechos de las mujeres en Montes de María y sobre todo de las mujeres víctimas del conflicto armado, porque había un dolor, una historia que contar, una historia que transformaron, una historia que nos permitía luchar juntas y queríamos incidir en una política pública y bueno lo logramos. Logramos incidir en la Ley de Víctimas, en la Ley 1448, donde ahí quedaron muchos de los de la agencia de las mujeres, pero también porque antes en la Ley 975 no había una perspectiva de género y mucho menos una perspectiva de la víctima. Realmente fue una ley para los victimarios. Para el 2012 la primera amenaza a mi vida me causó mucho miedo y para mi familia, saber que habíamos perdido tres seres queridos en la guerra, que nos habían asesinado a mi tío y mis dos primos, mi mamá se llenó de mucho miedo, yo realmente me descontrolé. Salí a vivir a Bogotá como dos o tres meses por fuera, no fueron fácil de vivir, el desplazamiento como por segunda vez es el desarraigo total de lo que eres, de lo que vives y lo que sientes de estar en un lugar distinto al tuyo. Pero realmente hay algo que te mueve a estar en tu territorio, que te mueve a estar con tu familia, con lo que amas y me devolví nuevamente a San Juan sin garantías de seguridad, sin garantía de retorno, pero era mi lucha, era poder estar en mi sitio donde me sintiera cómoda y no en una ciudad indiferente como en Bogotá. No fue fácil volver a San Juan, volví a Cartagena, luego regresé a San Juan y eso significó en mi vida seguir trabajando, seguir luchando por los derechos de las mujeres apostándole a la paz, apostándole a los diálogos en el proceso de los diálogos territoriales desde el 2012, ya hablábamos sobre el tema de los diálogos y los acuerdos de la FARC con el gobierno y empecé a ser parte entonces del Espacio Regional de Construcción de Paz de Montes de María donde empezamos a trabajar cuatro líneas estratégicas que nos permiten permanecer aún en el espacio, que son: 1) tierra y territorio, 2) reconciliación y paz, 3) medio ambiente y defensa del agua y 4) participación e incidencia política.

Construcción de Paz en los Montes de María

Aura Esther Camargo Mercado afirma que la construcción de paz en los Montes de María mas que un concepto es una plataforma de organizaciones sociales en donde convergen organizaciones de mujeres de todas las edades, organizaciones de campesinos y campesinas, organizaciones y cabildos indígenas, consejos comunitarios, la academia, la cooperación internacional e instituciones no gubernamentales de Colombia unidos en una apuesta por la sanación y reconstrucción de los núcleos sociales y de la región:

Es un espacio que tiene como lugar la reunión presencial o virtual el primer sábado de cada mes. Eso nos permite realmente hacer una lectura de contexto mensual de cómo está la región, cómo ha pasado, qué está pasando en cada uno de los municipios. Realmente es un espacio muy interesante que nos ha permitido también el fortalecimiento y la participación en festivales de reconciliación, en el marco de los diálogos entre iguales, pero también entre improbables y hemos tenido varios escenarios para hablar con miembros de la guerrilla, miembros de los paramilitares buscando la verdad, buscando la reconciliación, buscando un aporte a la transformación territorial de la región. Yo hago parte de la Fundación Verde Montes de María, conformada por lideresas y líderes de San Juan Nepomuceno. Fue conformada en 2014 y sus líneas estratégicas son:

1. *La defensa de los derechos humanos.*
2. *Derechos humanos de las mujeres con enfoque de género.*
3. *Reconstrucción de memoria histórica y de reivindicación de los derechos de las víctimas del conflicto armado colombiano.*
4. *Defensa de la tierra y el territorio.*
5. *Sostenibilidad económica de las mujeres, economías rurales y femenina.*
6. *Defensa de los derechos ambientales con un enfoque de mujer.*

Desde el 2014, la fundación viene inspirando y ayudando a comunidades que fueron víctimas del conflicto, como los corregimientos de La Haya, San José del Peñón, Corralito y San Agustín en donde nació. En este proceso le apuntamos a incidir en la política pública de víctimas, en el marco de la Ley 1448, para exigir los derechos a verdad, justicia, reparación y garantía de no repetición. En ese mismo marco estratégico, la fundación trabaja todo el tema del fortalecimiento a la seguridad y la soberanía alimentaria de las mujeres del municipio. Nuestro proceso realmente es un proceso de concertación donde hay una junta directiva, realmente es un conjunto de líderes y lideresas que han hecho apuestas individuales, pero nos unimos es

para hacer una apuesta colectiva por la reivindicación de los derechos de las comunidades étnicas y de las mujeres en el municipio de San Juan Nepomuceno, Bolívar.

La seguridad alimentaria y la economía femenina en San Juan Nepomuceno

El escenario que dibuja el rebrote⁹¹ del conflicto en el Caribe colombiano no es alentador: un retroceso sustancial en los derechos conquistados por las mujeres; y economías femeninas de la subregión se ven afectados por nuevos órdenes sociales y territoriales, en donde se observan diferentes peligros, violencias y discriminaciones por parte de los nuevos actores armados. Esta lucha constante de las mujeres por mantener su independencia económica y seguridad alimentaria para sus familias está siendo amenazada y debilitada por las nuevas dinámicas del conflicto. No obstante, las mujeres siguen luchando dentro de sus organizaciones y colectivos para mantenerse dentro de un sistema social y territorial que, aun siendo peligroso, les permita tener un sustento digno.

Aura Esther Camargo Mercado cuenta como esta situación hace evidente, por una parte, la necesidad de la presencia institucional en los territorios. Y por la otra, que es urgente que la actividad productiva de las mujeres sea respaldada por el Estado - vía políticas públicas. En su relato, Aura cuenta que las mujeres de la región también sufren discriminaciones en cuanto al acceso a una financiación adecuada para sus emprendimientos y negocios. Las inversiones en empresarias/emprendedoras son aún muy poco representativas dentro de la inversión de impacto en la región. Por esta razón las mujeres sanjuaneras decidieron emprender solas y empezar a cuidar, resguardar y transformar sus economías:

El proceso que hemos tenido relacionado con el tema de mujeres desde la fundación ha sido una iniciativa propia. Uno de los primeros procesos que emprendemos es el tema de la transformación del ñame, uno de los productos típicos de la región, procesar el ñame y convertirlo en harina, esta harina de ñame no sirve solo para consumir el ñame en el plato, sino también en panqui, tortas, arepas, bollos, dulce, tortillas y un sinnúmero de platos y delicias de la región. La soberanía y la seguridad alimentaria es fundamental en el desarrollo territorial y regional, sobre todo con una mirada puesta desde las mujeres porque esto nos conlleva a

⁹¹ Véase el mapa del rebrote del conflicto armado en el Caribe en el anexo 6.

acciones para defender la permanencia digna en el territorio. También es posible generar ingresos que permitan que la calidad de vida de las mujeres no solamente dependa de las economías masculina, sino también de las economías femeninas y aportarle a la transformación de los alimentos para generar condiciones de vida y calidad de vida para las mujeres. También tenemos mujeres que se dedican a la costura, algunas han estudiado cursos en cómo coser, cómo dedicarse al mundo de la costura, del diseño de la moda y han sido unas experiencias significativas porque siempre hemos querido tener empresa que nos permitan por lo menos que las mujeres diseñen ropa interior, ropa deportiva para llevar a mercados locales regionales, departamentales y nacionales para poder generar calidad de vida en las mujeres víctimas por la violencia del conflicto armado y cómo reivindicar los derechos sociales y económico de las mujeres víctimas de violencia sexual. Realmente tener una casa propia donde las mujeres se formen en el tema de derechos humanos de las mujeres, en el tema de la justicia transicional con perspectiva de género, generando así acción de derechos y acompañado también de todo este tema para reivindicar económicamente la vida de las mujeres, porque el conflicto armado realmente exacerbó esa forma de violencia económica de las mujeres, porque generalmente las mujeres antes del conflicto teníamos una dependencia económica del campo y éramos proveedoras de sus propias formas de vida en el campo, de reivindicar derechos económicos y no depender solamente de las economías masculinas pero el conflicto aumentó mayormente esa dependencia económica.

Identidades afro femeninas en los Montes de María

La guerra es un escenario en el que el cuerpo de las mujeres es empleado como un instrumento y una estrategia para la misma. Aura cuenta a través de su relato como dentro del conflicto armado el cuerpo de la mujer negra e indígena atraviesa diferentes peligrosidades. Por una parte, el cuerpo de la mujer es visto como un botín para la guerra. El cuerpo de las mujeres es el primer territorio propio dentro de una perspectiva psicológica y social, es el lugar de resguardo del alma que al mismo tiempo cuenta una historia. De tal manera que cuando se atenta en contra de ese entramado simbólico del cuerpo, se afectan las identidades de género y se advierte la vulnerabilidad en la vida de las mujeres. El cuerpo - por decirlo así - despierta, se hace sentir a través de vivencias, algunas en forma de cicatrices que reviven los momentos y espacios de guerra y de conflicto. En el caso de las mujeres sanjuaneras víctimas de múltiples violencias en el marco del conflicto armado sus cuerpos

cambian y se transforman con sus luchas y la reconstrucción de los tejidos sociales y sus identidades de género. Para algunas implica buscar las formas de responder a exigencias sociales y culturales desde las cuales sus cuerpos son nuevamente representados, marcados y nombrados dentro de la estigmatización social mientras que para otras supone el mismo conflicto encarnado en sus cuerpos como lo expondré en las historias de vida mas adelante:

Cómo se ve la identidad étnica en una cosa tan machista, donde el machismo ha sido visto por generaciones como normal. No es fácil ser mujer, ser mujer negra, ser mujer afro y mucho menos ser mujer defensora de los derechos y lideresa social, realmente el ser y tener una identidad étnica en una sociedad que fue afectada por el conflicto armado pasa por esos dolores, esos rechazos, esas humillaciones, esos desprecios, saber que no nos consideraban parte de este país y el racismo estructural, porque podemos mirar que el tema de defender lo afro, lo indígena es una cosa que marca tu raza, tu raíz, tu sangre, tus costumbres y realmente en un país que es de negros y de indígenas, pero gobernados por blancos donde han exacerbado el conflicto racial estructural, marca una diferencia. No es fácil en un territorio como Montes de María y mucho menos en un pueblo como San Juan Nepomuceno, donde tenemos dos corregimientos que tienen consejos comunitarios de comunidades negras. También como una población negra, afrocolombiana. Nosotras tenemos esa raíz y defenderla no es fácil, mucho menos en el marco del conflicto armado. Por ejemplo, una cosa tan autóctona como si miramos las retahílas que usaban nuestras abuelas, nuestras hermanas, nosotras mismas para vender algún tipo de dulces, el conflicto nos quitó el derecho de usarlas porque los actores armados veían que dentro de ellas se podía transportar información de mensajes y hasta armas o cosas así, entonces no pudimos usarlas más las mujeres afrocolombianas. Entonces es muy difícil aún en la actualidad, si bien los grupos paramilitares y los grupos guerrilleros están desmovilizados, existen hoy grupos en el territorio y además que los cuerpos de las mujeres negras, de las mujeres afrocolombianas, fueron tomados como botín de guerra, pero aún más las mujeres negras por la textura de su piel, por sus cabellos, por el color llamativo de sus ojos, por el tono de voz, la forma en que hablaban, la firmeza de nuestra piel, los cuerpos de las mujeres negra generalmente son voluminosos, es decir tienen piernas gruesas, nalgas levantadas, busto alto y grande, los hombres armados se sentían con el dominio de todas las mujeres de los pueblos, realmente no existía ningún tipo de protección a las mujeres en las zonas rurales más apartadas. Los hombres armados pertenecientes a los diversos grupos al margen de la ley usaron el cuerpo de la mujer como un elemento para su conveniencia. De esta forma, el conflicto armado cada día se deshumanizó tanto que los grupos armados consideraban que los negros y las negras, los indígenas y las indígenas no eran gente, o sea

que ellos no sabían que estaban haciendo daño, sino que lo hacían porque simplemente pensaron que no sentíamos, no teníamos fuerza y que no teníamos por qué vivir. El conflicto armado en nuestra región marcó una forma terrible en nuestras vidas, en nuestra mente. El defender lo afro te pone en un lugar en la palestra pública, acciones que visibilizarían ante los entes locales no reconocen, tú sigues ahí como dando y diciendo es importante que nos miren de forma diferente, importante que sientan que somos distintas, que pensamos distinto, que nuestra cultura es diferente.

Memoria histórica y colectiva en la región

Los procesos de reconstrucción de memoria histórica en la subregión de Montes de María muestran un fuerte componente derivado de la reivindicación de derechos civiles, sobre todo a nivel de procesos de reconstrucción de memoria histórica. En muchos casos han sido las exigencias y las voces de las víctimas las estrategias de acción política que han ayudado a dictar varias sentencias como la sentencia de Las Brisas y Mampuján:

Las mujeres tejedoras de Mampuján y las familias víctimas de Las Brisas son un ejemplo de cómo es la memoria, son experiencias, iniciativas que han nacido y han surgido desde las mismas comunidades, antes de que se creara el Centro Nacional de Memoria Histórica ya en Montes de Marías, se hablaba de lo que era la memoria histórica y de la reconstrucción de la memoria histórica apuntándola a un proceso también de reconciliación y paz territorial. En mi comunidad San Agustín, Bolívar, se dio la iniciativa de lo que somos desde el liderazgo, desde la defensa de los derechos, lo que hicimos fue como un diagnóstico participativo con toda la comunidad pues implementamos la línea de tiempo, nos dimos cuenta de cuántas personas habían asesinado, desaparecido, cuántas personas fueron desplazadas, la fecha de desplazamiento clara de la comunidad y fue algo muy valioso para nosotros porque escuchar de algunas personas que decían es que nosotros pensamos que la guerra y que el conflicto armado era algo de otra parte del país y que lo veíamos solo por televisión, pero un día llegó a nuestra vida sin preguntarnos y a destruirnos, no sé la reconstrucción de la memoria histórica nos ha permitido ahondar en ellos. En esos procesos de reconstrucción de la vida, de la dignidad, de poder plantear otras alternativas de vida, pero sin olvidar, porque realmente la memoria histórica nos permite reconstruir para no olvidar, sino para transformar nuestras realidades en exigibilidad, la memoria también ha sido como un tema de poder poner en la

palestra pública lo que pasó, pero también el tema de exigibilidad de los derechos y la justicia transicional, a la justicia restaurativa la memoria.

NFT: *¿Y cómo inciden estos en la construcción de paz en la región?*

Aura: *La construcción de paz territorial ha sido desde diferentes perspectivas, primero en el tema de la memoria histórica pero también en la defensa de los territorios ancestrales, de consejos comunitarios, de cabildos indígenas y de esa tradición artesanal que tenemos los y las montemarianas. Tenemos la hamaca grande en San Jacinto, Bolívar, que es una forma de hablar de lo fuerte de nuestra cultura y la red es la forma de entretejer los hilos y los colores en la diversidad, hilar la paz territorial construido desde las voces, miradas, anhelos de los corazones de mujeres y hombres que hemos resistido. Mujeres que hemos resistido a la guerra, al conflicto, a la posibilidad de que nuestros sueños un día fueron truncados pero que los violentos pueden destruir nuestro sueño, nuestro proyecto de vida, pero nunca podrán destruir el anhelo de seguir adelante, porque eso es algo intrínseco de la gente pujante del territorio montemariano.*

Proyectos: Ruta del Cimarronaje

Desde la Comisión de la Verdad se han iniciado varios proyectos para esclarecer la verdad y exigir justicia para las víctimas del conflicto armado interno en Colombia; la Ruta del Cimarronaje es uno de ellos. Se basa en buscar la verdad de los hechos ligados al conflicto armado que han afectado a las comunidades negras en el Caribe. En el siguiente fragmento Aura da cuenta de diferentes afectaciones contadas por las comunidades, diferentes a las que ha vivido ella. Hace énfasis en los daños estructurales y en el sometimiento de las identidades étnicas y de género:

Para estar en la comisión para el esclarecimiento de la verdad iniciamos un proceso que se llama Ruta del Cimarronaje en la región Caribe. Alrededor de 250 organizaciones, consejos comunitarios han permitido hacer la lectura del conflicto armado en el marco de las comunidades negras, para Colombia. En esa particularidad encontramos un hallazgo que fue el Canal del Dique. Para mí como persona, como mujer, pensé saber todo del conflicto armado, pero cuando llegué al Canal del Dique ya empecé a escuchar voces de mujeres, de hombres, de pescadores, de ancianos. No fue fácil, fue muy duro entender que el conflicto armado

arrebata, hace unos daños estructurales en nuestra mente y nuestro corazón, pero también en nuestra cultura, en nuestras raíces, en lo que un día construyeron nuestros ancestros, nuestros abuelos. Realmente el poder de la guerra marca en la vida de cada uno una situación distinta y empezamos a mirar en hallazgos, como había sido ese potencial de la guerra y tú empiezas a escuchar incluso al secretario de gobierno decir que el Canal del Dique fue el cementerio acuático más grande de Colombia y cuando tú escuchas eso entiendes que la guerra también pasa por ahí. Hay un tema de desaparición forzada y empezamos escuchar pescadores a decir: es que pasaban 78 muertos diario. Cuando tiramos las atarrayas, montábamos miembros - piernas, brazos, mujeres desmembradas, hombres desmembrados-, encontramos una barbaridad, escuchar y empezar a introducirnos en este mundo, investigar, palpar, esa es la realidad y esa afectación que tenían las comunidades negras que vivimos alrededor del Canal del Dique era muy fuerte. Realmente cuando niña vi que por mi comunidad pasaban maletas con cadáveres, con cuerpos. Realmente no sabía que era tan duro escuchar que el olor del canal era tan fétido, que la gente no podía tomar sus aguas y que nos habían quitado algo que nos habían dejado nuestros ancestros. Realmente fue fuerte testificar, escuchamos a nuestro querido Antonio Godoy que por Lomas de Matunilla pasó un día una canasta esa donde desempacaba el pescado, llena de penes de los hombres y eso tú dices, hubo tanta maldad, tanta destrucción, pero también tanta indiferencia en nuestro pueblo, nuestro gobernantes que no veían que lo que estaba pasando en los pueblos y realmente se construirá un país de espalda a las realidades territoriales y con estos hallazgos desde la Ruta del Cimarronaje planteamos a la Justicia Especial para la Paz en 2019 la posibilidad de tomar una medida cautelar para el tema de la intervención del megaproyecto de los sistemas del Canal del Dique y empezamos a dar una batalla jurídica que permitiera que se reconociera el canal desde otra dimensión y no solamente económica. Esto fue muy duro, muy fuerte para nosotros, en ese proceso de 2019, tuvimos algunos líderes amenazados y lideresas amenazadas en la región del Canal del Dique pero la noticia especial para la paz del pasado 20 y 21 de agosto, tuvimos la audiencia y fue mostrar cómo la guerra marca toda la cultura ancestral, la cultura afro, la cultura indígena, cómo la guerra nos quita el canal, cómo la guerra fragmenta la posibilidad de transformaciones reales que tenemos de la vida, de lo de lo que somos, los campesinos no pasaban las playas, hubo desplazamiento, hubo desnutrición o mayores niveles de pobreza, pero también hubo mayores niveles de vulnerabilidad de los derechos de las mujeres, porque dependían de la venta del pescado, nadie quería comer pescado o sea hubo una fuerte fragmentación del tema alimentario, de seguridad alimentaria de nuestras tradiciones y en ese proceso logramos identificar que las instituciones no tienen realmente un número establecido de desapariciones forzadas porque entendemos que en el Canal del Dique llegaron víctimas

no solamente de los diecinueve municipios del canal sino víctimas también de Montes de María de Sucre, del mismo Córdoba, del sur del Atlántico, del sur del Magdalena. Por eso se habla del cementerio acuático más grande de Colombia, ha sido uno de nuestros retos de decirle al mundo que no sean indiferentes con la barbarie del conflicto armado y con todo lo que ha pasado hoy en nuestra región, en nuestros pueblos y defender lo afro, lo negro no ha sido fácil, pero realmente seguimos persistiendo en nuestra cultura y nuestras ganas de transformar, ganas de tener justicia restaurativa, justicia que permita el goce efectivo, los derechos de tener una verdad completa, de tener días de no repetición. En la Ruta del Cimarronaje seguimos luchando para que se cumplan las órdenes que imparte la gente, que permita realmente hacer un proceso de reconstrucción de la memoria histórica alrededor de los 19 municipios del Canal del Dique, que es un partido Canal del Dique. Pero no solamente estamos diciendo que sean las placas, sino que sea un proceso que permita generar condiciones de vida, condiciones de transformación desde la memoria histórica.

Encuentros de mujeres activistas en Bogotá

En el encuentro anual de la organización de Mujeres Negras Reales y no Ideales⁹², al que tuve la oportunidad de asistir en Bogotá, se polemizó el rol del activismo clasista y el feminismo (re)racializado que se construye desde las universidades en las principales ciudades capitales del país y se hizo énfasis en que este tipo de activismo y feminismo sigue describiendo a las mujeres y a los territorios como hijos e inmóviles. Muchas mujeres allí criticaron a las académicas y activistas negras y no negras, por hablar del conflicto y las consecuencias desde construcciones casi cinematográficas, sin conocer los territorios ancestrales y sin darle voz a los relatos de las mujeres que han vivido la guerra en sus cuerpos y territorios. Según este colectivo de mujeres víctimas del conflicto al que pertenece Soledad, las pocas mujeres negras que pueden aportar al discurso feminista han vuelto a universalizar a las mujeres, las han territorializado, es decir que han regresado discursivamente a las mujeres negras a sus territorios y fijado en escenarios de revictimización:

Es que, si te digo, es como irse de Guatemala a guatepeor, pero no tienes opción o te vas o te sacan a la fuerza y de la peor manera que te puedas imaginar. Y entonces ya estás mal, desplazado, eres negro, pobre, no tienes expectativas de vida y esta ciudad te recibe con frío, con delincuencia, con peligro y sin la posibilidad de reiniciar tu vida. Eso es muy cruel. Nosotros

⁹² Mujeres Reales y no Ideales es una organización de tipo libre, sin vínculos con la academia, ni la política, que lleva tres años tratando de consolidarse en la ciudad de Bogotá, cuyo objetivo es representar a las mujeres negras desde la recuperación de sus tradiciones, costumbres y prácticas religiosas.

estuvimos viviendo en la calle literalmente hasta que en una casa de paso para víctimas del conflicto nos acogieron. La situación es que ahí también empezó una nueva situación para nosotros porque nosotros nos habíamos registrado en la Alcaldía de la localidad, que era Suba, como desplazados por el conflicto, pero después cuando tuvimos que ir a dar nuestras versiones de los hechos la mujer que nos atendió dijo que ella no nos podía dejar más en esa casa porque los actos de violencia por el narcotráfico no eran catalogados como una rama del conflicto armado ¡Hágame el favor! Ahí empezó el calvario porque nos fuimos y tuvimos literalmente que dormir en la calle, pedir limosna y yo fui violada en varias ocasiones por hombres de la Policía que me decían que para no arrestarme les tenía que hacer sexo oral o acostarme con ellos y que me daban algo de platica. Fue así como yo me tuve que prostituir para pagar una pieza diaria donde entráramos las tres, o sea mi mamá, mi hermana y yo. Lo triste de eso es que las mismas personas que te tendrían que proteger te destrazan la vida, te vulneran y te amenazan, a mí me decían que si yo llegaba a contar algo de lo que estaba pasando que me iban a matar pero que primero iban a torturar a mi familia en mi presencia. Yo tenía miedo y nunca denuncié todo lo que nos pasó en esta ciudad, que fue así como en nuestro territorio, pero con otros criminales. Todo que le cuento en medio del sueño de ser libres y de reorganizar nuestras vidas, ahí verás que yo lloraba día y noche, pero Dios es grande y para no aburrirte con la historia, después de haber sido tantas veces violada por los policías del sector, pues me dije a mi misma voy a sacarle plata al sexo para reconstruir mi vida y la de mi familia y trabajé tres años como prostituta y durante ese tiempo fui ahorrando y fuimos haciendo arroz con leche de postre para vender. Mi mamá y mi hermana se iban a venderlo a la salida de las misas y así fuimos saliendo de esto, que bueno, la cura fue peor que la enfermedad, pero aun así yo vi nuevas esperanzas y oportunidades aquí en Bogotá. Entonces es eso, cuando a mí me hablan del activismo y feminismo afro y de que las mujeres estamos buscando nuestra identidad, yo me pongo a pensar que eso no se ajusta a la realidad, el feminismo ese que reclaman las mujeres negras que están metidas en las universidades no tiene nada que ver con la construcción feminista de mujeres como yo que lo hemos perdido todo, hasta la dignidad y aun así no hemos renunciado a hacer nuestra vida y a ser activas políticamente dentro de lo que podemos, para mí eso si es ser activa y trabajar por la comunidad, para mí ese es el verdadero activismo, lo que me hace comprender que hoy estoy aquí en Bogotá (Fragmento de la entrevista a Soledad el 10 de septiembre de 2021. Bogotá).

Madres comunitarias negras de Soacha

Una de las actividades de observación participante a la que tuve la oportunidad de asistir, fue una visita a las madres comunitarias negras de Soacha. Soacha se encuentra al sur de Bogotá, es una localidad que presenta altos índices de pobreza y analfabetismo y desde hace ya unas dos décadas, es una de las localidades, junto a Suba y Ciudad Bolívar, donde llegan muchas mujeres desplazadas del litoral Pacífico en busca de refugio. El colectivo de madres comunitarias negras de Soacha empezó a construirse como una respuesta al racismo que vivieron las madres negras/afrocolombianas de falsos positivos⁹³ de Soacha y Bogotá. La asociación Madres de los Falsos Positivos (MAFAPO) está conformada por madres, esposas, hijas y hermanas de los hombres asesinados por militares del Ejército Nacional de Colombia de manera ilegítima y presentados como guerrilleros muertos en combates realizados entre 2006 y 2009, durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez⁹⁴. Aun en medio del dolor conjunto que experimentaban las mujeres de Soacha a las que les habían arrebatado a sus seres queridos, hijos, familiares cercanos, esposos, parajes, etc., se hacía una distinción entre el dolor que sentían las madres que no eran negras y el dolor que sentían las madres negras. A las madres que no eran negras se les dio el beneficio de la duda, es decir que sus seres queridos entraron en las listas de las investigaciones de la política de la muerte aplicada en ese gobierno, los falsos positivos, mientras que para las madres negras la respuesta fue contundente desde el principio: su hijo era un negro guerrillero y un asesino, no se les dio el beneficio de la duda, se les condenó como las madres de los guerrilleros que murieron en combate.

⁹³ La Jurisdicción Especial para la Paz estableció que por lo menos 6402 personas resultaron muertas ilegítimamente para ser presentadas como bajas en combate en todo el territorio nacional entre 2002 y 2008, situando la mayoría de los casos durante el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Véase el capítulo I de esta tesis doctoral.

⁹⁴ La ampliación del sistema de gobierno presidencial seguido por el expresidente Álvaro Uribe Vélez se encuentra reseñado en el primer capítulo de este trabajo. Para una ampliación véase: Morado, J. R. (2012). *Levantones, narco fosas y falsos positivos*. Grijalbo; Vestri, G. (2015). Colombia: ¿Convirtiendo la desaparición forzada y los falsos positivos en política de Estado?: el actual (y no tan actual) estado de la cuestión, 275-299; Olarte-Sierra, M. F., & Castro Bermúdez, J. E. (2019). Notas forenses: conocimiento que materializa a los cuerpos del enemigo en fosas paramilitares y falsos positivos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (34), 119-140; López, J. A. (2019). ¿Justicia frente a la barbarie? ONG, víctimas y escándalo político-mediático por los falsos positivos en Colombia. *Derechos humanos y conflictos por la justicia en América Latina*. Estas fueron lecturas adicionales, que me permitieron entender lo que las madres de Soacha me contaban en sus testimonios. Por eso, aunque no las he citado en el texto principal, las recomiendo en este apartado y las anexo a la literatura principal, pues permiten al lector o lectora paralelamente triangular la información obtenida; es decir: testimonio-historia (hechos)-desenlace y porque no revisar en esta relación la jurisprudencia.

De repente sus seres más queridos eran de nuevo sospechosos o definitivamente guerrilleros y aun después de denunciar y probar que efectivamente habían sido inculcados en los falsos positivos, se les siguió condenando de guerrilleros después de muertos tanto desde la sociedad civil como desde las esferas gubernamentales. De hecho, hasta el día de hoy solo se habla de diecinueve casos probados de los falsos positivos y ¿qué pasó con el resto de los jóvenes? A continuación, Cielo cuenta su experiencia como madre de un falso positivo en articulación con el racismo, clasismo y sexismo en la localidad de Soacha:

El grupo empezó así que nosotras empezamos a sentir mucha marginalización en las actividades que se estaban haciendo de exigencias de la verdad, las marchas y todo eso. De repente no nos avisaban a dónde se iba a ir, no nos llamaban a reuniones ni nada y cuando algunas de las muchachas, pues de las nuestras, negras llevaban a los niños a la guardería de Bienestar Familiar, pues allá se hablaban con otras madres y ahí se enteraba uno que es que no lo querían llevar a uno, o sea a nosotras las negras, que porque nadie les iba a creer ni a tomar en serio porque supuestamente ya se sabía que muchos de los muchachos negros de Soacha que desaparecieron si eran guerrilleros, lo que es una vil calumnia. Entre esos mi hijo de 16 años, que iba a la escuela y me ayudaba en la casa con las cocadas para vender, nunca, pero nunca me dio problemas, era un muchacho muy inocente y de pronto se desaparece y después apareció en una fosa común con botas de guerrillero y pues es como si lo mataran dos veces, la primera pues física y la segunda socialmente. Yo estaba tan mal, tan triste y aun así las otras mujeres que también eran madres, que supuestamente estaban pasando por lo que yo estaba pasando, no les importó, nos sacaron a mi persona y a otras tres madres de las marchas y nos racializaron a nosotras y a nuestros hijos y familiares, nos marginaron y fueron tan discriminadoras que cuando yo pienso en eso no tengo sosiego. Eso solo muestra una Colombia racista y muy cruel, este país está enfermo de racismo. Todas éramos madres que vivían un horror porque nadie se puede imaginar qué es perder a un hijo en esas condiciones, eso deja un vacío tan grande que nadie puede llenar. En ese momento yo me hubiera sentido un poquito mejor si se hubiera visto un poco de compasión, pero no, no fue así, aun en los momentos más difíciles que pueden asaltar a una madre había racismo y desprecio por nuestro pueblo, ahí no importaba la pobreza en la que todas nosotras vivíamos sin importar si se era negra o no, ahí todas eran pobres, algunas un poquito mas que otras, pero la diferencia se basaba en nuestro color de piel y en que nosotras estábamos solas, no teníamos un hombre que nos respaldara. Y por eso decidimos hacer algo en contra de ese racismo y también como para volver a sentirnos en nuestra casa y nuestro hogar, aunque sabemos que muchas personas no nos quieren aquí. Este es ahora nuestro lugar y desde aquí estamos influyendo

en procesos como el cuidado de nuestros adultos inválidos y la etnoeducación informal con ayuda de líderes y lideresas de Suba, Ciudad Bolívar y de aquí de Soacha, cuidando a bebés y niños hasta los cinco años para que las mujeres negras puedan superarse y trabajar, esa es nuestra misión de madres comunitarias y la idea y como nos organizamos se lo debemos a Ife y a las monjas franciscanas, ese es nuestro aporte al país y nuestro activismo desde aquí de nuestro territorio, porque es que te tienes que imaginar que vivimos algunas aquí hace ya casi treinta años y aun nos tenemos que justificar y eso no puede ser más, este también es el lugar que estamos ocupando con derechos propios (Fragmento de la charla con Cielo protocolizada en el Diario de Campo el 12 de septiembre de 2021. Bogotá).

La cosmovisión del pueblo negro del Pacífico y la distribución de sus recursos se basa en un concepto de la colectividad. El territorio, sus formas de uso y manejo se transmiten de generación en generación y generalmente se administran en forma colectiva. A partir de este principio tradicionalmente esparcido en las comunidades del Pacífico se explica la continuidad por ejemplo del cauce de los ríos en la caracterización de las relaciones sociales y culturales que permean los ciclos productivos, las fiestas, la familia extensa y grande y la certeza que a través de los ríos como guías y canales de comunicación se afianzan las relaciones comerciales, el acompañamiento a los muertos, etc. (Grueso, 2007). Sin lugar a duda esta es una descripción muy completa del significado del territorio, no obstante, las nuevas interpretaciones y configuraciones de este demandan entenderlo y asumirlo desde las experiencias de vida de las mujeres que han sido desterritorializadas. De manera que entender el territorio desde la desterritorialización no tiene que ver necesariamente con lo material, sino más bien con procesos de reconstrucción que en muchos casos son difíciles y estigmatizantes como se puede evidenciar en el fragmento anterior.

Centros comunales. Tejiendo lazos en Ciudad Bolívar

En concordancia con la noción política de territorio de Haesbaert (2013), es decir, entendiendo el territorio como un proceso de poder realizado en un espacio dirigido y controlado por ciertos actores e instituciones, la desterritorialización y la multiterritorialidad cumplen un papel relevante para comprender las migraciones en tanto permiten leer el territorio como dinámicas de apropiación espacial como constructos cambiantes y socialmente determinados y diferenciados. Muchas de las mujeres negras/afrocolombianas que hacen

parte de este trabajo no viven en sus lugares de origen. Este es el caso de Ife que ahora vive en Bogotá. Es lideresa en su localidad y de sus propios colectivos y pertenece también a organizaciones no gubernamentales. Su voz representa a las mujeres desplazadas afrocolombianas de todo el país. Ife insiste en que las mujeres como ella no solicitan la restitución de tierras en las áreas rurales y tampoco planean regresar a las regiones de donde provienen. Lo que sí reclaman y le exigen al Estado son lugares físicos, simbólicos y sociales en Bogotá, en donde puedan hacer comunidad y reconstruir sus proyectos de vida sin miedo y sin marginalización:

Queremos vivir nuestras vidas con dignidad aquí en Bogotá, sin tener que dar explicaciones del porque estamos aquí y sin ser discriminadas por negras, por desplazadas y por pobres. Queremos políticas públicas que nos ayuden a lograr algo de igualdad y que podamos acceder a los diferentes recursos como ciudadanas a las que tenemos derecho. No estamos pidiendo ser reterritorializadas por medio de un plan de retorno. Eso no nos importa, aquí está nuestra casa. Lo que queremos es visibilizar y politizar nuestros discursos (Fragmento de la historia de vida de Ife).

Círculos infantiles en Ciudad Bolívar. En busca de la reinención de las mujeres

En el centro o casa comunal fundado por Ife en Ciudad Bolívar, se reúnen mujeres originarias de varios departamentos del país, negras, no tan negras como dice Ife, pero que de alguna forma son racializadas dentro del discurso nacional. El centro comunal cuenta también con un círculo para el cuidado de los niños y niñas financiado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF). La jornada de trabajo en los círculos infantiles empieza a las seis de la mañana y termina a las ocho de la noche. Las mujeres se han podido organizar en tres turnos y los hacen en parejas. En el turno de la mañana se reparte los desayunos y se cocina para el almuerzo. En el turno de la tarde se reparte una merienda y se cocina la comida. El círculo está lleno cada día y estas mujeres se apoyan entre í, brindándole a otras mujeres la oportunidad de reinventarse y reconstruirse:

Nos queremos sentir como en casa y por eso exigimos al Estado que garantice nuestros derechos para poder construir nuestros territorios en esta ciudad en la que vivimos hace décadas. Exigimos acceso a los recursos e igualdad en temas de vivienda subsidiada y de educación para nosotras y nuestras familias. Es aquí en donde queremos vivir y eso no quiere

decir que no nos importen nuestros territorios, pero esta se convirtió en nuestra casa y nuestra lucha y tenemos derecho a estar aquí y necesitamos que nos garanticen el cuidado de los niños en las edades precedentes al colegio para que sus madres se puedan reinventar y reiniciar sus vidas laborales para que puedan tener una vida digna y recursos con los cuales puedan asegurar una vivienda, tener acceso al sistema de salud y poder gozar de sus derechos (Fragmento de la historia de vida de Ife).

Activismo desde el exilio (Berlín)

La entrevista de Rosa es como una pieza cinematográfica, cuyo proceso de producción duró varios días. Rosa retrata desde su exilio en Berlín, su propia voz, las de varias mujeres y sus organizaciones a través de pedazos de historias de vida que evidencian los desafíos, pérdidas desgarradoras, desarraigo y al mismo tiempo la resiliencia, fortaleza y valentía de las mujeres colombianas y latinoamericanas que juntan sus a veces pocas fuerzas y tristezas; se reconstruyen mutuamente desde la esperanza y avanzan en la curación de las cicatrices de sus almas y de sus cuerpos. En su activismo, esta mujer busca dignificar y visibilizar la voz y actoría de las mujeres en su diversidad y sus diferentes espacios de resistencia y liderazgo en la construcción de la paz en el país y fuera de él; robustecer el discurso con debates públicos que respeten y reconozcan la memoria histórica y la verdad que tienen que contar las mujeres que han vivido el conflicto armado como un mecanismo de prevención y no repetición:

Lo que quiero decirte es que esta nueva forma de verme y de reconocirme y de reconocer mi negritud y mi lugar de origen, significa que nosotras las mujeres participantes en este ejercicio de vida y de reconstrucción queremos usar nuestra fuerza y capacidades y no ser un agente pasivo, una víctima eterna en la construcción de paz en Colombia, no queremos seguir llorando sobre los territorios y preguntándonos por qué nos los arrebataron. Con nuestras pequeñas contribuciones tratamos de influir en el curso de los acontecimientos como sea posible y exigimos también ser escuchadas, con eso ya se hace activismo y de verdad, desde nuestros territorios que empiezan por nuestros cuerpos y para nuestro país, en lugar de someternos a activismos regidos por la soberbia. Yo no es que no me alegre de las cosas y los procesos que se están haciendo en Colombia, pero me duele mucho ver cómo las mujeres que han alcanzado algún tipo de reconocimiento por sus labores supuestamente en el activismo y en el feminismo, quieran vender algo, una idea como si fuera común porque no entienden siquiera nuestras

luchas, muchas de ellas ni se han metido a los territorios. Entonces creo que hablar de esa reconstrucción empieza también cuando reconocemos, como te dije, nuestros cuerpos como territorios que han sido atropellados por la guerra y nos damos la oportunidad de sacar valientemente las enseñanzas para compartirlas con otras mujeres, pero desde la realidad de nuestras vidas, no desde la comodidad de la biblioteca o centro de estudios (Fragmento de la entrevista a Rosa en Berlín).

Una vez las mujeres desplazadas forzosamente llegan a sus destinos o a sus refugios se ven enfrentadas a desafíos y a perspectivas diversas que pueden dar lugar a nuevas oportunidades de vida, así como la liberación de las subalternidades. Este proceso de liberación de subalternidades puede fortalecer o minimizar las relaciones tanto con el espectro social como con el territorio. En cualquiera de los casos el nuevo y viejo lugar pueden ser espacios para la creación de nuevas relaciones sociales, comunitarios y podrían aportar a la (re)construcción de las identidades. Es algo así como lo que describen Vigh & Bjarnesen, cuando desde la liberación jerárquica ven nuevas oportunidades:

« [...] may result in new opportunities for empowerment in or liberation from suppressive social hierarchies» (Vigh & Bjarnesen, 2016:12).

De cualquier forma, el desplazamiento y el asentamiento presenta diversos desafíos. De esta forma, el desplazarse a ciudades en donde la tasa de criminalidad es alta, puede tornarse en una violencia desterritorializada, es decir una violencia ejercida fuera de un territorio y representada por otro tipo de actores tales como pandillas urbanas y bandas criminales. Con la intención de no victimizar o revictimizar a las mujeres, intento mostrar sus subjetividades en sus propios relatos, considerando el antes, el después y el ahora, pero dando prioridad a su autorrealización después del desplazamiento y en sus procesos de asentamiento y a sus propios posicionamientos frente al territorio.

Grueso & Arroyo (2002) argumentan que el territorio no es solo una propiedad poseída, sino que este es visto, así como construido por las comunidades a partir y en función de los *espacios de uso* de los ecosistemas que permiten el proyecto de vida de la comunidad. El territorio es entonces, según las autoras, el espacio en donde se crece generación tras generación. Ahora bien, sin duda alguna los territorios tienen una implicación en lo que se percibe como: perteneciente a o proveniente de, tal y como lo he venido sosteniendo desde los aportes teóricos de Haesbaert. No obstante, difiero del concepto de las autoras, en cuanto

el territorio no es solo un espacio físico; el territorio es un conjunto de nuevas interpretaciones ligadas a los recuerdos y a los proyectos de vida. Un ejemplo de esto es la multiterritorialización de algunas de las mujeres entrevistadas en Bogotá. Ellas ordenan sus nuevas experiencias territoriales con las dinámicas que vinculan ciertos territorios y con narrativas culturalmente híbridas, si bien por una parte se pierden o se transforman algunas tradiciones, por otra parte, estas pérdidas hacen que la desterritorialización adquiera un carácter cultural (Haesbaert, 2013). Lo interesante de la interpretación de desterritorialización de estas mujeres es que está estrechamente ligada a los procesos de reconstrucción activa de sus tradiciones en un nuevo territorio.

6.3 Sociedad civil

Ahora bien, partiendo de la contextualización histórico-racial que abordé en el segundo capítulo, articularé la construcción de las identidades afrocolombianas desde la formalidad, es decir mencionando los procesos organizativos y sus articulaciones con los instrumentos jurídicos de reconocimiento legal de los derechos de las comunidades afros en Colombia, sin desconocer el inmenso trabajo que mujeres del común realizan en los territorios y en los cuales me detendré más adelante para darle cuerpo y respaldo en forma de relato a las estrategias de representación que las mujeres negras/afrocolombianas utilizan y activan en los diferentes contextos. En este punto, tal y como lo menciona Lamus (2012), se pueden reconocer diferentes eventos/procesos y movilizaciones sociales, desde la segunda mitad del siglo XX principalmente, aunque debo confesar que para mí la construcción de las identidades afrocolombianas me merece este recorrido histórico-social por el cual he emprendido mi búsqueda. Es decir, siempre desde la consideración de las realidades en articulación con las diferentes interdependencias que se perpetúan en el tiempo. La autora menciona que se empezó a hablar de negritudes en Colombia por la influencia que el arte y la cultura le imprimía al escenario nacional.

En el año de 1975 se realizó uno de los congresos más sonados hasta esa fecha en la ciudad de Bogotá (una ciudad que se describe hasta el día de hoy como blanca), este fue el Congreso Nacional de Negros en Bogotá, en donde surgieron grupos tales como: Poblaciones Negras, Negritudes, Cultura Negra. En la capital de Boyacá la ciudad de Tunja,

Tabalá. En Buenaventura, Panteras Negras, La Olla y los Musulmanes Negros. En la ciudad de Popayán, Cimarrón. En Pereira, el Círculo de Estudios de la Población Negra Soweto. Un año después se llevó a cabo en el congreso: Aportes del Negro a la Cultura Americana. Luego en 1977, en Cali la capital del departamento del Valle del Cauca se realizó el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. En 1982 el Círculo Soweto funda el Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de la Población Negra, Asociación Nacional Cimarrón, esta última la más antigua de las organizaciones formales existentes.

Adentrándome en lo que las organizaciones nombradas querían y quieren representar se puede decir que son tantos sus posicionamientos como anécdotas relacionadas con los ancestros y ancestras y la multiplicidad de eventos históricos que se vivieron en un multiterritorio como el colombiano que parece haber sufrido de una amnesia nacional en cuanto se habla de africanidad. Es decir, socialmente se vive un olvido de los lugares e históricamente tal vez una ausencia de lugar que se va haciendo consciente, pero se esconde entre letras, historias y literatura.

En concordancia con Escobar (2005:158) también considero que el lugar aun hoy cuando nos sentimos tan modernos y modernas como globalizados sigue siendo una de las estructuras más importantes en la construcción de las vidas y en efecto de las identidades de la mayoría de los pueblos. Hago énfasis aquí en lo que se entiende como aquella conectividad que solo y solo sí, se obtiene como producto de una experiencia conjunta vivida en una locación o espacio en particular y que representa determinada pertenencia como aquel anclaje identitario y cultural del que habla Anthias (2002).

Esta especie de mezcla articulada se puede observar en lo que cuenta Ofelia⁹⁵ en el siguiente fragmento:

Es que ser negra no es solo una parte de ser o hacerse la víctima de este paseo, sino que es conocer y conectarse con nuestra africanidad y con el territorio de una forma sobrenatural, es algo así como una guía que nos dan nuestros ancestros y nos enseñan las cosas de la tierra y nos conectamos con ellos a través de los cantos como el bullerengue y las ofrendas que por decir algo hacemos cuando hay muchas lluvias o hay sequías, eso es más o menos así como los muchachos lo dramatizan, claro que cantamos cosas en lengua palenque y ahora lo hacen

⁹⁵ Ofelia es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

en español para que el resto de la gente entienda todo como lo sentimos y pensamos en San Basilio (Fragmento de la charla con Ofelia protocolizada en el Diario de Campo el 31 de octubre 2021. Bogotá).

De hecho, este se conecta en forma natural con la vida cotidiana de las personas, aun si su identidad es deconstruida y atravesada por contextos políticos tan adversos como los que se viven en Colombia en cuanto a la migración forzada y racismo estructural. Las identidades aquí se tornan tan diversas como fascinantes en un territorio lleno de montes, ríos, acantilados y mares, cantos espirituales, bullerengue, ritos, ofrendas y la gracia y generosidad de la pacha mama.

Estrategias de representación

Autorreconocimiento

Personalmente, me gustaría iniciar este apartado desde la descripción de la barbarie a que fueron sometidas las personas afrocolombianas, describir sus angustias y reproducir sus gritos. Pero gracias a muchos investigadores e investigadoras comprometidos con la verdad, estos ya se han reproducido en cierta medida y muchos de sus trabajos se han concentrado en describir de qué forma las personas esclavizadas traídas de África se asentaron y reconstruyeron sus identidades desde su cultura y su resistencia (Véase Arocha (1993); Escobar & Pedroza (1996); Wade (2000b); Restrepo (2004, 2008). En concordancia con lo anterior, el autorreconocimiento sugiere entonces una relación entre cultura, poder e identidad o en otras palabras lo que Escobar, Álvarez & Dagnino (2001) describen como políticas culturales, es decir, la representación activa de otras culturas. Desde esta perspectiva, la noción de poder en este concepto da cuenta específicamente de un conflicto entre unos actores sociales que parten de distintos referentes culturales para construir su identidad, pero en efecto no considera el conflicto entre actores que comparten una misma identidad cultural, es decir, por ejemplo, entre comunidades y pueblos afrodescendientes. Cabe señalar que considerar este segundo aspecto permite entender las dinámicas identitarias que implica el autorreconocimiento y también es fundamental para entender los logros conseguidos por los movimientos sociales y organizaciones, sus heterogeneidades,

conflictos y ambigüedades (Laraña, 1999). Lo menciono porque creo que a partir de ahora es fundamental para entender los diferentes posicionamientos individuales y colectivos en las charlas, biografías y entrevistas. Las disparidades, diferencias y ventajas de reconocerse étnicamente o no como negro o negra en un país que se autoreconoce discursivamente como blanco.

A continuación, presento una parte de la entrevista realizada a Rosa, en Berlín en donde ella contextualiza las etapas que vivió en su proceso de autorreconocimiento étnico; los desafíos sociales que enfrentó y también las ventajas:

El tema del reconocimiento como negro es un tema que para mí tiene de largo como de ancho. Si me preguntas si yo me reconocía como negra en Colombia, pues te respondería ahora con la sabiduría que le dan a uno los años que no, para mí ser negra siempre fue un problema, o sea que uno entre más se pareciera a lo común en Medellín, pues estaba más cerca de poder salir adelante y de no ser discriminado y marginado en las favelas o tratado como la gente del Urabá antioqueño y así por el estilo. Entonces yo hacía lo posible por no parecer negra, o sea que yo iba a misa, pues para no reafirmar el decir de la gente que los negros no son católicos. Yo me mandaba a alisar el pelo y me ponía unas extensiones lo más de chulas, pero pues, no son lo que es mi pelo. Yo no me asoleaba tanto y me ponía pues, una base más clara del tono de mi piel y cosas así. Todo eso para parecer pues, como mestiza o como se dice en Antioquia zambeada, o sea que yo en Colombia no me reconocía o no me quería reconocer como negra porque yo asociaba ser negra con ser rechazada por la sociedad y yo tenía el sueño de ser alguien en la vida, o sea que me mentí mucho tiempo cuando estaba allá. Es más, yo creo que la primera vez que dije y escribí en un papel que era negra fue cuando pedimos el asilo político en Suecia, ahí fue cuando yo vi de verdad que yo era negra y fíjate que me reconocí como tal, como parte de una estrategia de supervivencia para poder salir de Colombia y poder proteger a mi familia, que en últimas yo era la que la había metido en toda esa locura. Si es que por mi ambición fue que yo vine a parar con narcos y sicarios, pero es que mira en que termina la desigualdad y la falta de oportunidades.

Mi autorreconocimiento pues, digamos que ahí los sentimientos estaban como encontrados porque es que yo no sabía qué era lo que me esperaba en Suecia, pero lo único que sí sabía era que decir que era una negra abusada y vulnerada me iba a ayudar a salir de Colombia y entonces ahí yo sentí un alivio muy grande, pero te repito que yo ahí no lo había como digerido. Cuando yo pude salir con mi familia y llegamos a Suecia ahí fue que de verdad que empezó ese proceso para mí. Allá en Suecia nos brindaron atención médica y psicológica de inmediato y nos dieron una especie de apartamentico para vivir, pero la cocina era abajo en la planta baja

compartida con otra gente que también estaba asilada allá y yo creo que ver tanta gente en mí misma condición, mucha gente negra de todo el mundo y recibir igual las terapias psicológicas me ayudó mucho a poderme ver como una mujer negra que había sido abusada toda la vida y que necesitaba reconciliarse con sus orígenes para empezar una nueva vida ahí en ese momento. Entonces yo lo que hice fue empezar a sacar ese dolor que tenía adentro y a trabajar los traumas con atención médica y la psicóloga que, por cierto, hablaba español me ayudó mucho. Yo empecé a darle un sentido a mi vida y a entender algunas cosas que yo no entendía antes, algo así como una regresión. Y entonces me empecé a acordar de las mujeres allá en los territorios en Colombia, de todo lo que hacían desde su conocimiento ancestral, en fin, así se fue forjando este camino y así pasaron cuatro años, eso no fue de un momento a otro. Yo empecé a ver que ser negra tenía valor y lo que empezó como mi estrategia para no morirme se convirtió en mi proyecto de vida y luego llegué aquí a Berlín a ayudarle también a esa gente que como yo niega sus orígenes porque eso los hace víctimas de un sistema racista y criminal que los excluye.

Teniendo en cuenta la articulación entre la situación actual que viven los y las afrocolombianas y la insistencia de discurso nacional racista y territorial que evidencia la territorialidad del conflicto, es decir que en Colombia se habla aun de territorios de negros, consideraré el autorreconocimiento siguiendo la línea de Friedemann, en cuanto sus argumentos me permiten mostrar por qué el autoreconocerse como afrodescendiente en lugares en Colombia en donde no existe un discurso político racializado, resulta siendo un posicionamiento ambivalente:

A los pioneros africanos emigrantes forzados de un continente a otro, la conquista de América los convirtió en esclavos, y luego en bozales y ladinos, a medida que fueron desempeñándose en la sociedad dominante. Y cuando se tomaron la libertad por su propia mano, se les señaló como cimarrones o palenqueros. A aquel que finalmente compró su libertad o que fue manumitido, se le conoció como horro o liberto. Aun después de la abolición en el siglo XIX, a los descendientes de los africanos se les llamó libres, recalcando su historia de esclavitud, dentro del proceso de identidad y de discriminación socio-racial en nacientes repúblicas como Colombia (Friedemann, 1992:26).

Las señales físicas y espirituales de los y las personas africanas en el territorio colombiano, marcan en los procesos de construcción social varios elementos a considerar. Uno de los más importantes desde mi punto de vista tiene que ver con la identidad

negra/afrocolombiana, construida dentro de un sistema de subalternidad e interdependencia transatlántica.

El término afrocolombiano/afrocolombiana, más que un término es un posicionamiento político antirracista y una forma de resistencia y reivindicación del origen de sus ancestros y ancestras, en donde se recuerda que el comercio de esclavos y esclavas fue el origen de la diáspora africana en el mundo entero (Del Pino Pacheco, Ramírez Caloca & Velásquez, 2011). Mas allá de la terminología y lo que esta significa en diferentes aspectos, la relevancia de los términos Negro y Afro se halla en la construcción y reconstrucción de las realidades de los pueblos, es decir, que tal y como lo expone Lozano (2014), estos términos representan posturas que defienden la importancia que el lenguaje tiene para construir realidades. La misma autora hace una acotación importante en cuanto da cuenta de que lo negro ha sido construido lingüísticamente como el lugar de todo lo malo y lo perverso, este ha pasado por diferentes procesos de reivindicación que lo convierten en ejemplar y positivo porque también representa el lugar de la resistencia y de las luchas de liberación, haciendo del cuerpo negro un lugar apto para la construcción de la autoestima y la reconstrucción de las identidades tanto colectivas como individuales.

De acuerdo con Fanon (2001), las colectividades (pueblos negros) fueron condenadas al sometimiento, precarización, invisibilidad y la marginalización tanto industrial como territorial. También fueron víctimas de la infravaloración de sus prácticas y formas de entender y relacionarse con el mundo y la naturaleza. Es decir que sus identidades fueron mutiladas dentro del sistema de dominación moderno - colonial - eurocéntrico, basado en la superioridad racial y esta práctica se ha quedado grabada también en las memorias de las comunidades; un ejemplo de esta subalternidad grabada en las prácticas de las comunidades y pueblos racializados se puede evidenciar en el siguiente fragmento, en donde Rómulo explica como funciona en su comunidad el supuesto blanqueamiento de la raza:

Cómo te parece que en ese momento de controversia entre la ley y la verdad pasaron muchas cosas. Una de esas es que se empezó a ver platica y eso mueve muchos corazones. La gente de las comunidades empezó a ver que había recursos para poder arreglar la casita o para poder comprarse un carrito o una motico y entonces así que se empezaron a llamar negros sin derechos, pero antes de eso decían muchas historias que no sé quién y que el otro de su familia había sido blanco y que se había enamorado y esas cosas para blanquear como decimos aquí

su propia historia, porque un negro dentro de la vida de un negro no es mayor cosa ¿si me entiendes? Yo creo que es porque estamos tan acostumbrados a creernos nada que al final terminamos atentando contra nosotros mismos. Ahí hay como una cosa psicológica o algo así (Fragmento de la charla con Rómulo protocolizada en el Diario de Campo el 16 de junio de 2021. San Basilio de Palenque).

Otro elemento importante en los procesos de construcción social es la invisibilidad a la que estuvieron sometidos los pueblos negros. Es decir, que su reconocimiento legal y social tardío, perpetuó los estereotipos y el fortalecimiento del racismo y la exclusión social y territorial. Según Páez (1987), la representación social tiene la función de agrupar selectivamente algunos elementos relevantes para, por una parte, establecer el discurso ideológico, y, por otra parte, construir una teoría para explicar, reconstruir y darle sentido a las realidades.

Cabe señalar que los elementos mencionados forman parte del gran engranaje que se construye en los cimientos de las asimetrías sociales que se tornan interdependientes y que existen más allá de las fronteras nacionales. Estas se pueden ver a través de diferentes procesos, por ejemplo, de marginación y de migración en marcos específicos transnacionales y translocales tales como las diásporas. En Colombia se pueden ver en diferentes espacios temporales que a mi forma de ver han marcado la historia negra en el país, siguen interconectados tanto cognitivamente como territorialmente y dependen principalmente de discursos dominantes que integran las categorías raciales y de clase desde una perspectiva blanca y señorial, por no llamarla racista y clasista. De acuerdo con el contexto anterior identificarse como negro o negra en la sociedad colombiana implica reconocer un estado de subordinación o una subalternidad que se ha quedado rezagada desde el hecho de la esclavitud, en donde el proceso de esclavización convirtió al africano y a la africana en seres sin humanidad. Dicho proceso de deshumanización convirtió lo negro en una mercancía, en una cosa que podía ser comprada y vendida (Lozano, 2016).

Símbología

De manera que el término afrodescendiente en el ámbito social se refiere principalmente a una descripción cargada de estigmas y diferenciaciones que implícitamente cuenta una historia que revive condiciones adversas de supervivencia y adaptación territorial tanto en los procesos de translocación como en los procesos de asentamiento, contribuyendo al proceso de formación y desarrollo económico, social, político y cultural de esos lugares (Del Pino Pacheco, Ramírez Caloca & Velásquez, 2011).

Siguiendo a Hall (2010), retomo los dos sistemas de representación que incluyen las representaciones sociales de forma intrínseca. Uno de ellos determina el sistema de representación mental, es decir las señales cognitivas donde anidan los conceptos, representaciones, etc. Este sistema está estrechamente unido con las representaciones verbales que se derivan del lenguaje. Este viene a ser entonces un conjunto de signos y símbolos que posicionan a los sujetos y sujetas dentro de los discursos. A continuación, Maya⁹⁶, una mujer oriunda del Pacífico relata su experiencia como empleada doméstica en Medellín y da cuenta de la discriminación y maltratos que tiene que soportar por necesidad. Lo interesante de su relato es la evidencia de los sistemas de representación de los que habla Hall:

Yo me acuerdo de que cuando me fui a trabajar por primera vez como interna⁹⁷, fue a Medellín la patrona me decía negra inmundada, bembona y orangután que no sabe ni hablar y me pegaba cachetadas delante de los niños y ellos soltaban la risa y se burlaban de mí. Yo digo que todos esos son maltratos y estigmas que por ejemplo una mujer como yo así de pobre tiene que aguantar para poder sacar a la familia adelante. Ella ni siquiera hacía el intento por entenderme o por respetar y valorar mi acento del Pacífico y yo tenía que seguir luchando por mis hijos, o sea que el no revelarme era como la consecuencia de la necesidad que yo tenía de trabajar (Fragmento de la charla con Maya protocolizada en el Diario de Campo el 01 de noviembre de 2021. Bogotá).

⁹⁶ Maya es un nombre ficticio escogido por ella misma.

⁹⁷ Interna hace referencia al trabajo de empleada doméstica interna, es decir que vive en la misma casa donde trabaja.

Resistencia desde el exilio (Barcelona)

De manera que la representación mental es un conjunto de información estrechamente relacionada con los hábitos, en donde se relacionan cosas, conceptos y signos que no se borran ni se eliminan fácilmente de las prácticas sociales. El otro sistema es el que se encuentra ligado a los códigos culturales, que relaciona los signos, símbolos y conceptos en un universo cognitivo. Monique reproduce algunos símbolos prefabricados del discurso discriminante desde su propio posicionamiento, es decir que adjudicarse determinados símbolos estigmatizantes por una parte corresponde a un tipo de representación negativa de sí misma y por otra parte muestra su resistencia y resiliencia:

Es decir que a mí ya de por sí los hombres sobre todo me ven como un objeto que puede dar placer y a la que pueden maltratar porque adicionalmente como negra estoy deshumanizada totalmente, es decir que el dolor no hace parte de los sentimientos que yo tengo. Para los hombres que vienen a buscar servicios sexuales aquí en El Raval ya está claro que acostarse con una negra como yo quiere decir sumisión, pero también placer infinito y es que yo no sé porque, pero pues, es como si yo también hubiera desarrollado una táctica y ahora creo eso, que me gusta el sexo y que siempre voy a tener placer. O sea que yo me convencí de eso y así también hago mi vida más fácil para olvidar el dolor de todas las veces que fui violada en Cartagena, yo como sangraba, parecía un animal moribundo. Yo no digo que yo no supiera que ser prostituta tenía riesgos, claro que lo sabía, pero era muy ingenua y pensaba que yo iba a decir bueno este sí y este no, pero no, yo tenía que hacer todo lo que me decía el turco, aun sin querer.

Pero bueno yo ahora no me quejo porque, sobre todo, es más fácil que vivir en Colombia, aquí tengo más comida, euros y pues, también vivo en peligro, pero no es un peligro como el que se vive allá por la guerra y el desplazamiento o mejor dicho aquí también soy desplazada, pero es otro tipo de desplazamiento y otro tipo de discriminación pero que por decir así, es que la entiendo más porque no estoy en mi país, pero la discriminación que vivía en Colombia no la podía entender porque yo estaba en mi país y allá por ser negra no existía en muchos aspectos de la vida, aquí tampoco pero ni falta que me hace porque si puedo tener plata para mandarle a los niños en Colombia (Fragmento de la charla con Monique protocolizada en el Diario de Campo el 28 de enero de 2020. Barcelona).

Monique muestra cómo las representaciones mentales hacen parte de una construcción subjetiva que funciona a través de códigos culturales y discursos fijados

hegemoníamente. En la charla anterior con Monique se da cuenta del concepto de invisibilidad y de estereotipo, los cuales están articulados con las representaciones instauradas en las sociedades hacia unos grupos poblacionales específicos. Al analizar el relato de Monique se puede ver que ella le da diferentes grados de relevancia en su vida a la discriminación que vivía en Cartagena y a la que vive en Barcelona. En su relato ella aclara que prefiere aguantar ser discriminada en un país que no es el suyo, pero en el que puede ganar dinero, que ser discriminada en su país y no tener acceso a recursos para poder mantener a sus hijos.

Poesía

En la literatura afrocaribeña también se muestra la discriminación racial a la que son sometidas las personas, la forma en que la sociedad civil no negra se relaciona con la afrodescendencia. Las primeras obras del poeta afrocaribeño Nicolás Guillén, *Motivos de son* (1930) y *Sóngoro Cosongo* (1931), muestran la resistencia y el intento por reivindicar lo negro, lo que se interpela como feo, como poco fino en el discurso a través de la poesía. Allí se evidencia el discurso de la otredad instaurado en las sociedades que se leen blancas, en cuanto los estereotipos marcados en los discursos son construidos con base a las diferencias fenotípicas referentes a la condición negra. En ese sentido el autor hace una invitación a la aceptación de los cuerpos desde la diversidad y a una nueva construcción de la identidad lejos de los imaginarios impuestos por los blancos:

*Ya yo me enteré, mulata, mulata,
ya sé que dice
que yo tengo la narise como nudo de cobbata.
Y fíjate bien que tú no ere tan adelantá,
poqqe tu boca é bien grande,
y tu pasa, colorá.*

En el fragmento del poema anterior se evidencia como este poeta muestra ya un discurso difundido por una mujer que aparentemente es menos negra que él, a quien llama mulata y en su poesía le indica como ella desde su perspectiva no es diferente a él o en

términos textuales no es tan adelantada, es decir tiene una movilización social dentro de las representaciones estereotipadas o lo que Hall viene a llamar *régimen de representaciones*.

Poesía callejera en Bogotá

Estando en Bogotá entrevisté a Ofelia⁹⁸, una mujer que escribe poemas a la africanidad en hojas de pergamino y las quema por los lados para que parezcan viejas, ese es el diseño que utiliza para ponerle su toque personal a sus escritos, los cuales vende en los mercados de pulgas los domingos en el centro de Bogotá. Los poemas cuestan \$5000 pesos colombianos cada uno, algo así como €1,25 euros. Me contó que se vende de cinco a ocho poemas cada domingo y que casi todo los que vende los compran extranjeros que se fascinan de su atuendo, energía y vasija con frutas en la cabeza:

No, si tu vieras cómo les gusta a ellos (los y las extranjeras) los poemas, son poemas que yo les digo que son artesanales y curativos porque yo escribo como herencia de lo que me enseñaron mi mamá, mi abuela y mi bisabuela, y así para atrás. Con eso nos curamos el alma generaciones tras generaciones y también le rendimos homenaje a las partes de nuestros cuerpos que nos permitieron prestar un servicio en la esclavitud y seguir viviendo y por eso no mataron a mis antepasadas y yo tengo la fortuna de estar aquí. Ahí te regalo un poema que le hice a mis manitos que, aunque llenas de artritis, me ayudan a conseguir mi sustento en esta selva de cemento que me volvió a victimizar.

- **Las manos del perdón**

Estas manos que abuchean y enfrentan el dolor están más allá de la razón

Estas manos piensan, hacen y perdonan con el corazón

Yo las muevo cosiendo mis colchas y en los tejidos para cubrir el armazón

Estas manos que sazonan y alimentan también a la razón

Estas manos son mi refugio y son también mi canción

Yo las muevo pintando mis pesares y también mis alegrías y las escondo jugando sin condición

Estas manos que se hunden en la arena sin religión

⁹⁸ Ofelia es su nombre de pila.

*Estas manos sienten y tocan con tanto fervor y sin acomodación
Yo las alzo y las entrego sin ambición (Poema de Ofelia Maldonado).*

Con Ofelia visité un café-bar en el centro de Bogotá, cerca de la plaza del Chorro Quevedo, un lugar emblemático del barrio La Candelaria, en donde se inició Bogotá. Allí nos encontramos con cuatro mujeres negras/afrocolombianas, poetisas y pintoras que se organizan independientemente y se ayudan financieramente a través de su arte. Ellas polemizan la sexualización y exarcebación que la sociedad les impone a sus cuerpos, pero también la trampa en la que muchas y muchos afrodescendientes han caído al alimentar y reproducir los prejuicios:

Iris⁹⁹: Es bueno hacerle ver a la gente que una cosa es el discurso y otra muy diferente lo que hacemos con él, es decir que se tiene la opción de resistirse a ese discurso o de creérselo y hacerlo propio. Entonces, por ejemplo, si las mujeres desplazadas llegan en busca de trabajo a la capital se creen que solo sirve para puta o para sirvienta, pero no intenta realizar su propia voluntad. Entonces esa es un poco nuestra propuesta, despertar conciencias a través de aceptarnos y amarnos y pues la poesía nos ayuda a esto a admirar nuestra belleza y nuestra historia desde la palabra:

A continuación una poesía de Iris en la cual se puede observar como esta mujer mezcla elementos históricos para describir realidades:

- **Tu alma, mi liberación**

*Y del color de la noche soy yo
Y también eres tú mi hermano de viaje no escogido,
de negros lamentos y bullicios de dolor se formaron nuestras almas encadenadas pero llenas
de amor y sabor,
eres tú el sonido del bongó que llora un guaguancó del adiós,
pero también eres la escultura hecha realidad que enseña el futuro,
aquel que ellos quieren tapar,
quieren cortar,
no vendas tus alas,*

⁹⁹ Iris es su nombre de pila.

*no vendas tus ganas,
no arrulles el sueño del otro que te hizo barbarie
no te creas una Barbie,
no eres noche,
solo eres derroche,
derroche de amor,
de paz y de luz,
derroche de fuerza,
derroche que se queda tras la puerta (Poema de Iris Rodríguez).*

La gastronomía del Pacífico en la cocina y la mesa bogotana.

Uno de los elementos más valiosos y distintivos de una comunidad o grupo humano es tal vez la cocina. Su valor se transforma en la medida en que esta deja de ser vista como un medio de supervivencia a convertirse en un espejo de relaciones sociales y territoriales complejas que dan cuenta de diferentes y múltiples facetas de las identidades tanto colectivas como individuales. Es decir, que los diferentes sabores, olores y colores de las diferentes cocinas de los grupos humanos revelan tiempos, espacios, paisajes, lugares, posibilidades, significados, sincretismos, continuidades y interrupciones presentes en una sociedad. Tanto es así que, en los procesos de asentamiento individual y colectivo en Colombia, las recetas de las cocinas autóctonas de los territorios se convierten en el hilo conductor que permite visualizar los territorios desde la multiterritorialidad y la memoria.

En mi visita a la plaza de mercado La Perseverancia, pude notar que el Pacífico y el Caribe se unen en un muttiteritorio a través de los guisos que se cocinan en sus fogones. Esta visita fue como un viaje por todo el litoral Pacífico colombiano que le dio calor y sabor a la fría Bogotá. En el siguiente fragmento Mary Luz¹⁰⁰ explica el significado que la gastronomía de su región tiene en su proceso de asentamiento en Bogotá:

Para mi hablar de cocina o de la de gastronomía del Pacífico en acordarme de algún tipo de preparación que usamos allá. O sea, es memoria, son recuerdos y eso recuerdos van también como acompañados de temporalidades. Es así como si, por ejemplo, yo te digo que mi abuela revolvía la sopa de cangrejo con una guadua seca o que ella primero le echaba lo uno o lo otro

¹⁰⁰ Mary Luz es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

¿si ves? Todos son tiempos en su tiempo, ella no usaba cucharón, yo ahora sí uso cucharón, claro que hecho de guadua y yo tengo algunos pasos más o menos establecidos y definidos para lograr la textura del caldo que quiero y así. Yo creo que con los tiempos en los que se desarrollan las recetas cambian la forma de preparar un plato y eso depende en gran medida de las posibilidades que uno tiene en el medio natural, social y adquisitivo, y si te das cuenta la cocina conserva su esencia pero entonces los utensilios y los ingredientes como que se acomodan a un desarrollo y visión como histórica de lo que para nosotros sigue siendo la base de nuestra alimentación y así como te dije lo de que mi mamá revolvía el caldo de cangrejo con palo de guadua en una preparación ancestral, hay una especie de códigos ancestrales que se avivan en la temporalidad, es como un manuscrito pero que está en la cabeza porque uno en el territorio aprende a cocinar con lo que se le cuenta oralmente, o sea con los saberes que nos transmiten de generación en generación y cuando migramos, por ejemplo, acomodamos esos saberes al medio a donde llegamos y esa es una forma de soportar el racismo, es como una forma de acercarnos a nuestros orígenes y tratar de acceder a recursos desde lo que podemos porque desde la ley y los derechos, el gobierno no nos cumplió (Fragmento de la charla con Mary Luz protocolizado en el Diario de Campo el 01 de noviembre de 2021. Bogotá).

Los fogones de Mary Luz, de Graciela y de Pancha¹⁰¹ son un pedazo del Pacífico en el centro de la capital colombiana que dan cuenta de los procesos de resistencia y resiliencia de las mujeres negras/afrocolombianas, pero también de sus memorias y de aquellas interdependencias multiterritoriales que propuse en el capítulo V. Otro factor importante en los relatos de las mujeres del Pacífico tiene que ver con lo que los PCN (2018) titulan *Políticas que matan*. Tanto los relatos de las mujeres entrevistadas como los informes del Centro de Memoria Histórica (2017) y estudios de diferentes mujeres negras/afrocolombianas del Pacífico muestran como las violencias emprendidas en contra de ellas y de sus territorios se desprenden del proyecto desarrollista del Estado-nación, en el cual el pueblo negro/afrodescendiente se convierte en un *enemigo bélico* (PCN, 2019) fortaleciendo las violencias en el rebrote del conflicto armado¹⁰².

De acuerdo con lo anterior se podría entonces hablar de un conflicto armado multiterritorial y multicausal que supera en resistencia todo tipo de acuerdos y sigue facilitando la situación de guerra que se vive en las diferentes regiones del país y a pesar de esta

¹⁰¹ Mary Luz, Graciela y Pancha son nombres ficticios y fueron escogidos por ellas mismas.

¹⁰² Véase anexo 7.

situación las mujeres se reinventan en sus nuevos asentamientos y utilizan sus diferentes memorias en sus procesos de reconstrucción identitaria:

Mira es lo que yo te decía de la adaptación para poder empezar a conocer lo que tenemos a disposición, es escuchar y conocer la tierra, nuestros pueblos han tenido que conocer qué les brinda la naturaleza y como aprovechar lo que les brindan, sobre todo esto cae para los pueblos negros cimarrones que tenían que huir y esconderse en las rutas de la libertad, entonces pues, uno tiene una relación muy estrecha con la tierra y sus frutos y pues, obviamente con la elaboración de la comida, no se te olvide que las mujeres fuimos quienes trajimos las recetas y las dimos por medio de la tradición oral y también alimentamos en los tiempos de la esclavitud a nuestros verdugos a pesar de todo con amor culinario porque los alimentos son sagrados y deben estar libres de odio y muchas de las esclavas alcanzaron su libertad gracias a la comida y la dulcería, o sea que la culinaria, como le llaman ahora, no es una cosa sin importancia. La cocina es tan importante como la política, porque para que tú te hagas una idea piensa en cuanto ingenio, estrategia y armonía debe haber en un plato para que signifique algo en una cultura sometida como la cultura negra, nos ha llevado cientos de años para desarrollar nuestras técnicas de agricultura, recolección y caza en el Pacífico y también así como de aprovechamiento de las condiciones climáticas, la geografía que en verdad que es bien agreste y los ciclos naturales, esto también nos ha conllevado como pueblo afrodescendiente del Pacífico a un intercambio de saberes culinarios ancestrales, frutas, verduras y de animales que se pueden utilizar como fuente de proteína ¿te das cuenta que la comida encierra muchas cosas? Un plato preparado significa historia, da igual de qué tipo, una triste, otra contenta, justa o injusta, la comida es una posibilidad de evocar hoy, en este momento el tiempo pasado, o sea, la cocina son memorias (Fragmento de la charla con Graciela protocolizada en el Diario de Campo el 01 de noviembre de 2021. Bogotá).

La cocina tradicional ha servido de instrumento en los procesos de articulación identitaria para Pancha en Bogotá. Esta mujer oriunda del Pacífico cuenta en su relato como a través de sus recetas ha logrado robustecer su propio discurso político racializado y a reivindicar sus tradiciones culinarias en un nuevo territorio:

Aquí en la plaza le llenamos la barriga a la gente no solo con comida del Pacífico, sino con el amor ancestral que nos caracteriza a nosotros la gente del Pacífico, eso es algo que por lo menos a mí me devuelve a mi origen, a mi territorio así sea solo en pensamiento, cuando yo empiezo a hacer el guiso para la cazuela de camarón y langostino, y empiezo a guisarla con agua de coco como lo hacía mi mamá en Timbiquí y empiezo a sacarle la cola al langostino, si

es grande pues, y a empezar a mezclarlo para que agarre todo ese sabor y ese amor, desprende un olor bellissimo y ese es un olor de mi tierra que me conecta con mi gente y que me devuelve a las épocas en las que yo estaba allá, jugando con otros niños mientras mi mamá nos hacía el almuerzo o cuando me volví una señorita y quedé embarazada y tenía antojos de sopitas bien cargadas de pescado o cuando me convertí en mamá y le cocinaba a mi creatura para que creciera sana. Esos son recuerdos que no se van y yo los he traído a mi vida aquí en Bogotá y, por ejemplo, de ahí también nacieron todos esos sueños de todas nosotras las negras del Pacífico aquí en Bogotá para hacer una cocina que salvara nuestras vidas después de huir de la violencia y ser desplazadas por el conflicto armado y el extractivismo en el Pacífico. Esa fue una de las cosas que pensábamos que nos podrían ayudar a hacernos visibles aquí en Bogotá y pues poder contar nuestras historias de guerra que vivimos en nuestro territorio para que la gente se concientizara de lo que estaba pasando y nos ayudara a gritar más fuerte y se solidarizara con nosotras.

Y mira que es que los procesos se repiten, en el Pacífico se cuenta que la cocina fue una de las cosas que nos ayudó a nosotros como pueblo a resistir el horror de la esclavitud. Las mujeres les ponían todo el amor a sus guisos y sudados y mediante esos olores que se desprendían de allí se conectaban con sus territorios y si tu analizas lo que yo te estoy contando, no es diferente lo que me pasa a mí, la comida y la cocina me han ayudado a sobrevivir esta frialdad de Bogotá y el dolor y desconsuelo del destierro y de haberlo perdido todo. También me ayuda a perdonar porque me entretengo y no tengo tiempo de pensar, por ejemplo, en lo que me ha hecho el gobierno, que hasta el día de hoy no me reconoce como víctima del conflicto y me dicen que yo ya no soy desplazada porque llevo una cantidad de tiempo aquí (Fragmento de la charla con Pancha protocolizada en el Diario de Campo el 01 de noviembre de 2021. Bogotá).

La esclavización no solo invadió territorios, sino que irrumpió violentamente y dominó los cuerpos, las emociones y arrancó la espiritualidad desde la prohibición y la imposición de su sistema de valores occidental, dirigiendo y controlando así la posibilidad de las personas a pensarse y sentirse en comunidad. En el contexto del conflicto y como lo es en el caso del Pacífico colombiano, los megaproyectos y la minería ilegal marcan la agresión sistemática a lo colectivo y al vaciamiento de los territorios y dan cuenta de las violencias extremas existentes desde épocas coloniales que se han perpetuado en la vida de las mujeres negras/afrocolombianas, fortaleciéndose en el discurso de una sociedad patriarcal racista y

sexista. Las mujeres negras nacieron y crecieron en contextos de violencia extrema que han sido normalizados desde la época colonial (PCN, 2019:78).

Organizaciones de mujeres en el Caribe colombiano.

Mujeres Espejo – Cartagena de Indias

Mujeres Espejo es una asociación sin ánimo de lucro que interactúa en diferentes esferas sociales, desde lo privado, deteniéndose en lo íntimo y llegando a lo público. La asociación se concentra en recoger, trabajar y sanar las experiencias de las mujeres víctimas del conflicto armado y de las diferentes violencias de género. Mujeres Espejo como asociación es una apuesta política y ciudadana de participación y exigencia de los derechos de las mujeres y del derecho a la reparación.

Pedagogía

Las herramientas psicosociales y de participación política son suministradas pedagógicamente a través de formación y capacitación artística, así como psicoterapia y acompañamiento en la sanación de traumas. Rosiris Murillo Morelos evidencia a través de su relato como desde la organización se inician procesos de sanación e incorporación a la cotidianidad:

Nosotras desde la organización intentamos resignificar el ser, los saberes y los oficios de las mujeres en su día a día, exaltando la parte social y comunitaria, y también impulsando el reconocimiento del cuerpo como un territorio propio y las experiencias personales como bases del discurso, para así poder entender y vivir lo político desde una dimensión más real pero que se ajuste a nuestras necesidades. Otra parte importante de la asociación es facilitar espacios de relajación, sanación y autocuidado que posibiliten una mayor receptividad que favorezca la reconstrucción de nosotras como mujeres, o sea, el fortalecimiento de la autoestima, la libertad emocional y autonomía económica.

Territorio, cuerpo y reconocimiento

Ortiz (2012) muestra como el cuerpo es un territorio íntimo que describe lo que somos, y a través de él se experimentan las emociones y las conexiones con el mundo exterior. Los cuerpos ocupan un espacio y se pueden entender como espacios desde una perspectiva social y colectiva en donde se convierten en lugares físicos que desvelan relaciones de poder, género, clase y raza/etnia. En el fragmento anterior Rosiris le da una importancia central al cuerpo en los procesos de reconstrucción de las identidades y lo expresa como un territorio político dentro de la resignificación de los oficios femeninos:

Somos veinticinco. Doce socias de la junta directiva y trece socias y voluntarias, pero el colectivo en general hoy tiene más de 300 mujeres en las tres localidades de Cartagena y el departamento de Bolívar, es decir que tenemos una representación y acogida considerable y que le llegamos a las mujeres en los territorios que es para mí, como representante legal de la asociación de suma importancia, porque son las mujeres que se encuentran allí escondidas detrás de las serranías de los Montes de María las que temen por sus vidas y están constantemente vulneradas.

Autocuidado

Rosiris cuenta como los procesos de sanación y reconstrucción comienzan con el autocuidado y con la verbalización de las experiencias en los círculos de palabra que se llevan a cabo periódicamente en la organización:

A partir de nuestras experiencias ancestrales sanar desde los elementos de la naturaleza. Cada mujer negra representa un poder ancestral que le aporta vida a otras y las mujeres indígenas que saben el poder de la naturaleza y todas esas prácticas ancestrales las hace valerosas y poderosas para acompañar a otras a sanar. Un ejemplo de lo que hacemos colectivamente para sanar es ir al mar y recibir la fuerza de la sal marina, el viento de yodo que sana el cuerpo, meditar para nosotras frente al mar es poderoso, soltar las cargas en la arena. Quitarnos los zapatos y caminar en el mar es recibir la fuerza desde las raíces. Otros procesos tienen que ver con los círculos de la palabra frente a la luna llena. Esto lo hacemos una vez al mes, es meditación en luna llena y se trata de que cada mujer suelte las cargas del cuerpo y en su silencio soltar las heridas que causan el miedo, la ansiedad y las soledades. Muchas veces

acompañamos estos procesos de bebidas preparadas por nosotras mismas, que conocemos ancestralmente.

Desintoxicando el cuerpo y el alma

Rosiris hace énfasis en la importancia de desintoxicar el cuerpo al iniciar los procesos de sanación. Explica que las toxinas no solo se encuentran en la memoria y los recuerdos, es que los cuerpos tienen una conexión directa con la mente y en este caso la memoria condiciona el cuerpo. Es por eso que desde la organización se impulsa la desintoxicación a través de hierbas ancestrales que curan y sanan:

Para bebidas ancestrales usamos las plantas como son el té de menta, para sanar los pulmones; el té de Jamaica, para quitar los miedos y así sucesivamente muchas plantas sanadoras. Nosotras practicamos la aromaterapia con eucalipto: es inhalar y exhalar limpiando y obteniendo un mejor ritmo en la respiración y así controlar las emociones y sanar desde el oxígeno como fuente purificadora. Otra práctica ancestral son los masajes corporales, nosotras las mujeres afrocolombianas conocemos nuestros cuerpos y sabemos en dónde se refugia el dolor y en la misma rama también practicamos la masoterapia, que es recibir sanación pránica con las manos de una persona sensible a las energías corporales. Esa es una terapia ancestral muy sanadora. Otra terapia es el teatro como instrumento sanador. Eso es una terapia donde hablamos de nuestras historias de vida y de esas historias se construye el guion y lo ponemos en escena en espacios públicos con el objetivo de denunciar las violencias que vivimos las mujeres en la casa, en la calle, en el trabajo por el hecho de ser mujeres negras/afrocolombianas, pobres y víctimas del conflicto armado y desplazadas forzadamente. Normalmente son sesiones muy cargadas de emociones y siempre se llora mucho, descargando todo lo que se tienen en el alma y el cuerpo. Yo creo que el efecto que tienen que ver digamos una realidad, mi realidad o tu realidad en el escenario, o sea desde afuera es una cosa indescriptible. Eso despierta muchas de las cosas que a veces se quedan dormidas en los procesos de empoderamiento porque tú te ves ahí desde otro ángulo, es algo que muchas veces lo llamamos el despertador de la conciencia. Es como una ola sanadora en las vidas de las mujeres, en nuestras vidas, en muchas mujeres, hace algo así como de espejo, en las otras mujeres las empodera y entonces actúan en defensa de los derechos a una vida libre de falencias y exigen derechos al Estado y cumplimiento en las reparaciones a las víctimas y la justicia transicional.

Las mujeres aprenden a identificar cuando son vulnerados sus derechos, no se te olvide que en un país tan machista y patriarcal como este eso no se toma como natural o obvio, así que esto es un despertar en favor de la vida. Muchas de las mujeres en sus regiones son lideresas comprometidas con sus comunidades y con el proceso de paz y se consideran sobrevivientes y autoprotectoras en sus vidas y las de sus coterráneos en sus territorios y pues, así resignifican sus vidas en acciones positivas en sus territorios, es tan increíble como muchas de ellas estando solas y vulnerables al conflicto se reinventan desde sus propias ideas para desarrollar sus economías y resistir al racismo y sexismo que se ve en el mercado laboral, al mismo tiempo como seres integrales, y sin descuidar nada conmemoran fechas emblemáticas exigiendo a las entidades competentes el cumplimiento de lo pactado y el cumplimiento de las leyes y se van reconstruyendo como sujeto de derechos en medio del conflicto y todas las transformaciones de este mal que afecta tanto a la región.

Economía femenina

Rosiris evidencia a través de sus relatos como las mujeres se van haciendo visibles en los procesos de producción y como van construyendo un espacio de diálogo en donde se trata de reivindicar sus derechos económicos:

Sí claro, eso es lo que llamamos nosotras internamente el arte de sanar desde las manualidades, que no es nada más ni menos que un proceso de empoderamiento en el cual nos involucramos desde lo que sabemos, conocemos y podemos hacer con nuestras manos. De allí salen emprendimientos de muchos tipos, que emprendimientos artesanales, que emprendimientos medicinales y de cuidado y así. Eso empodera a las mujeres y las concientiza de sus derechos económicos, o sea, que este espacio es de suma importancia para cada mujer ya que desde los derechos económicos pueden apoyar a la familia porque muchas de ellas son cabeza de hogar o se están separando o son viudas a causa del conflicto.

Corporación de Desarrollo Solidario

La Corporación de Desarrollo Solidario¹⁰³ (CDS) es una organización no gubernamental fundada por Pedro Nel Luna en 1992 y tiene su sede en María la Baja. Ofrece acompañamiento, apoyo y asesoría a las comunidades afros y campesinas para la puesta en

¹⁰³ A partir de ahora CDS.

marcha de proyectos que incluyan sostenibilidad social, económica y ambiental. Adicionalmente la sede de CDS es un lugar para el diálogo, reencuentro y reconstrucción de las mujeres que han sido víctimas de diferentes violencias.

Encuentros y cumbres de mujeres

En mi visita a la sede participé en la primera cumbre de mujeres rurales de la subregión Montes de María y el canal del Dique, celebrada en noviembre de 2021. A continuación, un fragmento de la entrevista con Auristela Moreno Iriarte directora de la corporación:

El trabajo de la corporación es realmente el resultado de la labor que la corporación ha desempeñado desde hace ya casi veinticinco años. Desde la corporación hemos trabajado incansablemente con las mujeres de la región, pero también en general con el campesinado en el fortalecimiento de las organizaciones campesinas, de mujeres y sobre todo en las redes productivas que le puedan generar independencia y algo de seguridad económica a las mujeres, y siempre lo trabajamos teniendo un alto nivel ético y un sentido por lo ambiental. Es decir, que se trata de, por ejemplo, cultivar orgánicamente y de producir los productos que se comerciaran en los mercados de forma artesanal.

Proyectos

Los proyectos que acompaña la CDS son diversos y tienen varios impactos en la sociedad de la subregión de los Montes de María, desde la seguridad alimentaria y la economía femenina hasta la construcción colectiva de una agenda política con impacto regional:

Eso varía mucho. Ya existen algunos proyectos establecidos en la subregión que han sido elaborados por la Alcaldía, por ejemplo, y en ese caso a veces vienen las mujeres o los grupos campesinos a consultarnos acerca de posibles optimizaciones. Así que en ese caso solo hacemos la asesoría. Hay otras maneras de hacerlo también, por ejemplo desde la sede se han construido grupos de mujeres que trabajan por la seguridad alimentaria y entonces allí ya es un proyecto que se desarrolla desde la sede, en donde un grupo de investigadores, de líderes, lideresas y administrativos nos reunimos para diseñar sistemas, por ejemplo, que mejoren las prácticas productivas agropecuarias, de ganadería o artesanal en el sentido de productos artesanales no perecederos, o sea todo menos comida, pero también tenemos

proyectos donde las mujeres producen mermeladas, quesos o dulces. También desde la corporación venimos impulsando y acompañando a las organizaciones y comunidades en la construcción e implementación de sus agendas sociopolíticas. Ese es digamos que uno de los desafíos más grandes que vincula las organizaciones con la agencia política y tratamos de hacerlo a través de nuestra propia política de diálogo, en donde generamos espacios de encuentro e incidencia con diferentes grupos del territorio. Es importante siempre pensar que en un territorio como este el diálogo es la única opción para evitar la prolongación del conflicto y para crear condiciones para la construcción de la paz y la vida digna de todos los grupos de la subregión.

Tejedoras de Mampuján

La visita a las tejedoras de Mampuján, quienes fueron merecedoras del Premio Nacional de Paz¹⁰⁴ en el año 2015 en Colombia, por ayudar a la comunidad de los Montes de María a superar los traumas de la guerra a través del perdón y del tejido (Sanabria Rodelo, 2018). En esta visita tuve la oportunidad de entrevistar a su líderesa Juana Alicia Ruiz, quien quiere ser nombrada por su nombre de pila. Compartí un día con ella en familia en su casa y cenamos un delicioso pescado frito con ñame cocinado, ensalada mixta y suero picante¹⁰⁵. Ese día Juana estaba haciendo unos muñecos y muñecas de trapo que cumplirían la función de simbolizar el conflicto y su racialización en un encuentro académico que tendría lugar en Cartagena al día siguiente.

¹⁰⁴ Para una ampliación de la historia de las tejedoras de Mampuján y el Premio Nacional de Paz que recibió Juana Alicia Ruiz véase Rodelo, A. S. (2018).

¹⁰⁵ El suero costeño es un alimento característico de la Costa Caribe colombiana. Es un acompañante de comidas, un poco espeso, algo agrio y con olor fuerte, le da un toque especial al plato, dicen los y las caribeñas. Se dice que se encuentra en los departamentos de Sucre, Bolívar y Córdoba. En algunos corregimientos recibe el nombre de atolla buey. Normalmente es preparado en cada casa de familia y cada familia tiene su propia receta. La de Juana lleva leche fresca y se pone en un bote de madera y cortándola con cuajo. Luego se quiebra con las manos, se junta la parte espesa y se forma una cuajada, se exprime hasta que escurra la última gota de líquido, se desmenuza con las manos y se echa en un recipiente grande. Juana lo pone en calabazo o totumo grande que en la parte inferior debe tener un orificio.

Fotografía 2: La racialización del conflicto



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Según Juana, estas figuras representan la racialización del conflicto y la encarnación de la guerra en el cuerpo de las mujeres. Una está vestida con ropas y colores típicos de la región, pero tiene su boca cerrada con una especie de cremallera. La otra está totalmente desnuda y tiene una cicatriz en sus partes íntimas.

Migrar, pintar y salvarse

Juana y yo estuvimos hablando durante varias horas acerca de su vida y de los diferentes conflictos que ha tenido que experimentar en su vida y el caso específico del conflicto armado en Mampuján. Juana describe su primera infancia con imágenes llenas de colores, arroyos dulces y pájaros cantores de esos lugares en que fue tan feliz. Juana ubica su niñez en el centro de los Montes de María, un lugar geográficamente privilegiado para la producción de frutas y verduras:

Yo me acuerdo como si fuera ayer que arriba, en el centro de los Montes de María era donde se daban los mejores alimentos y allá vivíamos con mi papá, que era campesino y con once hermanos, con mi mamá y mis sobrinos, hijos de mis hermanas. Éramos muchos y muy felices, no teníamos electricidad, ni dulces artificiales o chocolates, pero con mucho diálogo entre toda la familia, nos imaginábamos cosas buenas, historias buenas y así nos divertíamos. No sentíamos la diferencia que existía entre los fines de semana y los otros días de la semana porque se vivía una felicidad y una unión única que ahora si uno va a verse con la familia puede ser solo el fin de semana. Nosotros teníamos el héroe de las historias que se contaban que era

el abuelo, el papá de mi papá. A mí me gustaba mucho su historia de Clavellina, una chica joven y campesina que soñaba con ir a la ciudad. Yo me imaginaba y dibujaba con muchos colores a Clavellina como una especie de princesa, porque tener la posibilidad de ir a la ciudad era una cosa como sacada de los cuentos y la ciudad ni se diga, era como inalcanzable y como algo muy hermoso. Con ese dibujo después lo recortaba y jugaba con eso como si fuera mi muñeca, a mí me liberaba la creatividad y dibujar la claverita era como una parte de mi mente.

Ortiz (2012) muestra como los niños y niñas expresan en sus dibujos lo que perciben de sus entornos. En este trabajo se muestra como los niños y las niñas poseen un conocimiento local informal y libre que está ligado a sus deseos y a sus necesidades. Para Juana la muñeca dibujada en papel que encarnaba a Clavelina daba cuenta de deseos por conocer la ciudad y los colores mostraban la alegría de los cuentos que le contaba su abuelo.

El proceso de migración de Juana comienza de la mano de los sueños de migración de su madre, quien quería brindarle una vida mejor a ella y a sus otros hermanos. Por eso inició su viaje hacia Venezuela con Juana de seis años:

Mi mamá decía que ella quería una mejor vida y aunque mi papá era muy bueno con nosotros, muy cariñoso, teníamos una familia muy bonita, pero el sueño de una persona cuando se es pobre es tener algo en la vida, eso pensaban muchas mujeres pobres de San Pablo y en esa época de los ochenta, el negocio era ir a Venezuela a trabajar un tiempo para luego regresar y comprarse una casa aquí en Colombia. Ese no era el sueño de nosotros, los niños, nosotros soñábamos con los colores de esta tierra y con las historias de mi abuelo. Pero al final mi mamá persiguió su sueño y lo que quería y dejó a cuatro de mis hermanos donde mi hermana mayor, que ya era una mujer hecha y derecha, en San Pablo y a mí por ser la menor, teniendo seis años, me llevó con ella para Venezuela. Recuerdo que arrancamos con dos cajitas de cartón amarradas, y también me acuerdo de que los pasaportes los sacamos en Cartagena y también me acuerdo de que mi mami estaba muy contenta y me decía muchas cosas muy buenas de Venezuela. Entonces nos fuimos llenas de sueños, aunque en medio del dolor de dejar mis paisajes me fui feliz. Yo me sentía la Clavellina de las historias que lideraba mi abuelo. Llegamos de tarde a Caracas, yo miraba todo con atención porque eso para mí era nuevo, era un cerro que era con puras calles de cemento y casas y edificios, muy distinto a los cerros verdes de los Montes de María. Ahí llegamos a un barrio que le llamaban El Manicomio, ahora que lo pienso me digo, que cosa tan rara que uno pudiera vivir al lado de un manicomio, porque allí quedaba pues, un centro para gente con problemas mentales. La casa a la que llegamos

era de mi tía que quedaba al lado de una quebrada que como que se juntaba con una canalización y era maloliente, de eso me acuerdo mucho porque ya ahí era como estar desarraigada. En ese momento empezó otro proceso y a mí me dio tan duro no ver más los colores de mi paisaje que al segundo día empecé a extrañar las tardes cuando comíamos juntos todos en familia, todos los alimentos y vegetales que la parte de arriba de los Montes de María produce, la abundante comida servida en hojas de plátano mientras nos contábamos historias en los montes y yo empezaba a comparar eso con lo que estaba viendo allá y claro que me sentía desarraigada, como si me hubieran sacado a la fuerza de un lugar y puesto en otro y yo me quería regresar pero ya no era posible en ese momento. Eso fue como bien confuso porque hasta ese momento mi mamá no me había comentado que ya tenía un trabajo de empleada interna en una casa de familia y que la iba a ver cada quince días. Yo vi que mi mamá desapareció y mis familiares me decían que se tuvo que ir a trabajar y que no me preocupara que regresaría pronto para verme y estar conmigo. En esa casa de mi tía había cuatro hermanos míos mayores que yo no conocía, que vivían desde antes en Venezuela, entonces yo me quedé con familiares, gente de allá. Después yo empecé a preguntarles por mi papá y me decían en juego dizque: 'Él te abandonó, él no te quiere'. Y yo me sentía triste y yo buscaba recrear mis días y mis juegos en los Montes de María, pero nunca los encontré. Una de las cosas más dura era extrañar tanto a mi papá, por eso yo preguntaba por él a cada rato, pero mis hermanos me repetían que él me había abandonado. Y yo me sentía realmente abandonada también por mi mamá y muy vulnerable, pero hasta a esa sensación me tuve que acostumbrar y a muchas peores cosas.

Ahí mismo en esa casa me empezaron a abusar engañándome con la historia de un pájaro que se volvía grande si uno lo acariciaba y me decían que lo tocara desde un bolsillo del pantalón de un hombre, y ahí había un roto, un bolsillo que estaba roto y yo notaba que crecía lo que tocaba. Ya te podrás imaginar que hacerle eso a una niña la va marcando muy fuertemente y yo no quería hablar con nadie de eso porque yo me sentía como culpable, como rara. Afortunadamente mi mamá decidió mudarse más arriba, al barrio, el cerro.

Para ese entonces yo ya tenía siete años para ese tiempo y ya me habían abusado como te dije en la casa de mi tía. Mi mamá se hizo a esa otra casa donde nos fuimos a vivir en compañía con un hermano mío y su esposa, y nos fuimos todos y dos niños de él. Yo no me adapté muy bien porque allá en el cerro hacía mucho frío y en la casa no circulaba el aire porque era una construcción sin patio, así como todo encerrado y yo me imaginaba que eso era lo más parecido a una prisión. Ya para ese tiempo mi mamá vendía aguacates en El Silencio, que era como una plaza de mercado y, aunque ahora pasaba más tiempo conmigo, yo vivía muy triste y sola,

porque extrañaba todo lo de mi vida en Colombia y me seguía sintiendo desarraigada y muy triste.

Yo iba a un colegio, pero yo no sabía para ese momento ni leer ni escribir. Habían pasado tantos cambios en mi corta vida, que de verdad que yo me había como concentrado a asimilar los cambios. Mi mamá decidió llevarme con ella para el mercado y me puse a trabajar con ella. Yo regresaba del colegio y me iba enseguida al mercado, así eran mis días, sin amigos, sin una vida normal de una niña (Fragmento de la entrevista a Juana Alicia Ruiz el 21 de noviembre de 2021. Mampuján).

La primera puntada

Juana resalta en otros de sus relatos que las mujeres víctimas del conflicto armado son afectadas de una manera diferente y necesitan estrategias de reconstrucción y recuperación diferentes a los hombres es así como nace el colectivo Tejiendo Sueños y Sabores de Paz en el 2003. Este colectivo que, para sanar, le apostó a tejer sus raíces y reconstruir sus relatos en telas así doliera. La primera puntada la dio la menonita Teresa Geiser, psicóloga clínica y artista:

El colectivo de mujeres Tejiendo Sueños y Sabores de Paz, más conocidas como las tejedoras de Mampuján, somos un colectivo de mujeres que se reúnen para hacer cosidos, esos no son tejidos, yo siempre repito y explico lo mismo, porque un tejido es, por ejemplo, lo que se hace con las mochilas y así, nuestros cosidos son en tela sobre telas. Es una técnica que consiste en tomar una historia, por lo general que haya sido dolorosa o que genera algún tipo de trauma, dibujarla en papel y lápiz, y, posteriormente, pasarla a tela sobre telas y formar un cuadro, con un fin terapéutico y eso se convierte en sanador porque se saca el dolor y se expresa y al mismo tiempo se va construyendo memoria histórica de lo que pasó.

Nosotros, por tradición ancestral de nuestras abuelas y tatarabuelas, santas cofrades, africanas, que fueron esclavizadas en las haciendas de Cartagena, sabíamos hacer sábanas de tiritas. En toda casa de un afrodescendiente que se respete y se autorreconozca como negro hay una sábana de tiritas. Tomamos los retacitos o los pedacitos de tela que ya no les sirven a las modistas para hacer sus cosas, las empezamos a unir cosiéndonlas y los vamos armando y se forma una sábana.

Eso es una catarsis que va sacando y va liberando poco a poco lo que tenía en la mente una persona, en este caso somos mujeres y pues lo va viendo con sus propios ojos de una manera distinta y plasmada en una tela y que va ayudando a sanar, recordando sin tanto dolor. Sanando las heridas y facilitando la sanidad interior, para que posteriormente la persona pueda tener libertad para amar, para perdonar y para reconciliarse con el adversario que le originó el dolor. Esa es la labor que hacen las tejedoras de Mampuján.

Juana reconoce que el proceso no fue fácil y que de ninguna manera se hubiera logrado sin apoyo psicológico:

El desplazamiento masivo fue en el año 2000 y entonces despuesito solicitamos un apoyo psicológico de algún terapeuta que pudiera trabajar con los traumas de las mujeres. La cuestión es que nosotros estábamos desamparados porque el Estado nunca hizo nada ante las masacres, y los desplazamientos forzados y abusos sexuales que hubo en esa época de terror en los Montes de María, o sea, que el Estado estaba ausente. Entonces, nosotras, las mujeres que quedábamos en Mampuján, decidimos que debíamos tener un tratamiento especial y solicitamos a un psicólogo o a una psicóloga a Sembrando Semillas de Paz, y nos enviaron a la mejor de todas, a Teresa Geiser y a Carlos Geiser. Ellos estaban en El Salvador. Estaban allá ayudando a las personas a reconstruirse en la posguerra de allá de El Salvador, y ayudando también a superar los duelos. Ella vino a Mampuján a enseñarnos algunos métodos para superar el trauma y trabajar en la resiliencia. Pero la cosa es que las mujeres estaban abandonando esta idea y entonces ahí fue que yo le dije a ella que hiciéramos algo con las manos para motivarlas y así fue como pudimos volver a captar el interés de ellas y Teresa dijo que era experta en el arte del 'quilting', que es el arte del cosido de retazos en figuras geométricas con moldes. Ahí empezamos, pero nada que se cocinaba bien la idea, era como que faltaba algo y ahí dijimos que ese arte era de otro lugar, de Norte América, pero nosotras queríamos algo nuestro y empezamos a plasmar nuestras historias en esas telas, en vez de figuras geométricas.

La indiferencia

En la entrevista Juana hizo alusión a la indiferencia del Estado y a las consecuencias que esto tienen en el tejido social de las comunidades y en la (re)construcción de las identidades étnicas y de género; ella cuenta como estas se ven afectadas por la negación histórica de los hechos y por la desesperanza social:

Claro, es una sensación muy profunda y triste porque cuando sufres un hecho victimizante, del cual también es responsable el Estado por acción o por omisión, como en el caso de lo que pasó en Mampuján, que así como lo cuenta la gente que lo vio, usaron un camión y armas del mismo Ejército, pues uno comienza a desconfiar y a tener sentimientos de rabia hacia el Estado, que es el garante de los derechos supuestamente y entonces uno dice, oiga pero el que me tenía que defender me victimizó y me desprotegió. Entonces nosotros no creíamos en el Estado. Por eso te dije que también tuvimos que empezar a entender lo que es el Estado colombiano y pues, gracias a muchas personas del Estado, pero comprometidas con nosotros, unos seres humanos maravillosos, comenzamos a tener un proceso, no solo de perdón y reconciliación, sino de confianza, de volver a creer en el Estado a través de las personas que lo representan y yo siempre digo que hay mucha gente muy buena aquí, nosotros tenemos una lista larga.

La verdad de todas las guerras es que nosotras las mujeres tenemos una afectación desproporcionada y diferencial en relación con los hombres. La guerra nos afecta distinto, nos impacta y las consecuencias nos atraviesan distinto. Entonces por lo menos aquí decidimos reunirnos para dialogar de esto, porque después de un conflicto armado como el que hay en Colombia, siempre queda un mal sabor y se genera una violencia intrafamiliar que se deriva de muchas cosas, entre esas que los hombres de la región son machistas y revictimizan a las mujeres si por ejemplo han sufrido de abusos sexuales y así. Entonces hay que romper el ciclo violento o sigue como una bola de nieve creciendo y creciendo y recogiendo nieve que queda por el camino. Por eso comenzamos a sanarnos, reconciliarnos y también estábamos intentando reconciliarnos con nuestros esposos, parejas. La guerra dejó en nuestras familias mucho maltrato físico y emocional, económico y de todo tipo que uno se pueda imaginar. Entonces decidimos reconciliarnos con ellos y no odiarlos o culparlos por la forma en que ellos nos trataban, y así es que se va rompiendo el ciclo violento y si una persona cede entonces disminuye la violencia. Solo así se rompe la violencia. La violencia con más violencia genera más violencia. Todo eso nos ayudó a que fuéramos creando fuerzas y estrategias para ser una verdadera comunidad en la que se acompaña se ayuda y se apoya. Yo lo que le digo a la gente, a mis hijas, a la gente joven en la región es que nosotras, de todo lo que nos pasó en el desplazamiento, es que cuando hay un hecho victimizante, cuando hay un dolor, cuando hay algo que te han quitado, una herida, hay un solo camino y es sanarse, perdonar y seguir, porque cuando tú perdonas, te sanas tú, no es por el otro, es por ti y estás haciéndote una limpieza, sacando basura. Sacas las cosas que te han herido y entonces esas ya no te van a poder hacer más daño, yo lo digo y lo repito en todas las entrevistas y espacios de diálogo. Cuando uno

está limpio pues eso ya no puede afectar activamente la relación contigo mismo y con los demás. Así de esa forma puedes decir que estás construyendo un proceso de paz. Y mira que ese ejercicio tiene como dos fases, es sanarte tu individualmente y luego desde la colectividad.

La sanación y el perdón

En este proceso de sanación y perdón se vio involucrada toda la población de Mampuján sin diferenciación de género. Aquí es importante analizar la perspectiva de los hombres desde su masculinidad y como reaccionaron a todos estos procesos iniciados por las mujeres víctimas. Al respecto Juana cuenta su experiencia como esposa de un hombre que decidió perdonar:

Pues, al principio el papel fue casi ninguno, eso fue muy difícil hablar con los hombres heridos en su hombría porque no nos pudieron defender y no pudieron defender el territorio, mencionar algo de perdón y de reconciliación; después de todo lo que había pasado en Mampuján ellos se sentían también burlados, o sea su machismo y masculinidad. Yo era una de las que dudaba mucho de poder convencer a los hombres para que fueran a la reconciliación y el perdón, pero se logró, no sé cómo pero se logró, lo logramos, y yo digo muy orgullosamente que si tú buscas registros de videos de Mampuján como el de La Silla Vacía, vas a ver que Alexander Villareal, que es mi esposo, es el primero que en el proceso de Justicia y Paz en vez de recriminarles, de decirles lo que causaron y el daño que ocasionaron, colectivo e individual, les da una biblia de regalo y les dice que los perdona y se abrazan. Ese momento no lo esperaba nadie y fue algo diferente a lo que los medios y el gobierno estaba esperando. Era la primera vez que víctimas y victimarios se encontraban y aun así no fue una confrontación desmedida, al contrario, fue un acto de amor de nuestra comunidad y un perdón que por primera vez en los Montes de María se dio públicamente, en el que las víctimas perdonaron a los victimarios.

Pero la pregunta sería: ¿Cómo se construyen de nuevo los tejidos en un lugar que fue vaciado? Creo que este es uno de los puntos neurálgicos en la (re)construcción de las identidades. Al respecto Juana cuenta acerca de las posibilidades que les permitieron tejer lazos sociales y sembrar esperanza:

Sí mira, a nosotras nos desplazaron como tú bien sabes el 11 de marzo de 2000 y tras varios años de espera de una respuesta por parte del Estado pues, decidimos que íbamos a hacer algo porque estábamos con las manos vacías y decidimos asociarnos, y formamos la Asociación para la Vida Digna y Solidaria. Que era algo así como un colectivo madre, como

una red de organizaciones en diferentes lugares de la región Caribe y comenzamos a formar a las personas cristianas evangélicas que conocíamos y que escuchaban también la palabra con nosotros, con un fin social. Entonces como yo soy nutricionista dietista, especialista en innovación y elaboración de nuevos productos en la industria de alimentos, se me dio por meterme en la elaboración de productos con las cosas que teníamos en la región: las frutas, los tubérculos, la leche, las carnes: de cerdo, de gallina, de aves. Así también empecé a cocinar con otras mujeres en eventos y fiestas en la región y nos empezaron a conocer la sazón que gustó mucho y así se fue dando como una gastronomía de sabores de paz. En el camino nos dimos cuenta de que no era tan fácil porque se necesitaban varias cosas como de papeles y eso, como los permisos del Invima, entonces se nos fue quedando la ilusión, pero ahí seguimos hasta el día de hoy. Yo diría que, de varias formas, tenemos los proyectos productivos de procesamiento de alimentos y de hacer telares. El primero se nos ha trancado un poco para hacerlo de forma industrial por lo que te comenté, pero lo hacemos digamos como micro y vendemos aquí en la región, la verdad es que se necesita la maquinaria y la planta y eso no lo tenemos. El terreno sí, porque con lo que nos ganamos del Premio Nacional de Paz lo compramos y eso está ahí y nadie nos lo quita, pero no se ha podido ganar la certificación del Invima para poder vender y convertirnos en proveedores oficiales para hoteles, carnavales, supermercados y así. Todo el tema de sanación y trabajo de duelo se convirtió en un proyecto maravilloso que cuenta hoy día diferentes historias que ya no lo hacemos de dolor. O sea que los telares tuvieron una transformación y ya no tienen sangre, no hay lágrimas, no hay dolor, ni desarraigo. Ya los telares fueron transformadores y han ayudado a reestablecer nuestras condiciones, ahora nosotras los hacemos alegres y contamos nuestro folclore, nuestra cultura, nuestra esperanza, incluso hasta con nuestros sueños al mundo, a todos los países a donde vamos que nos invitan y en las telas se ve que se baila, que se come, se ven prendas tradicionales y nuestra naturaleza. Mira que la transformación de los telares es tan fuerte que ahora hasta hemos tenido proyectos con Hernán Zajar¹⁰⁶ para ponerle aplicaciones de nuestros telares a sus prendas. Algo muy hermoso es también un convenio que tenemos con Artesanías de Colombia para colocar nuestros productos.

¹⁰⁶ Hernán Zajar es un reconocido diseñador de modas y empresario colombiano. Durante su carrera ha estado ligado a importantes eventos como Colombiamoda y Cali Exposhow, y se ha encargado de idear el vestuario en varios certámenes de belleza en Colombia, así como atuendos para producciones de cine, teatro y televisión. En el año 2020, Zajar y las tejedoras de Mampuján se unieron en un proyecto que le daría visibilidad a las historias que cuenta Juana Alicia Ruiz con el respaldo del reconocido diseñador. Varias tejedoras de Mampuján cuentan como Zajar les ha expresado que fue un amor a primera vista lo que conoció de ellas y su trabajo.

Juana dice que todos estos proyectos y procesos que ha mencionado hacen parte de uno de los proyectos mas importantes de la región y es el de la reconstrucción de una memoria histórica desde los relatos de las víctimas:

Hay varias cosas. Los proyectos que te nombré, porque nos llevan a pensar en nuestros orígenes y también en lo que fue el desplazamiento a causa del conflicto armado en Mampuján y también el tema del museo de la memoria, fue un proyecto colectivo para la memoria histórica. Nosotros solicitamos las medidas de reparación colectiva y dijimos que más que reparaciones económicas también las queríamos simbólicas. Entonces nosotros dijimos qué queríamos, soñábamos que dentro de la sentencia de la corte quedara ordenada la construcción de un museo de la memoria en Mampuján. En ninguna parte de los Montes de María existía un museo de la memoria y la idea era que como nosotras habíamos ido a tantos lugares a compartir la experiencia que teníamos con tantas mujeres de todo el país y de esas visitas siempre salía un telar, o sea un producto de ese encuentro, entonces queríamos contar la historia de cada grupo de mujeres y hombres, soñábamos con que pudiéramos hacer una exposición en el museo. El caso es que eso también ha sido difícil y no se ha podido concretar, solo postergan y le dan vueltas al asunto desde el gobierno hasta la alcaldía de María la Baja y pues en esas estamos, tratando de construir el museo y dejándonos inspirar de otros museos, como el Histórico de Cartagena y así.

Según Juana, mostrar y hablar acerca de lo que pasó es una fuente de sanación que al mismo tiempo sirve para la visibilización. Ella invita a todas las víctimas a comunicarse y a emprender proyectos con sus comunidades; solo así se logra alzar las voces:

Que hablen, que no se queden con el dolor en sus corazones que eso las hace desdichadas y afecta sus vidas incalculablemente. Que le pidan a Dios sabiduría, más que inteligencia, para poder guiar procesos. Porque a veces uno, desde la niñez con tanto sufrimiento, se queda como con todo eso adentro y hay que sacarlo sin importar nada y todas estas situaciones que te pasan de pequeño, también te dan la suficiente fuerza, para pensar que no es justo que le pase a otra persona, a otra mujer, a otra niña. Los mismos golpes le dan a uno cicatrices y le van dando a uno esa fortaleza para seguir adelante.

Verbalizando el dolor de haberlo perdido todo

Estrella¹⁰⁷ relata el desplazamiento forzado que relato Juana desde su perspectiva y cuenta un poco de su proceso de sanación al lado de otras mujeres integrantes del colectivo de las Tejedoras de Mampuján. Ella y su familia vivieron el horror del desplazamiento forzado masivo del año 2000:

Había que sanar el dolor que producía el recuerdo de lo que pasó ese 11 de marzo del año 2000 cuando fuimos sacados todos al parque insultados, acribillados, muchas de nosotras las mujeres de Mampuján violadas y otras empaladas. A los hombres se los llevaron y a nosotras nos dejaron con nuestros hijitos, las que quedamos vivas. Y es que, qué iba a hacer uno si eran más o menos 200 paramilitares que estaban tomándose el pueblo para ellos mismo. Yo me acuerdo de que yo no hacía sino temblar del miedo y me paralicé cuando nos dijeron que ellos eran los mismos que habían estado en la masacre de El Salado en febrero. Eso allá sí que había sido duro, habían torturado, violado, empalado e incendiado ranchos con todo y los solares donde las familias cosechaban sus alimentos. Eso que vivimos fue un acto tan criminal y vil que uno se queda como sin aire y por eso hay que retomar la vida, porque uno no se puede quedar sin aire y sin sueños.

Hay que empezar desde el amor y así fue. Lo primero que hicimos fue así como una colcha de retazos colectiva ahí le empezamos a tejer unos paisajes y unos caminos, pero no nos atrevíamos a plasmar a nuestros seres queridos, los que se habían muerto por las atrocidades del conflicto o los que se fueron amenazados y nunca más los volvimos a ver. Fue con la ayuda de Teresa que empezamos a plasmar a la gente en esa colcha de retazos y cambiamos la propuesta de ella de figuras geométricas por historias de las familias en la guerra del conflicto (Fragmento de la charla con Estrella protocolizada en el Diario de Campo el 24 de noviembre de 2021. Mampuján).

Medicina ancestral

En el mercado de Santa Rita en Cartagena se encuentran ubicados varios locales comerciales de diferentes líderes y líderes sociales afros. Los locales son principalmente de comidas típicas, frutas y verduras, carnicerías, modisterías y sastrerías, medicinas naturales y venta de hierbas. En este mercado también se presenta una alta participación de mujeres y

¹⁰⁷ Estrella es un nombre ficticio escogido por ella misma.

hombres afros en el proyecto Valoración de la Medicina Tradicional de la organización African Queen, en donde desde un concepto de sanación ancestral para el cuerpo y el alma se donan cartillas como material de consulta y apoyo para continuar rescatando los saberes ancestrales para mejorar los problemas y alteraciones de salud físico/espirituales en las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Este proyecto es financiado por el Ministerio del Interior y una parte por la comunidad internacional.

Ortiz (2012) argumenta que una de las razones por las cuales los cuerpos empezaron a formar parte importante de las ciencias sociales y humanas a finales del siglo XX en ciencias sociales y humanidades se debió a que a través de ellos se cuestionó la idea de la universalidad y objetividad de estos. El cuerpo se convirtió en un lugar en donde se podían identificar las relaciones sociales y de poder.

Fotografía 3: Luchando por la aceptación



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Este mural recubre la parte inferior de las escaleras principales en el mercado de Santa Rita. Soraya una de las mujeres que vende hierbas medicinales para infusiones me llevó hasta allí porque la asociación no es fácil de encontrar y su publicidad, siendo llamativa, no está ubicada en la parte frontal del mercado.

Estigmatización

En el siguiente relato, Soraya¹⁰⁸ cuenta acerca del rechazo que la sociedad caribeña muestra ante la sanación a través de la medicina ancestral y evidencia la estigmatización a la que son sometidas las mujeres que la ejercen:

Todavía existe mucha estigmatización en cómo se entiende la relación con las plantas medicinales, o sea que se cree que es brujería y esas cosas. Por ejemplo, el hombre siempre tiene mucho miedo que con esas plantas se le hagan trabajos o amarres, que es algo así como que uno lo tenga para uno siempre, eso es un amarre. Aquí en Cartagena eso se volvió muy famoso lo de los amarres gracias a la estigmatización que la sociedad nos ha hecho, nos comparan con brujas y muchas veces cuentan historias mal contadas de mujeres que trabajaban las técnicas del buen querer.

Recuerdos de la colonia. Herencia africana

En su relato, Soraya menciona a Paula de Eguíliz quien fuera la mayor representante del arte del bien querer en Cartagena de Indias en la época de la Colonia. Este arte fue insubordinado porque atentaba contra los preceptos de la moralidad conyugal que profesaba la iglesia católica. La magia amorosa y sus lazos de amor pretendía sintonizar una sexualidad hereje, que contradecía el orden de la ética monógama y reproductiva propia del catolicismo:

Aquí a veces cuando, por ejemplo, las mujeres están tristes y vienen para que uno les ayude a fortalecerse y encontrar paz en sus corazones digamos que, porque el marido o el novio las engañó, le piden a uno que le prepare infusiones y ungüentos como los que preparaba la Eguíluz, una negra talentosa que conocía todo este arte de curarse con hierbas. Ella preparaba, según cuentan, de todo y era conocida en toda Cartagena y todas las personas necesitadas de curación del alma y el cuerpo iban a buscarla, por ahí cuentan que la encarcelaron varias veces que por hechicera y por el uso de la magia amorosa para que a otras las quisieran (Fragmento de la charla con Soraya protocolizada en el Diario de Campo el 16.06.2022. Cartagena de Indias)

¹⁰⁸ Soraya es un nombre ficticio escogido por ella misma.

Emprendimientos en San Basilio de Palenque

Mi última estación en San Basilio de Palenque fue en el restaurante tradicional y ancestral más antiguo del pueblo: Donde Juana Cassiani¹⁰⁹. Allí disfruté con todo el equipo de trabajo de ese día de un delicioso almuerzo entre risas, canciones y cuentos del pueblo. Entre las personas que me acompañaron estuvieron una lideresa social de San Juan de Nepomuceno, con quien he tenido contacto desde mi primera visita a Cartagena de Indias en el año 2021. También nos acompañó un maestro de un colegio de las afueras de Cartagena, quien es un líder social y su trabajo comunitario se basa específicamente en ayudarle a las comunidades a reestablecer sus derechos como comunidad y a exigir las indemnizaciones contempladas por la ley.

Restaurantes

Fotografía 4: Relatos orales y culinarios



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Los palenqueros y palenqueras conocen y son conscientes de su historia y la mantienen viva en su vida cultural, social y acción política. En Palenque se reconoce la importancia de practicar y difundir las tradiciones,

¹⁰⁹ Juana Cassiani es su nombre de pila.

lengua, música y por supuesto su cocina, siendo esta última un conjunto de vivencias y resistencias. En el 2014 la gastronomía palenquera recibió el premio Gourmand World Cookbook Awards luego de publicar el primer libro de cocina en lengua palenquera.

Fotografía 5: Tradición e ilusión



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Esta es la cocina del restaurante. Se puede ordenar la comida a través de esta ventana, en donde también se puede observar a la señora Juana alistando con amor y orgullo los platos que nos acercarán al pasado y al presente de la comida de NEGROS con mayúscula, tal y como ella mismo lo dijo y me pidió el favor que lo escribiera.

Recetarios

Navegando por las páginas del recetario de Juana me encontré con hojas escritas totalmente a mano en lengua palenque, con dibujos y hasta algunas cartografías de la region que indicaban en donde se encontraban algunas hierbas especiales. Segun Juana estas recetas están llenas del gusto africano que se evidencian en el uso del coco para casi todas las preparaciones, el plátano que tiene una presencia protagónica en la mesa palenquera y el ñame que es tubérculo traído por los antepasados siglos atrás. Cuando le pregunté a Juana acerca de las recetas y las preparaciones me respondió que son recetas que les enseñaron a hacer desde pequeñas, cuando su mamá cocinaba para las fiestas y los velorios que son como otra fiesta, narra cómo hacía sus guisos y sus pescados. Juana cuenta que nunca

escribió sus recetas y que la primera vez que lo hizo fue para un proyecto internacional que hizo con otras cocineras palenqueras.

La explosión de sabores que probé en el restaurante de Juana se debe a que todos los alimentos son frescos y de la región caribeña como la yuca, el maíz y el bleo, una hierba local que le da un sabor muy especial a los guisos. Todo esto da cuenta de la historia y de la resiliencia de este pueblo que se (re)construye en la supervivencia y la invención de sus propias posibilidades, adaptando el gusto y creatividad. Ella vende sus recetarios en Cartagena de Indias los sábados:

Es que la comida de NEGROS, póngalo con mayúscula si puede, me la enseñó una holandesa lo más de buena persona. Me dijo que blanco se escribía en minúscula porque significaba ser privilegiado y negro en mayúscula, en fin, como le venía diciendo, es una comida muy sana y llena de vitaminas. Nosotros tenemos como ley aquí comer siempre fresco y vea que la gente no se enferma de tanta cosa rara como se enferma la gente en las ciudades, eso también es porque uno come lo que encuentra fresco y eso le ayuda a la salud del cuerpo, no guarda casi nada, sino que por ejemplo se va a pescar y eso es lo que se vende ese día o se dejan madurar los plátanos naturalmente y ese es el acompañamiento, las ensaladas las saco de aquí atrás si ve, donde yo siembro todita la comida (Fragmento de la charla con la señora Juana Cassiani protocolizada en el Diario de Campo el 22.11.2021. San Basilio de Palenque).

Fotografía 6: Ingerir salud y esperanza



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Esta es la señora Juana ofreciéndonos sus platos típicos con una sonrisa entrañable y llena de esperanza. Ella me contó que hace ya casi dos años que no atendía turistas en su restaurante.

Según Grueso (2000:11), de toda esta construcción clientelista se crea un estatus de *dirigencia política* para la región. Esta dirigencia política se caracterizó por ser dependiente (yo diría que se caracterizó por arrastrar ciudadanos y ciudadanas invisibilizadas por varios siglos, con un criterio político basado en la subalternidad), altamente vulnerable y sin capacidad de decisión y solo llevó a favorecer a los partidos políticos tradicionales y a cumplir con sus cuotas necesarias para llegar al poder, pero no se vio reflejado en un cambio y mejora en las regiones de mayor presencia negra, ni en la parte social como normalmente se promete ni en la parte económica como usualmente se dispondrían. Es decir que dicha dirigencia política no respondió a un acto libre de influencias y por ende no reflejó las necesidades e intereses de la comunidad y menos de la población negra, que hasta hoy siguen siendo específicas. Al respecto Juana dice:

No es que lleguen muchos turistas por estos lares, pero pues de vez en cuando y de cuando en vez vienen. Sobre todo, los políticos que vienen a prometer sacarnos de la pobreza y poner carreteras en material aquí en el pueblo. Pero mentira después nunca vuelven por aquí y se

me comen el pescado gratis, y yo de boba siempre vuelvo a caer creyéndoles y les doy comida que nunca me pagan. Pero mentira a nadie en este país le interesa Palenque (Fragmento de la charla con Juana Cassiani protocolizada en el Diario de Campo el 22 de noviembre de 2021. San Basilio de Palenque).

Espacios comunes

En mi visita a San Basilio de Palenque, pueblo reconocido por la UNESCO como patrimonio inmaterial de la humanidad por ser el primer pueblo negro libre de las Américas, también tuve la oportunidad de visitar la casa comunal en la que se reúnen periódicamente varias mujeres que fueron abusadas sexualmente durante los brotes y rebrotes del conflicto, pero también durante sus procesos de asentamiento en ciudades como Bogotá, Cali, Medellín, Santa Marta y Bucaramanga, entre otras. En este centro comunal se apoyan entre sí, se consuelan y tratan de iniciar procesos de perdón, reconciliación y emprendimiento económico aun cuando social y culturalmente en este territorio la estigmatización a causa del acceso carnal violento revictimiza a las víctimas. Las mujeres se reúnen para hacer brazaletes de fique, abanocos de hojas secas y amuletos para la suerte entre otros productos. Aquí también se celebran casi todos los matrimonios del pueblo. La comercialización de los productos se hace principalmente en el parque central del pueblo (a donde difícilmente llegan turistas a causa de la inseguridad), en los buses que se dirigen a Cartagena y si las mujeres tienen suerte y pueden vender algo se van directo a la ciudad amurallada a Cartagena a vender.

Consultorio médico ancestral

En mi visita al centro de medicina ancestral del médico tradicional Pedro Reyes Miranda, el doctor Reyes hizo una presentación de recetas ancestrales con las que se puede equilibrar la energía, limpiar el cuerpo, minimizar los dolores menstruales, aumentar el funcionamiento del metabolismo, disminuir la celulitis, acabar con los dolores de cabeza y la migraña hasta tratamientos antibióticos para combatir el acné.

Fotografía 7: Bienvenidos a África



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: El doctor Reyes también ofrece tratamientos para enfermedades espirituales. El dice que su consultorio, es un consultorio integral que repara de adentro hacia afuera. Fue una visita maravillosa, en un consultorio que parece un malecón al lado del parque.

Fotografía 8: El susto: la raíz de las enfermedades espirituales



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: En su charla el doctor Reyes insistió en explicarme que el susto es el causante de muchos de los males espirituales que sufren las personas. Por eso recomienda estar siempre atento a las emociones para impedir que estas nos arrastren. En su charla me mostró el ron compuesto que produce Ambrosio Herrera, una bebida llena de hierbas ancestrales que actúa como un desinflamante en el cuerpo y ayuda a bajar la producción de cortisona.

Fotografía 9: Consultorio médico ancestral



Fuente: Nubia Frasser - Thompson

Descripción: Este es el consultorio desde su perspectiva trasera en donde se encuentran sembradas una gran variedad de plantas medicinales y también se encuentran enterradas varias botellas de aguas preparadas con diferentes frutos salvajes y alucinógenos (suaves) a las que no les puede caer el sol y son utilizadas por las parteras o comadronas para mitigar los dolores de las mujeres en trabajo de parto.

Fotografía 10: Medicina ancestral de Palenque para el mundo



Fuente: Nubia Frasser - Thompson

Descripción: Este es el doctor Reyes explicándome sobre las medicinas. En su patio o parcela se encuentran toda clase de hierbas salvajes. Según él, todas y cada una de ellas cumplen con una función en el universo. La combinación de algunas de estas hierbas puede servir de medicina corporal y espiritual. Ingerirlas debe ser una labor conjunta, es decir, como en la medicina tradicional, las indicaciones deben ser dadas por el médico ancestral para no correr peligros y/o intoxicaciones, también para potencializar las conexiones entre el cuerpo, la mente y la naturaleza. Según el doctor Reyes, este estado solo puede ser potenciado por cantos y nivelaciones espirituales y energéticas que solo saben hacer aquellas personas a las que los dioses les han regalado el don. Por ello la importancia de estar siempre en comunicación con estas personas.

Fotografía 11: La herencia africana



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Este es el tío del doctor Reyes, de quien aprendió todo lo referente a la medicina negra ancestral.

La industria musical en San Basilio de Palenque. Kombilisa Mi, el sonido de Palenque

Visité la casa comunal en donde se reúnen varias agrupaciones de música, cantantes solistas, bailarines y poetas. El día que fui se encontraba la agrupación Mis amigos o en lengua palenque *Kombilesa Mi*. Su sonido, ellos mismos lo denominaron Rap Folklórico Palenquero (RFP), mantiene viva la tradición musical de Palenque desde su completa estética hasta su forma. Es decir, es un sonido que combina la modernidad del hip hop con la tradición de la música palenquera.

Fotografía 12: Estudio musical



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Instalaciones del grupo Kombilesa Mi

Fotografía 13: Salón de práctica



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Colección de instrumentos comunales que puede ser usada por cualquier persona del pueblo que esté registrada como visitante en esta casa.

Museo

Otra de mis paradas obligadas fue la casa museo *Simankongo* de San Basilio de Palenque, la cual fue inaugurada el 25 de enero del 2020 como resultado de un trabajo comunitario de más de dos décadas. Se cuenta en el pueblo que desde el año 2000 aproximadamente la señora Antonia Cassiani, lideresa cultural del corregimiento, inició una campaña con los *mayores y mayores* para la conservación de los objetos tradicionales de las viviendas y de los trabajos de agricultura y pesca y fue así como varios líderes y lideresas, en un trabajo conjunto con la comunidad, iniciaron una reflexión general que tenía como objetivo evidenciar la necesidad de reflexionar sobre la materialidad del pueblo palenquero.

Fotografía 14: Utensilios de cocina



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Descripción: Utensilios de cocina elaborados con la cáscara del coco en forma tradicional. Los de la fotografía fueron hechos en 1992 para un congreso cultural y la celebración de la proclamación de la nueva Carta Política de 1991.

Fotografía 15: Descascarando arroz



Fuente: Nubia Frasser -Thompson

Descripción: Esta es la forma en la que se descascaraba el arroz. Los utensilios son del año 1960 y se encuentran en el Museo. Cada vez que llegan visitantes, los encargados hacen la demostración.

Monumentos y símbolos

Palenque

Recorrido por el centro de la ciudad para visitar el monumento en honor a Pambelé, quien después de pelear en Venezuela se hizo al cinturón mundial en 1972 al vencer por la vía rápida en Panamá a 'Pepermint' Frazer, en una noche inolvidable para Colombia, en la cual llegaron a tener su primer campeón mundial de boxeo reconocido por la Asociación Mundial de Boxeo (AMB), quien era un negro palenquero.

Fotografía 16: Monumento a Kid Pambelé



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

Fotografía 17: Orgullo palenquero: Pambelé campeón mundial



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

En la televisión mundial se transmitió la primera petición de este deportista:

Quiero que le pongan luz a mi pueblo, San Basilio de Palenque, Bolívar. (Kid Pambelé)

San Juan Nepomuceno

El siguiente monumento fue hecho en honor al pasado campesino de San Juan de Nepomuceno y es un recuerdo de todo lo que la economía agrícola logró abastecer antes de que los grupos al margen de la Ley y el conflicto armado se arraigara en este territorio.

Fotografía 18: En honor al origen campesino de San Juan Nepomuceno



Fuente: Nubia Frasser – Thompson

6.4 Multiterritorialidad, herencias y resistencias

A lo largo de mi trabajo de campo tuve la oportunidad de reunirme y charlar con muchas mujeres negras/afrocolombianas provenientes del Pacífico y del Caribe colombiano,

así como de diferentes ciudades del interior del país, las cuales presentan altos índices de presencia afrodescendiente como Cali, Medellín y la isla de San Andrés, entre otras. En nuestras conversaciones siempre estuvo muy presente Dios y la espiritualidad. Muchas de estas mujeres se reconstruían a través de un discurso religioso que les da fuerza para seguir adelante, perdonar y sanar. Otras me contaban que habían logrado sanar sus cuerpos y sus almas a través de prácticas y rituales ancestrales que, aunque mal vistas en la sociedad colombiana, era la única forma de encontrarle un nuevo sentido a la vida y darse una nueva oportunidad en el mundo, en un mundo que siempre las ha estigmatizado y marginado. Lo común en todas estas mujeres es que cada una de ellas tiene su propio posicionamiento subjetivo acerca de la religión, es decir que todas o casi todas son creyentes en el Dios, que la evangelización practicada en la Colonia les obligó a aceptar, pero este Dios comparte la supremacía con otros dioses y formas de interpretar a los mismos a través de la tradición oral que principalmente sus madres les han transmitido.

Con la intención de referenciar la construcción de las identidades afros en lo referente a la religión, me limitaré a analizar los posicionamientos relativos al Pacífico y el Caribe colombiano que muestran rastros de las poblaciones bantú y yoruba¹¹⁰. A manera de antecedente, vale la pena subrayar que muchos de los diferentes orígenes de la población africana traída al territorio colombiano se referencian como, por ejemplo, el Congo, que fue la palabra escogida por los esclavistas para indicar la procedencia de cualquier persona llevada al subcontinente americano desde la costa occidental de África. A su vez la palabra Angola también fue utilizada para agrupar a los esclavos y esclavas procedentes de la región que abarcaba el cabo López, en el noroccidente de Gabón y a Benguela en la costa de Angola (Farris Thompson, 1984).

En concordancia con Thompson, Vila Vilar (1977) afirma que, durante el asiento portugués en las colonias hispanoamericanas (desde 1590 hasta 1640), las factorías lusitanas de Angola fueron las principales proveedoras de esclavos para el subcontinente. En la búsqueda de rastros de ascendencia bantú en el Pacífico colombiano, Colmenares (1984) entrega una pista importante al mostrar como a partir del siglo XVII las avanzadas mineras incluían en sus expediciones a la provincia (del actual) Chocó y a algunas zonas de Antioquia

¹¹⁰ Vale la pena resaltar la gran diversidad de los grupos étnicos entre los cuales se encuentran los Mandingas, los Gangaes, los Minas, los Lucumís, los Carabalís, los Congos, los Macuae.

a esclavos procedentes de Congo, Angola y sus alrededores inmediatos. Con lo anterior como contexto y con la intención de dar cuenta de las múltiples procedencias y por ende de la multiculturalidad que arribó al territorio colombiano, intento mostrar la construcción de las identidades religiosas y sus representaciones en el Pacífico y el Caribe colombiano basada en algunos rastros de las representaciones religiosas/espirituales de culturas africanas.

De antemano y de acuerdo con Maya (2005) debo reconocer que la concentración regional en el subcontinente americano no es necesariamente un elemento de juicio para determinar la africanidad y la construcción de las identidades. Aunque de la mano de varios estudios antropológicos¹¹¹ y conforme a los hallazgos encontrados a lo largo del trabajo de campo, se puede decir que las identificaciones religiosas derivadas de los rituales africanos que se observaron en el Pacífico colombiano tienden a ser una práctica habitual en la mayoría de la población afrodescendiente, mientras que las identificaciones religiosas observadas en el Caribe colombiano muestran una inclinación por las religiones tradicionales como el catolicismo, protestantismo y algunas otras que se han venido formando como corrientes de las anteriores y muestran sus propios rasgos particulares. Una excepción de esto es lo visto y observado en San Basilio de Palenque.

En cuanto a las prácticas religiosas africanas, que se realizan en Palenque identifiqué lo que el antropólogo Serrano (1999), expone, similitudes y réplicas originales de la africanidad yoruba en San Basilio. Para los yorubas tanto como para los palenqueros la tierra respira y tiene vida. Se alaba y protege la naturaleza porque es la misma manifestación de Dios. Se sabe por las investigaciones la estrecha relación que esta comunidad tenía con la selva, el conocimiento que adquirieron en botánica y su afinidad para identificar plantas medicinales que preservaran y contribuyeran a curar, a sanar y en tratamientos para fertilizar la tierra y obtener alimentos buenos para el cuerpo y el espíritu. Es decir que la protección del territorio hacía parte de sus principios básicos de la vida. La protección de la selva era uno de los principios de conducta básico para ellos y ellas. Serrano habla también del significado de las divinidades o de los orishas, es decir muestra el politeísmo en sus prácticas religiosas/espirituales y anota cómo esta comunidad cree que los orishas gobiernan las distintas fuerzas del universo, es decir que tienen un oricha para el viento, el sol, el río, el

¹¹¹ Para una ampliación del tema se puede profundizar en algunos estudios hechos por: Santos (2016); Friedemann (1989).

océano, el rayo, la selva, etc. Santos también describe a través de sus investigaciones, como los yorubas articulan sus prácticas religiosas y los poderes que le dan a sus antepasados, dado que estos, según el autor, comprenden la vida como una continuación de otros estados que comienza en los objetos aparentemente inanimados y culmina en Olodumare que es la separación entre el orun y el ayé, el mundo espiritual y el material, visible y no visible y es la muerte. En San Basilio de Palenque se realizan la ceremonia lumbalú, que consisten en un novenario después de un entierro, el cual se basa en un ritual ancestral, en el cual me detendré en párrafos posteriores.

6.4.1 Lo bantú del Pacífico colombiano en Bogotá

El 10 de octubre de 2021 tuve la oportunidad de reunirme por primera vez con Graciela en la plaza de mercado La Perseverancia en Bogotá. Ella llegó a la ciudad como muchas otras desplazadas por la violencia, los megaproyectos y la minería ilegal. Graciela salió huyendo de su natal Alto Baudó, ella cuenta que:

Mi Baudó es una región muy rica en recursos naturales y con una ubicación como mandada a hacer por los dioses de la geografía, es un territorio ancestral y estratégico como todos los territorios ancestrales porque toda el agua que hay allá lleva a los mares y las aguas de mi Baudó van al océano Pacífico y pues, esa es nuestra riqueza, esa fue nuestra recompensa por todo lo que nos pasó. Dios nos permitió quedarnos en ese territorio y amar sus tierras, pero también es nuestro gran problema porque por eso es por lo que nos vimos enfrentados a esa violencia tan horrible que se vivió desde la esclavitud en forma de abandono y olvido por parte del Estado colombiano, luego todo el mundo en Colombia nos discriminaba por negros y luego toda esa violencia se empató con el conflicto armado para completar el ciclo de violencias que nosotros hemos tenido que vivir y que se vivió muy duro en las épocas duras del conflicto en el Pacífico, donde todas nos tuvimos que ir hacia un viaje refugio porque se vivió el control de los ríos y los territorios por parte de los grupos al margen de la ley para poder sacar la droga. A ellos no les importaba el sufrimiento de la gente, solo les importaba sacar la droga, así que nos aterrorizaron a todos los que vivíamos a orillas del río y nos quitaron nuestras viviendas. La maldad de esa gente era tan grande que ahí no había ritual que valiera. Nosotros en la comunidad nos reuníamos a hacer nuestros rezos y prácticas ancestrales, los rituales terapéuticos bantús para sacarlos del territorio, pero no valió de nada, es como que si los dioses

no nos hubieran escuchado y el demonio se le hubiera metido más. Yo sí me daba cuenta en los rituales cuando encendíamos nuestras limpias como soplaban de fuerte el viento hacia el otro lado de donde venía el viento y eso no es posible que un humo se vaya para el otro lado y no con el viento. Ahí ya había un mensaje fuerte que mostraba como la corriente iba para el otro lado.

Graciela llegó a Bogotá con una mano adelante y otra atrás, así describe su arribo a la capital del país. El relato de Graciela está lleno de sufrimiento y dolor, siempre descrito como un dolor colectivo. En algunas partes de su relato también se evidencia positivismo o en sus propios términos, *estoy llena de fe en Dios*, un Dios que a lo largo de su posicionamiento subjetivo cambia de bando, es decir que se desplaza de la religión católica y todos los dogmas impuestos a los pueblos negros en la evangelización en tiempos de la Colonia hacia los rituales terapéuticos del África bantú¹¹². En este sentido Santos explica como desde la imposición y la opresión, los pueblos negros reconstruyeron sus tradiciones sobre su propia diáspora, algo en lo que concuerdo y veo a lo largo de esta investigación principalmente en dos campos:

1. La reivindicación de la africanidad tras siglos de invisibilidad y opresión.
2. Como respuesta a la ausencia del Estado en territorios ancestrales.

Entender las tradiciones africanas en América Latina es entender la multiplicidad de culturas que fueron secuestradas en África y esparcidas por todos los rincones de estas tierras. Como resultado de este acto atroz, muchas etnias se vieron obligadas a recrear en la diáspora sus tradiciones. Con la trata negrera y la dispersión de los pueblos africanos, las Américas fueron escenario de una reinvenición territorial, cultural y ancestral. [...] De los grupos que llegaron a este continente (mandinga, igbos, fulas, etc) dos son destacados en las herencias culturales impresas en la escritura de Abdias do Nascimento y Manuel Zapata Olivella: los yorubas y los bantúes» (Lima Santos, 2016:78-79).

A continuación Graciela cuenta como los rituales terapéuticos de los pueblos bantús en el África central se han multiterritorializado en los territorios afrodescendientes en Colombia. Estos rituales poseen un complejo sistema religioso terapéutico (nkisi) que se

¹¹² De acuerdo con varios estudios antropológicos entre 1640 y 1662 no entraron personas procedentes de África central por el puerto de Cartagena. Birmingham (1966) sostiene que el África central proveyó esclavos para las colonias de América durante todo el tiempo que se mantuvo de la trata. Se sabe también que África central aportó 44,2% de los esclavos que salieron hacia América en comercio esclavista (Warner-Lewis 2003:10).

almacena en recipientes y contienen el arte de la curación. Encarnan los espíritus de los ancestros y, como tales, desempeñan un papel de intermediarios o mediadores entre los dioses, los hombres y mujeres:

Claro que sí mi niña. Nuestros rituales vienen de nuestro origen bantú en el África central, los hemos aprendido de nuestros antepasados y los recibimos siempre por la palabra. Nosotros en el Pacífico creemos en una fuerza, se puede decir, que se llama nkisi, (en la transcripción se entiende enquisi, yo le pregunté que si lo podía deletrear y ella lo deletreó). Eso es así para que tú te lo puedas imaginar como digamos un frasquito milagroso, ahí se hacen unas mezclas sagradas y especiales para curar y esos frasquitos los usamos en los rituales terapéuticos¹¹³. En mi comunidad lo acostubrábamos a hacer así, hay otras comunidades que lo hacen con una estatua de madera que se talla y se le forman dos caras y un hueco coco por el centro, eso no lo hace todo el mundo en el Pacífico porque esa terapia sí que tiene poderes muy grandes y el que hace eso tiene que saber manejar eso. Con eso uno llama a los espíritus de los ancestros y a las divinidades o energías para colaborar juntos para resolver cosas, problemas, ellos lo guían a uno porque son la unión entre diosito y todo el resto de las energías que también encarnan sus propias fuerzas, pero eso a veces puede resultar mal y los espíritus se quedan y uno se puede hasta enloquecer. Eso le ha pasado a un par de muchachas de aquí de la plaza y se han enloquecido, entonces ahí el remedio fue peor que la enfermedad. Es como le dijera yo, como difícil de entender, pero ayuda mucho cuando se lleva bien y uno logra entender la vida y el entorno porque las energías son diferentes dependiendo de donde uno está.

La importancia que deben haber tenido los fetiches en la colectividad cimarrona queda establecida advirtiendo la presencia, en dichos rituales, de estos vocablos, que seguramente fueron articulados reiteradamente por los guerreros que iniciaron los diferentes palenques e hicieron de estos un refugio de la africanía:

Sí, porque nosotras cuando nos agrupamos para tratar de continuar nuestras vidas aquí en comunidad pues, siempre practicábamos nuestras terapias espirituales para poder olvidar las cosas que nos habían pasado con el desplazamiento y todos los traumas de haber perdido a nuestros seres queridos. Nosotros decimos muchas oraciones espirituales con algunas palabras que solo tienen significado para nosotros y tienen un poder especial por eso invocar a los mayores con esas palabras se debe hacer con cuidado. Por ejemplo, hay muchas

¹¹³ Ella habla aquí de lo que se conoce en los estudios antropológicos como hamba (pl. mahamba).

muchachas que quedaron como locas y no volvieron a ser las mismas y yo creo que fue porque los espíritus se quedaron con ellas y no las dejan volver en sí y eso es porque los rituales no se hacen como se deben hacer, no se toman en serio.

En las representaciones religiosas/espirituales descritas por Graciela convergen el Dios del catolicismo y las diferentes divinidades o energías que son seres supremos y pueden direccionar la vida de los hombres y mujeres en la tierra. Las divinidades o energías de las que habla Graciela poseen según su relato una fuerza o poder ligado a los antepasados, o en otras palabras a los espíritus de los antepasados y por ello están dotadas de una fuerza inexplicable que puede cambiar las realidades.

En diferentes estudios realizados por historiadores y antropólogos, resalto el de Lima (1971) porque explica y clasifica los objetos utilizados en los rituales o *hamba* de los bantú de acuerdo con la función que cumplen. En este estudio sobresalen tres categorías generales. La primera agrupa las cosas que alejan los males, es decir, lo que se conoce como amuletos; la segunda categoría agrupa los objetos regresivos y, por último, los objetos memorativos. En este último grupo según el estudio mencionado, se encuentran las representaciones ancestrales, es decir los personajes míticos y también figuras que contienen fuerzas positivas y energías negativas.

Se puede decir que aquí podrían encajar las figuras de madera de las que habla Graciela, aquellas que se usan en los rituales terapéuticos y que como ella misma dice, deben ser usados solo por una persona que conozca el procedimiento. Las estatuas bifrontes mencionadas por Graciela que miran en direcciones opuestas son tradicionales en el arte sagrado de los bastones rituales bantú y constituye un elemento estético y simbólico de la mitología de África central, están estrechamente asociados a ritos de curación tanto física como espiritual y según Félix (1987) es una figura presente en las regiones del antiguo Congo belga, de Angola y de la cuenca del Zaire.

6.4.2 Lo yoruba del Caribe en San Basilio de Palenque

Siguiendo las rutas que me han trazado los diferentes encuentros, me detengo de nuevo en el Caribe colombiano exactamente en San Basilio de Palenque, en donde conocí a Teresa¹¹⁴, una de las cantadoras de bullerengue más importantes del primer pueblo libre de las Américas. A Teresa Reyes Salgado la conocí en el 2020 virtualmente y la entrevisté el día 22 de noviembre de 2021 en San Basilio. Iniciamos nuestra charla contándonos acerca de nuestras madres porque yo iba con la mía. Ella me contó con mucha emoción el significado que los *mayores* y *las mayores*¹¹⁵ tienen en la comunidad palenquera y las enseñanzas yoruba que siguen vivas en las prácticas y rituales espirituales de los y las palenqueras. Ella me contó que su madre fue una de las cantadoras más importantes del palenque de San Basilio, quien acompañó a cientos de muertos con sus cantos y novenas. Me contó acerca de lo que significa y el sentido que el bullerengue da a determinadas ceremonias, cómo se relaciona con la transición de la vida y la muerte y la ayuda que le brinda al espíritu para encontrar su camino hacia el África.

¹¹⁴ Teresa es su nombre de pila.

¹¹⁵ Fue muy interesante escuchar como Teresa hace una diferenciación entre los ancestros y las ancestras empleando las palabras *mayoras* y *mayores*. Teresa hizo una importante diferenciación entre ser hombre y ser mujer, los dones que se heredan dependiendo del género y si tradicionalmente se es descendiente de una persona con saberes ancestrales reconocidos o no. El reconocimiento del que habla Teresa es sagrado según ella y solo es transmitido a las personas que presentan determinadas características tanto físicas como espirituales que a veces se pueden reconocer desde el mismo nacimiento, en otros casos durante la infancia. El conocimiento ancestral es el activo más grande de su comunidad dice Teresa y se conserva a través de la tradición oral y la memoria colectiva.

Fotografía 19: Orgullo de Palenque: Teresa Reyes madre



Fuente: Nubia Frasser - Thompson.

Descripción: esta del mural pintado es la madre de la señora Teresa y esta fotografía fue tomada de un mural que está pintado en una de las calles de San Basilio de Palenque, un conocedor de Palenque me mostraba el pueblo, me contaba su historia en medio de las calles sin asfalto y en barrizales porque por esos días había llovido mucho.

En la mitad de nuestra ronda nos encontramos con Azahara¹¹⁶, una palenquera residente en Bogotá que estaba visitando a su madre en Palenque. Azahara se interesó mucho por nuestra visita. Yo realmente me sentí un poco agobiada con la presentación que Leonardo, el guía hizo de mí. Fue algo así como: *ella viene de Europa y quiere saber que pensamos*. Yo intervine y le dije a Azahara que yo estaba escribiendo mi tesis de doctorado y mi objetivo principal era describir como en medio de tantas adversidades las mujeres negras/afrocolombianas reconstruyen sus identidades. Intervine porque en ese momento me sentí como la observadora blanca que trata de hacer experimentos con lo otro, con lo exótico. Aclarada mi intención y la razón por la cual me encontraba en San Basilio de Palenque y en general en Colombia, Azahara nos invitó a su casa. Su madre Zoé¹¹⁷ nos recibió, es una mujer palenquera de verdad/verdad, así se describió ella misma a lo largo de nuestra charla protocolizada en el Diario de Campo el 22 de noviembre de 2021. Una mujer muy dulce y con mucha disposición para contarme acerca de su vida y de su pueblo:

¹¹⁶ Azahara es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

¹¹⁷ Zoé es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

Zoé: Yo he vivido toda mi vida de las cocadas, de ser partera aquí en toda la región y de ayudar a la gente en los funerales para que las almas se vayan como se tienen que ir en los cantos del lumbalú, ya ahora en estos tiempos la gente aquí a veces no les da la importancia que tienen los cantos, pero de esos cantos depende mucho que el espíritu llegue hasta el África, siempre hay que hacerlo, es nuestro deber como cantadoras y yo le digo a la niña que eso también lo tienen que llevar con dignidad allá en Bogotá, así la gente no crea, hay también que mostrarles otros caminos y otras formas de ver la vida y la muerte, pero a mí me parece que a ella le da como pena.

Azahara: ¡Mamá! No es pena, tú no entiendes que es difícil de verdad que la gente quiera escuchar de espíritus y de cantos y rituales lumbalú. La gente en Bogotá ha crecido de otra forma y creo que no tienen tampoco interés de escuchar cómo crecemos nosotros aquí en Palenque. Es más, a veces cuando me preguntan que de dónde soy y yo digo que de San Basilio de Palenque la gente me pregunta que en dónde queda eso y fíjate que yo estoy en la universidad y uno creería que la gente ha pasado por diferentes procesos tanto culturales como académicos, pero realmente no es diferente.

Azahara estudia derecho en la Universidad Libre de Bogotá. Ella muestra en su relato como se enfrenta a una sociedad que la estigmatiza y que la obliga a negociar sus identidades:

Azahara: Es muy complicado poder hablar de eso libremente, en el momento que la gente sabe que vienes de una comunidad como la mía se cierra, es algo automático, que como yo lo percibo es como si diéramos miedo o mejor dicho como si nuestras tradiciones dieran miedo, en vez de pensar en que este pueblo es una reliquia de la humanidad y está aquí en este país. Solo pensar en su fundación y en los motivos de los guerreros cimarrones africanos y sus descendientes, le da al palenque de San Basilio un sentido único, claro que sin querer decir que los otros pueblos no lo tienen, pero fuimos el primero ¿Te puedes imaginar la valentía e inteligencia de nuestra gente? ¿Y todas las fuerzas espirituales ancestrales que estuvieron a nuestro favor? Es como un baluarte de resistencia a la esclavitud y así misma conserva como tal su propia estructura cultural, que siempre han querido derrumbar, pero no lo hemos permitido. Lo intentan derrumbar con el olvido y la ausencia, pero, no nos dejamos someter. Existe una diferencia entre responder y reivindicar, o sea que yo diría que la respuesta es la resiliencia o la capacidad de reconstruirse después de enfrentar traumas y la reivindicación está más hacia la parte de mostrar con orgullo y armonía nuestras prácticas, con decoro y con humildad.

En el siguiente fragmento Zoé cuenta acerca de las prácticas religiosas que se encuentran en Palenque y da cuenta de las mixturas de estas explicando la gran diversidad regional que los y las cimarronas llevaron a San Basilio, discúlpeme. A lo largo de esta investigación a veces me he encontrado con que las prácticas espirituales palenqueras son de origen yoruba, otras veces he leído en varios estudios de la africanidad que las ubican como de origen bantú. Al respecto:

Aquí hay de toda mijita, somos cimarrones de todas las partes de África, nuestros antepasados huyeron y no se pusieron a pensar en el camino si uno creía en lo de uno o en lo otro, lo que los trajo hasta aquí fue su negrura y su berraquera para rebelarse y hacerse sentir, muchos ni siquiera se entendían con palabras porque hablaban lenguas diferentes, pero se entendían desde lo que sufrían y se veían en la piel del otro. Así mismito hacemos nuestras prácticas, que si el que está en su escritorio en Bogotá o en donde sea escribiendo que de donde viene lo que sentimos y con lo que nos identificamos, pues no sabe y no va a saber porque somos un pueblo al que nos une nuestra historia y nuestros dioses que nos ayudaron a venir aquí, sean bantús o yorubas.

En su rastreo histórico cultural hecho por Schwegler (1996) muestra como la divinidad africana Kalunga aparece en los funerales cuando los cantos del lumbalú se llevan a cabo, aunque el autor señala que aparecen sin contexto como *un signo sonoro que carece del referente material*. En su trabajo etnolingüístico *Chi ma' Kongo: lengua y ritos ancestrales en el palenque de San Basilio (Colombia)*, el mismo autor muestra desde un análisis lingüístico como en este ancestral rito palenquero, convergen muertos, espíritus, músicos, tambores, cantadoras, hombres, mujeres y niños (Schwegler, 1996:143).

Azahara contó en nuestra charla que la resistencia de la comunidad palenquera muestra sus orígenes en la religión cimarrona. En este contexto religioso/espiritual, Kalunga el todopoderoso o dios de todo el universo es representado por la voz, siendo este a su vez una figura sonora que encarna el lamento en los cantos de dichos los rituales fúnebres practicados por los afrodescendientes del palenque de San Basilio.

6.5 El (otro) lugar: mujer, religión y estigmatización

A lo largo de la investigación y el trabajo de campo realizado se da una cuenta que la (re)construcción de las identidades negras/afrocolombianas constituyen múltiples estrategias

de resistencia, supervivencia y resiliencia que dan origen a nuevas relaciones de poder, tanto con la naturaleza, como con las personas. A pesar de las circunstancias adversas en las que algunas comunidades afrocolombianas tienen que vivir sus vidas, esto no es un impedimento para encontrar y edificar mundos en los que pueden realizar sus proyectos de vida. Resalto con especial gratitud, todas y cada una de las enseñanzas que las mujeres que he entrevistado me dejan en cada uno de los minutos que comparten conmigo, como cada día se elevan en sus propias luchas políticas, individuales y colectivas en la exigencia de sus derechos. Escucho en sus relatos como sus antepasados y antepasadas se apropiaron de un territorio nuevo para ellas y ellos, lo sanaron a través de sus ceremonias espirituales, lo reinventaron y lo hicieron suyo creando nuevas posibilidades de vida, siendo las mujeres negras/afrocolombianas las principales protagonistas de tan extraordinarios procesos territoriales. Según los relatos, las mujeres construyen hasta hoy sus casas, sus mundos y sus relaciones culturales con África resignificando el lugar.

Es a partir de dichos relatos que el lugar se convierte en sagrado desde su conexión con la ancestralidad. De hecho, pensar el lugar desde la afrocolombianidad demanda entender el significado político de este, es decir la política de lugar, pero también la construcción de un conocimiento permanente y práctico que funde los cimientos de las relaciones con la naturaleza y con los y las otras en la recíproca construcción de las prácticas sociales (Oslender, 2008).

Desde el punto de vista de muchas mujeres comprender el lugar, el territorio y sus lugares de origen exige situarse en el hoy y en los contextos. Comprender que no solo se trata del espacio ancestral en donde converge la familia, los amigos y el entorno, si no que requiere desvelar que los territorios han sido lugares en disputa económica, política y epistemológica, como ha sucedido en el Pacífico y el Caribe colombiano que han obligado a las mujeres a desplazarse y a como lo dicen muchas de ellas: a multiterritorializarse. Kusch (1976) propone una reflexión que, aunque hecha hace ya más de cuatro décadas me gusta mucho al momento de pensar un lugar o un territorio y lo reflexioné mucho en mis recorridos por el Caribe colombiano. El autor argumenta que si la cultura representa una estrategia de supervivencia y asentamiento en un lugar y en un tiempo entonces también es política. De manera que la cultura es esencialmente la razón de ser de un pueblo y consiste en una estrategia para vivir y perdurar o, en otras palabras, la cultura de un pueblo es una política para vivir sus

costumbres, sus rituales y prácticas ancestrales, su arte y sus formas de ver y entender el mundo. ¿Pero qué pasa cuando aquella cultura ancestral se ve lacerada por el discurso dominante al momento de iniciar o continuar procesos de asentamiento o territorialización? Veámoslo desde la religión. A continuación, muestro un fragmento de una charla con el párroco de una iglesia muy famosa y milagrosa dentro de la comunidad católica.

6.5.1 Una mirada desde Bogotá

En mi visita a una de las iglesias más famosas de Bogotá me encontré con uno de mis mayores desafíos como investigadora; fue tener al frente a una persona que representa una institución poderosa, que perpetúa las desigualdades y fortalece los discursos racistas dominantes en la ciudad. En la siguiente entrevista se muestra como el racismo es un acto completamente consciente e históricamente arraigado dentro de la institucionalidad de la iglesia en ese barrio/localidad de Bogotá y como afecta las relaciones sociales en el barrio. Por consiguiente, se puede asumir que no es una experiencia que ocurre de vez en cuando, es más bien una práctica institucionalizada:

NFT: Padre ¿qué tipo de apoyo le brinda la iglesia a las familias afrodescendientes que han sido desplazadas de sus territorios?

Párroco: Nosotros aquí en la iglesia del 30 de agosto¹¹⁸ le ayudamos a la comunidad negra primero espiritualmente, que es lo que más necesitan para recuperarse y pisar los caminos de Dios, y segundo a través de la generosidad de los peregrinos que vienen a traer mercados y ropa para los más necesitados.

NFT: Padre, usted dijo que lo que más necesitan las familias afrocolombianas desplazadas es ayuda espiritual. ¿En qué consiste esa ayuda espiritual? ¿Me la podría describir?

Párroco: Pues, en que se deben acercar a Dios para que Él primero pueda perdonar sus pecados y para que tenga misericordia de ellos. No existe otro camino que lleve a la salvación.

¹¹⁸ Este es un nombre ficticio creado por mí. A pesar de que el párroco de la iglesia estaba de acuerdo en que yo nombrara la iglesia por su nombre oficial, yo no he querido hacerlo porque pienso que podría ser contraproducente para las familias o comunidad afrodescendiente que visitan esa iglesia o que son residentes en ese barrio.

La gente desplazada de las regiones donde hay negros viven en pecado mortal, la lujuria los domina y tienen ataduras infernales por la brujería y santería que practican porque no han tenido a Dios en su corazón y no han podido recibir su gracia. Yo creo que en muchos pueblos no hay ni siquiera una Iglesia católica que les pueda guiar por los senderos de Dios y eso significa que se mantienen alejado de él y pecan. Por eso la palabra dice: la gracia de Dios esté contigo. Entonces nosotros aquí los catequizamos y les compartimos la palabra divina en la eucaristía y en los grupos de oración para que puedan ser redimidos. También a veces hay que hacer más cosas como trabajar para que los espíritus malignos se vayan de sus cuerpos, hay muchos que están poseídos, pero digamos que ese es un trabajo más profundo y hay que hacer todas unas preparaciones.

NFT: *Padre ¿cómo sabe usted que las personas negras/afrocolombianas son lujuriosas y practican la brujería? ¿Cómo puede estar tan seguro de que ser afro está estrechamente ligado a la lujuria y a la brujería?*

Párroco: *Así ha sido siempre, eso se sabe por la historia, por la prensa, las noticias, eso es muy desafortunado pero cierto, por eso esas personas viven en la miseria, querer hallar respuestas más allá de la fe cristiana es un acto de desacato y de poca espiritualidad, porque la espiritualidad empieza en la fe, en un Dios y en las cosas que Él y solo Él puede hacer en su pueblo. Nosotros los que hemos dedicado nuestra vida al servicio de la Iglesia podemos identificar esas cosas, es decir cuando alguien esté poseído, eso sí existe y es más común de lo que se cree y por eso le digo que, si reciben a Dios en sus corazones, sus vidas cambian porque Dios es misericordioso (Fragmento de la charla con el párroco de la iglesia 30 de agosto protocolizada en el Diario de Campo el 09 de octubre de 2021. Bogotá).*

Desde la puesta en marcha de la nueva Carta Política de 1991 en Colombia y la definición de la discriminación racial contenida en el Artículo 1 de la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, se trata de erradicar cualquier práctica racista. Esta definición fue escogida sobre la base de que la comunidad internacional en general ha aceptado la Convención como el principal instrumento de derechos humanos relacionado con la discriminación racial. En el fragmento de la charla con el párroco de la iglesia 30 de agosto se puede evidenciar una expresión discriminante hacia la población afrodescendientes que visita la iglesia en la localidad atentando así en contra de lo que dice el artículo antes mencionado, puesto que:

Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública (Artículo 1. de la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial).

Analizando la charla con el párroco, sus formas de discriminación parten de un discurso arraigado tanto en lo cognitivo de la sociedad como en la maquinaria profunda de la institución que defiende una fe que va en contra de cualquier otra creencia y práctica. En la charla anterior se puede dar cuenta de que la discriminación racial en las prácticas del párroco es latente e incluye en particular una distinción que tiene el propósito y también el efecto de restringir y agredir los derechos y libertades particulares de la comunidad afrodescendiente que visita esta iglesia. Del mismo modo, las afirmaciones que este hace acerca de la lujuria y la práctica de brujerías señalan una cosmovisión llena de prejuicios y supremacía católica que revictimiza a esta comunidad pues, ya son víctimas del conflicto armado en Colombia.

6.5.2 Una mirada desde Ciudad Bolívar

Desde los inicios de la predicación evangélica hasta la época moderna, y por supuesto en ella, la historia de la Iglesia católica en Colombia en la cual por razones de extensión y tiempo no voy a tratar, ha estado fuertemente marcada por las contradicciones y la discordia. Esto se podría disculpar en su rígida y ortodoxa forma de mirar las sociedades. Sin embargo, lo realmente interesante de la apuesta de la iglesia, no es la resolución de aquellos conflictos que ante los ojos del Dios europeo parecerían hacer parte del destino de algunos seres humanos, sino la clasificación que esta hace al momento de predicar la palabra de Dios.

A continuación presento unos fragmentos de la entrevista hecha el 26 de octubre de 2021 en Bogotá a la religiosa retirada de la comunidad franciscana que ayudó a muchas mujeres en el sur de Bogotá a asentarse y a exigir sus derechos. Ella evidencia a través de su relato, hechos significativos que muestran no solo los conflictos administrativos de la iglesia desde la perspectiva empresarial, sino las tensiones que han dominado su acción evangelizadora:

Religiosa (retirada): Bueno, la verdad es que ya no tengo una labor específica, ya no pertenezco a la comunidad franciscana, como lo mencionaste, pero aun así seguimos en contacto con Ife y con otras lideresas sociales de la localidad, todas somos mujeres negras, eso da fe de la conexión y sinergia que se logró en la comunidad aun siendo yo de otro país. Yo empecé hace muchos años y nuestro objetivo era evangelizar, es decir llegar a estas localidades con la palabra de Dios. En ese proceso yo empecé a notar la afluencia de personas negras en Ciudad Bolívar y empecé a percatarme de que casi todas las personas que llegaban eran mujeres solas o mujeres cabezas de hogar que habían sido desplazadas por la violencia, te hablo de finales de los noventa, principios de los años 2000. Entonces ahí empezamos con el párroco de la época a pedir más ayuda monetaria a los Estados Unidos, a nuestra comunidad y conseguimos algunos recursos y así empezamos a crear algunos proyectos, aunque debo confesar que al principio yo no identificaba claramente qué era lo necesario y lo innecesario para estas mujeres y sus familias. Yo por mi propia experiencia de vida, sabía que ser negra en cualquier país del mundo que ha sido colonizado es muy difícil y que ese hecho nos deja relegadas en la historia, pero bueno, tu debes saber eso mejor que yo, con tus estudios. Entonces para nosotros como comunidad religiosa era importante demostrar que, a través del dinero otorgado para los proyectos, habíamos podido evangelizar a las mujeres, es decir que de Estados Unidos nos pedían que mandáramos registros de bautismo, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios para que allí se viera que el proyecto estaba dando frutos, eso era realmente un negocio disfrazado con la fe de Dios. A la comunidad en los Estados Unidos les interesaba que la gente fuera registrada como católica, porque en ese momento se estaba dando una migración muy grande desde Colombia y entre más gente católica saliera del país mayores impuestos iban a recaudar alrededor del mundo como iglesia, así funcionaba este negocio y dudo mucho que ahora funcione de otra forma. O sea que al principio lo que hacíamos con el párroco y otras dos hermanas era comprar biblias y mandar a construir iglesias y ofrecer espacios para grupos de oración y catequesis para poder convencer a la gente que se casara o que bautizara a sus hijos, etc., pero yo prontamente me di cuenta de que ese no era el camino correcto para ayudar a estas mujeres y empecé a entrar en un conflicto interno entre la devoción por Dios y la desilusión de la comunidad en la administración de su palabra y empecé a desviarme un poco hacia los intereses de ellas y no pensaba tanto en mis reverendos en los Estados Unidos, vi que sus necesidades eran tener vivienda, tener un lugar en donde reunirse para hacer comunidad y poderse expresar como pueblo, el acceso a la salud y el acceso a la educación para sus hijos. En ese momento llegó Ife a mí vida con muchos planes, sueños y proyectos y yo sin pensarlo los empecé a realizar con ella, incumpliendo las órdenes que me daban mis superiores. Fueron meses muy duros al principio porque yo sentía que estaba

pecando al mentir, pero valió la pena porque todo el proceso de la construcción de la casa comunal, los círculos infantiles y todo el proceso de empoderamiento de las mujeres a través de seminarios y charlas en otras localidades lo llevamos a cabo cuando las mujeres empezaron a tener más tiempo para ellas y más ilusiones en la vida. Yo pude mantener escondidos muchos proyectos cuando yo era aún religiosa y en verdad que logramos mucho en esta localidad con los fondos de la comunidad, sé que ante los ojos de mucha gente es un robo, pero ante los ojos de Dios es justicia y es lo correcto. Le salvamos la vida a muchas mujeres que la estaban perdiendo en medio del conflicto y el desplazamiento.

NFT: *¿Cómo es su relación actual con la comunidad franciscana?*

Religiosa (retirada): *la verdad es que con la priorización de los proyectos para las mujeres la evangelización quedó en segundo plano y eso no le gustó mucho ni al párroco, ni a las otras religiosas, es decir que ya me tenían en el ojo del huracán y se originó una situación muy grave y fue que me sometieron a una llamada de cuentas, de la comunidad en los Estados Unidos y yo tuve que contar acerca de los proyectos y en lo que se había invertido el dinero que nos enviaban porque de lo contrario me iban a denunciar por robo. Yo conté y eso no cayó nada bien, primero que todo, por lo del negocio y segundo, porque los más ortodoxos de la comunidad, los más poderosos también, pensaban que sin evangelización las mujeres seguirían siendo salvajes y lujuriosas y un problema para el desarrollo del país y yo no podía compartir tales argumentos. Entonces decidí dejar los hábitos y responder por mis actos ante los directivos de la comunidad y dedicarme al activismo con ellas y con otros colectivos de mujeres víctimas del conflicto armado. Tuve suerte porque no tuve que devolver el dinero porque accedí a sus condiciones que fueron conseguir personas para casarse, bautizarse etc., y poner el nombre de la comunidad en todo lo que habíamos construido.*

NFT: *Usted dice que para la comunidad lo más importante era la evangelización ¿También por encima de los problemas y las marcas que la guerra había dejado en la vida y los cuerpos de estas mujeres?*

Religiosa (retirada): *Sí, es doloroso decirlo, pero así es. Desde la comunidad religiosa solo se pensaba en ese momento en la evangelización como una fuente de ingresos por lo que te dije de los impuestos y por todo lo que hay que pagar si se quieren hacer ceremonias o misas y como un instrumento para digámoslo así domesticar a las negritudes en Colombia y les importaba poco o nada el tema de los megaproyectos en el Pacífico o lo del conflicto armado,*

entre más mujeres fueran bautizadas, confirmadas o casadas por la iglesia mayor era el éxito que se podía mostrar ante una sociedad que se estaba volviendo un poco incrédula y naturalmente eso no le convenía a la comunidad religiosa. Además de eso siempre se pensó, por lo menos durante el tiempo que yo estuve dentro, que los negros eran personas impuras que estaban poseídas por demonios y espíritus malignos que habitaban en esas regiones que no eran civilizadas y por esa razón tenían que ser salvados. Algo parecido me pasó a mí en los Estados Unidos, yo también tengo una historia similar.

NFT: *¿A qué se refiere exactamente cuando dice que se pensaba que los afrocolombianos y afrocolombianas eran impuras?*

Religiosa (retirada): *En la historia es muy fuerte la creencia de los espíritus que se apoderaban de los territorios y de los pueblos negros y que por eso resistimos todo lo que le resistimos, no solo aquí, en Estados Unidos también y eso se debía a toda la hechicería que estas comunidades habían traído consigo desde África en la trata de esclavos. De hecho, para mí, renunciar a mi identidad e ingresar como religiosa a la iglesia católica fue una de mis estrategias para sobrevivir de forma digna, ayudar a mi familia y obtener de algún modo un reconocimiento social que nos negaron siempre y ahora lo puedo ver así desde hoy, así como veo que todo el acercamiento que han tenido están mujeres con la iglesia católica también es una forma estratégica de protegerse de las discriminaciones y la estigmatización.*

6.5.3 Una mirada desde Soacha

En el siguiente fragmento Luna¹¹⁹ muestra como el racismo no es una experiencia atípica u ocasional en las iglesias católicas de Bogotá, el momento más doloroso que recuerda fue el día que ella y su hija fueron estigmatizadas, un domingo delante de todo el barrio:

A mi esa fachada de tolerancia y de aceptación de la iglesia siempre me sonó a puro cuento. Yo siempre me di cuenta de que, por ejemplo, en la localidad donde yo vivo que se llama Soacha, allá donde estuviste en el encuentro de mujeres negras con Amara, los curas eran bien malos. Imagínate que una vez cuando mi niña quería hacer la primera comunión, yo me fui voladita para la parroquia a preguntarle al cura qué tenía que hacer porque la niña todavía no estaba bautizada pero que ella quería hacer la primera comunión porque las compañeritas

¹¹⁹ Luna es un nombre ficticio escogido por ella misma.

de la escuela la iban a hacer y las mamás les iban a hacer fiestas y todo. El cura me respondió que lo primero que teníamos que programar era un exorcismo para la niña y de paso para mí, para limpiar el alma y que Dios estuviera de acuerdo para que yo ahora perteneciera a sus hijos buenos y obedientes. Ahí no se quedó la cosa, yo me fui pues, muy confundida, yo pensaba que un exorcismo es una cosa seria no es como jugar con eso, por lo menos no de donde yo vengo, porque allá sí que se ven cosas graves con los espíritus y eso, pero nosotros como comunidad y dentro de nuestras creencias siempre tratamos de encontrar una respuesta a lo que pasa con los espíritus, porque a veces nos quieren reprender para que nos portemos mejor con la tierra y con el agua y así. Entonces a los pocos días fue domingo y yo fui a la misa con la niña y el cura nos vio y al final de la misa anunció que él iba a hacernos un exorcismo y que la gente que quisiera estar presente podía pasar a la capilla. Yo me quedé boquiabierta, yo no entendía qué estaba pasando, si yo nunca había dicho absolutamente nada de eso, no había dicho que sí lo iba a dejar hacer, ese fue un momento tan horrible y cruel, la gente se empezó a parar de las sillas y a alejarse de mí y de la niña, la niña no entendía y yo tampoco, la misa estaba ya casi terminando, pero eso se volvió un fandango y yo terminé agarrando a la niña y yéndome para afuera (Fragmento de la charla con Luna protocolizada en el Diario de Campo el 27 de octubre 2021. Bogotá).

En la charla con Luna se muestra una de las formas de ejercer presión sobre las comunidades afrodescendientes en las iglesias católicas. Si bien estas se describen y ofrecen como lugares libres de discriminación y violencias, situaciones y experiencias como las que tuvieron que vivir Luna y su pequeña hija son más frecuentes de lo que se podría esperar en Colombia. Si bien Colombia se describe como una nación diversa y tolerante, que además se ha comprometido formalmente desde su carta política a la libertad de cultos y al rechazo vehemente de cualquier tipo de discriminación, la forma en la que el párroco interpeló a Luna muestra una agresión grave a su intimidad, además expuso a una menor a una fuerte confrontación tanto social como cultural, reproduciendo así los estigmas a los que está sometida la población afrocolombiana en una ciudad como Bogotá que según Luna se cree y se dibuja blanca. Lo que le ha pasado a Luna y a su hija es el vivo ejemplo de una institución tradicionalmente excluyente y muestra que el racismo cotidiano es un fenómeno que encuentra múltiples justificaciones en el discurso dominante y que puede ser expresado desde juicios de valor que son sutilmente ligados a la cultura y al origen étnico y a las tradiciones (Essed, 2005).

Después de mi experiencia con el cura me prometí no volver a acercarme ni por necesidad a la iglesia católica, aunque me prometieran mercados y ayudas, nunca más volvimos. Lo que nos hizo vivir ese cura en el barrio fue muy cruel, la niña sufrió mucho y yo sé que eso es puro racismo porque él siempre nos vio como bichos raros, pero yo le quería dar una oportunidad a la iglesia católica que dizque para integrarme más y para que también me aceptaran más, pero todo terminó de una forma que me le destrozó el corazón a la niña porque la siguen rechazando y le gritan cosas horribles en la calle. Ella no tiene sino unas amiguitas que son las hijitas de una comadre, pero y ya, eso sí que es crueldad y yo creo que él es el que necesita un exorcismo para que le saquen esas ideas de la cabeza. Ahí es cuando uno se da cuenta que la comunidad de uno es de verdad como la casa de uno y que así seamos criticados y vistos como personas que hacen cosas raras, nuestras prácticas también son una dignificación de nuestras tradiciones (Fragmento de la charla con Luna protocolizada en el Diario de Campo el 27 de octubre 2021. Bogotá).

6.5.4 Una mirada desde Cartagena de Indias

En el siguiente fragmento, Amparo¹²⁰ da cuenta de las estigmatizaciones múltiples y cruzadas que vivieron ella y su familia en el lapso del desplazamiento masivo y forzado de su pueblo. En su relato se evidencia como la ancestralidad se convierte en un elemento contradictorio de su propia identidad y termina excluyéndola de su propio entorno, aun en momentos de profunda conmoción social como lo fue el despojo de tierras a manos de los paramilitares a las familias oriundas de San Juan. Su esposo era conocido en el pueblo por sus preparaciones de hierbas medicinales; el don lo había heredado de su familia paterna, así como la tierra que cultivaban y la casa en la que vivían. Socialmente su desaparición fue vinculada a la hechicería:

El caso es que nosotros ya llevábamos semanas escuchando que los paracos estaban sacando a la gente de sus casas y de sus finquitas, pero pensábamos que los problemas eran con la gente que se metía con ellos o que los paramilitares venían al pueblo a ajustar cuentas con los guerrilleros. Uno escuchaba, por ejemplo, así como nombres de personas que eran guerrilleras, pero solo eran como chismes. Uno no sabía si era así o no y pues yo no me podía imaginar que, por ejemplo, algunas personas que yo conocía de toda la vida del pueblo fueran guerrilleras porque eran personas muy buenas y de buen corazón, padres de familia o, por

¹²⁰ Amparo es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

ejemplo, don Oscar, el señor de la tienda más completa del pueblo, en fin. El caso es que nosotros no éramos nada de eso y pues, teníamos esa parcela que había sido del papá de Pedro y ahí estábamos viviendo desde que yo empecé con Pedro y pues todo normal. Me fui a buscarlo al pueblo y allá también se veía como raro, todo desocupado nadie en la calle, llegué a la tienda de don Oscar y allá estaba su mujer llorando con otras vecinas y me dijo que se lo habían llevado junto con Pedro a ajustar cuentas que por guerrilleros. En ese momento se me destrozó la vida y yo ya lo estaba presintiendo ¿si ve?, todo el desespero que le cuento era por eso. Yo nunca volví a ver a mi marido y doña Alicia tampoco al suyo... Yo lo esperé cada día y cada noche y nunca volvió hasta el momento (Fragmento de la charla con Amparo protocolizada en el Diario de Campo el 10 de noviembre de 2021. Cartagena).

En el siguiente fragmento se muestra como el conflicto transversó y convierte el cuerpo de esta mujer en botín de guerra, la despoja y la sitúa en el derreraigo y la desterritorialización física y simbólica:

Al poco tiempo de su desaparición llegaron unos siete hombres a la vereda y se metieron a mi casa, yo estaba solo con mi mamá y el niño y pues para qué te cuento... Me violaron cuatro de ellos, me pegaron y me cortaron el pelo mientras el niño lloraba y lloraba. Ellos solo lo gritaban y me decían a mí que diera lo mejor de mí en ese acto para que ellos estuvieran satisfechos y no me mataran al niño en mis narices. Cuando ya los cuatro me habían violado entraron tres más y me obligaron a hacerle sexo oral a cada uno hasta que se pudieran derramar. Cuando terminaron me volvieron a pegar y sacaron a mi mamá del baño y nos dijeron que nos fuéramos y no volviéramos o si no, nos iban a matar y al niño y no, no puedo repetirlo [pausa de 40 minutos] yo como pude me paré y le dije a mamá que sacara fuerzas de donde no tuviera para correr y así fue como salimos de la casa y nos fuimos hacia el pueblo caminando y por el camino nos fuimos encontrando también a más mujeres y ancianos que también habían sido despojadas de sus casas o fincas. Entonces emprendimos caminata para Cartagena, pero nos demoramos un par de días que se me hicieron una eternidad. Por el camino tratábamos de conseguir algo de comer sobre todo para los niños y los ancianos. Ahí me fueron contando muchas personas que a Pedro lo mataron por negro, por brujo y por guerrillero rebelde, eso era lo que se decía aquí en San Juan y yo no podía entender de lo que estaban hablando porque Pedro era un muchacho bueno que no se metía con nadie y que al contrario con toda su sabiduría ancestral ayudaba a la gente del pueblo a sanarse. Doña Alicia me echó la culpa de la desaparición de su esposo que porque Pedro siempre estaba visitándolo en la tienda y dándole hierbas para que se curara de la gota y eso no le había gustado a los paramilitares y para mi pesar doña Alicia y nosotras con el niño llegamos a la misma casa de paso en

Cartagena y allá siguió mi infierno porque ella no descansó hasta echarnos a todo el mundo encima diciendo que éramos bujas y que hacíamos maleficios y le contó a las personas que a mí me habían violado por brincona. Entonces unos hombres empezaron a hostigarme y me daban palmadas en el trasero cuando pasaban cerca de mí y me gritaban cosa así como mamita venga que yo le doy lo que se le antoje y cosas vulgares y pues, después de eso era que ya nadie ni nos hablaba ni nada en esa casa y a mí me daba mucho miedo y ahí entendí lo peligroso que era ser mujer en Colombia, pero aún mucho más siendo negra porque la gente tiene una imagen sexual de nosotras muy metida en el pensamiento y pues nos tocó empezar a mirar qué hacer pero ya la gente en el mismo barrio pensaba cosas malas de nosotras y no se nos querían acercar. Eso sí que fue duro porque figúrate que nosotras estábamos con el niño, con el corazón hecho pedazos y sin nada para poder empezar de nuevo y lo único que pudimos hacer fue unirnos a las luchas y aclamación de la gente que salía a protestar a la calle, pero ni eso nos ayudó porque la indiferencia de la gente era tan grande que no me lo creerías. Ahí muchas de nosotras teníamos hijos y también familiares moribundos y enfermos, a nadie le importaba. Nos querían sacar de la ciudad amurallada para que los turistas no se espantaran con nuestra revolución. La misma sociedad cartagenera nos tildaba de delincuentes y nos volvía a victimizar (Fragmento de la charla con Amparo¹²¹ protocolizada en el Diario de Campo el 10 de noviembre de 2021. Cartagena).

6.5.5 Una mirada desde Cali

En el siguiente fragmento Bertha¹²² una mujer negra del Chocó muestra como el racismo pone constantemente a elegir entre hacer una defensa de la dignidad a través de las vías legales o callar y permitirlo; pero si se escoge el camino legal las personas corren el riesgo de ser desprotegidas porque las instituciones hacen parte de un entramado corrupto que normaliza y protege la discriminación y la iglesia católica no es la excepción. Para Bertha, esta mujer activista del Chocó, el racismo se ha convertido en una herramienta de opresión avalada y perpetuada por la iglesia católica en el Pacífico que se hace cómplice de este tipo de crimen:

¹²¹ Véase la ruta de desplazamiento de Amparo en el anexo 10

¹²² Bertha es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

Que la gente nos estigmatice no va a cambiar mientras no exista una verdadera disposición para ello y eso se consigue, claro que sí, con medidas anticoloniales en todos los sentidos, no solo en la religión, sino en toda la construcción del imaginario de las negritudes en este país y para eso se necesita empatía y voluntad y yo menciono la voluntad porque sé también, como una mujer activista que viene del Chocó y que tiene sus propias prácticas, que no es fácil cambiarse el casette y empezar a desaprender para poder reconstruir la vida. Es muy duro ser una negra desplazada, sin tierra y sin capital económico para armarse una vida, pero es más duro ser vista como una persona conectada con el mal porque nuestras tradiciones ancestrales son estigmatizadas por la iglesia, creo que eso nos vuelve a desterrar porque no solo vivimos un destierro de nuestros territorios por culpa del conflicto, sino que sufrimos un destierro de los corazones de la gente y eso sí que es una condena, porque nos somete a vivir eternamente miserables y desterrados en el discurso y eso es lo que hacen los curas y lo que hace en general la iglesia católica aquí en el Pacífico, que encuentra en el racismo una forma de oprimirnos, es decir que la iglesia se hace cómplice de este crimen; y el problema es que el discurso es tan duro como una roca y no se puede traspasar; en ese momento puedes decidir si quieres hacer respetar tu dignidad por la vía legal y arriesgarte a que te maten socialmente o intentar hacerte la ciega y la sorda. Sería muy provechoso poder aprender a aceptarnos tal y como somos, nosotros con nuestras costumbres también aportamos a la construcción de paz en este país, es precisamente ese estigma que ha dominado el discurso católico durante años que nos vuelve a marginar, es como si se avanzara, por un lado, que los derechos y la constitución, y por el otro lado pues, de regreso a la estigmatización, es como volver a sentirse en la inquisición (Fragmento de la charla con Bertha vía Skype protocolizada en el Diario de Campo el 09 de junio de 2021).

6.5.6 Una mirada desde Medellín

En el siguiente fragmento, Clara¹²³ muestra como gran parte del problema de los sacerdotes católicos es hacer ver que sus acciones no tienen ninguna intención; ella pienso que los actos de racismo que ellos ejecutan por ejemplo en las misas de los domingos son premeditados y finalmente es ejecutado sobre las corporalidades de las mujeres negras:

¹²³ Clara es un nombre ficticio y fue escogido por ella misma.

Creo que la iglesia católica está de tu parte siempre y cuando te declares creyente con una fe ciega y que no preguntes nada más allá, de resto no es que nosotras las negras de Palenque seamos bienvenidas los domingos en la misa de diez. La gente lo mira raro a uno y el cura también, a veces hasta ha dicho que, si nos podemos quitar el turbante, eso lo ha dicho ahí estando, diciendo la palabra del Dios católico que dice supuestamente que todos somos iguales ante los ojos de él, yo pienso que el racismo en la iglesia es premeditado y los curas que nos estigmatizan están consciente de eso, pero hacen como si sus palabras no tuvieran una intención racista y hasta sexista porque uno ve que a los hombres negros los tratan hasta un poco mejor los sacerdotes y eso si que hace mal para sensibilizar al resto de la sociedad acerca de este problema que invade la vida nacional. La cosa es que ante los ojos de los que hacen la iglesia no somos tan iguales, ahí siempre nos ven como algo raro y hasta nos tienen miedo, la gente dice que tenemos como poderes sobrenaturales y que podemos hacer brujerías y comunicarnos con espíritus y todo eso, así que es mejor no meterse con nosotros y ahí es cuando uno dice que no se puede decir libremente que uno también cree en otras cosas porque ahí mismo uno es señalado por la gente (Fragmento de la charla con Clara vía Skype protocolizada el 12 de junio de 2021).

6.6 Conclusiones

El desplazamiento forzado y su articulación con las diferentes políticas públicas diseñadas para dar cumplimiento a los diferentes acuerdos de paz y actualmente el posacuerdo, han reducido el significado de la tierra que las mujeres dejaron en sus territorios, a algo físico, geográficamente determinado y estipulado. Las mujeres protagonistas de este capítulo han redefinido el lugar, el espacio y la pertenencia a un grupo étnico o a una región de otra manera, es decir que sus apuestas no son las apuestas del gobierno colombiano y exigen una reivindicación por parte de este. Muchas hablan y recuerdan sus territorios con nostalgia, pero siguen firmes en sus procesos de resistencia, sincretismo, principios del cimarronaje y configuración de su propia multiterritorialización estructurando sus comunidades, sus familias y creando sus formas organizativas.

Respecto a las formas de resistencias de las mujeres negras/afrodescendientes se identifica que son muy similares a las creadas y utilizadas por sus ancestras africanas en cuanto como se han mostrado las creencias, la gastronomía e idiomas de origen africano,

siguen jugando un papel importante en estos procesos políticos y sociales. Vale la pena mencionar el invaluable aporte cultural de la lengua palenque a la cultura mundial.

En cuanto a los ritos, las ceremonias religiosas, los entierros, la tradición oral, la literatura manifestada en un sinnúmero de expresiones poéticas y distintas formas artísticas como la música, la pintura, la partería, la curandería y la danza, entre otras, son prácticas socioculturales y religiosas de las comunidades negras de Colombia que conllevan también a vivir una africanidad multiterritorializada.

Esta multiterritorialización se refiere a los vínculos físicos, sociales y simbólicos que estas mujeres han construido en los diferentes lugares desde donde se aborda esta investigación. En los relatos de las mujeres, sus lugares de origen o territorios son vistos muchas veces como un referente de felicidad que evoca recuerdos de una infancia o juventud en un lugar lleno de alimentos y una vida cotidiana rodeada de naturaleza y concebida desde las tradiciones sociales y culturales, es decir que esos lugares son evocados desde una identidad colectiva.

Por otra parte, los territorios en su connotación física y geográfica significan en la vida de estas mujeres experiencias de violencia, marginación, pobreza y abandono estatal.

7. Articulaciones identitarias, multiterritorialidades y narrativas de locación

Con base en el material empírico recogido en el trabajo de campo y haciendo hincapié en la observación participante, así como en las cuatro biografías de las mujeres que compartieron sus historias conmigo en Bogotá y Cartagena de Indias, en este capítulo se presenta un análisis de las articulaciones identitarias, considerando las subjetividades en las narrativas propias de locación, los discursos de interpelación y las dinámicas en los diferentes posicionamientos determinados por un contexto y coyuntura específica.

El enfoque del análisis se centró en la construcción de la identidad étnica y racial de las mujeres entrevistadas, en conexión con la clase, el género, la sexualidad y la religión bajo el contexto específico de la migración forzada. De manera que las identidades, étnico-raciales se asumen desde una construcción cultural y no necesariamente natural, con un impacto político y otro social. Estas se construyen dentro de las narrativas como producto de las subjetividades y posicionamientos propios de las personas y en determinados escenarios cumplen la función de movilizador social dentro de la sociedad civil. Por lo tanto, se consideraron las subjetividades de las mujeres entrevistadas como un mundo realizado a través de las experiencias, anhelos y construcciones propias para la realización autónoma y elegida de sus propias identidades, tanto la individual como la colectiva. Asimismo, la agencia de las mujeres derivada de la interacción con las diferentes instituciones para acceder al goce de sus derechos. Es pertinente destacar cómo la interacción de las mujeres con las diferentes instituciones deja ver los diferentes matices en la configuración de las identidades. Es decir que estas se adaptan como trozos de narrativas que son cambiantes y se acomodan en las diferentes subjetividades de los discursos como identificaciones.

Partiendo de esta premisa, se ha planteado a lo largo de este trabajo que las personas no están centradas en un mismo lugar de forma estática en sus identidades y en las categorías que las atraviesan. De hecho, lo que se demuestra en el trabajo empírico es como muchas veces el reduccionismo y el esencialismo hacen parte de los discursos estratégicos de pertenencia de aquellas personas descentradas y multiterritorializadas para generar un sentido de pertenencia y representación que sugieren una diferencia como resultado de construcciones socioculturales.

Considero para el análisis, que las historias de vida son narraciones entrelazadas en diferentes posicionamientos que se encuentran dentro de sentimientos, experiencias, recuerdos y subjetividades propias, de manera que dichas narraciones biográficas son interpretaciones hechas desde una localización y contexto específico. Por ejemplo, los discursos narrados por las mujeres aparecen y reaparecen en diferentes esferas dependiendo del posicionamiento, algunas veces se narran las biografías desde una identidad singular o personal y otras veces desde la pluralidad o la colectividad, es decir desde una identidad colectiva. También se puede ver en el trabajo empírico cómo las narraciones son atravesadas por las propias subjetividades en la activación de los discursos, tanto el personal como el colectivo, dando a cada situación un impacto mayor o menor, dependiendo de los objetivos del discurso. Es decir que, como lo propone Hall (1992), en las interpelaciones de los sujetos se puede observar la contra narrativa como respuesta a los discursos dominantes, creando nuevas visiones y percepciones de sí mismos de forma estratégica en la búsqueda de un lugar de enunciación que permita ver la agencia de la (re)construcción de las múltiples identidades.

7.1 Historia de vida de Ife (amor)

7.1.1 Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado

Ife nació en Guapi, Cauca, el día exacto no me lo quiso decir porque según ella:

Uno no le viene contando eso a todo el mundo niña, no ve que la fuerza del nacimiento tiene tanta, pero tanta energía que hasta puede cambiar el destino de las personas.

Es la hija mayor de su madre (a quien llamó la mae en todo el transcurso de la historia de vida) a su padre no lo conoció. Junto a ella crecieron cinco hermanas más y tres hermanos. De los nueve hijos e hijas solo quedan cuatro, incluida ella. Sus tres hermanos y dos de sus hermanas murieron a causa del conflicto armado y los megaproyectos en su Guapi natal.

Ser caminante, no es fácil:

¿Cómo empezar a contarte mi vida?, no lo sé. A veces tampoco sé en dónde estoy. Es como si me debatiera entre los sonidos: del río allá en Guapi y los sonidos de los carros, patrullas de Policía persiguiendo hampones y buses de esta ciudad y no se sabe a ciencia cierta qué es

mejor o qué es peor ¿Si me entiendes?! Yo aún tengo pesadillas al pensar en el día que tuve que salir de Guapi. También sonaban sirenas, unas que el disque alcalde de ese momento había puesto para cuando se tuviera que avisar si había peligro. Pues, cómo será la cosa, que esa sirena nunca pero nunca sonó, solo el día que mis hermanas y yo nos fuimos por la orillita del río escondidas entre los matorrales. Esa noche anterior fue muy dura, qué digo, todo ese año fue muy duro. Era 1999. Siempre había sido dura la vida en Guapi, mucha pobreza y pocas posibilidades, pero ese año llegaron también los paramilitares al territorio y empezaron a hacer de las suyas. Antes había estado la guerrilla, ellos controlaban el territorio declaraban toques de queda y todo. También reclutaban a los muchachos así fueran pequeños, eso fue lo que pasó con mis hermanos, los gemelos que vienen después de mí y con el quinto. Todos fueron reclutados a la fuerza por la guerrilla. O sea que mi familia se fue desbaratando desde siempre, mis hermanos se desaparecieron de la casa y a mi mae y a mí nos tocaba trabajar para una empresa extractivista en el día y en las noches nos tocaba cocinar para los guerrilleros que llegaban a tocar las puertas de las casas para comer y dormir y pues, uno tenía que abrirles la puerta o si no la tumbaban y la maltrataban a uno. Tocaba atenderlos como si fueran los reyes y señores de la casa.

Ife empezó su relato con tristeza en sus ojos, con la voz cortada y preguntándose a sí misma cómo debía empezar, tal vez para no asustarme a mí, que venía de afuera y que desde mi posición de mujer europea nunca podría entender la barbarie que se vive en los territorios ancestrales en Colombia y que viven muchas mujeres. Aun así, Ife inició con un paralelo entre lo que había conocido de Guapi y lo que vivía y percibía en Bogotá, siempre desde su autorreconocimiento como una mujer negra y exaltando la infinita desprotección en la que vivió en su Guapi natal. En esta forma de relato se enmarca la subordinación en la que su propia identidad fue establecida en los primeros años de su vida, evidenciando que la población negra afrodescendiente, que fue llevada contra su voluntad al Pacífico o que llegó allí buscando su tan anhelada libertad a través del cimarronaje, logró conformar una sociedad con unos lazos tan fuertes entre el territorio y la identidad cultural que les permitió superar la barbarie de la esclavitud. Al respecto, Hall propone entender las conexiones de categorías como la raza, la clase y el género utilizando el concepto de articulaciones identitarias, puesto que este concepto permite observar en la narrativa de los sujetos la forma en la que estos han sido interpelados en los diferentes discursos, y la ubicación y posición en la que la sociedad los fija. Por otra parte, este concepto también evidencia el lugar de enunciación de los sujetos

dentro del discurso a través de un proceso de subjetivación, que da cuenta de un posicionamiento, es decir, de su capacidad de agencia (Hall, 1996a).

No me acostaba con hambre:

Mi casa o, más bien, la casa de mi bisabuela, con la que vivimos hasta que se murió en agosto de 1991, era una casa de bahareque, con una especie de caña tejida y barro. Mi abuela también vivía con nosotros y pues, mi mamá también, y cada año un hermanito más. Mi mamá me tuvo a sus 14 años y desde ahí no dejó de tener hijos cada año. Desde que yo me acuerdo estoy trabajando. Desde niña me iba a pescar con mi abuela y a vender el pescado en algunas casas o a hacer almuerzo para venderle a la gente de las minas o en la mina directamente. Así fue transcurriendo mi vida desde mi niñez, si es que se le puede llamar así a lo que yo viví como hija mayor de mi mamá, y como negra muy, pero muy pobre dentro de la pobreza de los mismos negros de Guapi. ¿Si me entiendes? Yo sí que era pobre de los más pobres, aunque en Guapi sí que hay pobres, pero nunca me acostaba con hambre porque el territorio y la tierra lo daba todo y nosotros no teníamos casi ni que comprar en la tienda, solo el agua para tomar, y eso, porque lo que hacíamos era hervirla en leña, pero de resto todo lo cultivábamos y todo lo pescábamos con los vecinos, con la gente de arriba del arroyo, con comadres y compadres, todos trabajábamos también así de esa forma para que no tuviéramos hambre.

Considero que en el fragmento anterior el género como categoría ha estado conscientemente presente desde el principio de su vida y en lo que puede y quiere recordar. Al resaltar su condición de mujer negra, hija de una mujer negra también, que fue madre soltera y quien la tuvo a sus catorce años, el hecho de haber compartido aquella casa de bahareque que describe con su bisabuela y abuela deja entrever también cómo el componente racial juega un papel importante en la composición de las familias de la época en Guapi y se convierte en una constante en las mujeres/niñas/adolescentes. Las familias son descritas por Ife casi como colectivos o grupos que se organizaban socialmente en los trabajos de pesca, agricultura y construcción para el abastecimiento general de los habitantes del pueblo, es decir que el trabajo era comunal heredado de las tradiciones africanas y que en ese caso específico pueden interpretarse también como interdependencias multiterritoriales. Escobar (2004), Harcourt & Escobar (2007), Oslender (1999, 2005, 2008) describen estos procesos comunitarios como epistemologías de lugar refiriéndose al trabajo colectivo, mancomunado que fue la forma estratégica en la que los pueblos negros del litoral Pacífico se protegieron a sí mismos y reconstruyeron sus mundos. También considero que Ife recuerda muy claramente

el momento, también menciona el año exacto (1999), en que la situación en Guapi cambió radicalmente y se tuvo que marchar. Aquí muestra cómo el género y la raza tienen un impacto simultáneo en el contexto específico del desplazamiento forzado y cómo la combinación de estas dos categorías genera diferentes impactos en las opresiones.

7.1.2 Cuerpos saqueados

La forma en la que lfe hace referencia a su ruta de escapada, la que su abuela le construyó, muestra una conexión particular con el lugar. Lo describe y lo vuelve parte de sus propias posibilidades:

Y mi abuela fue construyendo mi propia ruta:

Mi mami fue violada y asesinada el día que yo me fui huyendo con mis hermanas. La violaron unos hombres malvados que llegaron al pueblo, esos paramilitares que destruyeron todo. Esa noche sonaron las sirenas que le cuento. La mae no había llegado a la casa del trabajo en la mina y nosotras estábamos muy preocupadas porque había toque de queda, nadie podía salir. Ella llegó como a las ocho de la noche, o sea que había estado dos horas por fuera más de lo permitido. Ella llegó muy mal herida, botando un chorro de sangre por la nariz, golpeada en la cara y no podía caminar bien. Nosotras la tratamos de curar con lo que teníamos en la casa, con mi abuela y mi hermana la que seguía después de los gemelos, cuando entró un hombre a la casa buscando a mi mamá y gritando. Mi abuela nos cogió a todas nosotras las hermanas, figúrese éramos seis, y nos fuimos por la parte de atrás que daba a un solar en donde la vecina sembraba plátano macho. Ahí quedaba cerquita el arroyuelo que llevaba cuesta abajo hasta un malecón donde se podían ver las lanchas parqueadas, pero nosotros nos fuimos para arriba porque mi abuela decía que todo el mundo que estuviera en peligro se estaría yendo hacia abajo y que nosotras teníamos que idearnos otra ruta para poder escapar y sobrevivir. Caminamos y caminamos todas juntas con mis dos hermanitas, las pequeñas en las espaldas. Una tenía como siete años y la otra como nueve. Caminamos bastante hacia arriba, toda la noche estuvimos afuera, no acurrucamos en unas piedras grandotas que hay por el encabezadito del arroyo y allí pasamos la noche con frío, hambre y una preocupación que nos carcomía hasta los tuétanos, sobre todo a mi abuela y a mí, esa fue la noche más amarga de mi vida. Al amanecer o, mejor dicho, cuando estaba más clarito cogimos y despertamos a las niñas y agarramos camino. Mi abuelita y yo tratábamos de ser fuertes, pero no podíamos, se nos escurrían las lágrimas y nos temblaban las piernas. Yo recordaba que cuando se habían llevado a mis hermanos, unos hombres habían llegado y habían golpeado a mi abuela, la

habían obligado a cocinar para ellos y luego se habían cogido a los niños y se los llevaron. Nosotras nunca volvimos a saber de ellos. Eso fue duro para nosotras, ellos todavía eran pequeños. Yo me imaginaba que cuando llegáramos a la casa, si es que llegábamos, mi mamá no iba a estar.

En efecto, las narrativas de locación que describe Anthias (2002) hacen referencia a las posiciones y posicionamientos de los sujetos en un determinado contexto. Es decir, el sujeto y la sujeta, como he tratado de demostrar, está atravesado por categorías sociales históricamente construidas y reconstruidas como la etnia, la raza, la clase, la sexualidad, la religión y el género, entre otras. Estas categorías ubican a los sujetos en un espacio o locación social pero también geográfico o territorial y, tomadas en cuenta de forma articulada, dan cuenta de las desigualdades sociales y económicas, de la marginalidad y discriminación en la que viven determinadas comunidades. Lo interesante de todas estas dinámicas es que de cara a dichas posiciones se generan espacios de negociación, resistencia y de agencia en los sujetos.

7.1.3 Conflicto armado

Y me la mataron y me la violaron y con ella me mataron a mi:

Todo fue horrible, logramos llegar a la casa cuando ya todo se veía como medio sereno. La puerta estaba abierta y al ladito en una pequeña ventanita que había estaba pintado un letrero que decía las putas mueren, con una pintura de esas de tarro. En ese momento a mí me pasó un corrientazo por todo el cuerpo, mi abuelita se quedó mirando y yo entré corriendo a la casa... (llanto fuerte y pausa de 20 minutos) Mi mamá, la mae estaba tirada en la cama que era así como una de esas como catres, amarrada con unos como cables azules, llena de sangre y desnuda. Yo la toqué, la llamé, le rogué que se levantara, pero ella no estaba más. Estaba muerta, me la habían matado vilmente. Yo pensaba en su sufrimiento y al mismo tiempo quería saber qué pasaba, no era que esas atrocidades no pasaran en Guapi, es que era mi mamá y yo no sabía por qué era la puta del letrero de afuera que había muerto. Solo mi Dios del universo sabe lo duro de ese día. Y solo en ese momento que vi a mi mamá ahí tirada pues, entendí a mi abuela y por qué nos había hecho salir por atrás dejando a la mae sola. Ella no quería que ese hombre nos violara y nos matara a mis hermanitas y a mí. Pero, pues, aun cuando no me violó, sí me mató porque yo todavía siento un pedazo de mi muerto, muerto en vida.

Está claro que nuestros cuerpos cuentan una historia. Sin embargo, la historia contada en el párrafo anterior sobrepasa mi propio dolor o el que me pudiera imaginar para mi cuerpo y reconozco que ese dolor solo puede ser evidenciado y comprendido por el cuerpo que lo vivió y por los cuerpos que lo perciben como una posible agresión presente y latente. Es decir, que el cuerpo de una mujer negra vulnerada por el abandono histórico, político y social como el que existe en Colombia percibe su cuerpo también como un lugar o un espacio para la guerra, pero también es el territorio, desde el cual leer, visibilizar, resaltar y ampliar luchas, resistencias y otras opciones de vida. Es decir que los cuerpos de las mujeres se pueden entender como: *la geografía más cercana [...] en la cual se despliegan las realidades culturales, sociales y económicas específicas* (Harcourt & Escobar, 2007:42). En esta parte de la historia se puede ver cómo se articulan varias aristas, por un lado, la guerra se anida en las mujeres, genera opresión, somete, denigra y aniquila. Muestra y da cuenta de la vulnerabilidad a la que la población afrodescendiente está sometida y cómo esta guerra afecta de una forma distinta a las mujeres. En este relato Ife no nombra en ningún momento a la Policía ni la intención de haber ido a buscarla o acudir a ella como un mecanismo de protección. La Policía está ausente en este relato y, según ella, nadie pudo garantizar la protección de la vida de su madre, de sus hermanas, abuela y de ella misma. Solo la astucia de su abuela hizo que ellas pudieran salvarse. En este pasaje se puede ver claramente el olvido y el abandono del Estado, a una población vulnerada por unas instituciones racistas de modelo y pensamiento poscolonial. Se puede ver también, en forma muy detallada aun cuando no se conocen las razones del asesinato de la madre de Ife, que las mujeres son vistas como seres inferiores, son ultrajadas y sometidas como objetos para simbolizar el control que se puede ejercer y para generar terror en la comunidad y a su manera declarar ante la sociedad civil que tienen el poder.

Los PCN (2019:11) responsabilizan a la necro-política económica aplicada por el Estado colombiano de ser la principal fuente de asesinatos, desplazamiento, desaparición forzada, violencia sexual, amenazas de muerte y criminalización para las mujeres negras y sus dinámicas organizativas.

7.1.3 Desplazamiento forzado¹²⁴

En este fragmento se puede observar cómo ese hombre del que habla Ife, militante en los grupos paramilitares, utiliza la fuerza para el sometimiento y reproduce estereotipos contruidos históricamente hacia los negros y las negras, interpelándoles de acuerdo con un discurso hegemónico, estigmatizándoles racialmente y amenazando el derecho de permanecer en sus territorios:

Y comencé a caminar río abajo porque yo siempre había escuchado que así se llegaba a Cali:

Después de que yo vi que estaba muerta y que no podíamos hacer nada le dije a mi abuela que nos fuéramos lejos de Guapi y que tratáramos de tener otra vida. Ella no contestaba nada hija, era como si ella hubiera entrado en un trance, ella solo miraba pa´ abajo. Yo tenía que solucionar lo del cuerpo de mi mamá y no sabía a dónde acudir, así de jodida estaba, sin un solo peso en el bolsillo, con una casa destruida, un cadáver, cinco hermanas y una abuela que proteger. Pues mira que cogí camino para donde una vecina y ella me acompañó a la estación de Policía para avisar lo que había pasado, aunque nosotras sabíamos que allá en Guapi la Policía nunca está y no hace nada para protegerlo a uno, más bien ellos también siempre están en peligro. Y pues así fue, no había nadie allá. Yo duré con el cuerpo de mi mamá en la casa cuatro días, buscando ayuda para poder denunciar el hecho y enterrarla. El cuarto día fue muy duro, porque Guapi otra vez tenía toque de queda y yo había visto al hombre que había venido por mi mamá en la esquina tomando trago con otros hombres. Cuando yo lo vi, él me empezó a insultar y a decirme que ya venía por mí y que me iba a enseñar lo bueno de la vida. Me gritaba cosas horribles y me decía que yo era una negra hija de puta y cochina, y que me merecía lo mismo que le pasó a mi mamá. Yo temblaba y solo quería desaparecerme. Yo me fui caminando rapidito y le dije a mi abuela lo que había pasado y que yo me tenía que ir. Ella, desesperada, me dijo que me llevara a las niñas y las dejara en la casa de una amiga de ella. Yo cogí camino otra vez por la parte de atrás con mis hermanitas hasta que llegamos a esa casa que me había indicado mi abuela, allá me abrieron y nos hicieron pasar rapidito. Yo abracé a mis hermanitas, me fui para el río y comencé a caminar río abajo porque yo siempre había escuchado que así se llegaba a Cali y que allá había mucho negro que había salido adelante y

¹²⁴ Véase anexo 8

que había organizado su vida, entonces para mí era como una meta llegar allá, también me motivó que hubiera negros, pues para yo no sentirme tan solita.

Se observa aquí claramente como la territorialidad física se va desvaneciendo ante el peligro que ser mujer y ser negra constituye en una sociedad e institucionalidad machista y racista. También se puede decir que la territorialidad en el pasaje que Ife cuenta arriba se ve vulnerada a consecuencia de la ausencia del Estado. De hecho, ella describe con algún detalle la forma en la cual se despide de sus hermanas y emprende su huida en busca de refugio y protección, con el anhelo de poder empezar y conseguir vivir mejor. Es decir que en sus recuerdos existe un quiebre profundo que determina y fija un antes y un después en su vida. Estas dos situaciones, las amenazas de este hombre y el temor de permanecer en un territorio en el que ella misma sabe que no será protegida, se articulan y hacen que Ife se decida y se marche sola a buscar su refugio en el imaginario de una ciudad llamada Cali a la que nunca había ido. También se infiere que existen, por tanto, espacios múltiples de referencias identitarias en este fragmento, desde la territorialización imaginaria que Ife hace de Guapi en la ciudad de Cali. Ella solo sabe que allí hay negros, es decir que construye un territorio desde su memoria y desde lo que ha escuchado. Gilroy (1994:207), en efecto, indica que en la memoria están guardados y contenidos los recuerdos, las emociones y conmemoraciones que hacen referencia a los procesos de territorialización desde un imaginario, es así como se pueden explicar los procesos y espacios de formación identitaria de la diáspora africana. Al respecto, Hall enfatiza en los cambios que se dan en las identidades de las diásporas y resalta que no se vuelve a casa siendo igual:

Atención: uso aquí la noción de diáspora en un sentido muy distinto del tradicional. Lo que intento decir por medio de este concepto es precisamente lo contrario de lo que el concepto tradicional procura afirmar permanentemente. Uno no puede seguir siendo siempre el mismo. Ya no podemos volver a casa, a una supuesta condición originaria: La diáspora es un proceso de diseminación, en el sentido de Derrida (Hall & Mellino, 2011:79).

7.1.5 Viaje

La gente hablaba de Cali como el lugar donde uno encontraría la paz y el refugio y la plata que tanto necesitamos los guapireños, el lugar refugio. Yo arranqué sin pensar en nada, solo en un

cielo azul. Yo no conocía a nadie en Cali. Solo había escuchado decir a la hija de una señora muy querida en Guapi que ella había llegado a la plaza de mercado del norte y que allí había encontrado trabajo de una vez. Yo no sé de dónde saqué la berraquera suficiente para seguir río abajo, yo no sabía ni cuánto tenía que caminar ni por dónde exactamente, lo único que sabía era que el río me llevaba a Cali. Yo caminé tres días sin parar, sintiendo un vacío y un dolor tan grande, era como si me hubieran desocupado por dentro. Sé que fueron tres días porque conté sus noches, así como las contamos de forma ancestral hace que completemos dos lunas llenas para sembrar y sacar buenos frutos de la madre tierra. Por el camino me encontré más muchachas que huían de las atrocidades de los paramilitares en Guapi. Más que todo, mujeres que iban con sus hijos, pocos hombres hechos y derechos, más bien unos muchachos, ahora que conozco la realidad de mi región entiendo el porqué de esto, a ellos los reclutaban y no volvían a aparecer en sus casas. En Guapi había en ese entonces mucha mujer sola y un par de machos, así que muchos de los guapiños por eso somos familia.

De lo anterior se puede ver cómo Ife emprende su camino y lleva consigo prácticas culturales aprendidas en su lugar de origen. Ella cuenta sus noches para poder determinar sus días y recuerda esta práctica. Es decir que para ella su culturalidad y la forma de relacionarse con la vida misma está también determinada de alguna forma con aquellos componentes y ritos ancestrales que practica aun en su individualidad y a pesar de estar atravesando por la situación tan incierta del desplazamiento. En este fragmento de la narrativa de Ife también se puede observar el encuentro de múltiples categorías de desigualdad en el cuerpo de una mujer afrodescendiente en un territorio vulnerable y regido por órdenes paralelos. Este es el ejemplo de la ausencia del cuerpo policial para poner una denuncia por la muerte de su madre o para ser protegida de las amenazas del paramilitar que la intimidaba y que posiblemente asesinó a su madre. En estas dos coyunturas y contextos se vislumbraban, tal y como lo menciona Crenshaw (1991), un *riesgo múltiple* y unas *opresiones entrelazadas* dando origen a lo que la jurista denomina interseccionalidad estructural e interseccionalidad política. Vemos que aquellas mujeres de ese territorio son sujetas de violencias que se interceptan tanto en las esferas públicas como en las privadas y al mismo tiempo son víctimas de un destino repetitivo a causa de sus limitaciones personales, pero con mayor eco, son víctimas de intersecciones estructurales que condicionan sus vidas. En este sentido, se puede decir también que las mujeres negras/afrocolombianas, usualmente, son blanco de conductas sexistas y de burla por parte de la sociedad en general, quienes son víctimas de discriminación y exclusión institucional, experimentando barreras en el acceso a

la justicia debido a su lengua. Las rutas recorridas por Ife no terminan en Cali. Esta ciudad solo fue el inicio de un desplazamiento continuo hasta llegar a Bogotá, en donde ha vivido un proceso de establecimiento de diecisiete años. Su historia en la capital del país comienza en el año 2005, pero sus rutas obligadas empezaron en 1999 con el asesinato de su madre y las amenazas de los comandantes paramilitares. Al llegar a Cali, Ife encontró una ciudad en donde ella gozaba de anonimato, lo que no tenía en Guapi. Allí los hombres paramilitares acechaban a las mujeres de todas las edades y las obligaban a estar con ellos, también era natural que las niñas quedaran embarazadas a sus catorce años. Esta valiente mujer cuenta cómo después de sus tres días de caminata, contados en forma de noches, llegó a la plaza de mercado La Alameda en la ciudad de Cali y allí empezó otra travesía, durmiendo en los parques, en los negocios de la plaza de mercado y exponiendo su vida.

Ella dice que solo le importaba dejar Guapi atrás, no volver a pisar esa tierra nunca más. En este sentido, el concepto de espacio adquiere para mí una nueva connotación a través de la narrativa de Ife, tal y como lo propone Gilroy, en el relato anterior se ve una construcción del territorio físico:

...el propio concepto de espacio se transforma en la medida que se le ve menos a través de nociones obsoletas de fijeza y lugar y más en términos de circuitos comunicativos ex céntricos que posibilitaron a la población dispersa dialogar, interactuar e incluso sincronizar elementos significativos de sus vidas sociales y culturales (Gilroy, 1994:211).

Ife describe un sentimiento de vacío que permaneció en ella durante todo el tiempo que duró su huida. Esto se puede explicar con el concepto de *vaciamiento* que propone Vergara Figueroa (2014), en cuanto Ife describe un proceso en el cual ella se fue quedando vacía por dentro y este proceso le generaba dolor. El vaciamiento que la autora propone entonces es una descripción a este proceso. En este sentido, despojo y vaciamiento tienen una relación directamente proporcional, pero se diferencian estructuralmente en lo que yo llamaría el impacto del daño. Mientras los despojos pueden ser reivindicados a través de políticas sociales y públicas, como los planes de retorno, el vaciamiento tiene implicaciones psicológicas y espirituales para la vida.

Yo me llamaba fulanita de tal y no la negra cochina esa:

Cuando yo llegué a Cali, llegué muy sucia, sudada, lloraba, triste, desconcertada. Menos mal que llegué hasta allá también con otras muchachas, esas que me encontré en el camino. Unas

eran de Guapi, pero yo las conocía poco, solo de vista y dos lo más de amables y buena gente eran de Timbiquí, un pueblo cerca de Guapi. Ellas me dieron agua y algo de comida todo el tiempo, también algunos harapos para cambiarme, pero después de tres noches ya te puedes imaginar. Yo parecía como una garra que ni sentía ni tenía alma. Todo lo que te puedas imaginar, yo no sabía qué hacer. Lo único que se me ocurría era seguir caminando. Mientras caminaba, las muchachas preguntaban por la plaza de mercado. En total, llegamos a Cali cinco. Yo me di cuenta de que los blancos nos miraban como una mierda, como si apestáramos y fuéramos unos monstruos. Yo no me sentía en mi salsa para preguntar por orientaciones, yo solo pensaba en las niñas, mi abuela y el cadáver de mi mamá. Yo no sabía si la habían podido enterrar, si mi abuela había podido poner la denuncia y llevar el papel al centro para que la ayudaran a enterrar a la mae. Yo le dije a las muchachas que no le preguntaran a la gente que se veían clarita, que le preguntáramos a los negros y que trataremos de decirle por qué estábamos buscando la plaza y cómo estábamos huyendo. Así fue, preguntando se llega a Roma y fue hasta que llegamos. Eran eso de las once de la mañana cuando vimos la plaza de mercado. Nosotras nos tratamos de lavar la carita con el poquito de agua que nos quedaba y tratamos de organizarnos un poquito pa no vernos tan aporreadas. Entramos, pero yo pensé que era mejor separarnos para buscar trabajo. Así fue. Yo me fui sola, yo tenía en la cabeza un puesto de mercado que vendía comida del Pacífico y era de una señora que siempre ayudaba a la gente de Guapi, según lo que yo había oído. Imagínate que había varios puestos de esos y yo no sabía ni cómo se llamaba la señora, ni cómo se llamaba el puesto. Pues, ¿qué hice? Preguntar uno por uno, hasta que en el último me dijeron que sí, que era la señora Aleida que era de Guapi y que a veces necesitaba gente pero que no estaba, yo pregunté si podía esperarla mientras las tripas se me removían del hambre y peor al oler esa comida tan buena que estaban preparando. El señor que estaba ahí me dijo que si quería una sopita y yo le dije que le agradecía en el alma. Me dijo que me la daba pero que me tenía que alejar porque, así como estaba iba a abuchear a los clientes, que me veía cochina. Que me la tomara y que volviera más tarde, me dijo que por ahí cerquita había un parque lo más de bueno donde había unas bancas para descansar. Me dio las indicaciones y yo me fui pa' allá. Y lo encontré y todo. Allá me senté en una banca a tomarme mi sopita y a descansar. Yo no podía creer lo que estaba viviendo, por primera vez en mi vida veía calles con cemento, árboles y flores bonitas, cuidadas.

En este fragmento se evidencia un proceso de la diáspora africana en el Pacífico colombiano que describe las vicisitudes de la migración de las mujeres negras de Guapi hacia la ciudad de Cali. Ella encuentra en esa migración un aliciente que le da fuerzas para

continuar, pero al llegar a Cali encuentra la otredad que la sociedad colombiana dibuja al referirse a los pueblos negros en el territorio nacional. En concordancia con Hall, este proceso o duelo migratorio se puede analizar desde lo que el autor entiende como un concepto cerrado de diáspora, el cual supone el entendimiento de esta desde una dualidad o una concepción binaria de fronteras estables y excluyentes asociadas generalmente a las prácticas sociales, geográficas y discursivas del principio de la otredad y se fundamenta en la construcción de una frontera excluyente y en una concepción esencialista y reducida del otro u otra que se construye desde la exclusión y en una oposición firme entre lo que se considera el adentro y el afuera (Hall, 1998b), en otras palabras lo que pertenece o no a un determinado grupo social.

Yo disfruté ese momento:

Yo pa diosito que a pesar de lo que tenía cargado en mi alma yo disfruté ese momento. Lloré pensando en que tal vez lo hubiéramos podido hacer todas y me pregunté por qué no lo hicimos si siempre habíamos hablado de eso y vea que nunca lo materializamos, por eso uno debe hacer las cosas cuando la intuición le toca la puerta. Yo estaba sentada allí llena de esperanza, claro con el dolor clavado entre pecho y espaldas por mis otras mujeres, pero sin el miedo de que ese hombre me iba a violar y a matar. Yo en ese momento aún no sabía exactamente qué era lo que había hecho mi mamá para tener ese final. Yo solo no quería el mismo final para mí.

En esta parte de la historia de Ife se puede ver lo que es el llegar a una ciudad en donde hay gente blanca que rehúsa a ayudar a aquellas mujeres a encontrar el camino para llegar al mercado Alameda. Esta situación hace que Ife reafirme el discurso de la otredad y prefiera preguntarle a un negro o una negra, como ella misma dice. De esa forma no se siente intimidada. También el hecho de que el señor que estaba trabajando en el puesto de la señora Aleida le diga que se aleje del puesto porque va a hacer ir a los clientes y clientas para otro lugar debido a su aspecto en ese momento, evidencia como ella en su situación de mujer negra, pobre y desplazada cumple con determinados estereotipos que se entienden malos, peligrosos y agresivos en las sociedades predominantemente blancas, que no son realmente blancas pero que discursivamente a su interior se entienden y sienten blancas.

El desarrollo de nuevas rutas para su propio refugio y la historia de su asentamiento definitivo en la ciudad de Bogotá empiezan en ese año: 1999. Ife recuerda que esa tarde regresó al puesto varias veces, pero tuvo la mala suerte de no poder encontrar a la señora Aleida. Recuerda que durmió en un garaje de autos en todo el frente de la plaza de mercado,

se metió sin que lo notara el guardia. Allí pasó esa noche amarga, llorando y sufriendo por su familia, sin saber qué habría sido de ellas y si ya habían podido enterrar a su madre. Ella consiguió finalmente trabajar en el puesto de mercado. Allí comenzó su largo viaje. Fernández-Rasines (2001) muestra en sus trabajos e investigaciones, cómo las familias y en general las personas que migran o se desplazan a otros lugares, poseen una red de contactos que les proporcionan ayuda para volver a empezar o para ubicarse. Este no es el caso de Ife, ella solo tenía un nombre en la cabeza, nada más, no conocía a nadie ni tampoco la ciudad. Pelaba patatas, plátanos, yucas y ñames, montaba las ollas desde las tres de la mañana, porque los primeros comensales llegaban a las seis de la mañana. Dormía allí mismo en ese puesto de mercado, a escondidas de los vigilantes, pero con la autorización de la señora Aleida. En las noches sus compañeras de habitación eran las ratas, ratones y cucarachas. En las madrugadas, cuando abrían el mercado, ella aprovechaba para irse hacia la parte de atrás, en donde en una esquina los dueños y dueñas de los puestos podían coger agua para limpiar sus cocinas, se bañaba rápidamente y recogía el agua que se necesitaba para limpiar el puesto. Le pagaban muy mal por su trabajo, pero era lo único que tenía. La señora no resultó ser tan buena con las personas con las que trabajaba, como se decía en Guapi. De cualquier forma, Ife seguía llena de esperanza y fe en que ella iba a poder salir adelante. En esos meses que trabajó en la plaza de mercado conoció a más mujeres con las que empezó a relacionarse, pero a la señora Aleida no le gustaba que ella hablara con más personas. Después de estar cansada de recibir malos tratos y violencia física por parte de la dueña, decidió pedirle ayuda a una vecina del puesto y esta se la brindó y la llevó a su casa. Esta era una habitación en un inquilinato. Cuando llegaron el dueño de la casa dijo que le tenían que dar más dinero para que ella se pudiera quedar allí, entonces Ife le dio lo que él pedía, al fin y al cabo, ella había estado guardando el poco dinero que la señora Aleida le retribuía por su trabajo. Allí se quedó casi un mes. Ella se empezó a congregar en una iglesia en ese barrio y allí empezó a conocer a muchas más personas y a ofrecer sus servicios como empleada doméstica en casas de familia. De esa forma consiguió su primer trabajo. En una casa de familia a unos cuarenta minutos de camino de esa iglesia. Allí se quedó aproximadamente dos años. Ella asistía a todas las actividades de la iglesia y fue allí en donde por primera vez escuchó sobre la misión de las hermanas de la caridad que se llevaba a cabo en Cali y que apoyaba a las juventudes para retomar sus estudios, les brindaban orientación en cuanto a trabajo y les apoyaban con unas charlas que deberían servir para acercarse a Dios y tener una mejor vida. De allí surgió

un grupo especial para personas afros y se empezó a dar catequesis a los niños y niñas que querían hacer la primera comunión o la confirmación. Al mismo tiempo, las hermanas de la caridad le buscaron una plaza a lfe en un colegio los fines de semana, en el que podía validar la escuela secundaria, es decir que ella podía hacer dos años escolares en uno a cambio de que ella hiciera las catequesis de las primeras comuniones y de las confirmaciones los domingos. Allí surgió el primer desafío para lfe. Si bien ella podía leer, no lo hacía muy bien, ya que lo aprendió despreocupadamente en la escuela comunitaria de su Guapi natal y luego la dejó. Su madre y su abuela le decían que ella solo debía saber escribir su nombre, firmar, leer los números y sumar. De manera que la escuela nunca formó parte importante de su vida. Aun así, ella tomó ese desafío como una oportunidad y empezó a leer los textos que las hermanas de la caridad le suministraron para las catequesis. Los leía cada noche cuando terminaba con los quehaceres de su trabajo, pasaron una o dos semanas, dice, y lo recitaba de pies a cabeza.

7.1.6 Negociación de las identidades

A pesar de todo seguimos siendo sospechosas, tanto para la comunidad como para los maridos:

Yo me encuevaba en mi pieza y empezaba a leer esas guías que me habían dado, las memoricé como si fueran mías, aunque no me gustaba nada de lo que había ahí, yo no conocía a ese Dios que las hermanas de la caridad pintaban, claro que en Guapi también intentaban convencernos, siempre estaban llegando muchos desde España y desde gringolandia para enseñarnos a ser católicos y a ganar el perdón de Dios. La cosa es que yo conocía a varios dioses que nos ayudaban en las cosechas allá en el Pacífico, unos dioscecitos que sí nos ayudaban a comer, ¿si me entiendes?, para la lluvia y para sembrar; y hasta para regenerar la tierra. Fue un contraste muy grande porque ese Dios que ellas alababan a mí me había dejado sin zapatos, me había negado muchas noches la comida y también a los míos y a mi gente, no había intervenido cuando se llevaron a los gemelos ni a mi hermano el quinto y mucho menos estaba presente cuando me mataron a mi mamá, ni cuando yo caminé varias noches huyendo de Guapi, ahí si no estaba y tal vez no quería estar porque como los negros somos sucios y cochinos y las mujeres de por sí promiscuas y poca cosa. Es una cosa muy rara y la gente también, es que aun cuando mucha gente del interior y de las ciudades, también de las que iban a Guapi quieren decir que Dios es bueno, en el catolicismo nos han despreciado y

humillado, nos han obligado a decir y a creer en cosas que de verdad no creemos, no queremos tener en nuestra verdad porque así no es para nosotros ni para nuestra gente, así no crecemos así no nos conectamos no nos comunicamos con nuestras creencias, ni con nuestros antepasados ni nada. Es como si nos quisiera limpiar de algo que para ellos no está bien, pero es que para nosotros tampoco está bien lo que ellos dicen y lo que creen de Dios. Además de eso, siempre seguimos siendo como sospechosos, sospechosos religiosos, sospechosos peligrosos, sospechosos ladrones, es como si no pudiéramos legitimar nuestra vida, aun cuando para darles gusto nos convertimos en lo que ellos quieren. Y sabes qué es lo peor, que nosotras las mujeres negras casi nunca podemos volver a rehacer nuestras vidas amorosas. Yo no solo lo digo por mí, que ya después te cuento ese bache en mi vida, sino también por las muchachas que conozco. Yo no sé por qué, pero de un momento a otro nos convertimos también en sospechosas para nuestros maridos, yo no sé si la religión también tenga que ver ahí porque es que eso es como un disco rayado y que de tanto repetir que las negras somos calientes en la cama y que nunca quedamos sexualmente llenas hasta nuestras parejas se lo creen.

En este pasaje de la historia de vida de Ife es evidente que su identidad religiosa se ve fragmentada, fracturada por la nueva situación que vive. Por una parte, el trabajar de esta forma cooperativa con las hermanas de la caridad en Cali le da la oportunidad de ir a la escuela para poder aprender un poco más, pero por otra, ella no se identifica con lo que este grupo religiosos profesa. Ella reconoce a otros dioses en sus propios procesos y en su cultura ancestral. Esos casi dos años en Cali transcurrieron para Ife de forma calmada pero triste. Cada día recordaba a su familia y el fatídico día del año 1999 cuando su madre fue asesinada y ella tuvo que irse huyendo de Guapi. Ife trataba de ahorrar lo que ganaba porque quería regresar un día a su pueblo y ayudar a su familia. Se seguía reuniendo en forma casi que diaria, en las noches, con varias mujeres. Se encontraban en diferentes casas, planeaban rifas, mercadillos de comida y empezaron a hacer brazaletes con piedrillas y tejidos. De estos encuentros surgió el grupo *Ánimo*, que se formó por la iniciativa y decisión de varias mujeres negras de la iglesia, en su mayoría ellas tenían pareja e hijos, motivo por el cual, según Ife, las cosas no marchaban tan rápido como deberían. Así que Ife se encargó de casi todo:

Yo no tenía ni un minuto libre. Trabajaba en la casa de empleada interna, estudiaba los sábados validando el bachillerato, daba la catequesis los domingos de ocho de la mañana a una de la tarde, yo no paraba nunca. Estaba tan flaca como un gancho. Las manitas llenas de llagas porque además del trabajo de la casa, cocinaba en las noches para que las otras del grupo

podieran vender los sábados y domingos en los bazares que le cuento. Entonces yo hacía qué el guiso de las yucas, pelaba las yucas, las papas, todo lo de pelar lo dejaba listo y también hacía las manillas con las piedras y con tejidos ancestrales. Yo no tenía nada de tiempo. Todo era muy rápido, la vida fue muy rápido en ese tiempo. Yo hacía lo que sabía desde bien pequeña: cocinar y tejer cositas con tejido ancestral y piedra.

En esta parte de la historia se puede ver la organización de las mujeres y cómo en su propia condición asumen sus historias como una posibilidad de emprender a partir de sus experiencias. Ife conocía el trabajo manual, tanto en la cocina como a nivel artesanal, y eso fue lo que ofreció al grupo como trabajo propio. Ella cuenta como con lo que recogían de las ventas que hacían se ayudaban y otra parte la ahorran para poder comprar utensilios ancestrales, hechos a mano, también otras vestimentas que fueran más acorde con lo que ellas sentían culturalmente. Esta unión de mujeres llamada grupo Ánimo tenía el objetivo de trabajar no solo el aspecto político, social y cultural, sino también el aspecto religioso con las familias afrodescendientes de la zona, puesto que la religión católica les negaba la posibilidad de expresar libremente la existencia de otro tipo de creencias y espiritualidades. Ellas, cuyo comienzo fue con las hermanas de la caridad, lo asumieron también como una tarea ancestral para salvar sus identidades étnicas.

Pues, fíjate que cuando ya más o menos estábamos como acomodadas con el cuento de los mercaditos, en donde vendíamos la comida que preparábamos con tanto amor en la semana y yo que, hacía las manillitas, pasó que pudimos equiparnos de cosas de madera como nos gusta, compramos muchas hierbas curativas y unas botellitas lo más de buenas y empezamos a hacer reuniones los viernes en las noches con mujeres. Ahí empezamos como a trabajar todos nuestros traumas, más que todo yo. Porque yo creo que de todas las que estábamos ahí yo había vivido una historia de terror, bueno uno dice eso, pero las otras muchachas también la pasaron muy mal en sus vidas. Fíjate que nos reuníamos a cantar, hacíamos rituales para la buena suerte, rezábamos para nosotras mismas de la forma en que nos habían enseñado nuestras familias en nuestros pueblos. Era curioso porque casi todas veníamos del Pacífico. Solo una había nacido en Cali, pero su familia era de Buenaventura. Cada vez fuimos más y más mujeres negras que nos juntábamos allí en la casa de Maia en las noches. Al principio íbamos casi todos los días, después se reformó la cosa y nos organizamos de ir los lunes, miércoles y viernes.

Aquí se evidencia cómo estas mujeres son discursivamente dirigidas hacia la religión católica, en este caso son agrupadas y llamadas por las hermanas de la caridad para vivir la religión católica propiamente, desconociéndoles la posibilidad de expresar sus formas de interpretar su espiritualidad y religiosidad. De hecho, aquí cuenta Ife que a través de sus ingresos grupales ellas empiezan a acercarse a las hierbas, las cuales menciona para hablar de rituales y de jarabes que mezclaban y preparaban, y que luego introducían en unas botellas bonitas para su venta.

Todo iba bien, yo me estaba sintiendo mejor y estaba entretenida, como te dije no tenía ni un minuto libre y eso era mejor que pensar en el día que me fui de Guapi. Pero pues, como la gente no puede ver a los negros contentos, pasó algo bien feo. La señora de la casa donde vivía la muchacha en donde casi siempre se hacían las reuniones le pidió la casa y que se la tenía que desocupar a fin de mes porque ella no iba a permitir más relajos ni brujerías en la casa y que si no se iba la iba a sacar con Policía y todo. Ella nos contó y pues, nosotras pensamos que lo mejor era avisarles a las hermanas de la caridad, porque ayudaban a las personas desesperadas y ella tenía dos niñas y no tenía para donde irse, ella había nacido en el Chocó. Otra muchacha y yo fuimos ese domingo a hablar con las hermanas después de la catequesis y le contamos lo que estaba pasando. En ese comedor solo había tres de ellas. Apenas terminamos de contarles nos dijeron que ¿qué esperábamos? Que la brujería era maldita y que nunca nadie la iba a aceptar y que ellas tampoco, y que como éramos brujas pues que nos largáramos del centro de catequesis, que no volviéramos, que ni nos atreviéramos a acercarnos a más gente con nuestra maldad y un poco de cosas más. El caso es que después de ese momento mi vida y la de mi amiga, la que siempre prestaba la casa, estaba patas arriba. Las otras muchachas tenían marido o vivían en sus piezas. Nosotras nos fuimos de ahí cada una por su lado y quedamos de encontrarnos al día siguiente. Yo llegué a la casa donde trabajaba y le conté a la señora lo que había sucedido porque ella era también conocida de las hermanas de la caridad y no quería que le fueran con chismes. Y fíjate que me fue también mal con ella. Empezó con lo de la brujería, según ella las monjas ya le habían contado que nosotras practicábamos brujerías y que dizque cobrábamos por trabajos de magia negra y yo le vi en sus ojos una mirada de miedo. O sea, yo iba a salir mal de ese lugar, la validación del bachillerato se me había puesto difícil y no sabía qué camino iba a coger. Yo no entendía lo que estaba pasando, era como algo tan rápido que no podía descifrar. Ella quería que yo empacara mis cositas y que me marchara ahí mismo.

Aquí se puede observar claramente cómo en ese momento, en ese lugar, las hermanas de la caridad usaron su discurso religioso para excluir a estas mujeres de la vida en comunidad dentro del barrio y con las personas conocidas. También se evidencia este momento crucial, en esta parte de la historia en donde la presión social intenta predefinir y transformar la identidad haciendo que estas mujeres se sientan oprimidas puesto que su posicionamiento a nivel geográfico es desigual. Es decir, que aquí se puede decir que la raza y las prácticas religiosas y espirituales que se asocian a esta, junto al componente territorial, dan origen a un desempoderamiento sistemático, cuya legitimación encuentra sus posibilidades de reafirmación en el discurso dominante racista que se apoya en esa ciudad. Ife tenía la esperanza que en la casa de familia en donde trabajaba desde hacía ya casi dos años, las cosas fueran diferentes. Esperaba compasión y comprensión, pues esa familia había sido muy generosa con ella y, según Ife, desde el principio se habían entendido bien. Contrario a lo que Ife pensaba que iba a suceder, se ve en el pasaje anterior también con claridad, como la intervención intencionada de las hermanas de la caridad, en el afán de deslegitimar las prácticas religiosas de las mujeres del grupo Ánimo, y en especial de Ife, logra intimidar a la familia con la que ella trabajaba y esta intervención logra que Ife sea marginalizada y que pierda su trabajo por practicar brujería supuestamente. Pues estas prácticas van en contradicción de los dogmas católicos establecidos en el discurso de la otredad, haciendo ver a las personas que practican otras religiones que no son las derivadas de las creencias blancas como herejes peligrosos y malos.

7.1.7 Desterritorialización

Yo me fui para mi pieza que quedaba atrás en el solar y empecé a recoger lo poquito que tenía, eso era como unas dos mudas de ropa y unos tenis que me había regalado la señora de la casa. También quería dejar todo limpiecito pero la señora me dijo que no me quería ahí, que me fuera ya. Salí de la pieza y ella me dijo que le mostrara la bolsa, ¿Qué yo que llevaba ahí? Le abrí la bolsa y le mostré las cositas que llevaba y me dijo que si ella se daba cuenta que le faltaba así fuera una aguja, que me iba a denunciar a la Policía. Le dije que yo nunca mordería la mano que me da el pan y no me tratara así que yo me iba muy triste. Y que muchas gracias, que yo los iba a extrañar. Pues todo ese tiempo ellos fueron amables, casi no hablábamos, pero eran respetuosos y yo todo lo que les cocinaba se lo comían, también los muchachos. Por eso yo estaba aterrada de su comportamiento. Le pregunté que si me podía pagar lo que me

debía del mes y me dijo que antes yo le debía plata por haberla engañado y haber usado su casa para mis fechorías y artimañas. No me quiso dar la plata. Yo me fui solo con lo que tenía ahorrado, que siempre lo mantenía envuelto y entre los pechos. Yo lo que tenía era miedo y yo me puse a temblar de pensar que la Policía me hiciera algo. Me acordé de la Policía en Guapi, que son todos unos hampones.

En el pasaje anterior Ife encarna en ese momento en el que la señora con la que trabajaba le dijo que le mostrara lo que llevaba en su bolsa, su condición en el discurso dominante de mujer peligrosa, ladrona, negra y pobre (raza y clase). Para ella, en su condición asimétrica en la percepción del discurso dominante, es muy difícil vencer estas intersecciones categoriales que originan la opresión sobre ella misma y fortaleciendo la estigmatización de la que es víctima. También se ve cómo Ife acepta que esta mujer le robe el dinero que le corresponde por su trabajo. Lo acepta porque en sus recuerdos la Policía no ejerce activamente su trabajo como en Guapi. Ife recuerda como ella salió de ese lugar y empezó a deambular por las calles del barrio, pensando en su siguiente paso. Ella se sentía muy desprotegida, pero al mismo tiempo decía para sí misma con entusiasmo, que ya lo había logrado una vez y que lo iba a lograr de nuevo. Así que se llenó de valor y fue a buscar a una familia que vivía cerca de la iglesia, a la que había conocido porque le había dado la catequesis a uno de los hijos de esa familia. Esa familia venía de Buenaventura, un puerto importante en Colombia, ubicado en el departamento del Valle del Cauca. Allí también hay una gran concentración de población afrodescendiente. Finalmente, a través de esta familia, Ife emprendió su ruta refugio hacia la capital del país. Llegó a Bogotá en agosto del año 2001, directamente a la terminal de transportes en donde la esperaba esa familia oriunda de Buenaventura que había conocido en Cali. Ife recibió instrucciones por parte de estas personas que la estaban alojando en un barrio periférico de la ciudad y rápidamente empezó a trabajar lavando los pescados y los platos en un restaurante de comida del Pacífico, en el centro de Bogotá. El trabajo era muy duro cuenta Ife, más duro que en la plaza de mercado en Cali. Dice que sus manos estaban totalmente abiertas y lastimadas por las espinas y las escamas de los pescados que tenía que limpiar. Así fueron transcurriendo varios meses hasta que Ife y sus dos compañeras de trabajo, una era la cocinera y la otra la mesera, decidieron congregarse en una iglesia en el barrio Ciudad Bolívar, en donde vivían las tres. Al principio Ife estaba muy escéptica porque ya había tenido una mala experiencia con las hermanas de la caridad, pero una de sus compañeras ya había estado asistiendo a las reuniones de la

iglesia y les contó que allí hacían pastorales afros y que en las navidades todas las figuras de personajes blancos del pesebre eran cambiadas por figuras negras, incluso el niño Jesús. Esto le dio algo de tranquilidad a Ife y empezó a congregarse en sus tiempos libres también. Con el tiempo, Ife y sus dos compañeras de trabajo empezaron a realizar un trabajo religioso que se basaba en ofrecer la palabra de Dios con otras tres religiosas nigerianas pero residentes en los Estados Unidos, que representaban a la comunidad franciscana. Ellas estaban allí como misioneras. Ife y sus amigas empezaron a recorrer este barrio, especialmente en las zonas con presencia afrodescendiente. Su intención era dar una palabra de aliento a estas familias. Ife dice que ella se sintió muy cómoda realizando este trabajo porque se acercaba mucho más a lo que ella como mujer negra y pobre representaba. Inspirada en este trabajo, tuvo la idea de crear un grupo de mujeres como el que sus compañeras habían creado en Cali.

En primera instancia, su intención era ayudar a las mujeres que estaban sometidas por sus maridos o parejas, las cuales Ife había identificado gracias a su trabajo. Ella quiso hacer las cosas diferente esta vez, así que primero habló con las hermanas franciscanas para contarles su idea. Hasta ese momento ya habían pasado dos años de estar viviendo en Bogotá, pero Ife aun no conocía la ciudad. Sus días transcurrieron en Ciudad Bolívar. Para su grata sorpresa, las hermanas franciscanas apoyaron su idea y le propusieron desarrollarla con un par de mujeres afrodescendientes que ellas conocían en otras localidades de la ciudad. Para eso todas deberían encontrarse y exponer sus ideas para organizarse mejor. Ife cuenta que tenía mucho miedo de salir de allí porque la gente le contaba que en Bogotá odiaban a los negros y negras. Ella ya había tenido experiencias extrañas en los autobuses y también en el restaurante en donde trabajaba, a pesar de que las personas que iban a comer allí eran personas que se interesaban por la comida de la costa Pacífica:

Yo tenía pavor de volver a pasar por experiencias como las que pasé en Cali. Por eso yo no quería salir de Ciudad Bolívar. Las muchachas me decían que lo que yo conocía de Bogotá no era nada, que Bogotá era grande y que tenía partes como de película. Yo solo no quería sufrir más desprecios, no creas en el barrio a pesar de haber muchos negros, me tocó sufrir el racismo también. Nos gritaban a veces cosas muy malucas como negra bembona y gorila, cosas así. ¡Por eso yo me decía para mis adentros que, si eso era aquí en el barrio que la gente era pobre, cómo sería en un lugar donde la gente tuviera más plata y fuera de verdad blanca!

De una forma u otra lfe sacó fuerzas para superar sus miedos y empezó, junto a las hermanas franciscanas, la búsqueda de las otras mujeres que también tenían esa idea. Se reunían frecuentemente con mujeres de otros barrios para charlar acerca de sus necesidades y problemas, y también de cómo los podrían solucionar. En casi todas las conversaciones, cuenta lfe, uno de los mayores problemas era la violencia de género dentro de sus vidas familiares y la discriminación racial en el ámbito social, es decir desde la discriminación racial que sufrían sus hijas e hijos, hasta los problemas por esta misma razón en sus trabajos, la vida social en sus barrios y las dificultades para conseguir una vivienda digna, con servicios públicos, pisos que no fuera en tierra y techos en buena calidad. Después de varias charlas en diferentes localidades, las hermanas franciscanas, lfe y sus dos amigas, las que se habían convertido en su familia, empezaron a realizar un trabajo político en el barrio para la obtención de unas tierras que hasta el momento estaban baldías y empezar la construcción de un barrio para mujeres cabeza de hogar. Este trabajo tardó aproximadamente tres años, mientras tanto, lfe, sus dos amigas y las hermanas franciscanas siguieron ofreciendo la palabra de Dios en el barrio y al mismo tiempo empezaron a hacer encuentros con más mujeres en el centro comunitario. De estos encuentros empezaron a surgir ideas para obtener recursos. Una de ellas fue acercarse a los políticos de turno para exigir el derecho a la educación y a una vivienda digna. Estos procesos fueron demorados, recuerda lfe. Sostiene que tal vez por su condición de mujeres negras y en su gran mayoría desplazadas por la violencia y el conflicto armado, eran remitidas siempre a la oficina del Registro Único de Víctimas y allí las hacían esperar semanas y en algunos casos hasta meses. lfe recuerda que no consiguieron ninguna ayuda económica al inscribirse como víctimas, pero sí les hicieron firmar un documento que decía que habían recibido \$1.000.000 de pesos colombianos, lo equivalente a 250€. Al principio ella no se dio cuenta, pero después de unas semanas y al ver que no recibían nada fueron nuevamente hasta el lugar y allí les dijeron que en el documento estaba muy claro, que ellas habían recibido esa cantidad de dinero. Lo anterior da cuenta de corrupción y de un Estado incapaz de regular y hacer cumplir las leyes que deben proteger a las familias desplazadas. Al ser usurpada la posibilidad de recibir una pequeña reivindicación, se usurpa también la esperanza de muchas familias y se le condena a la marginalidad.

7.1.8 Asentamiento

Yo decía trágame tierra y me preguntaba para mis adentros ¿cómo podía existir gente tan malvada que jugaba con el dolor y la necesidad ajena? Me vi otra vez enfrentada al dolor de saber que era utilizada y que alguien estaba cogiendo lo que supuestamente el Estado había tenido para mí. Bueno realmente para todas porque a ninguna nos salió esa ayuda. Entonces ahí yo les avisé a las hermanas franciscanas lo que nos había pasado y ellas me dijeron que íbamos a poner una tutela para exigir la plata. Y yo en ese momento ¿qué? Eso con qué se come y ellas me dijeron que era un proceso que uno hacía como persona para hacer respetar sus derechos, que porque la ley dice que toda persona que sufra por la violencia a causa del conflicto es una víctima. Y así fue, las hermanitas nos empezaron a ayudar con otra gente con la que ellas estaban conectadas en lo de la tutela y unos dos meses después recibimos los resultados y póngale cuidado: otra vez éramos nosotras las ladronas y las mentirosas, les faltó decirme bruja, como siempre lo habían hecho. La explicación que dieron fue que nos habían entregado esa plata el día de la inscripción. ¡Figúrese usted! Yo quedé como tiesa de la rabia que me dio y al mismo tiempo me dije a mi misma no, otra vez no. Yo ya estaba esperando que las hermanas me dijeran de todo y que no creyeran en mí porque una ya está como acostumbrada a sentirse como por debajo, como oprimido y entonces al momento de decir algo no salen las palabras porque uno se siente inseguro y piensa para sus adentros que no le van a creer. Pero no fue así y ese fue uno de los momentos en los que empecé a recobrar la confianza en mí y en la gente.

Ife relata en este fragmento de su vida como la raza, el género y la clase construyen una imbricada ante la ley. De tal forma que las instituciones aprovechan la condición de las víctimas para realizar un manejo indebido de los dineros que están destinados para ellas, para su reparación. También en este párrafo se muestra la inseguridad de Ife en cuanto a la reacción que podrían tener las hermanas franciscanas debido a la respuesta a la tutela. Allí se ve cómo Ife sigue teniendo una personalidad subordinada producto de una identidad colectiva creada en condiciones vulnerables. En este sentido, Spivak & Giraldo (2003) consideran que el subalterno ha sido silenciado estructuralmente dentro de la narrativa histórica capitalista.

Pasados algunos meses las hermanas franciscanas recibieron la noticia por parte de los políticos que habían contactado en el barrio, que podían construir un centro comunal para empezar su proyecto y que la Alcaldía les iba a ayudar para hacerlo. Cuenta Ife que las

hermanas franciscanas recibieron oficialmente los documentos del terreno, pero que nunca recibieron el dinero para empezar el proyecto. De cualquier forma, eso no fue ningún impedimento para empezar a construir. Las mujeres ya estaban mejor organizadas gracias a las visitas continuas de Ife y a las charlas y apoyo de las hermanas franciscanas. En poco tiempo y como producto de las rifas, donaciones y bazares, estas mujeres ya tenían dinero para comprar algunos materiales de construcción. Algunos hombres conocidos de las hermanas franciscanas empezaron también a ayudar en la construcción. En el año 2007, una vez el centro comunal estuvo construido, Ife empezó a visitar a todas y cada una de las familias negras del barrio con la ayuda de las hermanas franciscanas y una de las mujeres que había conocido en las diferentes charlas y reuniones para moldear la idea. Su nombre es Amara. Ife comenta cómo todo empezó lento pero seguro. Al cabo de un par de meses el centro comunal estaba lleno de mujeres negras y no tan negras, pero con el mismo destino:

Sufrir la crueldad de un mundo que está hecho para hombres.

Y ese fue el momento en el que Ife y Amara crearon el grupo Pura Vida y empezaron a pensar en vender las bebidas medicinales que hacía la madre de Amara. La primera idea fue comercializarlas en las plazas de mercado de Bogotá, pero Ife quería hacerlo todo muy bien esta vez, así que esperó un poco y fue madurando la idea con las hermanas franciscanas en lo concerniente a permisos y registros sanitarios.

7.1.9 Multiterritorialización

Y así fue, empezamos despacio, pero con mucha fe y con mucho amor. Lo primerito que Amara la grande hizo fue empezar a hacer bebidas para que las mujeres no quedaran embarazadas y también para tomar después de que hubieran tenido relaciones o cosas así. También empezamos a hacer unos antibióticos naturales con ajos y cebollas que yo también sabía hacer desde Guapi, con eso crecemos pues. En Guapi se les da mucho a los niños en cambio de medicinas tradicionales cuando tienen resfriados y mal de estómago. Todo lo que sabíamos de nuestros pueblos lo empezamos a aplicar y a reproducir, fue como por un momento estar allá al lado del arroyo con mi abuela. Ella cuando estaba contenta cogía y hacía viche, que es un trago delicioso, también dice que sirve para perdonar. ¿Si me entiendes? Fue como que crear el grupo Pura Vida me dio la vida de nuevo.

En el momento en que lfe se refiere y hace énfasis en la diversidad racial de las mujeres del grupo le da prioridad al género, siendo este el vehículo de acercamiento y también de agencia política y social en el barrio. La raza juega un papel importante en su narrativa, pero no está sobrepuesta al género. Por otra parte, lfe hace énfasis en los saberes ancestrales y hace paralelos culturales en su descripción al decir, por ejemplo, que allá se les da a los niños y aquí no, haciendo referencia a su pueblo natal y a Bogotá. De hecho, es consciente en su relato que en el lugar en donde se encuentra ahora los saberes ancestrales suelen ser despreciados por banales y hechiceros, motivos por los cuales no merecen ser transmitidos aun cuando los mismos saberes forman parte de la cotidianidad de su pueblo y construyeron comunidad y lazos sociales.

Y así lo creé:

De ahí que todas nos empezamos a querer y a proteger, ya no había racismo alguno entre nosotras porque a las negras también les pegaba el marido igual que a las blancas y a las blancas también las trataba mal el patrón en las casas en donde trabajaban. Entonces en ese momento que nos reconocimos todas no nos quedó más que querernos y apoyarnos y ayudarnos todas juntas para vencer a los enemigos, que más que todo eran los hombres. A veces unas mujeres que eran discípulas de ellos, pero los que nos querían ver destruidas y dominadas eran esos hombres. Yo me pegué de ese motivo para llegar al corazón de muchas mujeres madres de familia que estaban cansadas de sufrir y así lo creé, tocándoles el corazón y mostrándoles con el sufrimiento de sus criaturitas el dolor.

Ser mujeres les brindó la oportunidad de crear el grupo y de relacionarse desde sus propias subjetividades y biografías como mujeres. Lo que señala que el componente racial tiene un valor menor en este contexto específico, pero al mismo tiempo resignifica lo negro en sus identidades, puesto que construir el centro comunal fue la iniciativa de las mujeres negras del barrio y de la comunidad franciscana, también conformada por misioneras negras.

7.1.10 Reconstrucción de las identidades

La periferia, los negros y nuestras creencias ancestrales:

Nosotras hacíamos actividades casi todos los días desde las cuatro de la tarde más o menos, unas llegaban desde esa hora otras más tarde, pero siempre teníamos visitas de las mujeres.

Muchas venían de trabajar como empleadas domésticas desde la otra punta de la ciudad y tú ves cómo es esta bendita ciudad de grande. Planeábamos juntas de acción comunal para poder acceder a más terrenos y poder construir nuestras propias viviendas, también hicimos una pastoral afro y empezamos a hacer medicina ancestral porque la mamá de Amara, o sea Amara la grande, era partera y también conocía de muchas cosas para el cuerpo que se hacían naturalmente, con hierbas y eso. Es que ¿si ves? Es como si uno fuera magnético y atrajera esas cosas que son importantes para nosotras así estemos en la periferia, es como si estar en la periferia, ser negra y las creencias ancestrales se encuentran. Lo bueno fue que esto nunca estuvo mal para las hermanas franciscanas, al contrario, siempre nos estaban motivando para que hiciéramos esto de una forma más reglamentada y eso, con papeles. Bueno, el caso es que luego me fui dando cuenta que no solo éramos nosotras, sino que también venían otras que no eran tan negras como yo o como Amara y se integraban y lloraban cuando contaban que sus maridos les pegaban y también a sus hijitos, entonces yo me di cuenta de que ese era un destino que compartíamos todas nosotras las mujeres pobres, sin importar que fuéramos negras, y ahí nacieron esos dos proyectos, porque compartíamos el sufrir la crueldad en un mundo que está hecho para hombres.

Los encuentros estaban conformados por más o menos seis mujeres, contando a Ife y a Amara, es decir que se habían unido cuatro más a este espacio de diálogo, en primera instancia religioso y espiritual. Al cabo de unos meses y en el proceso de la creación del grupo, ya eran once mujeres las que asistían a los encuentros, casi el doble, y aportaban ideas a la iniciativa de Ife de conformar el grupo Pura Vida. Todas las mujeres, a excepción de Amara, viven en Ciudad Bolívar y son negras/afrocolombianas. Curiosamente todas vienen de la costa pacífica de Colombia. Ninguna de la costa Caribe colombiana u otro departamento del país con población afrodescendiente. Ife dice que por una parte ese era el único barrio en donde les rentaban viviendas a las personas negras en Bogotá. Y por otra parte esas personas que empezaron a llegar a esa localidad eran las que trabajaban en los restaurantes de la región Pacífica en el centro de la ciudad, así que Ife ve en este fenómeno un vínculo claro entre lugar de origen (territorio), lugar de trabajo (campo de acción) y vivienda (identificación y pertenencia). En el grupo también se empezaron a delegar roles. La presidenta era Ife, Amara se encargaba de llevar el control de todos los recursos que se recogían como producto de las actividades y también de las donaciones y aportes de la localidad. Otras mujeres se encargaban de la parte de difusión y planeación de los eventos y entre todas las mujeres de

grupo se dividían tareas como el cuidado de los niños y niñas en los eventos, limpieza del centro comunal y servicios de recepción de nuevas mujeres.

Cabe resaltar que Ife, Amara y su madre seguían trabajando. Ife en el restaurante de comida del Pacífico y Amara y su madre en casas de familia, como empleadas domésticas y niñeras. Es decir, que todo el desarrollo de las actividades del grupo fue paralelo a la actividad económica principal de estas mujeres, es decir a sus trabajos. Esto deja ver también la multiplicidad de las identidades y los contextos en los que una u otra se puede activar. Ife reconoce que su trabajo desde el centro de acción comunal es netamente social y religioso y se limita a integrar a las familias afrodescendientes del barrio a la vida social que se desarrolla en el centro comunal y a fortalecer las creencias religiosas que han venido predicando las hermanas franciscanas en su misión en la localidad de Ciudad Bolívar, en Bogotá. Ahora bien, su trabajo desde el grupo Pura Vida es político e implica una relación estrecha con las personas de la política local como concejales, ediles y alcaldes menores. También con las personas que hacen donaciones y una articulación especial con algunas instituciones afro con las que se pudo llevar a cabo el sueño común del centro de acción comunal. De manera que estas dos formas de posicionarse dentro del barrio corresponden a una activación estratégica de sus identidades. Por una parte y dependiendo del contexto en el que se encuentre se refiere a la identidad colectiva en forma de la estructura del grupo.

Por otro lado, el aspecto religioso se convirtió en el mecanismo o vehículo al parecer adecuado para su agencia política y cultural (que también incide en lo social) en esta localidad. Una vez formado el grupo Pura Vida, Ife se sintió fuerte. Explica que hubo un renacer, no un antes, no un después como el día que huyo de Guapi, sino que sintió un profundo cambio en su ser. Por primera vez en su vida sentía que ser mujer valía la pena y que su vida tenía un sentido. El sentido que las mujeres le habían dado. Ife se empezó a relacionar de manera más constante y profunda con el movimiento cimarrón, a atender sus cursos y seminarios libres de formación en derechos humanos. En ese momento, dice ella, el tema de género estaba siendo introducido en los discursos académicos, pero a las mujeres afrodescendientes les interesaba en primera línea ser visibilizadas y sujetas de derechos. En estos encuentros encontró la inspiración que necesitaba para cambiar su vida. Las personas que encontraba allí eran todas personas negras que luchaban como ella por una reconstrucción de sus vidas y que políticamente se organizaban para exigir una reivindicación por parte del Estado por tanto

daño y siglos de invisibilidad. Desde el Movimiento Cimarrón Ife se integró a diferentes organizaciones afros en diferentes localidades de la capital colombiana. Algunas de estas tenían fines religiosos que compartían con la comunidad franciscana en el centro comunal, otras organizaciones se dedicaban a ayudarle a las comunidades negras a iniciar sus procesos de reconocimiento como víctimas ante el Estado. Algunas en cambio se dedicaban a ofrecer charlas de etnoeducación en espacios privados y comunitarios. Allí encontró Ife su pasión:

Yo no es que diga que eso fue de una vez que yo me dije que quería concientizar a la gente de lo que representábamos los negros en este país, eso fue un proceso que duró años. Yo debo reconocer que para mí el momento de la iluminación fue el día que yo escuché una charla de Juan de Dios Mosquera¹²⁵. Ese hombre me llenó de amor y me devolvió la confianza en mi negritud y me dio las ganas de luchar para que todos esos niños que visitan el centro tengan una vida mejor y conozcan el amor no el odio, no la desprotección y no la incertidumbre.

El trabajo interdisciplinario e interorganizacional que se desprendía de la interacción y encuentro de las diferentes organizaciones reafirmó y fortaleció la identificación étnica-racial y de género de Ife. También la capacitación jugó un papel muy importante en el proceso socioeconómico que ella vivió puesto que, gracias a este trabajo articulado entre organizaciones, las mujeres que hacían parte del propio colectivo formado por Ife pudieron acceder a diferentes tipos de recursos y de capital. Ife resalta de manera insistente la formación informal que las mujeres empezaron a recibir, a cargo de diferentes instituciones, tanto públicas como privadas. Especialmente la alfabetización y los cursos de contabilidad y secretariado son recordados por ella con especial importancia:

Empezar a leer, a hablar mejor y podernos comunicar diferente y no con miedo y temor, poder sumar y restar un poquito más y ver los computadores, lo de internet y toda esa cuestión. Esas son cosas que le cambian la condición a uno cuando ha vivido en la miseria como yo. Eso es como otro despertar ¿si me entiende? Es como poder leer y comprender lo que pasa y estar

¹²⁵ Juan de Dios Mosquera Mosquera nació en Santa Cecilia, Risaralda en 1956. Es el fundador del Círculo de Estudios Afrocolombianos SOWETO (Pereira 1976); del Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Afrocolombianas CIMARRON (Buenaventura 1982). Realizó estudios sociales de nivel superior en el Centro de Estudios e Investigaciones Sociales –CEIS, Bogotá, 1978, Tiene una especialización en Sociología Latinoamericana de la Universidad Iberoamericana de México, la cual absolvió en 1984. Entre 1974 – 1992 fue profesor de primaria y ciencias sociales en diversos centros docentes del departamento de Risaralda, en Colombia. Actualmente se sigue desempeñando como docente de diferentes IES y continúa con su lucha activista en contra de la discriminación racial en Colombia.

ahí en el lugar, aunque uno no esté en el lugar. Todo eso se lo debo a esas capacitaciones de las organizaciones afros. Gracias a todo ese empeño que se le pone a salir adelante es que uno puede decir que hoy es alguien y hablar con otro de todo y sin miedo. ¡Todavía con dolor y con rencor por todo lo que nos han quitado, pero más durito!

El reconocimiento de Pura Vida empezó a generar también otro tipo de obligaciones y emprendimientos sociales y comunales financiados por la administración de la localidad. Ife fue fortaleciendo las articulaciones identitarias entre etnia y género. Esto se puede observar por una parte en el momento en que el grupo de mujeres deja de ser un espacio exclusivo para mujeres negras y se convierte en una organización de mujeres de todas las razas, abierta al diálogo. De esta forma, se evidencia cómo el conflicto racial latente en las narraciones de Ife se va contrarrestando y adquiriendo otro tipo de configuraciones al representar en forma positiva a las mujeres negras en la localidad, a través de las actividades tanto religiosas como sociales y políticas.

De hecho, la importancia de la agencia política de Ife les propició a estas mujeres la posibilidad de conocer sus derechos como grupo y empezar a articularlos desde sus propias familias y también dentro del ejercicio de su ciudadanía. Las mujeres que visitaban el centro y al mismo tiempo pertenecían al grupo Pura Vida tenían la posibilidad de fortalecerse y empoderarse en aspectos como la denuncia a sus parejas por violencia intrafamiliar, violencia de género y en contra de los niños y niñas. Más o menos dos horas antes de terminar con la historia de vida que Ife, ella comienza a añorar a Guapi desde su posicionamiento actual, es decir estando fuera de ese lugar. Se construye y construye su identidad desde diferentes posicionamientos y subjetividades, reforzando así el concepto de identidades múltiples.

A lo largo de su narrativa se observan dos elementos que predominan en sus posicionamientos. El primero es el vínculo con su lugar de origen. Ife se confrontó con las periferias y lo que estas significan dentro de las ciudades. Se enfrentó al racismo estructural y a la discriminación presente y arraigada en el discurso. La fragmentación de su vida a partir de la migración forzada y todo lo que ella tuvo que experimentar alejada de su lugar de origen, hace que Ife recuerde a Guapi como un espacio sin racismo en dónde las personas eran iguales, es decir todos y todas eran negros y negras. Este recuerdo subjetivo se narra desde otro posicionamiento cuando Ife habla de su vida actual, no cuando habla de su vida en Guapi.

El segundo corresponde a su asentamiento, es decir que en su narrativa se ve como ella se va territorializando en el barrio en forma creciente, con el apoyo de las misioneras franciscanas que también eran negras. Allí encuentra el componente racial que le permite tener aceptación por parte de esa comunidad, a diferencia de lo que vivió con las hermanas de la caridad en Cali. Uno de los hechos clave, bajo mi punto de vista, es la construcción del centro comunitario. Este hecho le permitió a Ife formar el grupo Pura Vida y posicionarse en el barrio desde su rol protagónico como la lideresa negra que le brindó a las mujeres del barrio la posibilidad de organizarse y de conocerse en el centro comunal que ella ayudó a construir. También implica que sea reconocida desde otros ámbitos como el religioso a través del trabajo que desarrollaba con las misioneras franciscanas y desde el político debido a su interacción con diferentes organizaciones e instituciones y con la administración de la localidad.

Para Ife es claro que a través de su participación social en la localidad y todas las experiencias vividas y recogidas de las actividades, encuentros y capacitaciones educativas que vivió y vive con las mujeres, posee determinado poder y reconocimiento tanto dentro del colectivo de mujeres como dentro de algunas organizaciones, evidenciando así que este rol adquirido obedece a la acumulación de un determinado capital social y simbólico que ella ha obtenido como producto de su empoderamiento. El posicionamiento de Ife también transversa la categoría de clase en casi toda su narrativa. Esto es evidenciado y reforzado cuando ella hace alusión a sus sufrimientos en Guapi por ser pobre y tener que trabajar casi todo el día en diferentes oficios o el hecho de no haber podido ir a la escuela porque tenía que ayudar a su madre con la manutención de sus hermanos y hermanas. En la narrativa de Ife se deja entrever cómo cambia su posicionamiento de clase cuando se ubica en el hoy y habla de la fuerza que las personas deben tener en su interior para superarse.

7.1.11 Activismo

La cuestión es que uno no le puede estar echando la culpa de todo lo que le pasa a uno a la falta de plata. A mí me tocó salir de Guapi con una mano adelante y otra atrás, sin nada. Lo único que llevaba era la fe de que iba a encontrar un mundo mejor para mí y mírame ahora, aquí estoy ayudando a otras personas a que empiecen su proceso de empoderamiento, eso es luchar y así va conociendo uno lo que es empoderarse y conseguir con su propio actuar

derechos, sin estar pensando en que no tienen plata y quedarse en la casa sin hacer nada, solo calentando silla. Eso es una decisión lo de querer ser alguien en la vida y no que la vida sea algo en uno ¿sí me entiende? La segunda opción es más difícil porque si no se nació con plata no se puede hacer nada, sobre todo aquí en esta Colombia que es tan dura y todavía muy racista. Es por eso por lo que yo a veces me pongo de mal genio al escuchar a mujeres llenas de vida quejándose de todo, pero no haciendo algo productivo. En esos momentos yo muestro mi mano dura con ellas porque a mí no me gustan las zánganas, miro yo todo lo que he tenido que luchar en la vida y me digo que muchas de ellas llegaron aquí a esta ciudad traídas por sus familias y otras hasta nacieron aquí. Que sí, que son negras, pues, sí y ¿qué pasa con eso? Nos quedamos llorando aquí los siglos de esclavitud o nos ponemos a edificar juntas sin tanto encaje. Yo sí que no estoy de acuerdo con eso, hay que tratar de salir adelante ya mucho tenemos con todo lo que nos pasa por ser negras como para también echarnos la culpa de lo que hizo la Colonia. Y por ejemplo eso es lo que yo te decía que muchas muchachas negras hablan de un empoderamiento que ni ellas se lo creen porque han podido ir a la universidad porque nacieron en otras condiciones y porque es muy fácil hablar de las cosas que viven las otras, sin tener el dolor en sus almas y muchas veces en sus cuerpos cuando a muchas otras han violado.

Si bien para ella los logros que ha obtenido desde su migración son su mayor orgullo, prefiere recordar a su Guapi natal como el lugar en donde tenía una vida. Esta forma de posicionarse evidencia una contranarrativa, pero le permite idealizar un lugar en donde ella no es la única negra, dándole una importancia casi que determinante a la raza y vinculándola con el territorio. Se ve que esta contranarrativa es un mecanismo que ella utiliza para distanciarse de las experiencias discriminatorias y violentas que enfrentó desde su migración. De esta manera se refugia en una Guapi construida imaginariamente desde recuerdos positivos. Con base en esos recuerdos y añoranzas, el grupo Pura Vida, a la cabeza de Ife, construye espacios de diálogo y representación en donde se resalta la etnicidad, reactivando así rasgos culturales que permiten decirse negro o negra y sin temor a prejuicios. Ife resalta los encuentros de los sábados y cuenta como en el centro ellas, las mujeres empiezan bastante temprano, preparan tinto -que es un café negro cocinado con panela-, y se distribuyen las tareas del día. Entre estas está preparar una actividad que tenga que ver con superación personal, otra tiene que ver con la preparación del almuerzo y la última, con darle a las personas que llegan a eso de las tres de la tarde un pequeño refrigerio. Las actividades de superación personal casi siempre están acompañadas y apoyadas por la comunidad

franciscana y normalmente se hacen por medio de una charla con una invitada de honor, una película o actividades de consejería. Ife y su amiga Amara también asisten a reuniones en otras localidades y siempre que hay manifestaciones o invitaciones oficiales por parte del gobierno o las brigadas policiales para dar protección a las mujeres de los barrios. En general, las actividades del centro y de las otras localidades están relacionadas con el reconocimiento y reivindicación de los pueblos negros, cada organización atiende y trata diferentes temas. Ife atiende prioritariamente reuniones y encuentros que tengan que ver con el empoderamiento y economía femenina, en donde ella se siente fuerte, con autoridad moral, militante y una intersección entre la realidad de la cultura negra en Colombia y su ancestralidad en África. Este posicionamiento es claramente estratégico, ya que el significado de África en Colombia tiene connotaciones políticas importantes en cuanto al acceso a los recursos para ella misma, para el grupo Pura Vida y para la comunidad de mujeres negras/afrocolombianas de la localidad de Ciudad Bolívar. La historia de vida de Ife está atravesada de manera constante por el hecho de la migración forzada y la construcción del centro comunal con la ayuda de la comunidad franciscana. Las formas de la migración forzada son múltiples pero la razón solo es una: la violencia. Miles de personas abandonan sus lugares de origen solos o en compañía de sus familias para emprender una ruta refugio, buscando la protección y seguridad que le es negada en sus territorios. El desplazamiento forzado es la manifestación de la continuidad en los hechos violentos asociados con el conflicto armado interno. En las ciudades se ha constituido como uno de los temas y retos más urgentes de la agenda nacional con miras al logro de soluciones duraderas que permeen un cambio estructural en pro de las víctimas y que aporte la construcción de paz en el país.

Yo me vine a dar cuenta de lo berraca que era yo al ver todo lo que había construido: La cosa fue que una noche que estábamos en la casa comunal llegó el marido de una muchacha del Cauca y nos empezó a tratar como quiso. Imagínate que la cogió del pelo y la empezó a arrastrar por el salón y yo me paré como una pantera negra y lo empecé también a manotear, entonces todas las que había ahí empezamos a hacer lo mismo para que la soltara. Las muchachas empezaron a pelear con el hombre con puños y patadas, yo también. Pero yo cogí el celular y llamé a la Policía también, pero la del barrio de más abajo porque ahí había un negro de Medellín que nos había ayudado con la construcción del centro y siempre nos tenía en cuenta para todo. En últimas el tipo se fue y nos amenazó a todas, a su mujer le dijo que le iba a quemar a los niños, ya te imaginarás cómo quedó esa muchacha. Pero ahí yo me vine a

dar cuenta de lo berraca que era yo al ver lo que había construido porque todas las muchachas se quedaron ahí con nosotras y con miedo y todo, pero ahí, ahí alerta a lo que podía pasar. En eso momento yo miraba a mi lado y al frente, y todas esas mujeres valientes se veían como gigantes, eso fue una cosa tan grande que tú no te puedes imaginar. Cuando llego la Policía les contamos y ahí también llegaron las hermanas y nos fuimos a la Comisaría a poner la denuncia. Todas le pusimos denuncia por lesiones personales y la esposa por violencia doméstica, por alimentos, por maltrato infantil, mejor dicho, todo lo que nos dijeron las personas en la Comisaría lo pusimos en ese papel de la denuncia y ahí mismo se fueron a buscarlo.

Hay situaciones que nunca cambian así estemos en Bogotá y una de esas es vivir en sumisión:

Lo loco del asunto es que ese hombre había maltratado tantas veces a su mujer que él no se imaginaba que ella fuera a hacer algo y pues, lo agarraron en la misma casa. Ese día yo me quedé con ella en la Comisaría buscando un lugar a donde ella pudiera ir con sus tres hijos, porque no quería volver a la casa por los hermanos y la familia del marido, que eran unos bárbaros. Nos dieron las tres de la mañana y esos pobres niños allá con nosotras en el CAI. Ese día yo me juré que esto no nos volvería a pasar y ahí fue que empezó mi otro gran amor: la idea de construir un centro para mujeres violentadas.

El fragmento anterior muestra la realidad de muchas de las mujeres negras en Bogotá. No se trata solamente del rezago colonial que actúa como una marca imborrable en sus vidas, sino que es la construcción heteropatriarcal, el orden familiar y social que las oprime y no les permite levantar sus voces, tal y como lo cuenta Ife en la narración. A pesar de que la pareja de aquella mujer hubiera sido arrestada, ella aún se encontraba en peligro. Un peligro constante en el que vivimos las mujeres, que es emanado por el orden familiar y la mirada social del patriarcado. La vida de esta mujer muestra la necesidad urgente de aportar una mirada desde el lugar de enunciación de las mujeres negras, puesto que es el lugar el que permite ampliar, contextualizar y profundizar el conocimiento y elaborar críticas al sistema del mundo capitalista en donde las voces sean realmente escuchadas. Aníbal Quijano se refiere a esta situación en especial como patrón de poder colonial y María Lugones la denomina sistema moderno-colonial de género. Esta segunda denominación se aproxima un poco más a mi postura, aunque aún está alejada del conjunto complejo y extremadamente entrelazado de circunstancias que afectan todas las dimensiones de la existencia de las mujeres negras/afrocolombianas, víctimas de diferentes tipos de violencia. La perspectiva del sistema moderno-colonial de género permite un cuestionamiento directo a las jerarquías etno-raciales,

aquellas que por siglos han ubicado a las mujeres negras/afrocolombianas en lugar rezagado con relación a otras mujeres en la escala social. Este lugar no solo ha tenido una connotación social, también ha construido por generaciones identificaciones geográficas y corporales de opresión, en las cuales las mujeres se han pensado y mirado a sí mismas desde la sumisión y lo imperfecto en la construcción de sus propias vidas.

Son esas cosas que uno no quiere que se repitan:

Yo nunca en la vida quisiera volver a ver lo que vi ese día en la casa comunal. Por los niños que había ahí, por nosotras mismas. Eso fue muy duro, pero más duro ver cómo nosotras somos vulnerables, somos presas fáciles de hombres depredadores y de familias llenas de odio que se dejan cegar por la rabia y ahí no entienden más razones. Esa experiencia en la casa comunal nos sirvió a todas para entender que el patriarcado mata, pero no nos sirve para protegernos. Al contrario, yo pienso que a veces tener los ojos abiertos les da más problemas a las mujeres que cuando están sumisas. Yo quisiera un mundo diferente en donde yo no tuviera que consolar a mis pobres mujeres cuando llegan con los ojos morados porque sus maridos les pegaron, que porque pidieron para pagar los servicios públicos o para comprar más mercado o para comprarle ropita a los hijitos, todas estas son razones que enfurecen a los maridos, en vez de pensar que esas cosas se necesitan en la casa piensan más bien que las esposas quieren plata para comprarse cosas ellas y atraer a otro hombre, porque es que yo te digo que el hombre negro es jodido y muy celoso. Yo creo que eso fue una cosa que aprendió de los blancos, porque es que a mí no me cabe en la cabeza cómo ellos pueden golpear a sus mujeres y también ser violentos con sus hijos, es que es como si de verdad no tuviéramos suficiente con lo que tenemos que enfrentar cada día como negros en este mundo.

En el relato de Ife se muestra que las mujeres construyen sus múltiples identidades en contextos marcados por el racismo y la discriminación, pero sobre todo en situaciones que enmarcan la violencia de género y la agresión a la dignidad. Es importante reconocer en la historia de vida de Ife sus múltiples posicionamientos según el contexto. Desde lo étnico y las cuestiones de género deconstruye ciertos estereotipos, dando nuevos sentidos y resignificando lo que es ser negro o negra desde una mirada positiva, construyendo nuevas representaciones para exigir derechos, demandas y reparaciones, creando -como explica ella misma- lugares de enunciación propios como lo son el barrio y la casa comunal. Pero Ife también se detiene en la caracterización y generalización del hombre negro, su forma de ver las relaciones de género desde la vida en familia y la agresividad de su comportamiento frente

a su mujer. En el relato que hace lfe de esa noche se evidencia que las mujeres seguimos siendo sujetas a las constelaciones del patriarcado y como las luchas de muchas de nosotras hacen parte del posicionamiento político de otras, el cual nos ayuda a ser escuchadas. La narrativa anterior se puede analizar también desde la postura de Fanon (2009:42), quien aseguraba que *el blanco está preso en su blancura. El negro está preso en su negrura*. De hecho, lfe caracteriza al hombre negro como muy celoso, como algo que está impreso en su condición de hombre negro, que pertenece a su cultura y hace parte de su condición. Quijano (2000) atribuye a la herencia de la colonialidad, la imposición de un patrón de poder que afecta todas las dimensiones de la existencia social, tales como la sexualidad y la autoridad. En este sentido se ve en el fragmento anterior cómo las mujeres que asisten a la casa comunitaria que creó lfe son víctimas de múltiples jerarquías que se leen como normales en sus entornos sociales.

Después de tantos años sigue siendo difícil subsistir en Bogotá:

Nosotras tratábamos de sobrellevar la vida. Yo creo que no es fácil en ninguna parte del país. Yo veo cuanta miseria y cuanta sangre derramada por nada, por unos y no por todos. A estas alturas del partido yo ya no dejo que me toque el dolor. Las discriminaciones, las injurias y las humillaciones que me hacen en esta ciudad se quedan en la primera capa de mi piel, yo ya estoy curtida y no me voy a dejar corretear por gente que se cree mejor que yo. La verdad es que, si esa gente entendiera que somos iguales, porque en la tumba no le escriben en la lápida se era negro o era más clarito ¿si ves? Allá no se puede distinguir entre eso que solo nos ha hecho sufrir a gente como yo, que nos ha matado y que nos ha hecho renunciar a nuestras creencias y a nuestros saberes ancestrales para poder ser aceptados por gente que no tiene moral ni corazón y que nos oprime y nos hace obedecerles como si fueran todavía nuestros patrones. No es fácil mi niña, no es fácil, sigue siendo difícil encontrar empleos con las prestaciones de ley, sigue siendo difícil poder ir a trabajar sin que nos humillen en el Transmilenio, sigue siendo difícil que los patrones no violen a sus empleadas domésticas, sigue siendo difícil poder acceder a una vivienda mejor, sigue siendo difícil liberarnos de esos sentimientos en los que sentimos una inferioridad que a lo último no se entiende de dónde viene porque está ahí y listo. En fin, sigue siendo muy difícil.

En el párrafo anterior lfe reconoce que a pesar de su propia reconstrucción como mujer negra existe un límite que la hace repensar en la subalternidad racial y en los sentimientos de opresión que la socialización diaria trae consigo. En este sentido, he encontrado útil la noción

de *epistemología fronteriza* que propone Mignolo (2008). Esta noción me ha permitido entender el conocimiento ancestral al que apelan las mujeres negras/afrocolombianas como un saber reprimido por los legados coloniales, al mismo tiempo que permite ubicarlo en un espacio geográfico y en una localización epistemológica que, desde una perspectiva decolonial, reivindica el lugar dándole un sentido de punto de encuentro en donde se entrelazan la historia, la tradición y el territorio.

Es triste el momento de definirse porque yo soy colombiana y eso debería ser suficiente:

Pues, la verdad es que uno si tiene para muchas cosas que autodefinirse ahora para mí no es tanto porque ahora ya estoy más posicionada y no tengo que exigir mis derechos de negra, sino mis derechos de ciudadana. O sea, que yo ya no tengo, por ejemplo, si me pasa algo, tener que ir a decir mire es que soy negra desplazada y esto y lo otro para que me atiendan ¿si ves la diferencia? Yo ya conozco mis derechos, pero la cosa es que uno sí que se tiene que justificar con la gente de alrededor, tiene que contarles por qué come esto o come lo otro, tiene que decir por qué le gustan los colores o por qué decide dejarse el pelo afro de para arriba o cortico, o ponerse extensiones con trenzas ¿si ves? A las otras personas no les preguntarían por qué tienen el pelo tan liso como una baba o por qué tienen ese color tan pálido como si se estuvieran escondiendo del sol. Todo eso pasa porque a pesar de todo aún seguimos siendo vistos como seres exóticos, llenos de cosas indeseables, que no se saben comportar, ni mucho menos hablar porque nuestro lenguaje es una muestra de nuestras raíces y de nuestro pueblo, pero no les gusta porque no les suena bonito y que tampoco se saben vestir o peinar como lo que para ellos es normal. Entonces ahí hay que autodefinirse y otra vez decir lo que uno es y porque lo que quiero o no quiero vestir y como se quiere o no peinar. En ese momento no negociamos, hay quienes sí. Pero nosotros que estamos activos en la actividad social, política y comunitaria no. Esto que ves aquí hace parte de mí y quiero que tenga tantos colores que hasta un daltónico lo vea. No quiero tener que excusarme porque estoy invitada a la reunión de la Alcaldía local y para algunas personas no estoy vestida de una buena manera o más bien de una manera formal, eso es lo que dicen. Y yo me pregunto tanta formalidad y tanta cosa y ¿cuándo han sido de verdad formales, amables con nosotros?

En este fragmento se evidencia que Ife reconoce un mundo a su alrededor en donde se encuentra cultural y lingüísticamente supeditada a determinadas simbologías y juicios de valor. A este respecto, Berger & Luckmann (2006) sostienen que en las relaciones sociales y de poder existe un orden que abarca los papeles sociales y permite a los individuos crear una

propia subjetividad tanto de las instituciones como de sus propios mundos, es decir que los universos cobran realidad subjetiva para los individuos. Lo cual apoyaría la tesis de Ife al decir que la sociedad cuestiona todos sus actos y sus muestras culturales desde la subjetividad de una sociedad que no se describe como negra. Desde su forma de hablar hasta las prendas con las que se viste, Ife construye su mundo desde su subjetividad y esta es diferente a la subjetividad del resto. Es decir que a su alrededor es observada constantemente y comparada con lo que se considera normal dentro de otra subjetividad. Este posicionamiento ya la sitúa en el discurso de la otredad que he expuesto antes y la saca de un territorio que se describe a sí mismo diferente al de ella. Las prácticas racistas de la sociedad bogotana condicionan a Ife en su vida diaria aun cuando Bogotá es su casa, su ciudad. En este sentido el concepto de multiterritorialidad permite abordar múltiples actores sociales en diferentes procesos de territorialización, ámbitos y órdenes. Como en el caso de Ife en donde a pesar de que describe un proceso de territorialización llevado a cabo durante muchos años, esta territorialización parece no estar en simetría o encontrarse en relativa tensión y oposición al momento de describir su vida en Bogotá desde la migración. Es decir que la construcción de la territorialidad en Bogotá aborda la comprensión de las diferenciadas dinámicas de apropiación de un espacio o lugar para construir diferentes territorialidades en donde intervienen múltiples actores sociales. Esta diferenciación puede entenderse desde lo general hasta lo particular y su importancia radica, bajo mi punto de vista, en la visibilidad de los grupos que se territorializan, su capacidad de agencia y la elaboración de sus discursos, es decir la forma en como ellos y ellas mismas se describen. De manera que en el fragmento anterior se da cuenta de la construcción de un territorio afrodescendiente en un espacio/lugar/paisaje que no corresponde geográficamente a un territorio ancestral.

7.1.12 Intersecciones

¡Y así uno va aprendiendo de la raza y del género y a hablar depende de a donde uno vaya a presentarse!:

Y es lo que yo también le digo a las muchachas, no es que uno todas las veces que uno está invitada a un evento tiene que hablar de lo mismo y seguir con la misma retahíla, claro que eso sí que se tiene que siempre dejar claro en algunas situaciones donde la gente sigue pensándonos como una especie que no pertenece a este país y, claro, que si somos coherentes

y nos devolvemos a la esclavitud pues sencillamente no pertenecemos, pero es que eso ninguno de nosotros lo pidió, simplemente fuimos violentados y traídos pero de eso ya hace más de cinco siglos ¿tú te imaginas? Y el decir de la gente de aquí es que no somos de aquí. Que somos como peligrosos y bárbaros y que olemos a feo. Entonces es en esos momentos en donde claro que uno tiene que poner a la gente en su lugar. Antes cuando lo de nuestros derechos estaba en veremos, pues uno no hablaba tan duro, hasta le daba miedo hablar, pero ahora ya la situación es diferente. Yo no digo que aquí todo el mundo sea muy racista, pero pues, sí es mucho el racismo que se vive en este país. Aquí tú vas a un supermercado y te tildan de ladrón, aquí tú vas a misa y la gente no se sienta a tu lado, imagínate eso, en la casa del Dios de ellos. Aquí te subes al bus o a la buseta, o ahora Transmilenio, y la gente agarra las carteras y los paquetes. Entonces de todo eso es de lo que yo le hablo a la gente en los eventos, yo trato de hacerles caer en cuenta de todas esas situaciones de discriminación, que es absurdo, pero lo vivimos todos los días. También vamos, por ejemplo, hablando de eso en los jardines infantiles del Bienestar Familiar porque es que hasta en esos lugares la gente es racista con nuestros niños y nuestros bebés aun cuando esa gente que lleva a sus hijos allá es pobre, así como nosotros. Y no solo eso, las mujeres siempre están pensando que nosotras estamos dispuestas a robarles el marido y esos son pensamientos muy atrasados, como si nosotras tuviéramos la calentura como una característica, ellas también tienen calentura y se revuelcan con el uno y con el otro, yo sí que veo casos de infidelidad y de cuernos en muchas parejas que no son negras. Pero así nos asimilan como mujeres que hacen brujería para quitar a los maridos, o sea que somos atacadas también por otras mujeres al mismo tiempo que somos atacadas por la sociedad por ser mujeres y luego otra vez somos atacadas por ser negras y luego otra vez discriminadas por vivir en Ciudad Bolívar, es decir por vivir en la periferia y ser asociados inmediatamente con la pobreza.

Ife expresa en su relato que reconoce los sesgos patriarcales y sexistas de la sociedad y evidencia con situaciones cotidianas expresiones racistas ancladas a una sexualidad anclada en la Clonia, la cual hace parte del discurso en todas las clases sociales. Subrayo aquí que Ife dice que las mujeres que llevan a sus hijos a los círculos infantiles financiados por el ICBF también son pobres, es decir que ella parte de la premisa de que ella es pobre. Para Ife también es bastante evidente que al ser negra le corresponde ser estereotipada por otras mujeres que la describen como una mujer que lleva la calentura en su cuerpo como una característica fijada por el patriarcado que se describe blanco en el lugar en donde ella vive. Ella trata de minimizar esta estereotipación con una contranarrativa en donde le otorga a todas

las mujeres de las que ella habla la misma característica que a ella tanto le molesta en su discurso, la calentura. Al respecto vale la pena citar a Curiel quien dice que:

[...] la crisis del sujeto, la crisis de los metarrelatos masculinos y eurocéntricos, que haya revisado epistemológicamente los presupuestos de la Razón Universal, marcando sexualmente la noción del sujeto, no significa que se haya librado totalmente de sus mismas lógicas masculinas y eurocéntricas (Curiel, 2014b:332).

Es decir que, si bien en la historia de vida de Ife existe una reflexión profunda acerca de los metarrelatos masculinos y de clase, estos aún hacen parte del discurso instaurado y naturalizado en varias esferas sociales en las que Ife interactúa. Estas intersecciones entre raza, clase, género y sexualidad hacen parte de la colonialidad del poder que describe Quijano y que Lugones amplía para explicar las violencias que la Colonia dejó contra las mujeres no blancas (Lugones, 2008:82).

7.2 Historia de vida de Amara (negocio urgente)

7.2.1 Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado

A Amara le gustaría ser una abogada interseccional o intersectorial, así se describió en su narrativa. Ella se refiere a la perspectiva interseccional, que según ella es intersectorial, como una herramienta muy poderosa para entender las posiciones y opresiones de las personas, pero también de los sectores:

En Colombia todo es sectorizado y estratificado. Nosotros los negros y negras somos sectorizados en los territorios olvidados por el Estado, los que los hampones y delincuentes pueden invadir.

A sus treinta y tres años no sabe que es estar enamorada, según ella esa capacidad también se la robó el conflicto. No directamente, pero sí a través del sufrimiento que siempre vio en la mirada de su madre, quien estuvo enamorada desde su niñez de un joven que vivía al lado de su casa, muy guapo y encantador -resalta Amara- y quien en su adolescencia se convirtió, según los relatos del ejército que actuaba y combatía bajo las órdenes de los gobernantes corruptos, en paramilitar. Esto era lo que decían los vecinos y la gente del barrio.

De este amor y relación de muchos años nació Amara en el año 1989, una mujer extraordinaria, estudiante de derecho en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Posicionada en su historia y en su presente como una mujer que desea y vive la unión en la diversidad y lamenta el descenso espiritual y social de un país que se mantiene en el racismo cotidiano aun cuando se declara plurinacional. Su historia de vida es particular porque se deriva de la historia de vida de su madre y de la prima de su madre. Aunque sus relatos antes del desplazamiento forzado se desarrollan entre paisajes y metarrelatos llenos de luz y colores, también están marcados por el dolor, la desigualdad social y la pobreza que margina al pueblo negro en Colombia. Una historia de vida privilegiada cuenta ella, con dos amores territoriales: el uno allá en el Caribe y el otro aquí en la sabana. Uno lleno de mar y salitral, el otro rodeado de cerros y luces. De manera que sus propias descripciones dan cuenta de la profunda conexión con lo que significa el lugar en sus recuerdos. Desde el relato de Amara se puede hacer una lectura política del territorio en donde se cuestionen las relaciones Estadonación y sus procesos de control sobre la población y los recursos, dentro de un espacio gestionado y limitado por instituciones estatales. Amara señala particularmente el efecto que el conflicto ha tenido en su vida sentimental, hace un paralelo entre política – Estado – bienestar. Ella le marca claramente una línea de consecuencias emocionales que nacen de la insuficiencia institucional que se vive en San Onofre y evidencia el estrés postraumático que ha dejado el conflicto en su vida, afirmando que:

Yo tengo treinta y tres años y no he sido capaz de enamorarme. A mí me dan mucho temor los hombres, me gustaría hacer mi vida mejor con una mujer, pero ahí es que también tengo problemas porque mi madre nunca lo aceptaría. Pero lo que ella no entiende es que esas experiencias que vivimos y que en muchas ocasiones también fueron transmitidas por ella, me dan mucho temor, me da temor que los hombres tengan poder sobre mí y sobre mi cuerpo y que yo sea como una mercancía. En cambio, el amor entre dos mujeres no tiene que ver con el amor sino con el estar de acuerdo. Pero bueno eso es un imposible porque yo nunca podré dejar a mi mamá solita, ella se moriría de tristeza sin mí y también conmigo si yo le dijera que quiero estar mejor con una mujer. Si yo fuera sola lucharía por eso, pero con mi madre no puedo, en el mundo de ella eso de ser homosexual está mal y es una enfermedad. Eso es lo mismo que piensa lfe también y muchas de las mujeres del grupo y de las comunidades que hemos venido formando. Por eso yo digo que el conflicto se llevó esa posibilidad de mi vida. Yo creo que yo tengo que estar al lado de mi mamá y no poder tener familia, mi familia es ella y nadie más.

También permite desglosar y entender la composición de las relaciones, prácticas y discursos de poder en los procesos de construcción de las identidades en los diferentes multiterritorios y por ende de nuevas identidades y etnicidades. Así que los asentamientos y procesos multiterritoriales dan cuenta de la capacidad de agencia de los diversos actores e instituciones involucrados, pero permiten ver algunos rasgos de un feminismo decolonial como proyecto en movimiento que se construye desde diversos lugares de enunciación y de nuevas y múltiples identidades. De hecho, se puede decir que este posicionamiento de Amara muestra una lucha interna y social de la expresión aún latente e inacabada que desdibuja a una mujer negra global y le da paso a una mujer negra construida después y a través del conflicto. Es decir que muestra las luchas que libran en un país del sur mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres lesbianas y trans, mujeres campesinas y otras muchas contra todas las fuerzas que las oprimen de diferente modo a veces, como lo señaló Amara, dentro de un mismo discurso feminista reconciliador. En otras palabras, ser feminista decolonial desde la perspectiva de su madre -que es negra, vivió el conflicto, es víctima de migración forzada y emprendió procesos de multiterritorialidad-, no supone entender las preferencias sexuales de su hija porque dentro de su discurso aún prima la heteronormatividad. Mientras que si Amara se decidiera a vivir su propia identidad sexual lo haría sin lugar a duda desde ese lugar de enunciación propio que supone apuestas políticas que analizaré más adelante.

7.2.2 Conflicto armado

Siempre he sentido que soy una hija del amor y esa premisa salvó mi vida:

Y a pesar de esto y de saber que mi padre fue supuestamente paramilitar y que mi madre sufrió por esto, porque mi abuela y mi abuelo no querían dejar que ella lo frecuentara... Siempre he sentido que soy una hija del amor y esa premisa salvó mi vida y la sigue salvando hasta hoy. Mi madre me dio todo el amor que alguien solo podría añorar. Me amó y me proporcionó todo lo que estuvo a su alcance. Claro que tal vez el tener todo tiene diferentes interpretaciones. Para mí se trata de tener el amor suficiente para sobrevivir en un ambiente tan hostil como el ambiente del que yo vengo. Hija de una negra y un negro, racializados y estigmatizados y muy pobres. Mi madre cuenta que la idea de los muchachos del barrio antes de llamarse paramilitares, por allá en la década de los noventa, fue cuidar las fincas de sus familias, que eran numerosas, y vivían de algunos cultivos y de algunos animales que engordaban y luego

vendían, en palabras semiindustriales de la ganadería. Mi madre siempre estuvo al lado de mi padre en este proceso aun siendo una niña. Cuando se empezó a regar el cuento de que mi padre era supuestamente integrante de los grupos al margen de la ley de la región, mi abuelo le prohibió a mi madre encontrarse con él a pesar de que yo ya había nacido. Este cuento lo echaban unos ganaderos y terratenientes de la región que querían quitarle las tierras a las familias negras humildes para poder expandirse. Mi madre tenía 15 años cuando yo nací y todavía vivía en la casa de mis abuelos. Entonces esa prohibición generó un poco más de tensión como en una serie rosa y ella se entregó sin límites a su amor, sin saber que después de una de esas veces nunca más lo volvería a ver. Como te venía diciendo, él era supuestamente bandolero y después, con la llegada de los paramilitares. Eso nunca se comprobó. Claro que sí velaba por los bienes de mucha gente en el pueblo, pero de ahí a ser paramilitar hay un camino largo. Así o asá mi madre nunca lo volvió a ver, lo desaparecieron cuando yo tenía cinco años, yo no tengo recuerdos de él, al menos no en mi cabeza.

En el fragmento anterior Amara describe su vida y su historia de migración desde la narrativa de su madre y los metarrelatos que sus familiares y su comunidad le entregan. Aquí es evidente como ella se distancia de su propia narrativa a través del uso de los acontecimientos contados por otras y otros y por la historia. Sin embargo, en muchas de sus apreciaciones reafirma su sentido de pertenencia a la raza negra y se autoidentifica como una mujer negra hija del amor, afirmación que ya le permite verse desde una mirada que la define como una mujer merecedora de algo. El fragmento anterior se acerca mucho al sistema moderno -colonial de género que ha sido propuesto por Lugones (2008:77).

7.2.3 Recuerdos

Los recuerdos que tengo los he derivado de los cuentos que me echa mi madre:

Los recuerdos que tengo los he como derivado de los cuentos que me echa mi madre. Los paramilitares fueron los que llegaron después en el año 1999, de eso sí me acuerdo. Yo ya estaba grande, de casi diez años, ahí fue que llegaron muchos hombres armados diciendo que hacían parte de las Cooperativas de Seguridad Convivir, unos meses después se convirtieron en Autodefensas Unidas de Colombia, al mando de un hombre terriblemente bárbaro, Rodrigo Antonio Mercado Pelufo, en el mundo del conflicto lo llamaban alias Cadena. Ahí empezó nuestra tortura. Cientos de personas fueron desplazadas, entre esas nosotras. Mi abuela y mi abuelo no corrieron con la suerte de seguir viviendo, a ellos los mataron en una de las masacres

de la finca El Palmar. Otras personas y familias enteras fueron torturadas, asesinadas y desaparecidas de la noche a la mañana en manos de este grupo del terror que actuaba con absoluta libertad en San Onofre, así como pasa en muchos lugares del país, porque somos territorios olvidados, entonces las autoridades civiles administrativas y de Policía también sacan sus beneficios a costa del pueblo y en este caso de un pueblo olvidado históricamente, un pueblo en su mayoría descendiente de africanos. Así que si te das cuenta no hacemos, ni hacíamos parte de la foto nacional, ¡por hacerte una comparación! Hasta ahora es que se está hablando de nosotros y nosotras y se está prestando atención a los pueblos negros. Claro que es una atención precaria porque lo cierto es que no se ve el problema en contexto y no se piensa en lo que pasa hoy, en lo actual. Yo me doy cuenta de esto, por ejemplo, aquí en Bogotá en donde se hace comunidad, pero se sigue pensando en esencialismos, a veces con algunas colegas de la universidad tenemos bastantes desencuentros puesto que nuestra realidad es hoy y ahora y se debe trabajar en esos desafíos. Claro que se debe conocer el origen de las enormes desigualdades en este país y claro que la esclavitud nos dejó marcas que van más allá de la piel, pero nuestras realidades están aquí hoy y no vale de nada seguir teorizando lo que pasó, debemos construir para que no pase más. Yo no me quiero reunir en el barrio o en la universidad y pensar en un África que ni siquiera conozco y pensar en que todos y todas las negras somos hermanas por tener el mismo color de piel y haber sido víctimas de la esclavitud, yo quiero poder entenderme con el mundo hoy también en las diferencias.

En el análisis de la historia de vida de Amara, no solo de este primer fragmento, sino de varios de los fragmentos que aparecerán a lo largo de su narrativa, devela su propio posicionamiento ante la migración y el conflicto desde la vida y obra de su madre, la mujer que describe como la persona que le ha dado todo. De manera que se puede percibir allí una condición diferente a la condición mostrada en la historia de vida de Ife. Amara continúa los procesos migratorios de su madre y se territorializa con ella y al lado de ella, pero no los emprende, ella ya empieza a vivir a Bogotá como un lugar propio en donde se desarrolla su vida. El relato de Amara me permite un acercamiento al sometimiento tanto de hombres como de mujeres en todos los ámbitos de la existencia, así como a hacer visible el entendimiento del sistema de género que se asume o asumía en San Onofre. En esta dirección sigo de la mano de Lugones (2008:77) para hacer el análisis desde una perspectiva colonial del poder. Por una parte, su análisis del sistema moderno–colonial de género explican las relaciones de poder entre mujeres y hombres en San Onofre, bajo el contexto específico del conflicto

armado y, por otra parte, la colonialidad del poder, tesis central de Aníbal Quijano, en donde se reconoce el patrón de poder global capitalista.

La situación específica de las mujeres que han sido víctimas de desplazamiento forzado a causa del conflicto armado en Colombia es bastante compleja y particular. Por un lado, muestra los lastres latentes del racismo heredado de la colonialidad en una sociedad que se mira a sí misma como blanca y, por otra parte, enfrenta los desafíos de nuevas representaciones de violencia social y de género dentro de las mismas migraciones (para el caso de Amara una migración relevante a la diáspora) hacia las ciudades. Ahora bien, la mezcla de los dos componentes infiere repetitivamente en los procesos identitarios, en cuanto presenta otros/muchos matices en la reconstrucción de las identidades étnicas, pero se intenta anclar en la representación negra de herencia africana. Contextualizando en este sentido se puede decir que Hall toma distancia de la idea de la diáspora clásica para hablar de identidad (tal y como lo hace Amara) mientras la identidad negra/cultural es estrechamente asociada a cierta concepción reduccionista y fanática, el término diáspora y la diáspora en sí puede crear nuevos sujetos, con nuevas visiones. En palabras de Hall:

«Algunas veces el término ‘diáspora’ se utiliza como una forma de hacer aparecer, de la nada, una especie de comunidad imaginada que atravesaría las configuraciones del nacionalismo cultural» (Hall, 1998b:298).

Si bien Amara se posiciona como una mujer negra, desplazada por el conflicto, hace una reflexión contextualizada y actual al momento de pensar la identidad negra, desde su estado privilegiado. Amara señala la importancia de concentrarse en lo actual, en las problemáticas que la comunidad negra (por ejemplo, en su barrio) sin desconocer la historia, pero dando prioridad a las diferentes realidades presentes en la actualidad. Sin duda, las apreciaciones de Amara concuerdan con la teoría de Haesbaert (2013), en cuanto si bien la desterritorialización contribuye a pensar que el espacio físico que determina un territorio en la dimensión material no se puede omitir, estos están muy lejos de ser espacios inmutables y homogéneos. Es así como en su comunidad, Amara señala como las personas se identifican con la africanidad y se detienen en el discurso de la esclavitud, transportando estos rasgos de un territorio a otro. Por otro lado, el concepto de desterritorialización ayuda a pensar los procesos de territorialización y asentamiento de una manera mucho más contextualizada. Se trata de reconocer a través de la desterritorialización los procesos de tensiones, las disputas

y los conflictos territoriales en los espectros estatales, institucionales y sociales, es decir, que en la desterritorialización intenta mostrar que los procesos de deterioro y precarización de las dinámicas mediante las cuales se construyen determinados territorios y confluyen diferentes actores e instituciones con diferentes intereses y finalidades. De manera que dicho y entendido como lo propone Amara, la desterritorialización puede dar cuenta y visibilizar la diversidad de actores que desean apropiarse de ciertos espacios, en el marco de tensiones y relaciones de poder asimétricas y históricamente determinadas entre los diversos sujetos involucrados.

7.2.4 Migración forzada

Ella migró y con ella migró también mi destino:

Yo creo que irnos de San Onofre fue lo mejor que pudimos hacer. Allá mi madre y yo estábamos condenadas a vivir la vida que vivieron nuestras ancestras. A trabajar gratis y llevar una vida de sometimiento, delegación y a ser maltratadas. Ese hubiera sido también mi destino, porque parece que si te quedas en el territorio estás condenada a repetir las historias de las mujeres de tu familia y si quieres hacerlo diferente pues tu misma gente te tilda de mujer libertina y hasta de puta. Yo no hubiera sabido qué es ser más o menos libre si mi madre no hubiera salido de San Onofre. Ella migró y con ella migró mi destino. Gracias a ese proceso migratorio que emprendió Amara la grande yo puedo ver la vida desde otro ángulo, yo pude estudiar y he podido de alguna forma contribuir a la formación de conocimiento.

Amara la grande, tal y como llama Amara a su madre, creció dentro de una familia, sí, pero esta estaba llena de violencia y agresión en todos los sentidos. El abuelo de Amara era un hombre al que le gustaba jugar dominó y apostaba el dinero que conseguía en sus jornadas de trabajo, motivo por el cual en muchas ocasiones la familia no tenía para comer. La abuela de Amara trabajaba la tierra y desde muy niña se dedicó a hacer mezclas de hierbas calientes dice Amara, para combatir los dolores menstruales y también los dolores de parto, ella era partera. Todos estos conocimientos los había aprendido de su madre, es decir la bisabuela de Amara y ella de su madre y así en una cadena de tradición oral y saberes ancestrales. El dinero que ganaba como partera y hierbatera era muy poco, como si la raza negra estuviera condenada para siempre a vivir en la miseria, tal cual como lo describe Amara. Según ella, lo

que ganaba su abuela era simbólico y se pagaba en forma de trueque, el mismo destino que la madre de Amara heredó. Solo ganaba en valores simbólicos representados en algunos kilos de plátano, arroz y cabezas de pescado de río, pero nunca o casi nunca una remuneración justa en dinero con la que estas mujeres pudieran romper las cadenas de miseria a las que estaban sujetas. Solo los hombres que trabajaban en construcción, en la ganadería y en la pesca obtenían dinero por sus jornadas de trabajo. En uno de sus artículos pioneros, Lozano (1992:12) asegura que ser negra no es solamente una cuestión de raza sino de clase, de historia y de una identidad cultural derivada de la esclavitud, es decir que ser negra ya parte de una posición social empobrecida y menospreciada. Este es uno de los desafíos más grandes que enfrentan las mujeres que describe Amara en su narrativa. Ella se acerca o señala una similitud en las biografías de muchas de las mujeres con las que hace comunidad y las que pertenecen a los diferentes grupos a los que ella hace referencia a lo largo de su historia de vida. Estas mujeres enfrentan múltiples opresiones al llegar a las ciudades. En primer lugar, llevan como lo explica Lozano, una marca histórica definida por su color de piel que las obliga a vivir estereotipos y opresiones que las someten a la pobreza y que perpetúa las desigualdades en las que se desarrollan sus vidas.

San Onofre era vida:

Mi madre cuenta que llegamos a la terminal de transportes muertas de hambre y muy sucias, ella nos estaba esperando allá. Desde ese momento en que se abrazaron se prometieron que nunca más dejarían que las vulneraran. Y ahí nació el entusiasmo de mi madre por hacer comunidad desde otro territorio. La prima nos mantuvo en su pieza más de un año completo. Nosotras llegamos en mayo de 1999 y nos trasteamos a nuestra primera pieza independiente, o sea sin ella, el 31 de diciembre del 2000. Ese tiempo la pasamos bien las tres, aunque con muchas necesidades que yo ahora veo pero que antes no veía. Yo siempre le decía a la prima y a mi madre que San Onofre era mi vida, entonces ellas como pudieron consiguieron pintura azul y pintaron el techo en forma de un cielo con nubes y todo, luego pintaron las paredes con un verdecito que era como el pasto y pintaron florecitas y hierbas como las que mi mamá conseguía allá en San Onofre. Cuando lo recuerdo me da tanta nostalgia, ellas hicieron todo para que yo me sintiera cómoda, así ellas estuvieran sufriendo el dolor de sus propias ausencias y procesos. Ellas estaban llenas del dolor que les dejó la guerra y el patriarcado. Las dos fueron víctimas de un conflicto que ha decidido por nosotras, las mujeres negras, en los territorios. Nosotras no hemos querido la guerra, pero la violencia nos ha perseguido desde que nuestros ancestros fueron traídos a estas tierras y no ha parado. Violencia traducida en olvido,

violencia disfrazada de megaproyectos, en fin, siempre guerra y violencia. La guerra y los hombres han decidido por nosotras y han sometido nuestras almas y nuestros cuerpos.

Lugones (2012) hace un señalamiento que me llama la atención al momento de analizar el fragmento anterior. La académica afirma que el feminismo decolonial permite un acercamiento a la clasificación social de género, al igual que a la de raza, en donde se da cuenta de que la colonialidad del poder conlleva consecuencias en la organización de la vida, en la producción del conocimiento, en la constitución de subjetividades e identidades y en la economía. Amara cuenta en el fragmento como su madre y su prima se prometieron la una a la otra cuidarse para no ser vulneradas. Ella muestra aquí que una de las formas en las que se reconstruyeron fue haciendo comunidad y ayudándose mutuamente junto a otras mujeres negras que habían vivido experiencias únicas, es decir que aquí la narrativa vuelve a ser el instrumento más importante en la construcción de marcos teóricos. Lo importante del señalamiento anterior es visibilizar opresiones que han estado ocultas a los análisis del pensamiento feminista latinoamericano, pero también de los movimientos sociales de toda índole, todo son instrumentos y expresiones que conducen a la libertad. En ese sentido, es importante volver a señalar que la noción raza se convierte en una herramienta analítica para entender la colonialidad del poder.

Cuando quise participar en el festival del cuento me lo impidieron. Y es que escribir también es cosa de clase:

A mí me tocaba estudiar más que a los otros, no solo porque quería sacar buenas notas, sino porque los profesores me tenían tirria y no me permitían ni hablar, decían que no me entendían, me pasaban al tablero y toda la gente se burlaba de mí porque los mismos profesores lo permitían. Así era muy difícil lograr estudiar sin tristeza. A mí siempre me gustó escribir y un día había un festival del cuento, había que preparar un cuento y presentarlo al profesor de español, que era mi asignatura favorita. Yo empecé a preparar el cuento y me quedé precioso y el profesor de español me dijo que no entendía nada y que con eso no me podía inscribir en el festival. Yo veía como otros niños que no habían ni siquiera creado un cuento que se pudiera contar en una tarima podían inscribirse en el festival. Ahí también me di cuenta de que este era un tema de discriminación y que por algún motivo los profesores no se sentían a gusto conmigo a pesar de lo que yo me pudiera esforzar, la prueba estaba en que cuando quise participar en el festival me lo impidieron. Y es que escribir también es cosa de clase.

De acuerdo con el fragmento anterior se puede ver como las múltiples opresiones sufridas por Amara en su niñez en Bogotá son actos provenientes de un discurso nacional basado en el racismo, el cual está ligado a un poder hegemónico que busca su argumentación en múltiples estrategias y lógicas de representación del poder que terminan convirtiéndose en prácticas sociales de exclusión, tal y como lo plantea Hall (1997b). El autor plantea que el racismo no es solo una práctica, sino también un discurso: religioso, político y cotidiano, pero al mismo tiempo una ideología de gobierno que forma parte de la estructura del Estado. Esto es lo que se conoce como racismo estructural y del que era víctima Amara dentro de su escuela. Ella cuenta que siempre estuvo interpelada como una persona cochina, sucia, lo cual da respuesta a estereotipos anclados en el discurso y las prácticas sociales de una Bogotá que se adscribía blanca. Acerca de la puntualización anterior cito de nuevo a Hall con el mismo libro, en cuanto hace referencia a los aventureros blancos e ingleses que recorren el continente africano a finales del siglo XIX y llevan consigo el jabón, el cual simbolizó durante décadas relaciones en función de lo doméstico y la domesticación.

Yo no era la única negra allí, pero sí la única que venía de otro lugar:

Empezar en la escuela fue muy duro, yo no era la única negra allí, pero sí la única que venía de otro lugar en donde se habla diferente, se tiene otro acento, en fin, se es diferente desde cualquier punto que lo mires. O sea que yo empecé a sentir el rechazo de los compañeritos y eso me dolía porque como te dije, cuando yo llegué a Bogotá con mi mamá no estaba mirando si había negros en el barrio, yo solo estaba tratando de encontrar niños con los cuales pudiera jugar. Me trataba de acercar y los niños me maltrataban, también los negros porque me decían que era cochina y la verdad es que no era así. Mi mamá me lavaba las cositas, trataba de peinarme y todo, pero no tenía dinero para comprarme zapatos, así que yo iba a la escuela con zapatos y uniformes viejos, porque eso era lo que podíamos conseguir. Yo tampoco llevaba medias nuevas porque no había plata en la casa, lo que había era para almorzar o para comer. El caso es que por toda la escuela se fue regando el cuento o se fue afianzando el discurso de que yo era cochina y hasta los profesores me excluían y me trataban mal. Recuerdo una vez que se iban a un museo y los profesores no me quisieron llevar que porque yo ni sabía hablar. Me dejaron en la escuela en el patio, ese día lo lloré completo, también días y semanas después. Mi madre era la que me decía que fuera fuerte, que tratara de entender el odio y el resentimiento que las personas tenían como un ejemplo negativo para nunca sentir esas cosas tan feas que envenenan el alma.

En particular la segregación como práctica de exclusión, responde y corresponde a una lógica de diferenciación anclada en lo cognitivo de las sociedades y transmitido y ejecutado a través de las prácticas sociales. Este planteamiento me permite entender los procesos de segregación a los que Amara fue sometida en su entorno. Todos estos justificados y fortalecidos por el discurso racista dominante de una ciudad que sufría, según Amara, de negrofobia. La exclusión puede ser directa y explícitamente racial, funciona como un proceso y un resultado que sufre un grupo al cual se mantiene a distancia, un grupo al cual se localiza en espacios considerados propios para ellos, como guetos, barrios, o territorios de uno u otro tipo. En el fragmento anterior, Amara lo contextualiza dentro de su escuela, un ambiente que debería luchar en contra del racismo y la segregación, pero que al contrario se encarga de difundirlo y fortalecerlo. En el caso que narra Amara, al dejarla en el patio de la escuela y no llevarla a la excursión al museo se evidencia como internamente los profesores y profesoras de la escuela suponen que ese lugar no debe ser visitado por ella, puesto que no se sabe comportar. Esta distinción geográfica se completa con medidas de circulación restrictiva, tal y como ella lo evidencia, que puede incluir la prohibición para entrar en determinados espacios o salir de los que tienen reservados para sí (Wieviorka, 2009).

Yo misma empecé a labrar mi propio camino en la escuela y en la universidad:

Solamente te tienes que imaginar que un día te toca si o si empezar a decir que crees en Dios, así como te lo dicen en la ciudad, y que debes renunciar a las otras creencias. Yo creo que cualquiera se siente confundido, pero nosotras y nosotros siempre tenemos una resiliencia que nos caracteriza y también un sentido de supervivencia que se transmite en la adaptación, muchas personas la llaman fe, dependiendo de las creencias, yo soy un poco más realista. A mí el Dios de las ciudades y el impuesto en la colonización no me permitió transformar mi sufrimiento ni el de mi madre, ni el de mi prima ni el de mis abuelos que fueron asesinados a sangre fría en El Palmar. Yo empecé a ser más fuerte gracias al amor real de mi madre y a las ganas de vivir para contar, yo creo que eso hace una diferencia en cómo uno se mueve en la vida. En la escuela sufrí mucho, eran lágrimas todos los días, que aquí me humillaron, que allí me gritaron, que acá me dijeron puerca, era yo y ese dolor de no ser vista como una niña normal, lo normal que pueda ser mestiza y pobre de Suba la Gaitana, tampoco es que sea tan normal, pero es normal dentro de ciertos paradigmas, igual en donde estés, ser negro siempre es visto como algo que no es normal y no es bueno. Con esas tristezas yo tuve que lidiar y ahí me ayudó mucho el grupo de oración del barrio, allí había gente negra también que me daban apoyo moral y las monjas también, aunque después te cobren los favores y te recriminen por

creer en otras cosas que no corresponden a la biblia. Yo me tuve que esforzar mucho más que todos como te comenté, mi madre me ayudaba a estudiar la materia aun sin saber mucho porque ella solo hizo hasta primero de bachillerato. Yo con todo lo que hice y demostré nunca me destacué, pero algo me decía que ellos no veían lo que había de verdad dentro de mí, entonces yo seguí y seguí. Fue por allá en once cuando con el ICFES la verdad salió a la luz. Ese era bueno, es todavía, pero ahora se llaman Pruebas Saber 11 las que evalúan a los estudiantes. Yo saqué muy buen ICFES, no sé si tú sabes lo que significa eso, pero la nota máxima era hasta como 400 puntos o 500, algo así. Entonces te puedes imaginar lo que eso significa en cuanto a las contradicciones, yo una niña que supuestamente no sabía ni siquiera hablar y sumar no era mi fuerte, a convertirme en la mejor bachiller de la escuela y también de la localidad. Al principio seguí siendo como sospechosa. Por qué una negra mala estudiante sacaba semejante nota. Se hizo una inspección, citaron a mi madre al colegio porque a mí fue a la única que no me entregaron el resultado en la clase, me hicieron esperar hasta que hablaron con mi madre y también la trataron como sospechosa. Ella, pobrecita, nunca se podía defender. Ahí estaba esa Amara miedosa y subordinada pero igual ese camino por el que yo me había decidido en la escuela labró mi camino hacia la universidad. Yo no recibí becas como otros dos chicos de la escuela, a mí no me dieron. Yo me presenté al año siguiente a la Universidad Nacional y pasé para derecho, eso fue un logro del que yo nunca me olvidaré. Cuando pasé tenía ya 18 años, ese día compramos el periódico porque los resultados los publicaban ahí. Han pasado muchos años desde ese día y yo voy cerrando este ciclo con amor y paciencia, pero aquí me di cuenta de que tenía mucho que reaprender, no en cuanto a capacidades sino en cuanto a lo que llaman capital cultural en términos blancos. Yo no podía estudiar tanto como otras personas, yo tenía que trabajar y ayudar a mi madre, pero seguí y seguí y sigo, y ya me voy a graduar y hago vida y hago comunidad, y tenemos tienda de medicina ancestral y vivimos sabroso en Suba la Gaitana ¡Impensable! ¿no?

Siguiendo a Hall (1997b), este fragmento se puede analizar desde la elaboración de políticas de representación de la sociedad civil afrocolombiana con diferentes actores sociales como la Iglesia católica (la cual juega un papel muy importante en los procesos de asentamiento y de reconstrucción de las identidades en las mujeres negras/afrocolombianas víctimas de desplazamiento forzado), las instituciones gubernamentales y la academia, entre otros. La agencia y, en efecto, la elaboración de políticas de representación tiene como objetivo deconstruir, desnaturalizar y desestabilizar las representaciones racializadas que la sociedad blanco-mestiza (sobre todo en las ciudades capitales de Colombia) ha hecho del hombre y la mujer afrodescendiente en diferentes contextos. Amara muestra en su narrativa

como sus resultados fueron estereotipados, suponiendo que algo irregular había pasado y por eso ella había obtenido unos resultados tan buenos en las pruebas del ICFES.

Pensar y reflexionar sobre los enfoques de Dubet (2001), Kreckel (1992) y Tilly (1998) me permite definir la desigualdad social como la distancia entre las posiciones de individuos y grupos dentro de una jerarquía que permite o impide el acceso a recursos tangibles o simbólicos que son socialmente relevantes en la participación social. De hecho, pensar así las desigualdades sociales me acerca a las interdependencias que exigen considerar los flujos espaciales entre territorios que trascienden el marco del Estado-nación y que determinan de una u otra forma la vida de las personas. Yo las considero a lo largo de este trabajo como interdependencia territorial o multiterritorial para definir los eslabones persistentes de la exclusión y la pobreza de los pueblos negros en Colombia. Dicha interdependencia multiterritorial atraviesa el Atlántico y se fija en los territorios olvidados por el Estado, reafirmando la herencia que dejó la esclavitud en la formación de los estados latinoamericanos. En la narrativa de Amara se puede observar reiterativamente desde sus incontables e incansables esfuerzos por ser aceptada y reconocida como una buena estudiante hasta la resignación de saber que no sería aceptada por su color de piel y la carga histórica que este trae consigo.

7.2.5 Territorios vaciados

Entender por qué no tenemos nada no es fácil ante los ojos de quien lo ha tenido todo: Entender por qué no tenemos nada no es fácil ante los ojos de quien lo ha tenido todo. Me refiero a la libertad y al respeto. Nosotros y nosotras no lo tuvimos. Fuimos violentadas y violentados por los blancos y nos sumergieron en una miseria difícil de erradicar ¿Sabes por qué? Porque la miseria fue utilizada como un arma de fuego que aparentemente demostraba que el negro le quería quitar algo a alguien, o sea al blanco, que en realidad eran y son personas que estaban sedientas de poder y que fueron capaces de enmudecer a nuestros pueblos solo para saciar sus deseos enfermos de poder y también de lujuria, porque nosotras hemos sido el cuerpo de la guerra, de la esclavitud, de las frustraciones de los hombres, de los celos de las mujeres, en fin. Asimismo, pasa por ejemplo hoy en día. Lo que te quiero hacer ver, es que ese modelo esclavista está tan fijado en esta sociedad colombiana que se cree superior a todo lo que se vea un poco oscuro, que someten a los pueblos y a las regiones a permaneces en la esclavitud. Somos tan poco, que nos merecemos poco, somos tan bárbaros y poco civilizados

que podemos continuar en la penumbra. Esa es la triste realidad en los territorios afrodescendientes, por eso siempre he dicho que ella (su madre) migró y con ella migró también mi destino.

En este fragmento Amara se describe como una persona que, a pesar de todas las adversidades sociales, geográficas y familiares, nació del amor y ese hecho simbólico específico ha salvado su vida. Amara cuenta con determinada serenidad, pero con conciencia, el hecho de la esclavitud en su narrativa y articula con este los procesos de larga duración y la persistencia de las desigualdades a los que hasta hoy son sometidos los pueblos negros. En esta dirección, Tilly (2000) reflexiona acerca de la instalación de categorías y fronteras categóricas que facilitan y estabilizan la explotación, lo que el mismo autor define en concordancia con Marx como el control ejercido sobre un recurso valioso por un grupo de actores sociales y económicos bien conectados, los cuales requieren de mano de obra intensiva para poder obtener beneficios al aprovechar el esfuerzo de otros, a quienes excluyen del valor total de dicho esfuerzo. Sin embargo, el autor enfatiza en que la explotación es un proceso inestable, ya que la gran mayoría que es explotada podría unirse en una misma causa y expropiar los medios de producción. No obstante, la instalación de las fronteras categóricas de las que habla Tilly y las cuales de una u otra forma son mencionadas por Amara en sus relatos, se entienden como instrumentos disociadores que tienen como objetivo enfrentar a los diferentes grupos explotados y oprimidos entre sí. Este es el caso de la contranarrativa que se evidencia en el primer fragmento de la historia y en este, más exactamente al momento de que Amara habla de su padre, quien fue siempre visto socialmente como un hombre/muchacho en ese entonces que pertenece a grupos al margen de la ley que velaban por el bienestar de unas cuantas familias del pueblo. En ese momento ya existía un efecto disociador por parte de unos actores sociales y posteriormente, con la entrada del paramilitarismo a San Onofre, se le dio el nombre oficial, por esta razón entrelazo los dos fragmentos. Si el padre de Amara era paramilitar no se hubiera podido constatar, el paramilitarismo no existía como se conoció una década después. De cualquier forma, los instrumentos disociadores en sociedades y pueblos empobrecidos por las desigualdades ayudan a disminuir la probabilidad de rebelión general. Es decir que les facilita a las élites el acaparamiento de oportunidades, en donde estas mismas tienen mayores oportunidades de ascenso e ingresos a cambio de lealtad con el sistema de explotación. De manera que estos procesos sirven para perpetuar estas categorías de las que hace mención Tilly. De hecho,

dentro de estas categorías se tejen redes y se construyen fronteras simbólicas que determinan la pertenencia al grupo de los que explotan o al grupo de los que son explotados. Quienes pertenecen a categorías dominantes tratan de justificar su posición más privilegiada, con el tiempo, ambas partes atribuyen las responsabilidades de sus destinos y características hereditarias, unos a la difícil realidad y persistencia de las desigualdades e incluso a la genética en el caso de las comunidades negras o indígenas y los otros o el otro grupo le atribuye su destino a la grandeza de sus antepasados y de su entorno social, es decir a las categorías a las que pertenecen.

Walsh (2015) recuerda la importancia de la reflexión, de ver cómo determinados contextos son atravesados por procesos históricos coloniales muy particulares que dan lugar a opresiones que se fusionan, convergen o entrelazan haciendo que un individuo o colectivo viva una experiencia única, en un espacio determinado bajo circunstancias políticas, económicas y sociales particulares.

A mí no me molesta más que me digan que yo hablo raro:

Creo que el tema del hablado fue un proceso bastante montañoso. A mí no me molesta más que me digan que yo hablo raro, pero en un principio me hacía sentir mal, imagínate ser una niña racializada y también criticada constantemente por cada palabra que decía, eso fue difícil y me generó problemas de autoestima. Mi madre siempre estuvo ahí conmigo dándome valor, ayudándome a vencer las tristezas y los miedos, solo que esas tristezas eran tan constantes que a veces me preguntaba ¿por qué me odiaban tanto? si a mí solo me gustaría jugar y reír como todos los niños de la clase. Ahora entiendo como tanta crueldad también podía estar en un niño, ellos solo eran el reflejo de lo que aprendían en sus hogares, de los maestros de la escuela que también eran racistas y en general de todo el medio que nos rodea y que nos margina a nosotros los negros.

Regresando a los aportes de Hall (1997a) para analizar este fragmento de la historia de vida de Amara, se puede ver a una mujer que muestra la forma en la que el racismo se ha constituido en un complejo ideológico que ha caído sobre la conciencia y los cuerpos negros, sobre su cultura, sus conocimientos, sus saberes, su alma, su lenguaje y permea todos los niveles de su existencia. El racismo se configura y justifica en múltiples formas, muchas veces escondidas y disfrazadas dentro de discursos diarios, pero siempre parte de una representación. Es decir, la manera como el poder y la sociedad han construido e interpelan

al sujeto afrodescendiente, es la forma en la que el racismo y las expresiones racistas se instalan en la vida diaria, en los discursos cotidianos y en el *habitus*.

Ese lugar me llama, aunque sé que allí se mueren los sueños:

Yo me acuerdo de mi vida de niña allí y me gusta lo que veo. Yo me iba a desyerbar con mi abuela y con mi mamá, mientras ellas buscaban las yerbas yo jugaba en los árboles, me bañaba en el río, trataba de encontrar flores silvestres, es decir yo tenía una vida libre en el campo y eso era lindo. De las necesidades que pasábamos no me enteraba mucho porque, como te conté, en la casa siempre había comida, solo que nunca había plata, pero eso no generaba un problema en mi mundo de juegos libres en el territorio. Por eso lo recuerdo bonito con cariño y reconozco cada olor y extraño los colores. Cuando tuvimos que salir huyendo porque los paramilitares estaban desapareciendo gente, violando mujeres y apoderándose de la tierra, a mí me dio muy duro. Porque mi vida eran esos colores que te digo. Además, yo veía a mi mamá llorando mucho y eso sí que me partía el alma y yo creo que esa es la experiencia más negativa que yo asocio con nuestro desplazamiento forzado: el dolor de mi madre. No te puedes imaginar cómo es de horrible salir corriendo un día cualquiera con lo que tienes puesto porque grupos paramilitares de alias Danilo, alias Cadena, alias Juancho Dique, alias El Oso instauraron un régimen de terror y corrupción en complicidad con las autoridades civiles y militares de casi toda la región. Es decir que San Onofre era regido por un paraestado, todo esto duró casi una década. Los paras asesinaron, hicieron desaparecer, mutilaron y le destrozaron la vida a cientos de familias en toda la región Caribe, que casi que les pertenecía a ellos. Es decir que nosotros como municipio vivimos un genocidio y nos hicieron vivir una de las peores historias del conflicto armado en Colombia. Yo me acuerdo de que uno no podía salir en la noche. Siempre había toque de queda, de eso me acuerdo.

En el fragmento anterior se puede ver como los territorios fueron vaciados por los grupos paramilitares en San Onofre. Estos grupos alteraron el orden social y se hicieron dueños de las tierras en donde se calaba la ancestralidad y la tradición de los pueblos negros. La camaradería, la partería y el buen vivir al que se refiere Amara con la descripción transversal de su vida. Ella hace énfasis en la vida tranquila que llevaba en San Onofre, en una niñez llena de colores y de una u otra forma muy centrada en la familia, aun cuando en otros fragmentos utiliza una contra narrativa para hablar de su familia. Amara se refiere nostálgicamente al territorio y su exuberancia para situar el destierro, las desigualdades, el abandono y la violencia, tal y como es descrito por Vergara Figueroa, quien define así la construcción de representaciones estereotipadas en determinados territorios habitados en su

mayoría por comunidades negras e indígenas, quienes están a la deriva, entre el abandono histórico y la corrupción a la que el Estado los sometió. De manera que aquí la propuesta de Aurora Vergara Figueroa, basada en la construcción teórica de los *cuerpos y territorios vaciados*, me permite comprender el cuerpo político sobre corporalidades y territorialidades específicas para mantener la dominación, el control y la marginalización:

Hablo de territorios vaciados para comprender la configuración de territorios donde la colonización, la explotación, la violencia, el destierro, las políticas para el desarrollo, y las resistencias por la liberación coexisten cubiertos por el manto de las narrativas de subdesarrollo, marginalidad y barbarie (...) Estas representaciones se extienden a los seres humanos que las habitan y, en ocasiones, no se cuestiona la validez de estas gráficas, reproduciendo así prejuicios y estereotipos que impactan las narrativas e imágenes étnico-raciales (Vergara Figueroa, 2014:352).

7.2.6 Cuerpos saqueados

Una de las cosas más horribles que yo tengo en mi cabeza...

Los malvados hombres llegaban y las chicas adolescentes tenían que acostarse con ellos. Eran violadas y muchas veces empaladas si no cumplían con las fantasías de los sádicos paramilitares, es decir que en todo ese momento la gente de San Onofre siguió siendo esclava, solo que, en el momento del paramilitarismo, pues esclava de esa gente y de sus aberraciones. Y las mujeres pues ni hablar, nosotras sí que seguimos siendo esclavas por lado y lado. También esclavas de las sociedades asesinas que terminan con nuestras vidas y luego también nos convertimos en esclavas de lo que otras mujeres dicen y comentan sobre nosotras, o sea que nos volvemos también presas fáciles para esas mujeres que quieren instaurar un discurso. Lo triste de esto es que las realidades son tan tremendamente diferentes. Imagínate que la vida de las mujeres, por ejemplo, en San Onofre, está marcada también por esa etapa. Si revisas los informes de las diferentes comisiones de los Montes de María y los relatos de la gente de San Onofre te vas a encontrar con cientos de adolescentes embarazadas y otra cuantas con enfermedades de transmisión sexual y otras un poco más graves como el VIH. Y aun así si me preguntas ahora, pues cada mes voy al territorio a ayudar a aclarar dudas a decirle a todas las personas que me quieren escuchar que no están solas y sobre todo les digo a las mujeres, adolescentes y niñas que hay posibilidades y que la vida tiene muchos matices y que deben exigir y luchar por sus derechos. También vivo enamorada de varios proyectos que se están

llevando a cabo, como el de Transformemos, que es un proyecto muy rico en perspectivas que ayuda a la gente a conocer los cimientos de una sociedad sana aun con los retos de la transición. Ese lugar me llama, aunque sé que allí se mueran los sueños. Aunque mis posibilidades no se dieron en San Onofre tuve y tengo una vida maravillosa en Bogotá, esa es mi casa y es también mi ciudad, es decir yo pienso en estos dos lugares como míos, como parte de mi identidad y de mi territorio o, mejor dicho, en los términos que a ti te gusta, las veo como multiterritorios.

En este mapa se pueden ver los municipios de la subregión que hacen parte del proyecto que menciona Amara:

Ubicación geográfica del proyecto transformemos



Fuente: Con cero deserciones: Montes de María construye paz a través de la educación – Fundación Transformemos

Amara se sostiene en su identificación profunda con el territorio sin desconocer el historial de violencia y corrupción al que fue sometido San Onofre. Identifica las enormes carencias económicas y sociales de la región haciendo un paralelo entre la esclavitud y los instrumentos para conseguir el sustento diario a los que su pueblo tiene acceso, pero hace diferenciaciones concretas que me llevan a pensar en la aplicación del concepto de la multiterritorialidad como un proceso más que migratorio, cognitivo y de sanación. También a entender, como lo proponen Vergara Figueroa & Arboleda Hurtado (2014), el posicionamiento feminista de la afro diáspora. Ellas parten de un par de puntos tratados en el Seminario Internacional Conspiración Afrofemenina: Repensando los Feminismos desde la Diversidad,

que tuvo lugar en Cali en el año 2011, en donde convergieron muchas y diferentes mujeres, que iniciaron discusiones sobre las múltiples opresiones que pesan sobre ellas y las estrategias de resistencia para enfrentarlas. De este mismo modo, veo cómo Amara ubica geográficamente las opresiones de las mujeres de su pueblo señalando a la esclavitud como responsable de la perpetuación de las opresiones y dándole un lugar específico a la diversidad de los posicionamientos de las mujeres en la lucha por sus derechos, autonomía y su propia liberación femenina. Algo de suma importancia en el aporte de las autoras y que describe la intención que Amara guarda en su narrativa, es la articulación entre esclavitud, diáspora y opresión. Si bien las autoras enmarcan a los feminismos negros dentro del contexto de la afro diáspora general, sus argumentaciones señalan una perspectiva ampliamente diversa que problematiza las complejidades de ser mujer negra/afrocolombiana. En esa misma forma argumenta Amara señalando las complejidades y las contradicciones con las que se encuentra cuando piensa y vive el territorio. Es decir, que su acción política y de vida está profundamente ligada al sentido mismo que su origen le imprime a su posicionamiento. En otras palabras, su posicionamiento emerge de las realidades que protagonizan las mujeres afrodescendientes que conoce, en diferentes momentos de la historia de Colombia y de sus vidas, en espacios geográficos determinados (Vergara Figueroa, 2014). El propio activismo y compromiso de Amara reivindica la posición feminista de ella y de las mujeres que describe en el fragmento anterior. En otras palabras, su agenciamiento es una apuesta al reconocimiento de las diferentes formas de lucha dentro del amplio espectro del feminismo negro en Colombia, tal y como lo proponen Vergara & Arboleda (2014:126) y que aporta a deconstruir representaciones cargadas de estereotipos sobre mujeres afrodescendientes.

7.2.7 Multiterritorialización

Por eso le agradezco tanto a lfe:

Yo debería decir que esto no puede ser un acto que replique la dignidad de los seres humanos, sobre todo de las mujeres. Claro que soy consciente de lo que digo y de lo que quiero expresar, por eso yo trato de equilibrar esa enunciación de la que hablan varios autores y transportarla a la vida real. Porque ¿de qué sirve una enunciación mal entendida y alejada de la democracia y del goce de los derechos? Claro que, para mí, y de hecho para mi madre y todas las mujeres que hemos sido de una u otra forma víctimas del conflicto armado o de cualquier tipo de

violencia u opresión, sería más fácil enterrar nuestras historias, salir del territorio, migrar. Muchas de nosotras se quedan, dándole una oportunidad al territorio, a este lugar que las vio nacer, muchas veces como en mi caso, desde un lugar que no es el territorio pero que territorializo a través de mi vida diaria y mis tejidos sociales y que es mi casa. Si te das cuenta yo no idealizo a San Onofre, yo sé muy bien el tipo de vida que me hubiera esperado allá, pero aun así tengo unos lazos muy fuertes que me recuerdan que soy una negra de pura cepa y que todo este don del amor y la sanación está impregnado en el territorio y es una herencia, la única buena que nos ha dejado la Colonia porque fue curando y resistiendo el dolor que empezamos a reparar almas. Y por eso le agradezco tanto a lfe, porque ella me enseñó, junto con mi mamá, a hacer comunidad a organizarme con otras mujeres y a alzar la voz.

En esta parte de la biografía de Amara se evidencia una fuerte identificación con San Onofre, pero también la clara decisión de sentirse bogotana y miembro activo de su comunidad en Suba la Gaitana, concordando con lo que propone Haesbaert (2011:274) al referirse a los grupos que son excluidos o a lo que él mismo denomina como aglomerados de exclusión. Estos grupos, según el autor, evidencian procesos de exclusión socioespacial, inclusión precaria, desterritorialización, o territorialización precaria. Son grupos que viven en constante inseguridad socioespacial, presentan relaciones y lazos en lo social y espacial poco robustas, tanto de manera funcional como simbólica. No obstante, a pesar de la precariedad económica, cuando se logra cierta estabilidad en un mismo lugar, se genera un efecto de pertenencia o de territorialización a un nivel más simbólico, al desarrollarse lazos con el espacio vivencial. Es decir que a pesar de la marginalización a la que son sometidos los grupos racializados, el espacio se empieza a construir de otra manera, de una manera más funcional para estos grupos y, en efecto, en estos lugares es donde construyen espacios de resistencia, de producción de nuevos discursos y de nuevos sujetos.

7.2.8 Activismo

Y la historia de nuestras vidas se fue dando así, despacio, pero con muchas coincidencias:

Cuando nosotras empezamos a construir comunidad yo aún no era consciente de lo que eso significaba. Yo no lo recuerdo desde mi conciencia, aunque según mi madre mi testimonio era la fuerza que necesitaban muchas madres para salir de los territorios y proteger a sus familias.

Fue mi madre la persona que empezó a unir a las mujeres en Suba la Gaitana, el lugar en donde ella se asentó después de huir de San Onofre y en donde yo crecí y sigo viviendo hasta el día de hoy y que difícilmente dejaré. Al principio, cuando llegamos a Bogotá fue difícil, pero mi madre tenía la esperanza de una vida mejor y, pobrecita, se secaba las lágrimas y continuaba. Nosotras vinimos a parar a Bogotá por una prima de mi mamá que se había escapado de un campamento paramilitar en 1998, a finales. Ella fue reclutada allí después de haber sido sacada de su casa a la media noche y haber presenciado el asesinato de sus dos hijas y la mutilación genital de su esposo. Todo sucedió porque el paramilitar que realizó esta barbarie había sido novio de la prima de mi mamá en la escuela, él había sido su primer novio, su primer beso y su primera vez, pero un día empezó a cambiar y a ser muy agresivo y controlador y ella se cansó. El muchacho desapareció de San Onofre y ella nunca lo volvió a ver. Después de eso pasó algún tiempo y la prima de mi mamá se organizó con otro muchacho y tuvieron unas gemelitas lo más de lindas. Las cosas en la vida de ella cambiaron en 1997 cuando los paramilitares se tomaron San Onofre, porque su antiguo novio era uno de ellos y empezó a rondarla, a amenazarla y a perseguirla hasta que sucedió lo que sucedió. Digamos que ella es el motivo por el cual llegamos a Bogotá y no nos tocó deambular por diferentes lugares, ella nos acogió y a ella la acogió una familia con la que trabajaba de vez en cuando en Cartagena limpiando y haciendo de comer cuando iban de vacaciones. Haber crecido en este sector de la ciudad tiene sus ventajas y desventajas. Por una parte, yo veo que en los últimos años vienen a vivir aquí más y más negros y negras, no solo pobres y afro-desplazados sino también gente que ha decidido conscientemente venir a vivir aquí después de diferentes procesos de asentamiento.

En este fragmento se puede reconocer como la resiliencia de las mujeres que Amara menciona, salvó sus vidas y les regaló una nueva oportunidad en otro lugar. Aunque ese lugar se vuelva a construir desde el imaginario de sus lugares de origen. La historia de la prima de su madre es una historia llena de crueldad, pero sobre todo de múltiples opresiones producto del patriarcado y la guerra que se anida en el cuerpo de las mujeres. Soy consciente que muchas de mis colegas feministas negras/afrocolombianas prefieren remplazar el término interseccionalidad o no aplicar esta perspectiva vista desde la sumatoria de las opresiones, en todo caso estoy de acuerdo con ello. Lo que es innegable para mi es que sea cual sea la descripción de las atrocidades que viven las mujeres negras/afrocolombianas víctimas del desplazamiento forzado, estas siempre se entrecruzan en algún punto y muchas de ellas se agudizan. Históricamente el espacio territorial y los derechos colectivos de los pueblos afros aparecen como categorías indisociables de lo que significa ser mujer negra/afrocolombiana,

palenquera y raizal. Es precisamente aquí en donde la definición de interseccionalidad resulta estrecha para expresar la situación multiopresiva de las mujeres negras/afrocolombianas. Se utilizan expresiones como opresiones cruzadas, imbricaciones de las opresiones, imbricación de las relaciones de poder (Bouteldja, 2014), co-constitución de la opresión (Espinosa, 2013), opresiones múltiples y fusión de las opresiones (Lugones, 2012). Estas expresiones buscan completar y proveer a los principios de la interseccionalidad de diversidad y robustez, pero también de individualidad al momento de reconocer las opresiones.

Amara describe el asentamiento de su madre a través del trabajo con las mujeres de esa localidad de Bogotá. Ella se dibuja dentro de la narrativa como el motor que impulsó a su madre a seguir adelante y a tener en forma directa o indirecta un asentamiento un territorio feminizado, es decir que dentro de las experiencias que cuenta Amara acerca de su madre, las protagonistas son las mujeres y ella crea su nuevo territorio desde una perspectiva consciente o inconsciente de género. Desde su propia perspectiva, Amara también hace énfasis en el territorio, transportado este a su experiencia en el barrio en donde creció como su lugar de enunciación y no lo entiende como un lugar construido desde sus experiencias y los recuerdos de su madre. Es decir que su barrio es su casa y no existen procesos conscientes de territorialización, pero sí de desterritorialización desde la narrativa de su madre. La desterritorialización se entiende desde el enfoque que propone Haesbaert (2011:261) como exclusión, privación o precarización del territorio en tanto recurso o apropiación (material y simbólico) indispensable para la participación efectiva como miembros de una sociedad.

La multiterritorialidad implica así, la posibilidad de acceder a diversos territorios o conectarse con ellos, lo que se puede lograr tanto a través de una movilidad concreta en el sentido de un desplazamiento físico, como de modo virtual en el término de accionar diferentes territorialidades aún sin un desplazamiento físico, como en las nuevas experiencias espacio temporales proporcionadas a través del ciberespacio (Haesbaert, 2011:284).

Uno no tiene que aparecer en el periódico ni tiene que ser entrevistada por la Deutsche Welle:

Yo creo que el tema de la verdad se ha vuelto una plataforma a la fama aquí. Yo me doy cuenta de que algunas mujeres feministas o activistas se han fijado la meta de surgir sobre una historia que nos ha dolido a todas y que ellas muchas veces ni conocen a fondo porque las verdades son diferentes para todas nosotras y eso es lo que yo siempre he tratado de decir en voz alta.

Yo creo que aquí se está dando ese proceso que se dio en los Estados Unidos cuando unas feministas se ensañaron contra otras y así sucesivamente. Solo que aquí con el agravante que hay una ruptura social que afecta particularmente a las mujeres y no les permite estar del mismo lado, sino que se las empuja a verse como competencia y no muy sana que digamos. Entonces unas dicen que el feminismo es lo uno, otras dicen otra cosa y luego aparecemos las feministas negras y luego otras mujeres espectaculares haciéndose visibles desde sus territorios. En fin, el problema de esto es que hay unas mujeres negras con otro punto de partida tanto social como económico que están dominando el discurso feminista a su antojo y creen que tienen la verdad absoluta.

Al respecto, Hall habla de una 'política de localización', la misma de la cual Amara habla indirectamente y a la que se refiere cuando dice que la importancia de aceptar los saberes y prácticas ancestrales de las mujeres negras radica en descolonizar el feminismo y en derribar un discurso feminista racializado que han elaborado algunas mujeres negras en las ciudades capitales de Colombia. Ella propone reconocer las narrativas no solo desde la academia sino desde la vida cotidiana para poder construir una verdad, ya que «[...] *todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado posicional*» (Hall, 2007:271 citado en Restrepo, 2016). Esta *política de la localización* a la que se refiere Hall se puede transportar y aplicar a las teorías feministas de los últimos años en cuanto abordan la cuestión poscolonial y apelan por un conocimiento situado o *geocorpopolítica* del conocimiento. No obstante, tal y como lo explica Amara, existen unas fallas en la aplicación de estos conceptos en cuanto aun cuando son propuestos por feministas negras, estas parten de unos cuantos privilegios de clase y algunos epistemológicos al ser mestizas.

Yo también me canso de las contradicciones:

Lo que es cierto es que a veces nos contradecimos tanto las unas a las otras que se hace imposible pensar en una unidad en la diferencia, como se ve por ejemplo en otros procesos de formación identitaria o de movilización social. Nosotras las mujeres negras peleamos en direcciones encontradas y así no se ven las luchas. Las mujeres del Pacífico defienden sus problemáticas y sientan el extractivismo en primera fila, las mujeres negras del Caribe ven el conflicto como el punto primordial en las agendas feministas y así sucesivamente, y lo que yo trato de explicar y de transmitir en el grupo de Suba la Gaitana y en Ciudad Bolívar donde Ife, es que no importa sobreponer una problemática a otra, lo importante es poder conocer todas las problemáticas que atraviesan la vida de las mujeres y para eso se tienen que respetar los

puntos de vista porque si no, nunca podremos construir un discurso que abarque medianamente a todas nosotras. Yo también me canso de las contradicciones dentro de las organizaciones, pero no por eso le digo a la una o a la otra que su discurso no vale o cosas así. Lo que hago es tratar de escuchar y pedirles tolerancia para poder pensar desde la diversidad de nuestra misma homogeneidad creada por el discurso afrofeminista en Colombia. Aquí como mujeres debemos evitar las contradicciones y evitar que nuestra misma condición se vuelva contra nosotras. Ahí creo que desde mi posicionamiento geopolítico veo las cosas un poco más claras y veo la necesidad de trabajar en una línea.

Amara describe un aspecto muy relevante de su trabajo comunitario y es que este visibiliza la articulación de categorías como raza, etnicidad, género, clase y sexualidad en las vidas diarias de mujeres negras/afrocolombianas, dando cuenta de que la articulación simultánea de estas categorías da lugar a la subordinación, discriminación y opresión, pero también permiten reconocer el agenciamiento, organización y el uso estratégico de la identidad étnica de las mujeres con fines políticos. Las mujeres con las que Amara construyen su comunidad pertenecen (en su mayoría) a diferentes colectivos y organizaciones de mujeres negras que luchan por la igualdad social, la verdad, la reivindicación de los pueblos negros por parte del Estado y la justicia. Sin embargo, al interior de estas organizaciones se perciben dinámicas sociales conflictivas que llevan al desacuerdo. Amara insiste en este fenómeno contradictorio haciendo énfasis en lo que debería ser y no en lo que produce la discordia. Ella parte del objetivo de llegar a reivindicar una identidad colectiva en contraposición a las representaciones negativas que la gente en el país construye sobre los negros y negras. Los territorios, las multiterritorialidades y los conglomerados sociales responden a lo que Amara reconoce como lugares de enunciación estigmatizados, pero también los presenta como lugares para llevar a cabo acciones políticas. Estos lugares de enunciación permiten a las sujetas posicionarse, construir sus representaciones políticas y desde ahí contar su propia historia, subjetividades y anhelos.

Desde mi posicionamiento geopolítico afuera, veo una concordancia en lo que Amara describe como procesos contradictorios al interior de los colectivos con lo que Hall afirmaba en el año 2004 en una conferencia en su honor en su natal Jamaica. El autor afirmaba en la conferencia de cierre que, aunque se había quedado a vivir en Gran Bretaña, su pensamiento y posicionamiento había estado influenciado por un prisma de formación caribeña (Hall, 2007:271 citado en Restrepo, 2016). El prisma es definido por Hall como una marca en la

experiencia vivida que da lugar a cierta perspectiva sobre las diferentes problemáticas de un grupo social y las formas de abordarlas. Es decir que una persona que tiene determinado prisma en su posicionamiento es una especie de agente conocedor de las problemáticas de primera mano y tiene un conocimiento robusto de contenidos. En concordancia con Hall, el prisma habla de una *política de localización* que estará siempre en sintonía con la construcción propia de las subjetividades, es decir en sintonía con la memoria. De manera que la política de la localización vista desde la argumentación a la que se refiere Hall, en relación con lo del prisma, se adapta a la narrativa de Amara en cuanto a su posicionamiento geopolítico, porque ella se reconoce como una mujer negra/afrocolombiana, pero se posiciona como una lideresa desde afuera, que parte de las voces de las mujeres para demandar políticas públicas, pero que se ubica desde su propia forma particular para abordar problemáticas. En palabras de Hall:

«Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente» (Hall, 2007:271 citado en Restrepo, 2016).

7.2.9 Intersecciones

Amara se describe como una mujer moderna, de este tiempo, ella dice que entiende que las personas en Bogotá tengan otras formas de comunicarse, pero también reconoce que existen muchas situaciones en las que las mujeres negras son discriminadas en forma múltiple y obligadas a irse a la periferia porque dentro de los discursos de la gente de la ciudad los barrios no deberían llenarse de negros:

Es que todo se va como tejiendo y al final uno no sabe por qué lo discriminaron, si es por negro, por pobre o por desplazado:

Yo amo vivir en Suba la Gaitana y amo hacer comunidad aquí. Cuando llegamos yo no pensaba en si había negros y negras aquí, yo pensaba en si había niños para jugar y divertirme buscando colores, así como lo hacía en San Onofre. Fueron muchas las luchas que mi madre tuvo que emprender para permanecer y no tenernos que ir hacia las afueras de Suba, como les toca a muchas familias de desplazados aquí en la localidad. La cuestión es que cuando nos empujan a salir de determinados barrios y a apropiarnos de otros la gente empieza a ver ese barrio como un territorio peligroso y así con estas técnicas nos someten a la marginalización y a la pobreza,

sobre todo a las mujeres que tienen que cuidar de sus familias y al mismo tiempo trabajar, a ellas les quitan todas las posibilidades de desarrollar otro tipo de vida y las someten al sistema, en donde seguirán ejerciendo trabajos mal remunerados y en el marco de la informalidad.

De acuerdo con Tilly & Brown (1967) en lo que concierne a la concentración de las y los migrantes, se puede observar que en casos como el anteriormente mencionado el papel desempeñado por las redes sociales en la migración en cadena es de particular importancia, puesto que dichas redes tienden a construir un espacio protector en el cual los inmigrantes se concentran en ciertas localidades y nichos económicos. Dicha concentración hace más visibles a los inmigrantes, lo cual contribuye a promover estereotipos sobre ellos, tal y como lo comenta Amara. Las ciudades en Colombia, con su particular forma de mirarse dentro de la nación se convierten así en productoras y calificadoras de etnicidad. No es lo mismo venir de una ciudad ubicada en el altiplano cundiboyacense que ser un negro o una negra desplazada y empobrecida históricamente, que sigue teniendo múltiples categorías en una matriz en donde la una está entrelazada con la otra. En este sentido vale la pena señalar la definición de interseccionalidad como:

«[...] un enfoque y una perspectiva que buscan comprender el funcionamiento de las opresiones entrelazadas como una matriz de dominación en la cual no existen categorías de poder jerarquizadas o sumadas, sino ejes de poder entretreídos que configuran redes de posiciones sociales estructuradas por la inseparabilidad de las categorías de género, raza, clase, sexualidad, edad, capacidad, entre otras categorías de diferencia» (Esguerra & Bello Ramírez, 2014:26).

7.2.10 Feminismos (re)racializados

Un grupo de mujeres negras académicas pretenden incluirnos en el discurso sin conocer nuestra verdad:

Yo veo un problema muy grave en la construcción de los discursos feminista en Colombia, bueno no en Colombia, es más bien una cuestión de Bogotá y de algunas ciudades capitales como Cartagena, Barranquilla y Cali y no es el feminismo en sí, es el afrofeminismo que pasa por complicaciones creadas por mujeres negras que lo vuelven a globalizar y lo complican porque ponen en entredicho los sentires de muchas mujeres al interior del país y en el Caribe, y ahí las identidades de nosotras mismas, llevando a los discursos otra vez a sus inicios, empiezan a pelear la una sobre la otra hasta el punto que las mujeres que, por ejemplo, se

identifican con un feminismo radical en donde se odia a los hombres de por sí, se pelean por conceptos con mujeres negras de los territorios porque ellas más que ensañarse con los hombres, o con sus parejas se arremeten en contra de las políticas sociales de estado que le permiten a los hombres que nos maten y nos subordinen ¿Si me entiendes? Ahí el feminismo se vuelve contra nosotras. Es difícil llegar a un acuerdo, un grupo de mujeres negras académicas pretenden incluirnos en el discurso sin conocer nuestra verdad. Así es también cuando las mujeres del Pacífico se sienten mandadas a callar por mujeres negras residentes en Bogotá que hacen discursos y también las mujeres del Caribe se sienten mal al escuchar como son generalizadas por otras mujeres al momento de hablar de territorio, porque estas mujeres han vivido la pérdida de los territorios por el conflicto y otras mujeres no las miran como mujeres negras/afrodescendientes sino como campesinas y se sienten con el derecho de ver a los territorios, por ejemplo en el Caribe, como si no fueran ancestrales, es como si desconocieran esa parte que para las mujeres caribeñas está atada a su identidad y otras pretenden desconocérselo. Entonces ahí la raza se empieza a voltear en contra tuya, también el autorreconocimiento y así sucesivamente se vuelve todo lo que sería positivo en los discursos de reconocimiento y liberación, eso se vuelve tu punto de quiebre, es como un juego de poderes que se hace en el campo de las mujeres.

Hall explica como las diferentes categorías que en un momento determinado hacen parte o componen las identidades y se activan estratégicamente al demandar políticas, se pueden convertir en juicios de valor por parte de algunos actores sociales, utilizando estas como instrumentos para la subordinación:

«[...] no hay ninguna seguridad en la terminología. Las palabras siempre pueden ser transcodificadas en tu contra, la identidad puede volverse en contra tuya, la raza puede volverse en contra tuya, la diferencia puede volverse en contra tuya, la diáspora puede volverse en contra tuya, porque esa es la naturaleza de lo discursivo» (Hall, 1998b:299).

De acuerdo con el relato de Amara se puede inferir que dichos procesos de des/territorialización dentro del mismo campo del feminismo, si se me permite describirlo de esta forma, construyen un sujeto descentrado, pero también capaz de crear sus propias identificaciones semiindividualmente. Con este término me refiero a que, si bien parten discursivamente de una identificación colectiva, en este caso al discurso afrofeminista en Colombia, se alejan de este al momento de posicionarse como sujetas en la singularidad de sus vidas. Amara también toca el tema económico en sus afirmaciones al reconocer los diferentes puntos de partida de las mujeres negras/afrocolombianos en la elaboración de los

discursos. En este caso la desterritorialización económica y simbólica es lo que lleva a varias mujeres negras/afrocolombianas a posicionarse políticamente a partir de una multiplicidad de identidades dentro de su propia *performidad*. De hecho, no existen procesos de construcción de identidades sin desterritorialización, tanto simbólica como física.

7.2.11 Sueños

Pura Vida me curó el alma:

Digamos que haber logrado fundar Pura Vida es haber cumplido un sueño, es una especie de investidura porque Pura Vida me curó el alma, no solo a mí sino a todas las mujeres que hacemos parte de este proceso. Es como un espacio simbólico en donde nos podemos refugiar y nos sentimos seguras, empoderadas y capaces de seguir adelante con muchas cosas y superar las adversidades. Entonces no solo se trata de haber logrado posicionar las bebidas que hacen lfe y mi madre, sino también es sentirse acompañada, es poder tener información acerca de lo que se puede hacer en caso de violencia familiar, violación o exigir manutención a padres irresponsables y para algunas mujeres es poder aferrarse al Dios de la iglesia católica de las hermanas franciscanas y así también demandar derechos, porque de verdad que estas monjas ayudan, tienen sus cosas extremas muy arraigadas, pero también respetan algunas de nuestras creencias, no todas porque digamos que esa comunidad no es tan moderna que piense en el universo como un lugar de enunciación, ¿si me entiendes?, pero bueno lo importante es que ahí están y su presencia también es estratégica para nosotras por muchas razones, eso no quiere decir que no tengamos momentos de tensión. De cualquier forma, esa parte de la torta de la iglesia católica nos sirve en la parte pública.

En el fragmento anterior, Amara da a entender como las mujeres que forman parte del grupo Pura Vida se sienten seguras y representadas. También hace referencia a tener la posibilidad de ejecutar sus prácticas culturales e integrarlas a su cotidianidad afirmando lo que proponen Costa & Gurza (2006) en cuanto a las estrategias de políticas de representación. Este tipo de estrategia no solo referencia la producción de conocimientos, sino que, paralelamente, tiene el fin de ser una práctica social y política. Las políticas de representación influyen en los términos en los que se constituye el campo social, haciendo evidente las fronteras y las diferenciaciones que definen a los grupos. El objetivo de las políticas de representación es en todo caso combatir las prácticas fundamentadas en la discriminación, racismo y exclusión.

7.3 Historia de vida de Arjana (paraíso)¹²⁶

7.3.1 Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado

Arjana nació en 1987 en una finca a las afueras de San Juan Nepomuceno. Es la quinta hija de su madre y la primera de su padre. Su madre una afrocampesina que dedicó casi toda su vida al cultivo de yuca y a la fabricación de tabaco como actividades económicas principales para sostener a sus hijas. Ella es madre de cinco hijas y hasta que conoció al padre de Arjana, en el año de 1986, fue madre soltera cabeza de hogar. Arjana fue la única de sus hermanas que fue a la escuela, las otras cuatro hicieron uno o dos cursos en la escuela del pueblo y después tuvieron que retirarse para ayudar a su madre en la finca con los cultivos de yuca y el tabaco. El padre de Arjana era un campesino y comerciante de tabaco, gracias a esta actividad conoció a la madre de Arjana. Según ella, su padre fue un buen hombre, siempre le llevaba chocolatinas Jet después del trabajo y gracias a esta costumbre ella pudo llenar unos álbumes que mostraban la flora y fauna de Colombia. Tristemente este es el único recuerdo que le queda de él. La madre y el padre de Arjana fueron asesinados en la masacre de Los Guáimaras entre los días 30 y 31 de agosto del 2002, un hecho que no se nombró durante años, es decir que en términos de memoria histórica no existió. De hecho, hoy sigue sin saberse quiénes fueron los autores. En esta masacre, quince campesinos fueron asesinados en la finca de Los Guáimaras, dentro de estos había una mujer, la madre de Arjana, quien fue negada y asesinada socialmente, tanto por los autores de la masacre como por la sociedad civil de San Juan que se encargó de repetir que ella se lo había buscado por andar detrás de los calzoncillos de su marido, cuenta Arjana con voz entrecortada. El 30 de agosto fueron asesinados ocho campesinos y al día siguiente sus familiares, quienes fueron a buscarlos, también fueron asesinados, al parecer por los mismos criminales. Arjana cuenta que su madre se enteró de la masacre en la mañana del 31 de agosto y sin pensar en el

¹²⁶ La historia de vida de Arjana es presentada por fragmentos que no muestran una continuidad cronológica lineal. Arjana hace un relato paralelo de múltiples eventos histórico-sociales dentro del marco del conflicto armado y lo sitúa en su propia construcción social tanto en San Juan como en Cartagena de Indias. Esta forma de relatar ayudó a identificar efectivamente cómo las categorías sociales de raza y etnia juegan un rol en el posicionamiento de la clase y de igual manera se evidencia cómo la etnia y la raza determinan ciertos roles de género y de relaciones entre los sexos. Arjana habla de la privación de la libertad a manos de un paramilitar. Y, por consiguiente, evidencia también el papel que juega la adscripción étnica y de género en la posición y el acceso a los recursos, sean políticos, sociales o económicos.

peligro que representaba ir sola salió corriendo hacia allá para buscar a su amado esposo, que había ido a trabajar desde la mañana del 30 de agosto a esa finca. Era usual que a veces él se quedara a dormir allá y por este motivo ella no pensó que le podía haber pasado algo malo. Es curioso, aun después del activismo y los esfuerzos por alumbrar la verdad, que dentro de los archivos no hay registro de que ella hubiera sido asesinada en la continuación de la masacre del 31 de agosto, dice Arjana.

7.3.2 Conflicto armado

Al final mi madre fue asesinada social y físicamente:

Tanto activismo, tanto feminismo, tanto género y al final mi madre fue asesinada social y físicamente y sigue siendo asesinada por la sociedad cada año cuando yo también quiero exigir justicia y verdad. ¿Sabes? Primero por muchos años, por ser madre soltera de cuatro hijas de tres padres diferentes, fue recriminada y tildada de lo peor. La cosa es que nadie sabe cómo ella intentó el amor y la familia que la puta corona española en su hipocresía nos infundió a través de la religión. Ella trató durante años de construir una familia y no pudo porque los hombres se aprovecharon de ella. Ella, en la ilusión de un hogar, trabajaba y trabajaba sin descanso, dándonos la comida y el abrigo y muchas veces también manteniendo a esos zánganos que la embarazaban. Esas son cosas que el pueblo no perdona, es más, ser separada o tener hijos con diferentes hombres es hasta más grave que vivir en guerra y en conflicto porque al fin de cuentas de eso sí que estamos acostumbrados.

Pérez (2014) asegura que el conflicto interno armado ha sido tan largo en Colombia, que altera la forma en la que los ciudadanos y ciudadanas lo ven, puesto que este ha sido parte de sus vidas y de sus propias ciudadanías en un país urbanizado de forma acelerada y violenta en los últimos 50 años. Pérez señala que la sociedad civil se ha acostumbrado tanto a este que la mayoría de los colombianos y colombianas no saben a ciencia cierta en dónde radica el conflicto y las nuevas generaciones no tienen tampoco claro en dónde radican sus inicios en el tiempo, es decir ni cómo, ni cuándo ni por qué empezó. Lo preocupante de esto es que, como lo señaló Arjana en su narrativa, el conflicto hace parte de la cultura y es por ende normal bajo esa perspectiva, es decir que las generaciones de hoy se acostumbraron a ver la violencia como un componente de la sociedad civil en determinados espacios, lugares y territorios. La masacre ocurrida en la finca de los Guáimaros fue detonante del terror que se

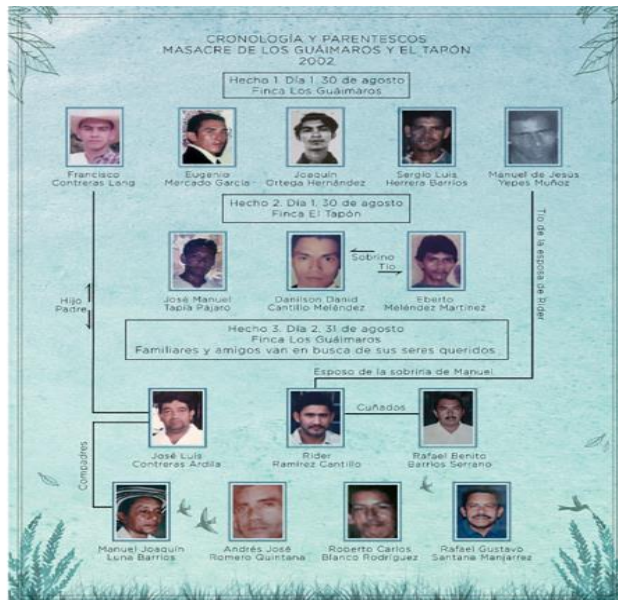
vivió en San Juan por décadas, aún no se puede decir que esto ha acabado. La dinámica del conflicto ha cambiado y con este cambio han llegado nuevos entes violentos que se vuelven a veces invisibles pero que siguen operando desde las fibras más profundas de la sociedad civil y aprovechándose de la situación geopolítica de los territorios del Caribe para la reproducción de la economía ilícita y de guerra. El horror vivido en Los Guáimaros provocó el desplazamiento de familias enteras y comunidades campesinas y negras hasta de los corregimientos vecinos como Corralito y San José del Peñón, y se convirtió en la tercera masacre más grande en asesinato colectivo de los Montes de María. Solo aproximadamente diez años después se empezó a hablar nacionalmente de la vida de las viudas, la reconstrucción de sus familias y el destierro al que fueron sometidas al encontrarse solas (Véase Ayala & Osorio-Sánchez, 2016).

Yo traje este recorte, ahí se ve a mi papá:

Lo único que me queda de ellos es un recorte del periódico y una foto de ese mismo recorte que salió en el periódico, si quieres te lo muestro, la tengo aquí, siempre la llevo cuando me buscan para charlar o de narrar para vivir o cuando hacemos reuniones con la Comisión de la Verdad, pero también la podemos encontrar en la página de la Comisión, acuérdate que ahora somos, así como se dice, híbridos. Ahí vas a ver que no hay ni una mujer metida ahí, todas las mujeres que fueron a buscar a sus maridos y fueron asesinadas no aparecen. Yo fui la primera que denunció este hecho, luego han aparecido dos denuncias más, o sea que conmigo seríamos tres víctimas que perdieron a un ser querido que era mujer y aun con Comisión de la Verdad y todo no logramos relatar esto hecho como una verdad. Es así como cuando a uno no le creen del todo. Es tan cruel el machismo en este país, no solo del negro o del campesino o del indio, como se cree que somos seres inferiores, sino de toda la armazón. Yo he llorado a mis padres desde el mismo día que ella se fue a buscarlo, yo denuncié, yo grité y todo fue en vano porque era una muchacha joven, negra y pobre. Para que tu veas es que después unos campesinos hombres, también familiares de las víctimas, pero machos hombres, ellos sí fueron escuchados y si tu revisas los archivos en internet y esas cosas te vas a dar cuenta que la gente habla de la lucha por la verdad desde hace un par de años, pero yo he estado llorando veinte años mi pérdida. A mí a veces eso no me importa, lo único que me importa es saber que yo sé lo que pasó aquí en mi región y que así yo a veces lucho en contra de eso porque me hace ser dura y estar triste, esa es parte de mí y de mi identidad. Yo cuento mi verdad, mi única verdad y muestro mi todo. El resto me lo quitaron los paracos y también el gobierno que nunca me protegió.

A continuación, presento la fotografía de la que habla Arjana, uno de los hombres que aparece allí es su padre:

Personas desaparecidas en la masacre de los Guáimaras



Fuente: San Juan Nepomuceno archivos - Centro Nacional de Memoria Histórica¹²⁷ (centrodememoriahistorica.gov.co)

Efectivamente en la página de la Comisión de la Verdad aparece la fotografía que me presentó Arjana y un escrito que se titula: *El ejercicio de narrar una masacre invisible*. Sus líneas concuerdan con lo que me ha contado Arjana, es solo que -tal y como lo dice ella-, los tiempos en los que se hacen oficiales las denuncias y la reconstrucción narrada de los hechos es otra. Arjana se posiciona como la hija de dos de las víctimas y declara como indefensa al ver la indiferencia de las autoridades. Esto se constata al decir que nunca fue escuchada por las autoridades ni ayudada por el gobierno para establecer los hechos. En mis búsquedas en la red y en las charlas que sostuve con varias de las personas que activamente luchan y trabajan con la Comisión de la Verdad, pude percibir que aun cuando el sentimiento de la búsqueda y la exigencia de la justicia son muy característicos en las personas que se involucran con esta lucha, existen varios rasgos que dejan ver o que dan cuenta de que

¹²⁷ Arjana permanece con esta misma fotografía sacada de una noticia de periódico. El recorte ya está bastante desgastado, pero ella lo lleva consigo siempre y dice que esta es la, su verdad.

muchas de las narraciones de las mujeres de San Juan de Nepomuceno no son adheridas a la búsqueda de la verdad.

De hecho, muchas de las mujeres con las que tuve la oportunidad de charlar en el tiempo que compartí con Arjana en San Juan Nepomuceno y, posteriormente, con quienes mantuve el contacto gracias a las redes sociales y que por motivos de tiempo y espacio no nombro en esta investigación afirman que:

A nosotras nos tocaba mantener un perfil bajo:

Nosotras teníamos que mentir. Ya te lo contó Arjana, decir que estábamos haciendo alabanzas en el grupo de oración y así mantener un bajo perfil o sea no de furia en contra de los hijos de putas esos, si no que nos reuníamos y unas llevaban ñame y lo cocinábamos mientras otra escribía por allá atrás lo que nosotras le íbamos cantando, eso era como una obra de teatro. Los paracos no se podían dar cuenta que entre todas nosotras había un movimiento que quería salir de allá y no sufrir más. En eso momento éramos diferentes y pues eso sí que nos unía el dolor, pero aun teníamos esas cosas que a veces tenemos las mujeres que nos hacen como no querer a otras y pues los mismos hombres se encargaban de ponernos las unas contra las otras, eso era un despelote hasta raro (Fragmento de la charla con Carla protocolizada en el Diario de Campo 21.11.2021. San Juan Nepomuceno).

En uno de los informes de la Comisión de la Verdad se cuenta cómo muchas expresiones del movimiento feminista y de mujeres en las regiones del Caribe y del Pacífico se vieron amenazados por el régimen paramilitar. En cuanto los paramilitares detectaban que las mujeres se habían organizado, eran golpeadas, amenazadas y en varias ocasiones asesinadas, con el fin de infundir miedo y obligar a las otras mujeres a obedecer. Fue por esta razón que las mujeres mantuvieron un bajo perfil para que los paramilitares de la zona pensarán que estaban actuando de acuerdo con sus órdenes. Las condiciones de inseguridad impuestas por la violencia llevaron a que muchas organizaciones se vieran obligadas a dejar a un lado sus objetivos de forma temporal o definitiva. El ejercicio de la ciudadanía amparada en la ley y la justicia se tornó en una utopía en lugares como El Carmen de Bolívar, San Juan de Nepomuceno, Ovejas, Mampuján, entre otros municipios y corregimientos de la subregión (Grupo de Memoria Histórica, 2011).

Uno se siente solo:

Aunque no es un secreto para nadie que San Juan fue y es en muchas cosas uno de los escenarios donde este conflicto armado tuvo mayor impacto, y de hecho ahora con el Clan del Golfo otra vez se está despertando el conflicto de la forma de antes, muchos años nos ignoraron creo yo que, porque todos están relacionados el uno con el otro, para no levantar sospechas de lo que nos estaba pasando y nos dejaron solos ni los medios de comunicación, ni los políticos y ni la bendita comunidad internacional quiso escuchar y amplificar nuestras voces, nosotros solitos luchamos y protestamos sin parar en contra de los ataques de violencia que golpearon la región, el robo de tierras por parte de los paramilitares, el asesinato de campesinos, el cobro de vacunas, el desplazamiento forzado, las violaciones y asesinatos semanales de nuestras mujeres. Al no recibir respuesta de ningún tipo, del Estado o de la misma Policía, uno se siente súper solo y a la deriva, por decir algo, como parado en una capa de hielo que se puede romper en cualquier momento y uno caerse hasta el fondo de un hoyo y aun así hay que intentarlo y seguir luchando por la vida y la dignidad, aunque sea tan peligroso. Es que a los líderes y lideresas sociales nos matan y nos silencian entonces uno lo luchó y lo hace, pero en soledad.

Arjana aborda el tema de la falta de institucionalidad y la debilidad del Estado en el marco del conflicto armado en el Caribe, su territorio al momento de hacer presencia y diseñar políticas. Márquez & Jiménez (2015) hacen una relación interesante entre el conflicto armado, la jurisprudencia y los medios de comunicación para así analizar el impacto que la información tiene sobre el conflicto armado y la capacidad de aplicar la ley. Llama la atención cómo la jurisprudencia y los medios de comunicación son decisivos en el incremento o disminución del conflicto armado en Colombia y cómo, en especial los medios de comunicación le asignan una descripción determinada a los actores y actrices civiles y en determinados contextos llevándolos así a la negociación constante de sus identidades y posicionamientos. La disparidad entre lo que se muestra a través de los discursos de los medios y lo que se vive en los territorios permite observar un proceso continuo de construcción de la identidad de los sujetos y las sujetas, quienes se encuentran permanentemente posicionándose frente a las formaciones discursivas impuestas. Esto funciona, como lo he venido sosteniendo, como un activador de identidades, las cuales a su vez dan cuenta del dinamismo de estas. Esto sugiere que las identidades, tal y como lo describe Arjana, no son fijas. Ella cuenta que su proceso es de lucha constante, pero también de incertidumbre, miedo y soledad. Por tanto, si lo vemos desde su propia experiencia se puede decir que en su relato no existe un lugar normativo

fuera del discurso en donde ella active una identidad u otra, esto siempre depende de hechos específicos, procesos sociales. Según Hall, los sujetos y las sujetas siempre están en negociación, no solo desde lo que nos relaciona en el discurso con los demás, sino también desde nuestra propia y profunda identificación subjetiva (Hall, 1996b).

A mi mamá la llamaban puta aquí en su lugar de origen, en el pueblo donde siempre vivió:

A mi mamá la llamaban puta aquí en su lugar de origen, en el pueblo donde siempre vivió, eran sobre todo las mismas mujeres del pueblo las que se encargaban de hacerle la vida imposible y pues en este machismo tan horrible que se vive aquí en este país, en esta región costeña, pues fíjate que ni los tenderos le fiaban comida en momentos bien difíciles, es que de verdad que muchas personas de estos lares hemos tenido que pasar mucho trabajo, los de las tiendas le negaban las cosas que por puta, las mujeres mismas del barrio hablaban mal de ella y esa es una cosa que de verdad que muchas mujeres tienen y es que fortalecen los prejuicios en contra de otras mujeres. Incluso después de ser asesinada mi mamá, y yo con mi dolor en el corazón y sola, en el pueblo no la dejaron descansar en paz, siempre estaban diciendo que a las mujeres no se nos había perdido nada en las calles, que la calle era para los hombres y que por andar de culicontentas y culiprontas era que pasaban esas cosas, que nosotras teníamos prácticamente la culpa de que los hombres nos abusaran. Que la calle era para los machos, o sea que nos daban la responsabilidad de que los hombres actuaran en forma salvaje y de esa misma manera los protegían. A mí me tocó rogarles a los policías que fueran a buscarla a Los Guáimaros, ellas ya digamos que daban por hecho que, si una mujer se iba sola a buscar a su marido pues se tenía que atener a las consecuencias, y yo les decía que no era normal no saber de ella, que yo sabía que ella se había ido para allá, ellos no me querían ayudar, pero si ves que ya ellos tenían un prejuicio y ese prejuicio ya está en la cabeza de la gente y destruye, revictimiza y pone en peligro la integridad de la gente.

El fragmento anterior muestra la constante señalación que sufrimos las mujeres incluso dentro de nuestros propios entornos y el camino solidario de mujer a mujer que hace falta por recorrer. Muestra también la transformación de los patriarcados, por ejemplo, de ese patriarcado negro colonial que algunas autoras describen como de baja intensidad, a un patriarcado basado en los abusos del machismo como articulación entre categorías, tales como la raza y el género, y la modernización capitalista que siempre se acompañaron de violencia de género y de estigmas sociales que se agudizan en el contexto del conflicto armado en Colombia. Sin embargo, estos cambios no se presentan únicamente en las

condiciones de vida de las mujeres y la población en general, como nos lo muestra Arjana en su relato. El dominio machista y patriarcal también ha transformado el significado de lugar, o sea el rol de este en las identidades culturales. No obstante, transformar el lugar no significa borrarlo o eliminarlo de la memoria, es más bien ser consciente de sus características y entenderlo de nuevo y para siempre en su historicidad, pero sobre todo crear nuevos espacios de enunciación. Albet & Benach (2012) argumentan que el espacio es producto de múltiples interacciones entre personas y espacios a diferentes escalas, en donde se posibilita la existencia de la multiplicidad, de la diversidad, de la negociación y de la política. En el caso de Arjana el espacio se torna político y viene a ser la consecuencia de las profundas transformaciones del lugar. En muchos análisis de subalternidad o subordinación de las mujeres se da cuenta de la ausencia de lugar que en algunos casos resulta de la condición moderna y global, del borramiento discursivo de lo que esto significa puesto que en las teorías de la globalización el mundo se vuelve un espacio compartido y esto lleva a la negación del lugar. De acuerdo con Harcourt & Escobar (2007) y localizando esta perspectiva en los territorios por ejemplo del Pacífico y del Caribe descritos por las mujeres, el lugar todavía sigue siendo importante en las vidas de la mayoría de ellas puesto que este da cuenta de la experiencia de una locación en particular anclada a una conexión con la vida cotidiana, aun si su identidad es (re)construida y atravesada por el conflicto y la migración forzada. La vida de Arjana se desarrolla alrededor del lugar, en este caso San Jan Nepomuceno y las dinámicas sociales sanjuaneras. Benach hace en este sentido una reflexión precisa del significado de lugar:

«Con la expresión de sentido del lugar, una ya considerable tradición en la disciplina geográfica se ha referido a ese apego subjetivo y emocional que mantenemos con los lugares como resultado de procesos individuales, pero también sociales» (Benach Rovira, 2016:92).

La autora se refiere aquí a la acumulación compleja de interacciones sociales que crean los significados de los lugares, los cuales pueden ser creados en forma individual y están estrechamente relacionados con la memoria y las subjetividades de otra gente.

7.3.3 Cuerpos saqueados

Yo ahí sí que empecé a creer en los milagros:

Eso fue después de haber estado diez años sometida a un hombre. A un criminal paramilitar que me violaba cada noche y que cuando llegaba a la casa olía a sangre. Tú te imaginarás

como eran mis días. Yo no podía hacer nada, todo era malo para él porque por allá yo iba a buscar marido. Él me tenía encerrada casi y violándome día y noche, yo tenía que hacerle sexo oral cada vez que él quería, él se pegaba escapadas del cuartel ese y venía y me decía que hasta que no lo hiciera derramar no me dejaba en paz, yo lo hacía porque con eso sabía yo que lo único que me permitía entonces, si se sentía relajado y bien descargado, era ir al grupo de oración porque allá solo había mujeres y hacíamos nuestras charlas y eso. Yo le decía que cosas de mujeres para que no se metiera, pero la verdad es que siempre nos reuníamos a planear y a redactar cartas para mandar a Bogotá pidiendo ayuda, la cosa es que esos hombres, que casi que nos tenían presas, no podían saber que éramos nosotras las que estábamos escribiendo, eso era horrible porque nos sentíamos vigiladas, imagínate que en las cartas escribíamos que no nos podían mandar respuestas ni nada porque los paramilitares, que al final eran nuestros mismos maridos, se podían enterar, que por favor nos ayudaran a crear planes para poder ser liberadas, que necesitábamos ayuda. Así pasaron varios años hasta que un día ocurrió lo más anhelado por nosotras. Yo no quiero sonar maquiavélica, por favor no me entiendas mal, pero yo llevaba años presa. Hubo un enfrentamiento entre grupos criminales y en eso murió mi verdugo, el monstruo. Yo ahí sí que empecé a creer en los milagros. Yo ni siquiera fui a reconocer su cuerpo. Yo solo quería estar en mi casa y pensar en lo que haría desde ese momento al resto de mi vida. Me sentí liberada, me sentí feliz. A pesar de construir mi felicidad sobre unas muertes a mí no me importó, porque diez años de secuestro me tenían muerta en vida y ahí no pensé más y, como te dije, me fui para Cartagena para hacerme reconocer como víctima, aunque como te darás cuenta una cosa es decirlo, que suena hasta conmovedor, y otra cosa es encontrarse con tanto racismo y a la vez indiferencia en esa ciudad y que la gente, que supuestamente está aportando a la verdad de nuestros pueblos, nos vuelven a ver como hembras, esa es la palabra que se me ocurre para decir que esas mujeres que se creen que están aportando para la paz nos cuentan como animales marcados por un número de radicación en las oficinas de la ciudad.

El fragmento anterior me permite ver de nuevo una clara diferencia en la lucha de las mujeres. Nuevamente parto y me posiciono aquí desde el contexto y la diversidad. Teniendo en cuenta el estado del arte que ofrecí en el capítulo IV, y en concordancia con muchas de mis colegas, puedo decir que desde una visión feminista eurocéntrica se suelen minimizar las luchas diarias de las mujeres que no se leen o se perciben como una contraposición al patriarcado y un aporte a la transformación de las relaciones de género. Como lo he mencionado a lo largo del análisis, esta es una situación desafortunada puesto que divide y disminuye la fuerza de las voces. Una parte de la fuerza femenina se va hacia el movimiento

popular de mujeres, el cual intenta reivindicar las necesidades prácticas de supervivencia y no necesariamente muestra una agencia política. La otra parte se desplaza hacia un movimiento feminista que se interesa por la teoría, las prácticas y los intereses estratégicos. En el fragmento anterior de Arjana se puede observar como ella sobrepone su instinto de supervivencia a otros sentidos destacando así que los intereses estratégicos de todas las mujeres no son los mismos y desde mi punto de vista dándole una lección al discurso feminista en el país, en tanto enmarca y muestra las diferencias en los puntos de partida del discurso feminista en Colombia. Vale la pena señalar, y en concordancia con Segato (2014:76), que el feminismo basado en principios eurocéntricos deja ver un aire a superioridad moral, pues intentan dar forma al discurso a través de la transmisión de los avances de la modernidad en el campo de derechos a las mujeres racializadas, indígenas, campesinas del mundo colonizado. Lo cual deja ver una posición clasista y racista. Aquí se puede leer una fuerte diferencia entre las mujeres de grupos étnicos en los territorios y las feministas que alimentan el discurso desde la comodidad de sus oficinas en las instituciones universitarias. En su historia, Arjana hace una comparación que llama la atención al decir que las mujeres en las oficinas públicas en Cartagena que toman y sistematizan los casos de otras mujeres que son víctimas en la región, son burguesas que han sido contadas como mujeres. Las hembras de las que ella habla son subordinadas marcadas y tratadas como animales, en este caso con un número. Este relato se aproxima a lo que se muestra en los procesos coloniales en donde las *hembras* no-blancas eran consideradas como o parecidas a animales, sin género y sin humanidad o, como lo describe Lugones (2008:94), sin ser, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad.

Y entonces me pegué de la virgen y a los bebedizos ancestrales:

Cuando yo me tuve que ir a vivir con ese hombre para salvar mi vida y salvarme de ser violada, él me quitó la finca en donde yo vivía que era la finca de mi papá. Nosotros nos fuimos a vivir más para el pueblo. Allá todo el mundo me miraba y me llamaban la mujer del paraco, yo iba a cumplir apenas quince años, la gente no entendía cómo yo podía estar con él, pero a mí ya no me importaba nada. El caso es que los paramilitares se adueñaron de mi casa y yo me quedé sin nada, viviendo con él en una pieza en el centro. Yo permanecía sola, pero él me dejaba vigilada. Yo no podía hablar con nadie ni nada. Yo rezaba mucho para no quedar embarazada y me hacía muchas aguas de ruda, que es una hierba que sirve para causar hemorragias, yo gracias a esos bebedizos ancestrales no

quedé embarazada. Lo berraco del asunto es que el hombre ese también rezaba mucho, qué contradicción tan grande esa. Yo me puse a rezar y a rezar como nunca lo había hecho, yo cerraba mis ojitos y alababa y alababa al Señor y también le pedía a la virgencita del Carmen que interviniera por mí y que me parara el sufrimiento que yo tenía, que me ayudara, que yo le iba a entregar mi vida si ella me ayudaba a recuperar mi finca que me había dejado mi papá y pues, fue unos años después de la matazón en donde murieron muchos paramilitares y otros se desmovilizaron que empezaron a llegar personas al territorio a hablar de justicia transicional y de restitución de tierras. Ahí yo me di cuenta de que la virgencita me había ayudado y que estaba recuperando mis tierras. Claro que eso fue duro porque el gobierno no me las quería devolver. Yo tuve que ir más de diez veces a Bogotá a hacer papeleos y nada de nada, me seguían embolatando. Cuando hice el proceso como víctima de desplazamiento y del conflicto me robaron la plata que me tenían que entregar, que era como un millón de pesos, y también me tenían que dar algo de mercado allá en la casa. Todo eso pasaba, pero yo seguía rezando sin perder la fe y pensando que yo me quería quedar aquí en San Juan y que la guerra no me iba a desplazar y me quedé haciendo mi vida y reinventándome aquí en San Juan.

El fragmento anterior de la narración de Arjana abarca varias de las categorías de análisis que he señalado a lo largo del cuerpo de esta tesis doctoral en un mismo texto y desde una misma subjetividad. En primer lugar, se marca una articulación entre género y territorio aun sin que ella supiera que lo que vivía tenía una relación directa con lo que Restrepo (2004) plantea sobre la identidad étnica, en cuanto se puede asumir como un proceso permanente en el cual se pueden conformar nuevas articulaciones, novedosas y transformadoras, o en determinados casos se pueden asumir pérdidas en las articulaciones ya existentes. Tanto en las articulaciones descritas por Restrepo como en los eventos narrados por Arjana, la articulación no es determinada por pensamientos esencialistas que correspondan a un comportamiento predefinido, sino que en la multiplicidad de eventos que caracterizan un suceso las identidades surgen y se transforman en contraposición y correlación con otras identidades, así como con diversas formas de entenderse a sí mismo o misma. Para Arjana su fe, es decir su identidad religiosa, movió montañas y al final recuperó sus tierras, las cuales juegan un papel protagónico en su historia de vida, es decir que allí se evidencia una articulación con el territorio y por ende también una identidad cultural intrínseca. En relación con los instrumentos jurídicos que ella menciona se puede ver como Arjana asume

una identidad colectiva también articulada con el territorio que le permite reconocerse como víctima del conflicto armado.

7.3.4 Migración forzada

Fue muy difícil vivir en Cartagena:

Saber que además de ser discriminada por ser negra y estar en la posición más vulnerable del ecosistema digamos y que también te señalan de prostituta, de puta, es muy difícil porque no es solo lo que yo tuve que vivir para proteger mi vida, sino que los estigmas de toda una ciudad son difíciles de manejar cuando estás buscando la paz, tanto interior como para todos. Es berraco ver como las gentes dizque de bien te reiteran que eres una puta negra desplazada y pobre que no hace sino ensuciar a la lindísima ciudad de Cartagena, el corralito de piedra, que no es más que un centro de la prostitución y las drogas para los machos que vienen de afuera, así es que se divierten las gentes de bien, los blancos a costillas de nosotras y nosotros, y como aquí todo lo que viene de afuera es bueno pues, los tratamos como reyes. A mí siempre me estaban preguntando los chulos si es que quería hacer algo de plata trabajando de puta en bares y restaurantes dignísimos y muy elegantes por las noches cuando lo único que yo quería era salir del dominio de los hombres y me fui para allá por unos meses para poder cobrar mis platas por haber sido despojada y todo eso. Fue muy difícil vivir en Cartagena porque la gente se cree más que nosotros los más oscuros, también la pobreza y la informalidad nos echan a un mundo hostil a nosotras las mujeres y siempre vamos a perder porque somos maltratadas por las instituciones y por la sociedad y, ni hablar, por los hombres. Es decir que con la salida de los paramilitares y las guerrillas de los territorios no se acaba nuestro tormento, siempre seguimos siendo el blanco del conflicto y la guerra, y seguimos siendo desplazadas porque donde haya machismo hay un cuerpo de una mujer y una alma en peligro y eso es lo que me seguía pasando a mí al estar en Cartagena, supuestamente entonces no estaba enfrentada al peligro del conflicto que me desplazó, pero me vi confrontado otros peligros que también me volvieron a desplazar.

Este fragmento de la historia de vida de Arjana muestra como el feminismo decolonial es la mirada que problematiza el colonialismo y la colonialidad desde la experiencia de las mujeres. Es la resistencia a la creación de sujetos, cuerpos, sexualidades y nociones de ser y de belleza específicas que están atravesadas por la raza y por la clase. Se ve como Arjana, en su posición de mujer afrodesplazada, es interpelada en la ciudad de Cartagena de Indias como una prostituta. Esta situación en particular muestra, por una parte, el poder de los

hombres dentro de las comunidades y sociedades, pero, por otro lado, el discurso como interacción social del que habla Van Dijk (1993).

Yo no llegué a Cartagena por placer o por vacaciones, yo llegué para salvar mi vida: A nadie le gusta incomodar, yo no creo que pues la gente lo haga libremente, pues la gente que tiene un sentido común, uno quisiera llevarse bien en las relaciones personales de una manera que uno ni uno ni el otro o la otra tenga que sufrir algún tipo de dolor discriminatorio, el problema de esa situación o, mejor dicho, lo que complica que las personas podamos cumplir con esa regla de oro es que no nos sentimos iguales, muchas personas se sienten superiores a otras y otras, por cuestiones de la misma formación de su identidad, de su personalidad inferiores, ya sea porque no tienen plata o por todos los hechos históricos que han pasado. Eso pasa así tal cual, en Cartagena, que la gente se cree con el derecho de denigrar y de no aceptar lo que se vive en este país. Es que somos un departamento y nosotros los negros y las negras no hemos diseñado el conflicto y no hemos elegido desplazarnos por placer, esas son cosas que están supeditadas a la historia y a la política corrupta de este país, o sea que esos procesos sociales más que con nosotros tienen que ver con la política y la falta de instituciones que nos ayuden y nos garanticen los derechos en nuestros territorios para no tener que movernos a la fuerza y no tener que temer por nuestras vidas. Es que no es un tema de caprichos, sino de seguridad, pero en el afán de imponer lo que cree el uno o cree el otro uno también va cambiando como su propio discurso y lo va acomodando hasta que funcione también y sea escuchado, y en ese caso yo, en mi rol de mujer, lo he adaptado tanto hasta que se ha hecho fuerte y se puede incorporar en la vida social o por lo menos en el tiempo que yo tuve que estar en Cartagena.

Lo que cuenta Arjana en el relato anterior tiene relación con las nuevas etnicidades que propone Hall (1992), las mismas que reconocen la dependencia de un cambio histórico y político y tienen la particularidad de ajustarse a todos los ámbitos de la sociedad. Las nuevas etnicidades sugieren que los sujetos y las sujetas prefieren posicionarse activamente dentro de un discurso antes que ser posicionados. De manera que representan una etnicidad no coercitiva y más diversa. Arjana deja ver en su relato como ella en su experiencia migratoria forzada, representa una etnicidad que se desvincula del discurso dominante del multiculturalismo y se construye en lo político, resaltando la racialización que sufren los grupos étnicos (ya sea que se autoreconozcan o no) en los territorios en donde el conflicto armado es latente. No obstante, ella utiliza la racialización del conflicto para luchar contra el racismo y la discriminación.

7.3.5 Intersecciones

Me costó mucho acostumbrarme a ser la puta negra:

Y la cosa es que seguía doliendo mucho ser tratada así, yo no entiendo ni se cómo explicarlo pues la verdad es que lo que yo había vivido había sido más fuerte y duro que ser tratada mal en Cartagena, pero la verdad es que tanta indiferencia me hacía daño. Es como si ese convencimiento y berraquera que yo había tenido todos estos años se desmoronara y yo también quisiera, por solo una vez, ser apreciada, pechichona y tratada bien, no siempre discriminada y aislada y mirada mal. A mí me costó mucho trabajo acostumbrarme a ser la puta negra de San Juan y a ser vista como una mujer que no era femenina, porque es que los paramilitares y el conflicto hasta eso me dejaron marcado. Mi comportamiento de ahora y como yo actúo en frente de la gente, es como una coraza para que no me lastimen de nuevo porque es como si las heridas aún estuvieran abiertas. Yo me trato de curar el alma y el cuerpo con mis bebedizos, con mis cosas en las que yo creo, a veces me ayuda otras veces no.

El racismo y el sexismo como ideología interiorizada en el inconsciente colectivo daña los nexos sociales y se expresa a través de la discriminación racial y sexual. Para mujeres en la situación de Arjana, quienes han sido víctimas del conflicto por muchos años, representa también una revictimización y un estigma de peligrosidad. La discriminación sexual es entendida en estos casos no como un acto de violencia en contra de las mujeres que viven el conflicto, sino muchas veces es visto como algo que le pasó por una razón específica ajena al conflicto. Esto se podría explicar a través de la interiorización y normalización del conflicto.

En muchas comunidades y territorios en donde se viven diferentes tipos de patriarcados, la violencia sexual es vista como la normalización y naturalización de las relaciones de subordinación que la sociedad ejerce sobre las mujeres (en este caso las mujeres afrocolombianas), la negación del ser mujer y la dominación absoluta de nuestros cuerpos, nuestra sexualidad con el objetivo del disfrute sexual de los hombres. Es así como la dominación se torna aún más fácil cuando se cruzan la discriminación racial y la de géneros con las relaciones de clase, puesto que incrementan la vulnerabilidad afectando la identidad femenina. Es así como para Arjana el cruce de las categorías que he nombrado y el no reconocimiento del territorio como espacio de vida perpetúan la discriminación histórica a la que han sido sometidos los pueblos negros, pero lo más angustiante de esta complejidad es que desarrollan nuevas subalternidades derivadas del conflicto que son tan peligrosas como mortales para las mujeres en los territorios y espacios de la vida social, tanto al interior como

al exterior de las comunidades negras, limitando así la (re)construcción de identidades que fortalezcan los valores culturales y permitan nuevos desarrollos salidos desde su propia enunciación o como lo mencionan Rojas & Aristizábal (1996:19-20) *la afirmación del ser, de un espacio para ser y del ejercicio del ser.*

7.3.6 Reconstrucción de las Identidades

La vida es un baile en donde se dan muchas vueltas y la construcción de las identidades creo yo, que depende de esas vueltas que uno va dando:

Yo me juré a mí misma y por la memoria de mis padres que iba a salir adelante de la forma que fuera. Lo único que yo no quería en la vida era sufrir más. Muchas personas me decían que yo solita aquí no iba a poder, que yo tan bonita y joven me podía encontrar un hombre que me sacara a vivir juiciosa, que yo no tenía que volver a la escuela, que eso para qué. Al principio yo lloraba mucho en las noches porque de verdad que me sentía resola y re triste, como si me faltara un pedazo de corazón o de alma, yo no sé. Fueron tiempos muy difíciles, llenos de dolor y de rabia, esos sentimientos de impotencia que me provocaba el conflicto. Mis hermanas no estaban muertas, pero como si lo estuvieran, ellas me tenían tanta tirria que ni se preocupaban por mí, por si yo estaba bien. Es más, creo que el día que nos vimos todas fue como el cinco de septiembre, cuando por fin llegaron los cuerpos al centro de San Juan, antes de eso, con esa noticia tan horrible y todo, solo pasaron por la casa un día y lloraron conmigo y se volvieron a ir, ni me preguntaron si necesitaba algo, si me quería ir con ellas, nada. Por eso yo estando ahora aquí en mi lugar de hoy digo que la vida es una cosa loca y que lo que yo sí aprendí de todo esto es que la vida es un baile en donde se dan muchas vueltas y a veces queda uno allá al fondo del salón sin ninguna perspectiva y otras veces está uno en pleno escenario y creo yo que, dependiendo del lugar en donde uno quede, pues se puede reconstruir o no la identidad o, mejor dicho, siempre se puede reconstruir, pero de diferentes formas y no es que sea una. Ahora así siento yo y mis hermanas, las tres que todavía están vivas, entonces me llaman, me dicen y me piden, pero cuando yo las necesité no estaban. Hoy ya no las necesito, les deseo todo lo mejor y me gustaría que despertaran su conciencia para luchar por lo común aquí en el territorio, pero pues, eso no va a pasar, entonces mejor me concentro en lo mío, en las mujeres que sí quieren hacer territorio, aquí estoy ahora y eso es lo que marca mi presente, no lo que mis hermanas me hicieron o lo que el conflicto me dejó.

En este fragmento del relato de Arjana se puede ver cómo ella se construye en una línea de tiempo dividida en un antes y un después. En las dos temporalidades de las narrativas ella se reconoce a sí misma como una víctima del conflicto armado. Lo interesante aquí es cómo Arjana les da el peso relativo a categorías como raza y clase describiéndose principalmente como una víctima joven del conflicto armado a la que su entorno persuade con estereotipos de géneros predefinidos al quedar huérfana de padre y madre. Es decir que la gente de su entorno fortalece el patriarcado y le dice y comenta lo que una chica de su edad, en su condición y con su belleza debe hacer. El relato anterior se reconstruye desde las opresiones que ella vive y luego, en el mismo fragmento, más adelante se construye desde un posicionamiento social totalmente diferente, es decir el de hoy. De manera que se puede afirmar que las categorías de diferencia no determinan a los individuos como víctimas pasivas, ya que, si bien las posiciones sociales dominantes y dominadas ocupan un lugar en la matriz de dominación o en las opresiones, este lugar no es fijo ni estable, es decir, que la posición de los y las sujetas no se define de manera fija, sino que es variable. De hecho, la metáfora que ella emplea para referirse a su propia vida comparándola con un baile describe un poco este paso por diferentes subjetividades y posicionamientos.

En este sentido, el lugar de las personas dentro de la matriz de dominación dependerá directamente de las relaciones tanto de poder como sociales que definen su posición en un momento dado (Esguerra & Bello Ramírez, 2014). En la actualidad ella se encuentra bien posicionada en su entorno haciendo comunidad y salvando el territorio, esto la ubica temporalmente pero también simbólicamente en otra perspectiva.

7.3.7 Ancestralidad

Claro que existe una conexión con África, ese sentimiento no es solo una parte estratégica del discurso, es una realidad, es vivir sabroso, es el buen vivir:

Yo sí que siento que hay algo o alguien o mejor dicho unos ancestros que me han protegido y me siguen protegiendo y eso da una conexión espiritual con África. Por ejemplo, en la iglesia hemos convertido nuestras alabanzas con nuestra música y nuestras gaitas pero también con tambores y bullerengue para que los espíritus de nuestros ancestros se despierten, nos cuiden y no se nos repita lo que nos pasó, no nos vuelvan a despojar y a nosotras las mujeres no nos

vuelvan a hacer daño ni nada y pues, desde la restitución de las tierras aquí en San Juan y todos los procesos que hicimos para ser reconocidos como víctimas y sujetos colectivos de restitución, no ha vuelto a pasar nada, hemos necesitado mucho de curar el alma y de comprender hasta lo incomprensible como es la guerra, seguimos teniendo fe y estando entre nosotros en armonía, entonces pues, claro que existe una conexión con África, ese sentimiento no es solo una parte estratégica del discurso, es una realidad, es vivir sabroso, es el buen vivir que muy seguramente nos está ayudando a obtener nuestra tribu africana, ese sentimiento nos orienta como comunidad. Yo lo he visto desde la fe, he alcanzado, por decirlo de alguna forma, el buen vivir porque tengo mi tierra, puedo sacar comida de ahí y pues, no estamos viviendo en plena armonía por culpa del Clan del Golfo en este momento, pero estamos mejor que como estábamos hace veinte años.

El buen vivir para Arjana significa entonces estar en armonía con sus comunidades y con sus familias, pues estas representan estabilidad, protección y el afecto que representa la unión. Arjana señala que para garantizar el *buen vivir* o el *vivir sabroso*, se necesita de mucha fe y de comprensión hasta de lo incomprensible, del amor y, sobre todo, tener buenas relaciones con los otros. En cuanto a lo material, Arjana se reafirma en sus vínculos con el territorio, en cuanto le da un gran protagonismo a la restitución de tierras y a que estar allí, cultivando lo que puede en su finca, es tener lo que ella necesita, ser dueña de su tranquilidad y estar en armonía con las personas y con la naturaleza. El buen vivir del que habla Arjana no se trata de abandonar lo que muchas otras mujeres buscan dentro del feminismo, sino de incorporar las luchas de las/los otras/os oprimidas/os a nuestras propias luchas sin hegemonía ni clasismos, ni juicios morales, ni vanguardismos. Es decir, desde la solidaridad y la comprensión de las luchas, dando paso a una apuesta a la descolonialidad que evite cualquier tipo de esencialismo e idealización de los sujetos sociales (Espinosa-Miñoso, 2014).

7.3.8 Derecho a la verdad

A mí la vida me dejó nacer de nuevo:

Para mí la vida recobró un sentido cuando me adueñé de mi verdad y mi verdad es que a mi papá lo mataron en Los Guáimaros y mi mamá desapareció misteriosamente el 31 de agosto cuando salió asustada a buscarlo y yo me decidí volver a San Juan y retornar a mi tierra a pesar de lo que pasó. A mí nadie me puede decir que eso no sucedió, a mí nadie me puede decir que

mi mamá no existió así la nieguen, entonces yo pensé que regresar y reconstruir la memoria era una forma de construir y de narrar la verdad. Me apersoné y empecé a buscar la verdad. Ese día yo me sentí diferente y fue como si a mí la vida me dejara nacer de nuevo, algo así como un renacimiento. Yo sufrí muchos días y muchas noches. Yo me quedé sola y al acecho de los paramilitares. Imagínate una niña de quince años, sola en una finca a las afueras de San Juan en pleno conflicto. Yo tenía miedo, mucho miedo de todo lo que veía y escuchaba. Las muchachas del pueblo eran violadas por muchos hombres, quedaban embarazadas y ni siquiera podían saber de quién, así de dura era nuestra vida. Y yo me dije a mí misma yo no quiero que eso me pase y entonces me creé una estrategia y fue que uno de esos hombres que me acechaba era joven, tenía tres años más que yo, entonces empecé a acercarme a él fingiendo afecto, pero era para que se enamorara de mí y los otros hombres no me violaran porque él iba a decir que yo era mujer de él. Así yo iba a estar protegida y podía tener mi duelo de verdad. Yo nunca me dejé de preguntar qué había pasado con mi papá y con mi mamá, yo hablaba con otras familias que también habían pasado por eso que yo pasé y que no sabían qué era lo que había pasado y entonces empezamos juntos a luchar por la verdad. Claro que esto no fue de un día para otro, tuvieron que pasar años para poder exigir justicia. Eso fue como un proceso que parecía muy difícil, pero nos unimos con otras víctimas y empezamos a exigir justicia y verdad. Entonces en ese momento yo exigía justicia y verdad, y en mi casa y en mi cama solo había injusticia y mentiras, pero a mí no importaba porque lo que yo sentía que esa era y es mi misión y eso me mantenía viva, eso era lo único que me importaba, por eso yo no me fui de aquí en ese momento, seguí luchando en este territorio. Yo siempre sentí, aun después de la masacre, seguí pensando que este es mi lugar.

Para Arjana el asesinato de su madre y de su padre representa un eje central en su vida de donde se desprenden varios de sus posicionamientos y también determina la reconstrucción de su identidad en múltiples aspectos. En su narrativa ella se olvida por un momento de sus propias búsquedas y resalta el hecho de que la búsqueda de la verdad y de la justicia le volvieron a dar la vida. Aquí se puede ver que la verdad juega un papel muy importante para sus procesos identitarios. Sus propias búsquedas se derivan de poder entender ¿qué pasó? Y ¿por qué pasó? Los temas emergentes en este fragmento me permiten comprender una de las formas en la que persiste la subalternidad y recurre en la experiencia vital de las mujeres negras/afrocolombianas. Lo relevante aquí es que dicha subalternidad determina las formas en que se nos representa a las mujeres en todas las posiciones geopolíticas. Este hecho condiciona la manera de ser, de estar y de comportarnos y de estar presente en el mundo. No obstante, Arjana no se revictimiza, aun cuando sus

narrativas son tan violentas que creo que se necesitan fuerzas extraordinarias para soportarlas. Ella, al contrario, cuenta su experiencia y la estrategia que diseñó para huir de las violaciones sistemáticas, como experiencias de lucha, de resistencia y defensa por la existencia y la dignidad, aun cuando estar con el hombre que escogió para que la protegiera también era atender contra su propia dignidad. Los hombres negros se sitúan en una posición distinta a la de los hombres blancos en las relaciones de poder patriarcal dentro de la perspectiva género. Durante la etapa esclavista, tal y como lo cuenta Grueso (2007), se reconstruyó un patriarcado originado en esa experiencia colonial, es decir de opresión también para los hombres no blancos al que ella y otras muchas colegas denominan *patriarcado negro-colonial*. De manera que, así como lo cuenta Arjana, ser mujer de uno alejaría a los otros porque ellos la sumarían al inventario de mercancías ajenas y no la violarían ni la matarían como hacían con las otras chicas que ella describe. Es decir que esos hombres solo trataban con hombres y a las mujeres que de alguna forma tenían un liderazgo sobresaliente en sus comunidades las asesinaban. Contextualizando, se puede decir que esto se debe el asesinato de numerosas mujeres líderes. Esta es una manera de promover la domesticación de las mujeres para que sea más efectiva la (re)colonización.

7.3.9 Retorno

Para mi retornar a mi casa, a mi tierra, se convirtió en el único propósito en mi vida:

No quería quedarme así sin sentirme bien como que pertenezco a un lugar, pero me tocaba porque lo que yo necesitaba en todo ese proceso era poder salir adelante con las secuelas de un desplazamiento forzado y de una vida que en ese momento era mi vida pero que yo no había buscado ni querido ni nada, y para mi retornar a mi casa, a mi tierra, se convirtió en el único propósito en mi vida y más a fondo como una esperanza para dejar de sentirme menos que los demás por ser desplazada, o sea que de verdad que en ese momento de mi vida yo solo quería ser vista de otra manera porque dolía y yo no entendía por qué la gente se hacía la de la vista gorda con un problema que era nacional. Es que no era solo la actitud de las personas sino era recordar todo lo que me pasó y no hacer valer mis derechos, pero la gente prefería seguir actuando de acuerdo a los prejuicios que ponerse en los zapatos de otras que como yo estábamos sufriendo el desarraigo. Yo pensé que eso iba a pasar con el tiempo porque yo iba a entender y la gente me iba a entender. No estar en un lugar donde eres bienvenida y

te tienes que ir a la periferia para no molestar, por ejemplo, un determinado cuadro que la sociedad se imagina para sí misma también es violencia y por eso yo creo que uno sueña en esos momentos con el retorno para dejar de ser un estorbo y eso interfiere en los procesos que uno quiere intentar empezar, como hacer comunidad desde donde se esté, pero eso por ejemplo en Cartagena, en el momento en el que yo estaba desplazada, era muy difícil porque ya había un disgusto de la sociedad porque llegaban los desplazados, entonces hacer comunidad se ponía difícil y no podíamos tampoco vivir nuestras identidades libremente, nos tocaba tratar de adaptarnos a lo que esa ciudad esperaba de nosotros, más soportar la segregación de todo tipo que vivíamos. Eso creo yo que influye en la forma en cómo uno se ve al momento de representarse, yo como mujer negra y pobre pues, me siento muy vulnerable en una situación como la que viví y así se sienten ahora también las mujeres, eso no ha cambiado mucho, tratamos de hablar más fuerte, pero eso no cambia enteramente la situación. Por ejemplo, la gente nos agredía cuando nosotras las mujeres víctimas del conflicto hacíamos encuentros en los parques y las plazas. Una vez nos paramos al frente de la Gobernación de Bolívar a protestar y nos agredieron con bates y nos echaron gases lacrimógenos para que nos fuéramos de ahí, tú tienes que pensar, uno, que reproducían la violencia física, pero dos, y lo peor, es que agredían a mujeres, o sea que el problema lo hacían ver hacia afuera como que éramos nosotras las que estábamos ocasionando disturbios, no como un problema nacional, siendo que de verdad que lo único que queríamos era poder regresar a los territorios con garantías de seguridad y de reconstrucción económica para poder vivir una vida digna y la verdad, luego que regresé, me doy cuenta que, por ejemplo, los planes de retorno solo eran una fachada por parte del gobierno para justificar platas que venían de la comunidad internacional o de la iglesia o de donaciones, pero realmente no fueron diseñados para que nosotros regresáramos con garantías a nuestros territorios, no nos ayudaron a recuperar la funcionalidad de nuestro pueblo y a nosotras las mujeres en vez de asegurarnos una morada nos obligó a luchar más fuerte por la posición de la tierra, para poder de verdad tener escriturado algo.

En el fragmento anterior Arjana describe una reconstitución de identidades que se ve permeada por una tipología de desplazamiento que combina los éxodos rurales y urbanos en el mismo departamento, así como el traumatismo que generan los asentamientos sobre todo a las mujeres en determinados contextos sociales en la ciudad de Cartagena de Indias¹²⁸. De

¹²⁸ Durante el trabajo de campo se pudo observar como muchas de las mujeres prefieren continuar con sus nuevos asentamientos y ven críticamente el tema del retorno a los diferentes territorios. Una de las mayores

hecho, Arjana resalta en su relato la urgencia con la que se desplazó puesto que lo más importante para ella era poner a salvo su vida. Arjana habla de la dificultad de vivir, reconfigurar y reconstruir las identidades de las mujeres desplazadas bajo condiciones de segregación en los procesos de asentamiento y utiliza su experiencia para recordar las desigualdades desde la reconstrucción de una memoria social y de las identidades a nivel individual o familiar en el territorio. La reconstrucción tanto de las identidades como de la memoria colectiva desde el posicionamiento de Arjana, debe presentar tres puntos importantes. El primero tiene que ver con el reconocimiento social, es decir que la sociedad relea el conflicto desde los relatos de las víctimas. El segundo punto tiene que ver con la pertenencia, es decir, sentirse parte de una nación (su identidad en el marco del Estado-nación colombiano). Y el tercer punto que Arjana nombra hace referencia a las implicaciones de reparación moral, restitución de derechos y su estabilización socioeconómica en un marco de responsabilidad colectiva al interior del contrato social vigente, tal como lo presupone la sentencia de la Corte Constitucional (T-025 de 1994).

Hasta hoy, según Arjana cuenta en su relato, los factores señalados no existen. Es decir que la puesta en práctica por un lado de la jurisprudencia y por otro lado de la institucionalidad, brillan por su ausencia, dejando invisible a las mujeres y, en general, a la población que retorna a sus territorios después del desplazamiento, obviando así la reconstrucción tanto de los territorios como de las identidades sociales y culturales. Es decir que, como lo dice Arjana, el propio yo dejó de existir porque el yo si bien es el conjunto de unas tradiciones y unas formas colectivas entendidas desde un lugar específico, también se afianza o se destruye en el intento de combinarlo con la política. En este sentido King explica que:

«The self is the space where we attempt to align our politics with our emotions, where we make sense of why we feel certain ways, and where we need to understand internalised oppression,

preocupaciones expuestas por muchas de ellas, tanto entrevistadas como con las que se sostuvieron charlas cortas o profundas, es que el gobierno colombiano no ha podido proteger ni a las comunidades en los territorios rurales ni a los líderes o lideresas sociales que representan a las víctimas y luchan por sus derechos. Por lo tanto, para muchas de ellas no es una opción de vida retornar a los territorios, esto no es una alternativa para muchas de ellas, ni para sus familias. En las diferentes charlas se pudo notar que esta decisión tiene dos aristas fundamentales. La primera es aquella que se funda en la desconfianza que se le tiene a las instituciones estatales y la segunda arista refleja la solidez de unas bases construidas a través y durante los asentamientos, que les permite a las mujeres contar con redes que les ayudan a construir comunidad.

in order to resist aligning with existing oppressive behaviours in society» (King, 2005, citado en Brown & Pickerill, 2009:31).

7.3.10 Activismo

Son días melancólicos:

Hacer comunidad en un pueblo que está volviendo a ver el conflicto no es fácil y mucho menos en un pueblo como San Juan que está tan golpeado. Eso es muy duro porque de verdad que es que son muchos los traumas que hay en la gente. Lo que yo pueda contar de todo lo que vivimos como territorio solo es una parte de todo lo que nos pasó y del sometimiento al que ahí sí como se dice fuimos sometidos por lado y lado. Por los paracos y por el gobierno. Muchos años clamamos por ayuda y por protección y no nos dieron nada, fue nuestra propia fe y organización la que nos llevó a hablar más duro y a exigir la verdad y la justicia. Pero desde la masacre y, bueno desde antes cuando llegaron los paramilitares hasta que pudimos gritar y exigir la verdad, pasaron muchos años y sufrimos mucho. Nadie de las víctimas volvió a ser el mismo. Yo veo a mucha gente muy lastimada todavía, con problemas psicológicos y con muchos traumas que dominan sus vidas y pues, no es para menos muchas mujeres como yo sufren viendo las marcas del conflicto en sus cuerpos. Muchas de nosotras como yo quedamos con daños irreversibles, por ejemplo, en el útero, como producto de las violaciones y a otras les fue peor y quedaron con SIDA y les transmitieron el SIDA a sus hijos, y así sucesivamente, más la mirada indiferente de mucha gente de la región que duele mucho porque especialmente los hombres machistas nos tratan muy mal hasta decir que somos basura. Esos cuentos se riegan además por toda la región porque hay muchos desmovilizado que cuenta quién violó a quién, quién fue mujer de quién y más todas las mujeres que nos tocó ser mujer de alguno de esos hombres para salvarnos y pues, para empoderarnos cuando entonces nos reunimos en alabanza en la iglesia y hacemos memoria como ejercicio, por ejemplo, con gente que viene a entrevistarnos, se nos revuelve todo y después son días melancólicos, aunque somos conscientes que narrar es un ejercicio para vivir, aunque a veces lo empecemos a dudar con ese puerco Clan del Golfo en donde de nuevo las mujeres estamos llevando del bulto por la agresividad de los hombres y el olvido del gobierno.

Arjana muestra en su narrativa una clara estigmatización cultural en la región, en cuanto el reconocimiento de la diferencia hecha por los hombres, es decir de las mujeres que han vivido el conflicto desde sus propios cuerpos y las que no, pueden conducir a la política y

el relativismo moral. En esta situación particular es de relevante importancia examinar hasta qué punto el relativismo cultural justifica la continua opresión de las mujeres en nombre de la cultura, la pureza y la tradición. En concordancia con Anthias & Yuval-Davis (1989), una característica recurrente en casi todas las culturas es la noción de que las mujeres somos diferentes y tenemos roles de género específicos dentro de la colectividad étnica o nacional.

7.3.11 Feminismos racializados

Yo nunca olvidaré mis raíces:

El hecho que a mí me esté yendo bien y que tenga una vida más tranquila que antes no me hace olvidar de dónde vengo y lo que he vivido aquí en el territorio. Para llegar hasta aquí he tenido que llorar lágrimas de sangre y hacer cosas que nunca me hubiera imaginado. Pero pues me tocó ser fuerte, me tocó esta vida y no tengo otra y aquí es donde tengo que luchar, pero con la verdad, sin olvidar que soy negra, que soy mujer y que estoy marcada con las huellas del conflicto y del patriarcado que es duro aquí en el territorio, como también lo será en otras partes y así. Lo único verdadero es que no me olvido de mis raíces y reconozco mis problemas y los de las mujeres que han pasado como yo por las atrocidades del conflicto y por el maltrato de los hombres. No porque ahora me invitan a reuniones en Bogotá y conozco a Francia Márquez, a Juana, que tú también la conoces, y me hice mi carrera de trabajo social en la Universidad de Cartagena, voy a querer meter la vida de todas las mujeres en un tarro común como si fuéramos galletas navideñas. Todas somos dueñas y protagonistas de nuestras propias historias y no porque ahora la sexualidad allá para las feministas de Bogotá se les ocurrió que es muy importante, voy a decir que lo que dicen las otras está contrariado o pasado de moda. Creo que nosotras aquí en este bendito territorio que aún sigue en conflicto tenemos problemas más grandes que pensar en la sexualidad o en si nos volvemos negras lesbianas. Ese es mi problema con el conocimiento que se genera solo en un lado y sin contar con otras verdades, que la cosa, es que no lo son de verdad, los centros en donde se origina la cosa, así como aquí estamos trabajando por entender lo que queremos decir con afrofeminismo y feminismo campesino aquí, aquí en esta región. Porque ¿cómo vamos a decir lo que es el afrofeminismo en República Dominicana o en Cuba? ¿Si me entiendes? Ahora hay varias mujeres negras que nos quieren volver a colonizar y decirnos cómo es que nosotras las otras negras tenemos que sentir, actuar y pensar, y que es lo que según ellas tiene que destacarse en nuestras luchas.

En el fragmento anterior Arjana se acerca a una reflexión que Cogollo, Flórez & Nández, (2004) expone en cuanto ella afirma que el feminismo eurocéntrico interpela a las mujeres del sur global como víctimas de las culturas patriarcales, pero ignora otras formas de opresión de las mujeres distintas a la de género, es decir, que pasa por alto o le da menor importancia a categorías tales como la raza/etnia, la clase y en contextos específicos no ahonda en lo que estas categorías representan en un país en conflicto como Colombia. Hasta ahora encuentro muy valiosa esa discusión. Ahora bien, Arjana insiste en que muchas mujeres negras producen un discurso que no corresponde a sus propias realidades, comparando sus diferencias metafóricamente con una caja de galletas navideñas, en donde se encuentra gran variedad de sabores y formas. ¿Será que Arjana, así como otras de las mujeres que han sido escuchadas a lo largo de esta investigación, no se sienten representadas con la forma que toma el discurso feminista en Colombia? En este fragmento puedo leer que la percepción de Arjana es que el discurso de feminismo en Colombia sigue siendo colonial a pesar de sus propios intentos de descolonizarlo, en el sentido en que ha construido a las mujeres, por ejemplo, de los territorios en conflicto, como una otra. En otras palabras, el feminismo sigue teniendo rezagos de la blancura occidental.

7.4 Historia de vida de Bohlale (sabiduría)

7.4.1 Interdependencias multiterritoriales y conflicto armado

Bohlale nació en Mampuján, Bolívar, es la hija mayor de una mujer afro y un campesino de la región. Su vida transcurrió entre el río y las serranías de los Montes de María, comiendo los mejores vegetales y las mejores frutas que se dan en Colombia. Caminando y conociendo la tierra como si solo este fuera su mundo y el de su familia. Su madre y su padre eran cariñosos y se preocupaban mucho por ella, le cantaban canciones en ritmo de gaita y siempre le pedían su opinión para escoger los nombres de sus hermanas y hermanos. Ella tenía catorce años cuando los paramilitares partieron su vida y la de casi trecientas familias en dos. Los y las despojaron de sus tierras y les robaron la dignidad, pero lo que nunca se pudieron llevar fue la esperanza y la fe en un Dios que lo ve todo:

Me quitaron la luz de mi vida, yo duré sin sonreír más de ocho años, pero lo que no me pudieron arrebatarse fue la esperanza y la fe en mi Dios que lo sabe y lo ve todo y ante él no hay secretos y todos vamos a tener que ajustar cuentas un día.

Bohlale fue violada y torturada durante dos días, escapó de un cambuche que habían construido los paramilitares, en lo alto de los cerros de los Montes de María. Ella escapó en compañía de una mujer adulta del pueblo a la que también habían retenido y llevado consigo, porque supuestamente tenía algún tipo de relación con los guerrilleros. Bohlale se posiciona como una mujer del aquí y el ahora y aunque considera que la memoria colectiva es muy importante para prevenir y hacerse visible, cree que seguir posicionándose desde los traumas y el dolor de todo lo que tuvo que experimentar en su vida, la revictimiza y no le ayuda a reivindicar su identidad étnica desde lo que ella misma ha llamado, la herencia africana, sino que la hace caer en esencialismos. Lo que Bohlale tiene claro es que esa misma africanidad la hace vulnerable frente a la sociedad y el Estado y encuentra una relación directa entre la diáspora y la pobreza; esta razón lucha en contra de los estereotipos. La historia de vida de Bohlale tiene una particularidad y es que, si bien ella se reconoce como una víctima del conflicto armado en Colombia, se distancia discursivamente de las historias de otras mujeres de Mampuján que he entrevistado¹²⁹:

Yo no necesito salir en el periódico, ni contarle a la comunidad internacional cómo me violaron, basta con que la gente sepa que fuimos violadas y vulneradas. Lo que hacen otras mujeres al contar de la masacre y el desplazamiento de Mampuján es revictimizarse y hacer a la gente incurrir en el morbo al contar cómo fueron abusadas. Yo no estoy y no estuve nunca de acuerdo con esto. Muchas decían que esa era una forma de conseguir alimentos y plata de afuera, no quiero hablar de nadie ni nada, pero en todo este horror que se ha vivido también hay corrupción e intereses políticos y cada persona va moviendo las fichas como le parece, como jugando ajedrez. Si yo contara lo que viví a mis 14 años a la gente, el mundo no lo podría creer. Yo duré años sin poder ver ni oler el plátano verde porque eso fue lo único que comí después de haber estado escondida. Yo creo que mis traumas eran tan profundos que yo olía, veía y sentía cosas que otras personas no podían sentir, ni ver.

¹²⁹ En la historia de vida de Bohlale se muestran algunas diferencias sustanciales en la forma en cómo se relatan los hechos y en la participación y el activismo emprendido por otros colectivos de mujeres de su región. No obstante, muchos de sus posicionamientos fueron corroborados en diferentes conservatorios y charlas con varias lideresas de la región, quienes como Bohlale expresan que el ser víctima y el reconstruir el territorio se ha vuelto un negocio basado en el tráfico de influencias.

Bohlale relata como ella y la mujer con la que escapó estuvieron cuatro días escondidas en lo profundo de los Montes de María, sin comer ni beber nada. Su última ingesta de alimentos la hizo antes de escapar y fue un plátano verde aplastado que le dieron dos de sus victimarios.

El relato de Bohlale describe lo que Vergara Figueroa (2014) denomina *vaciamiento del ser*. El anterior es un relato que deshumaniza brutalmente el cuerpo de una mujer en el marco de una guerra llamada conflicto interno armado en el territorio colombiano.

*Dios mío qué les han hecho y se mandó a llorar*¹³⁰

Después de esos cuatro días en los que Bohlale, escondida, se protegió de los paramilitares empezó a caminar con su compañera de escape y en el camino hacia Cartagena, en un montallantas¹³¹, consiguieron ayuda:

Nosotras llegamos a ese montallantas con las últimas fuerzas que teníamos. El montallantas estaba abierto y nosotras entramos, la señora que venía conmigo conocía de vista al dueño y cuando entramos él estaba sentado detrás de un mostrador rezando con una camándula. Enseguida dijo: Dios mío que les han hecho, y se mandó a llorar: Él también estaba pasando por algo similar, los paramilitares le habían desaparecido a su nieta de 15 años, a su hija y al marido de su hija. A él le habían dicho que se tenía que quedar en el montallantas por si se les ofrecía algo a ellos y así lo tuvo que hacer. No pudo buscar a su familia, también llevaba una procesión como la nuestra de casi seis días, lo único que lo estaba salvando del infierno era que no había visto a su nieta ni a su hija violada. Ese era el infierno que yo estaba viviendo, digamos que era una sensación, si lo veo desde ahora que te deja vacía, esa gente había entrado en lo más íntimo de mi ser, o sea mi territorio como el cuerpo, mi vagina y se habían adueñado de mi vida y habían desaparecido mi vida anterior.

Bohlale recuerda que cayó dormida después de haber podido darse una ducha con una ponchera¹³² llena de agua en el lavadero de ropas de esa casa que funcionaba como un montallantas. Ella no recuerda haber tenido hambre o ganas de ir al servicio, solo recuerda

¹³⁰ Véase anexo 11

¹³¹ Un montallantas en la región Caribe es un taller en donde se pueden reparar, cambiar y comprar neumáticos de automóviles, motocicletas y bicicletas. Por lo general están abiertos todo el día y toda la noche. Adicionalmente se encuentran algunos comestibles, bebidas y servicio de baño. Son pequeñas tiendas que normalmente están a la orilla de las carreteras y son predios que combinan dicha actividad económica con vivienda familiar.

¹³² La ponchera es un cuenco.

que su cansancio era tal que no podía casi mover las piernas y sus manos le temblaban y no las podía controlar. Para Bohlale el conflicto armado en su territorio tuvo repercusiones en su propio cuerpo y vulneró los espacios de habitación íntima de su ser. En este hecho se evidencia también un proceso de interdependencia dado que el cuerpo de las mujeres negras/afrodescendientes también fue atravesado por el proceso colonial y sigue siendo un territorio íntimo de disputas de la herencia de la colonialidad en Colombia, en las cuales se les deshumaniza a través de la discriminación racial.

Eso fue todo como una película de terror:

Eran familias y familias las que cogieron camino para María la Baja, teníamos que salir antes de las diez de la mañana, dijeron los paramilitares, porque si llegaban ese domingo y encontraban a alguien lo mataban, así lo gritaban por todo el pueblo. El sábado 10 de marzo transcurría normal. En Mampuján se vivía muy bueno, muchos muchachos y señores estaban jugando fútbol, mujeres y niños estaban en el parque charlando con vecinas, con familiares, entre esas yo cuando llegaron los paramilitares a las 5 de la tarde, mi papá me dijo que me fuera rapidito para la casa y que cerrara todo con llave. Yo recuerdo con mucho temor todavía como por el camino esos hombres pateaban las puertas de todas las casas y pensé Dios mío qué es esto, yo ya voy a llegar a la casa, pero el resto de mi familia no, lo único que yo hacía era caminar rapidito pero no lo logré. En ese camino me echaron el ojo esos hombres y pues, el resto ya lo conoces. Por el camino me estrujaban hacia adelante y comenzaron a amenazar a la gente que les decía que me dejaran diciendo que les iba a suceder lo mismo que en El Salado por sapos y que ni los perros iban a quedar para contar el cuento. Dentro de mí pensaba que nos iban a matar a todos, pero fue peor que eso porque a muchos nos mataron en vida.

Como la bella durmiente, pero del peor de los cuentos:

Yo no sé cómo fue, pero después de todo lo que pasó, de lo que viví, de mi violación, de mi secuestro allá metida en ese cambuche y de mi travesía hacia María la Baja, mi cuerpo entró como en shock y yo caí como desplomada encima de unos sacos allá en el montallantas como la bella durmiente, pero del peor de los cuentos, eran costales llenos de comida y de hojas. Yo no pude más, de nuevo me vuelvo a recordar ya habiendo pasado como un día completo. La señora con la que iba me despertó con caricias en la cara y abrazos, yo abrí los ojos y la vi llorando, eran unos lagrimones de esos que unos saca del alma, gordos y pesados porque del cachete aterrizan en el piso sin hacer ni un parada, esas lágrimas que son capaces de limpiar el alma así eran las lágrimas de ella. A mí me dolía todo en mi cuerpo, pero sobre todo mi parte

Íntima. Yo había sangrado por la vagina por horas como un día entero, no a chorros, pero me salía sangre y la ropa pues ya verás cómo se veía. Yo me desperté y solo quería morirme, era una niña, una muchachita adolescente llena de sueños que nunca había tenido sexo, que soñaba con el príncipe azul de los cuentos que echaba papá, que nunca había estado lejos de la familia, que nunca había sufrido así, ni más ni menos. Yo recuerdo que quería morirme al recordar lo que me había pasado. Desde ese momento en adelante para mi cerrar los ojos era un suplicio. Yo no podía hacerlo porque me llegaban las caras de los hombres que me abusaron cuando me decían y murmuraban que sí, que yo era la que le gustaba que, al uno, o que, al otro, que yo era la que ya habían visto y como te dije yo parecía como muerta en vida al recordar esto y no volví a sonreír. Pasaron varios años hasta que yo le volví a dar la oportunidad a mi alma de sonreír. Y sabes que lo que yo viví después de lo que me pasó fue mucho peor, pero yo no te quiero hablar más de ese día o de esos días, bueno, digamos que generalmente sí y lo que se ha hecho después, pero todo lo que pasó es tan brutal que yo prefiero saltarme puntos y cuando yo te haga con la mano que no más tu paras ¿sí?

En la guerra deshumanizante que viven las mujeres negras/afrocolombianas se podría decir que se vive la política del terror aplicada en la época de la esclavitud. La forma en como la guerra afecta la vida de las mujeres y los territorios que habitan, es racializada, es decir que de acuerdo con los discursos anclados en el capitalismo se deshacen los cuerpos calificados como menos valiosos al mismo tiempo que se vacían sus territorios para desapoderarlos. En el trabajo cualitativo *La guerra inscrita en el cuerpo*, elaborado por el Centro de Memoria Histórica, se da cuenta que muchas de las víctimas de violación ya han sido escogidas por sus victimarios. Es así como 15 de los 31 casos examinados por la justicia en Medellín muestran que casi la mitad de las víctimas habían sido escogidas por los delincuentes y fueron seleccionadas por sus características sexuales y físicas (CNMH, 2018:298).

7.4.2 Desplazamiento forzado

Ya después yo pensaba en que no solamente fue un desplazamiento, ni un momento de tortura, sino un saqueo moral y material a la comunidad:

No solamente fue un desplazamiento, ni un momento de tortura, sino un saqueo moral y material a la comunidad. Por ejemplo, a las tiendas, abastos y carnicerías les quitaron la plata y también mercancías y comida que se llevaron en los camiones y eran tan malvados, tan malos, que cómo te parece que lo que no podían cargar en los camiones lo dañaban, lo tiraban

y lo quemaban. Cuando yo pienso en ese día y los días de después, y me ubico en mis días de hoy, a veces me es difícil pensar en un solo Mampuján porque realmente hay dos, como dos territorios, pero con la misma alma, o sea cuando pasó lo del desplazamiento estábamos en el Mampuján viejo y luego con el reasentamiento nos ubicaron en un Mampuján nuevo en donde se vive muy diferente, yo creo que también debido a los traumas que tenemos como comunidad. En el Mampuján viejo no teníamos servicios públicos, por ejemplo, como ahora, pero había más unidad, más comunidad y más valores. También nos identificábamos como afrocampesinos dedicados a la tierra, así lo viví yo con mi familia y las familias vecinas. Ahora en este Mampuján es diferente, los valores se han perdido un poco y yo veo a los niños, por ejemplo, crecer sin esos valores que nos enseñaron a nosotros en nuestros tiempos y que nos mantuvieron unidos y que nos ayudaron a superar tanta cosa que nos pasó. Otro problema es que en la comunidad se sigue atentando en contra de las mujeres, o sea que nosotros seguimos siendo blanco de guerra, de los actores armados, que realmente son los mismos, pero con otro nombre, pero han crecido con la ideología del conflicto armado desde sus enseñanzas en la casa. Mira que hoy se habla dizque de posconflicto y a nosotros aquí nos da mucha risa porque es el mismo conflicto, en el mismo lugar por lo mismo y con los mismos bandos para la guerra. Entonces de posconflicto después del Acuerdo de Paz solo se lo creen ellos.

Tal y como lo ha expresado Bohlale, el cuerpo de las mujeres negras/afrodescendientes es otro territorio violentado en múltiples formas en el proceso de la colonialidad y las colonialidades del poder y de género, que han hecho que los cuerpos de las mujeres se vean como escenarios de disputa territorial e íntima en un marco de relaciones de poder asimétricas y muchas veces despolitizadas. En el contexto del conflicto armado interno, los informes del PCN (2019) llaman bastante la atención pues dan cuenta de que aun en la puesta en marcha del Acuerdo de Paz en la era del posconflicto, las mujeres negras/afrocolombianas siguen siendo violentadas en sus cuerpos y territorios. Es como si la deshumanización de los cuerpos negros perdurara en el imaginario bélico del conflicto armado en Colombia. Lugones (2008) explica de alguna manera este fenómeno, aunque no situado en Colombia, a través de la colonialidad del género que hace instrumental el sometimiento tanto de hombres como de mujeres, ubicados en la zona del no ser dentro de los imaginarios nacionales de las sociedades latinoamericanas en el sistema de género/colonial/moderno. Esta base teórico-práctica podría explicar la perpetuación del conflicto en los territorios ancestrales ocupados por las comunidades negras, pero sobre todo da cuenta de los procesos

interminables de desterritorialización de los que son víctimas las mujeres negras/afrocolombianas.

7.4.3 Territorios vaciados

En ese momento yo solo quería morirme:

Yo creo que ver crecer una barriga en donde se guarda el recuerdo de lo que fue una agresión sexual es una cosa muy dura, es como la prueba de que no eres nada y eres basura y propiedad de unos hombres que usaron tu cuerpo para la guerra y que te quitaron todo lo que tenías para vivir y piensas que si tú no te hubieras vestido así, o si no hubieras mirado a la izquierda o a la derecha, si no tuvieras los ojos que tienes o el color de piel, si no fueras tan amable, porque después de eso uno piensa que uno tuvo la culpa y que lo provocó, lo peor es que uno piensa también que uno atentó por eso contra uno mismo y no va a volver a recuperarse ni a vivir, porque es que en su propio territorio íntimo fue vulnerado. Yo perdí todo, yo no tenía más familia, ni tenía casa ni tenía mis amigas de la escuela, ni el amor de mi papá, yo no sabía qué había pasado y si volvería a verlos. Hasta ese momento nadie sabía qué iba a pasar con Mampuján y si volveríamos a estar libres, porque estábamos viviendo como escondidos dentro de un lugar que era el montallantas. Nosotros tres rezábamos y esperábamos con fe que nuestros familiares llegaran en un momento, pero pues. por ahí no se veía a nadie, yo sí te digo que María la Baja se veía como un lugar fantasma, ten en cuenta que entras a uno de esos lugares de las películas de terror en donde no se ve a nadie por ningún lado y de pronto te sale un monstruo que te secuestra y te lastima, pues así era aquí, eso era una cosa horrenda, yo miraba por una rendija de la ventana y veía de vez en cuando y de cuando en vez pasar uno que otro carro. Entonces te puedes imaginar que yo en esa situación solo quería desaparecer. Yo no sabía más ni quién era ni para dónde iba o tenía que ir. En esos momentos yo maldije mi tierra, mi país, a mis papás por haberme tenido, en fin, era una vida sin sentido la que yo empecé a vivir después del despojo.

El relato anterior se puede analizar desde las relaciones opresivas de la colonialidad del género que describe Lugones (2008:98). Según la autora, este sistema muestra dos lados, pero solo uno es visible/claro y el otro es un lado oculto/oscurito. El lado visible y claro da cuenta de las condiciones de la dominación sexual y el control de la sexualidad y la reproductividad de las mujeres y es operado por -esto lo estoy introduciendo yo desde mi propia teorización- el lado oculto oscuro del sistema, que es la violencia que se le impone al

lado visible y claro. En el marco del conflicto armado, por ejemplo, en el Caribe de donde viene Bohlale, la herencia colonial en la construcción de la categoría género tiene además connotaciones raciales, así que el problema no radica simplemente en ser mujer negra/afrocolombiana y pobre, sino que el problema se vuelve amorfo en el momento en el que se desconocen y se vulneran sistemáticamente los derechos humanos tanto de las mujeres como de las comunidades negras. Esta articulación se muestra claramente en las representaciones de género y sexualidad presentes en la enunciación del racismo, donde, siguiendo los aportes de Lugones (2008:97):

«La pureza sexual surgió como una metáfora predominante para el poder político, económico y racial».

Para la otra parte de la sociedad, es decir la que no está deshumanizada en los sombríos recovecos del colonialismo, la lujuria y el salvajismo es una conducta sexual que corresponde a las mujeres negras impuras, sexualmente agresivas, lo cual, como aún hoy viven las mujeres negras/afrodescendientes en los diferentes territorios, las sitúa en un lugar vulnerable a la violencia sexual porque dentro del discurso sexista, racista y colonizador, ellas son quienes lo provocan.

Yo llegue allá a donde se refugiaron las familias de Mampuján, pero se desarraigaron los sueños:

Yo llegué allá donde se armaron los cambuches, eso era horrible porque haga de cuenta que es como un campamento que no tenía agua potable ni nada, cocinábamos en leña y estábamos todos metidos los unos con los otros. Nos empezamos a enfermar y empezó a haber mucha violencia, eso fue muy terrible. Nosotros no teníamos plata para nada, pero los hombres como fuera conseguían para comprar licor, cerveza y hasta ron, entonces llegaban a los cambuches borrachos a pegarles a las mujeres, a sus hijitos. Yo presencié todo eso y en ese momento piensas que estás sola por todos los frentes. Yo me decía que tenía que ser fuerte, pero a veces desfallecía al ver tanto dolor. Yo vi a ancianos morir, yo vi gente con unas infecciones tremendas, niños desnutridos, vi violencia, mujeres golpeadas por sus maridos, por sus papás, por sus hermanos, fue algo que yo no le deseo a ninguna mujer del mundo. Fue reconocer que físicamente nos pueden vencer, pero ahora y después de sanar tantas heridas físicas y morales, sé que nuestras almas siguen ahí dando la pelea. Yo me acuerdo de que llegué allá a donde se refugiaron las familias de Mampuján, pero se desarraigaron los sueños y no daba ni cinco centavos por mí. Yo entré como en un proceso de que tenía que olvidarme de mi

territorio porque esa tierra y lo que había pasado era maldito, yo empecé a maldecir esta tierra y eso es malo cuando uno piensa en que esta tierra que nos vio nacer nos provee de alimentos y que estaba encadenada a mis antepasados.

Al vulnerar los derechos tanto humanos como de la mujer y territoriales del pueblo negro/afrodescendiente en Colombia, se genera el proceso de desarraigo que cambia su relación con el territorio y lacera su ancestralidad. Vergara-Figueroa (2018) usa el término desarraigo como categoría que agrupa procesos económicos, sociales, políticos, culturales e ideológicos, que determinan el desplazamiento o migración forzada violenta de los habitantes de un territorio y lo cual implica la disrupción de la identidad que propone Hall en cuanto a las referencias identitarias y de pertenencia a un lugar.

Ellos eran los que mandaban y nosotros desplazados y ningún gobierno se veía por estos lares, nos tocó asumir unas vidas que no queríamos y que no habíamos construido:

Yo creo que nosotras todas las mujeres, no solo las negras como yo, que hemos vivido el conflicto armado en este país nos vimos obligadas en algún momento a acatar un orden social establecido en los municipios regidos por la guerrilla o por el paramilitarismo, porque no había ningún gobierno más, el gobierno del país no existía en los Montes de María y a las amenazas cotidianas no reaccionaban y de lo que éramos víctimas tampoco se querían enterar. O sea, que nos tocó ajustarnos a la realidad de aquí, así como una justicia propia, unas reglas, unas leyes y unos órdenes que estaban dichas por los paramilitares. En el caso mío, tuve que asumir un embarazo no deseado, un embarazo que era el recuerdo vivo de lo que me habían hecho, como si hubiera sido poco. Yo me empecé a engordar y no vi más la menstruación, entonces yo ya sabía en mis adentros que estaba preñada. Yo no sabía ni qué hacer, yo solo vivía como un objeto sin sentimientos que llevaba algo adentro. Ahí ya habían pasado varias semanas. La señora con la que yo me escapé fue la que me empezó a decir que yo estaba muy demacrada y ojerosa, y que ella creía que yo estaba embarazada y así fue. Yo empecé a engordar y a sentirme muy mal, con mareo, arcadas, vómitos y en una depresión que ni te imaginas. Yo me acuerdo de que ya no podíamos quedarnos más en el montallantas porque era muy peligroso para los tres y además allá estábamos como alejados y no sabíamos en verdad de la actualidad del problema, entonces agarramos para la Alcaldía municipal y pensábamos que allá o en la Casa de la Cultura nos podían ayudar y pues, al llegar allá nos dimos cuenta de que todo Mampuján estaba ya distribuida, entre la Casa de la Cultura y los colegios públicos. Había gente que tenía alquilo de plata y que podía pagar un arriendo, pero la mayoría de las personas no. Yo me reencontré con mi mamá y gracias a Dios con todos mis cuatro hermanos, las dos

niñas pequeñas estaban muy traumadas, los dos hombres, el de después de mí, de trece años, y el de después de él de diez jugaban fútbol en la calle y pues, yo los veía normal. Solo mi papá desapareció y vinimos a saber que se había muerto meses después. Nosotros no podíamos hacer nada, nos tocaba quedarnos allá porque ellos eran los que mandaban. Había toques de queda en María la Baja y no podíamos salir del colegio donde estamos, tampoco nos dejaban casi que comunicarnos entre sí, eso era como un secuestro masivo, pero aun así dentro del colegio yo veía los procesos de empoderamiento, sobre todo de las mujeres, y veía cómo ellas se trataban de reconstruir peinándose, contándose historias, cantando bullerengue y algunas escribiendo. Esa parte me gustó mucho, así yo también me pude desahogar. Ahora te cuento esa anécdota, entonces dentro de todo esto, que no es más que una pesadilla, uno se iba haciendo fuerte en el mismo proceso y camino con otras mujeres.

A través de sus organizaciones y de otros espacios comunitarios construidos por las mujeres mismas, ellas desarrollan un tipo de activismo que ejerce presión sobre las estructuras políticas formales (Kaufman & Williams, 2010:58), en el caso de Mampuján la presión ejercida buscaba como salida la reubicación de las familias en el territorio. Así mismo, en el proceso de la demanda política de la obtención de derechos se consigue reconocimiento dentro y fuera de sus organizaciones, abriendo nuevos espacios de diálogo en entornos institucionales, económicos, políticos y culturales donde, como lideresas, exponen y abogan por sus intereses propios y por las preocupaciones de las comunidades que representan. Este es el caso de muchas de las mujeres que estaban alojadas en el colegio, quienes a través de la iglesia católica empezaron a elevar y a fortalecer sus voces. En varias de nuestras charlas ellas insistieron en la importancia del empoderamiento en términos de tomar las riendas de sus vidas y reconstruirlas desde cero, puesto que ellas junto a sus familias perdieron todo, sus pertenencias y también el valor ante la sociedad. En el caso de Bohlale, ella imagina el empoderamiento como la capacidad de concebir e iniciar un proyecto de vida y trabajar para él. Ese fue su caso y en su propio proceso ella se involucra con su comunidad asumiendo un rol de liderazgo como una nueva forma de reconstruirse desde su identidad individual y sus roles sociales.

7.4.4 Asentamiento

El territorio no nos enseña a odiar, nos enseña a vivir sabroso:

Yo lo que creo es que ya la gente de Mampuján estaba acostumbrada a diferentes cosas que se habían hecho desde siempre como tradición, por medio de lo que nos contaban que los papás, que los abuelos, que las señoras que nos cuidaban, en fin, es como algo que estaba ahí presente que no se puede definir pero que siempre hizo parte de nuestras vidas, eso es la cultura y como nosotros nos identificamos con el sancocho y lo que llamamos aquí bollos y comida sabrosa. Desde los olores al cocinar uno sabe que una mujer de Mampuján está cocinando un sancocho de aquí, no hace falta recetario, aquí lo tenemos impreso en lo que nos han contado y dicho, y lo que desde siempre se ha ido transmitiendo. Entonces, por ejemplo, que a uno esta tierra, que si lo miras desde otro punto de vista en Mampuján porque aquí se trasladó la comunidad, o sea que lo que ha hecho a Mampuján es la gente y la gente es como una parte andante del territorio, por eso somos tan afortunados aquí en esta tierra que pudimos colocar un Mampuján en otro lado, o sea aquí, entonces si tu miras el territorio no nos ensena a odiar, nos ensena a vivir sabroso, a comer las frutas frescas que hay, a pescar y cultivar, y uno se puede ir moviendo sí, pero sus saberes y sus saberes se quedan haciendo comunidad.

Un aspecto fundamental en lo que Bohlale entiende como lugar es la posibilidad de que lleve a articulaciones a través del espacio, es decir que ese espacio en donde era el Mampuján viejo viene a hacer las veces de un contenedor de historias mediante el cual todas las redes se activaron para reconstruir un Mampuján en otro lugar. De acuerdo con Escobar (2014), las redes logran articular lazos en donde se manifiestan articulaciones entre espacio y cultura y conectan unos lugares con otros para crear *espacios y mundos regionales*. Así que desde la experiencia de translocación de Mampuján no solo las relaciones de poder tradicionales son capaces de reorganizar el espacio, sino que también lo hacen las luchas y la agencia de las personas basadas en sus recuerdos de un lugar y a través de sus vivencias, a lo que Escobar llama *glocalidades* y que Anthias (2002) refuerza al mostrar el significado de las narrativas de locación.

La niña nació ahí mismo:

A mi mamá y a mi nos dio muy duro, ahí yo ya estaba gordita. En ese colegio y en esa situación de espera de algo que no sabíamos que era estuvimos casi un año. La niña nació ahí mismo, me la ayudó a sacar una partera muy famosa de Mampuján que yo creo que ayudó a nacer a medio o más, de gente del pueblo. Cuando yo escuché llorar a mi criaturita me dije que yo iba

a recuperarme y a salir adelante. Una cosa es decir y otra la realidad o, como se dice aquí, una cosa es la que piensa el burro y otra el que lo arrea. Igual yo solo la miré y me enternecí, sin importarme nada más, ni cómo había venido al mundo ni cómo había salido, nada. Cuando yo la vi por primera vez, vi la cara de uno de esos hombres reflejada ahí, o sea que yo en ese momento reconocí cuál de esos desgraciados era su papá. Yo con mi bebida para arriba y para abajo, mi mamá tratando de proteger a las niñas que no se las fueran a violar también y yo aguantándome la mirada recriminadora de la gente de Mampuján, de mí misma gente, pero yo nada, yo seguí y yo decía que quería concentrarme en vivir bien por ella. En los corredores del colegio se escuchaba que yo era una brincona y por eso me había pasado lo que me pasó, que yo era mujer de un paraco y que ese bebé era una paraquita. Uy nena eso fue full duro, muy deprimente para mí, yo que me sentía morir y la gente que me volvía a matar, pero al mismo tiempo yo no me quería sentir más esa víctima y yo ahí tenía también una responsabilidad y yo tenía que sacar fuerzas para defenderme de personas que habían vivido el despojo que yo viví, pero que moralmente se sentían superiores a mí porque a mí me habían violado. Pues nada, dejé de darles gusto y hacia afuera hacía como si fuera un roble, así me estuviera desmoronando por dentro y yo me pegué de todo lo que existe y volví también a conectarme con mis antepasados y a pedirles que me ayudaran a volver a vivir y a sonreír para sacar adelante a la bebé y mira que así cuando yo volví a mis raíces era como si yo escuchara una voz que me decía que yo sí valía y que yo era fuerte, que lo que me había pasado no era mi culpa, que esta era mi casa y que luchara por mi territorio. Deja por favor, no grabes más.

En el fragmento anterior, Bohlale da cuenta de una negociación de la identidad adscrita por su propia comunidad al ser vista como la mujer de un paramilitar. En el proceso de duelo que enfrentó Bohlale, esto le afectó mucho en su propia reconstrucción, pero también muestra su elección, es decir, su agencia al dejar de sentirse víctima tanto del conflicto como del desplazamiento forzado, superando esta etiqueta que para ella y en su proceso era más visible, puesto que de este hecho nació su hija. Aun así, esta mujer tomó la decisión de apropiarse de su nueva condición de madre y luchar. Bohlale comprendió su relación con el territorio desde su espiritualidad y la conexión con sus ancestros. Como una mujer negra/afrodescendiente, ella concibe el territorio como el espacio con recursos vivos donde su ser existe y se desarrolla. De acuerdo con varios estudios antropológicos y culturales, este relato de Bohlale se puede ubicar dentro de las filosofías Yoruba del Ubuntu y Bantu que parte del principio del NTU (véase, Adujo Negedu, 2014).

Ahora viene la parte más dura de la historia:

Ya cuando la niña tenía como unos dos meses se me empezó a enfermar y yo también, eso fue como de un momento a otro. Empezamos con unas fiebres altísimas y pues, mi mamá me ayudaba con medicinas que conseguía y agüitas y cosas así, pero nada que nos recuperábamos. Pasaron tres días y estábamos peor, entonces una de las mujeres que vivía con nosotros vio pasar un Todoterreno de esos Willis de los paramilitares y se fue a decirles que por favor nos ayudaran que yo y la bebé nos estábamos muriendo, que ella nos veía muy mal y ellos dijeron que si conseguíamos quien nos sacara de ahí pues, que nos fuéramos pero que ellos no iban a mover ni un dedo por la basura de gente de Mampuján. Entonces como pudimos agarramos camino en una especie de furgoneta que la señora consiguió y nos llevaron hasta Cartagena porque en el puesto de salud de Arjona no había nadie que nos atendiera y gracias a Dios que así fue porque nuestro estado era crítico. Resulta que estábamos infectadas con sífilis y esa infección estaba ya muy regada, estábamos en cuidados intensivos en partes diferentes, en una parte yo y en otra parte la niña. Yo no me acuerdo casi de nada, como hasta que ya dejé de delirar y ahí mismito le pregunté a una enfermera por la niña y ella me dijo que estaba en cuidados intensivos también. Qué tragedia, dos niñas, ella y yo, en cuidados intensivos. Ahí yo ya veía cómo me impactaba la guerra, cómo de diferente era ser una mujer indefensa y un hombre, a mí me había embarazado el conflicto y para completar estaba en esa situación tan crítica, que mi salud ya ni siquiera me acompañaba, yo creo que contarle me saca mucho el dolor, yo ahora lo veo diferente y me doy cuenta de que siendo apenas una niña fui muy fuerte.

El posicionamiento de esta mujer, al igual que su descripción del conflicto armado, implica pensar en una guerra que se anida de una forma muy diferente en los cuerpos de las mujeres y que permite implicaciones de carácter estructural debido a su propia realidad como una mujer negra/afrocolombiana, pobre, desplazada, vulnerada y abusada. En el momento en el que Bohlale se describe, se reencuentra con la categoría de género desde el esencialismo producto del conflicto. En este sentido, Kaufman & Williams (2010) señalan que este tipo de encuentros son una forma también de expresar la agencia.

Yo lloraba creo que peor y con más dolor dentro de mí que con todo lo que me había pasado yo solo pensaba en mi niña, en mi bebé y nadie me quería decir nada. Luego llegó la doctora y me preguntó por mi mamá o mi papá. Yo le conté que éramos desplazadas de Mampuján y que mi mami no había podido venir con nosotros, que yo fui traída por una señora que vivía en el colegio con nosotras. Ahí en ese momento fue cuando me dijo que yo y la bebé estábamos

infectadas con sífilis, yo no sabía que era eso y ella me empezó a explicar y me dijo que la niña estaba grave y que seguramente no iba a lograrlo. A mí se me volvió a venir el mundo encima, ella me dio consuelo y me llevó a ver a la niña desde una ventana. Yo no podía entrar y pues, yo allá me quedaba mirando por esa ventana horas enteras, solo me movía cuando las enfermeras iban a buscarme para ponerme los antibióticos. Te cuento que así pasaron dos meses y en esos dos meses la niña empezó a recuperarse día tras día, pero estaba muy flaquita, muy enclenque, pero yo con mucho ánimo con mi bebé, como a eso del mes a mí ya me dejaron entrar a verla y la pude alzar porque la sacaron de cuidados intensivos y la pusieron en otro lugar que era un poco menos de cuidados intensivos. Yo ahí ya iba y le daba teterito y la niña empezó de para arriba a recuperarse, a sonreír conmigo, yo sentía que me volvía la vida, durante todo ese tiempo tuve apoyo de las enfermeras y una visita de una ONG de Alemania, una muchacha que me dio mucho amor y me ayudó mucho, me llevaba ropa, cosas de comer cosas para la niña, cobijitas, pañalera de todo y ella fue la que me empezó a motivar y me ayudó a empoderarme y tratar de empezar mi vida desde el liderazgo.

Bohlale se refiere a su vida en el relato anterior desde la barbarie que atravesó y desde la oportunidad de reconstruirse en un espacio comunitario, es decir, desde el liderazgo. En este sentido, el fragmento da cuenta de que las mujeres desarrollan un tipo de activismo que ejerce presión social dentro de las comunidades y permea las estructuras políticas formales, dando lugar a nuevas estructuras y espacios de diálogo donde se debaten temas propios de las comunidades, así como lo exponen Kaufman & Williams (2010:58).

Salimos del hospital y la muchacha, mi Ángel de la guardia, la alemana, me recogió: Ella (Una mujer alemana que representaba una ONG) me decía que lo iba a lograr, en fin, que así fue. Como un mes después me dejaron salir, salimos del hospital y la muchacha, mi Ángel de la guardia, la alemana que te cuento, me recogió y ella me llevó para Cartagena a un hogar de paso para niñas abusadas. Eso ya no existe, era como una casa que pagaba una ONG de la comunidad internacional y yo le dije que necesitaba sacar a mi mamá del colegio y traerla para acá, yo para ese momento llevaba casi dos meses por fuera porque todo ese tiempo me había quedado en el hospital recuperándome con la niña. Ella me dijo que no se podía meter al territorio pero que iba a ver qué se podía hacer, pero pasando más meses, eso todavía estaba candela en el territorio y ya se escuchaba que Mampuján se iba a mover para otro lado para reubicar a las familias porque los paracos seguían apropiados de nuestro antiguo Mampuján, de nuestro territorio.

En el fragmento anterior se puede dar cuenta de las pérdidas y los perjuicios causados por el conflicto en la vida de esta mujer, las fracturas en las relaciones vitales que definen el ser negra/afrodescendiente en relación con su lugar de enunciación. Ella relata su historia de desplazamiento, como un destierro que le dejó sentimiento de desarraigo. Para Bohlale, aun siendo tan joven, Mampuján era su casa y el desplazamiento se la quitó y la desarraigó. Esto permite comprender la diferencia entre el impacto que el desplazamiento genera, como alteración en la forma de vida, individual y colectiva. La víctima y su familia mantienen su arraigo, pero el destierro que genera no tener el lugar de referencia identitaria marca las afectaciones que ya se pueden prever hacia el futuro.

7.4.5 Sanación

Pero luego eso se va volviendo un proceso que se va interiorizando y sacando:

Yo no puedo decir que yo empecé mi proceso con el resto de las personas que fueron desplazadas de Mampuján. Yo creo que mi proceso es diferente porque empecé ya con un bebé en el vientre y eso cambió mis condiciones, era como tener muchos sentimientos encontrados. Por un lado, estar preñada era corroborar la pesadilla que viví y por el otro me daba como una especie de ternura pensar en un bebé que iba a nacer de mí y entonces ahí uno piensa en que cómo será, cómo se verá su carita y sus patitas, un montón de cosas a las que yo me empecé a aferrar para no morir en el intento de sobrevivir a lo que había pasado allá en el Mampuján viejo. O sea que era una especie de mezcla entre pensar en la casa, en el desplazamiento forzado, en la violación y en él bebé, por eso digo que yo empecé mi proceso de manera diferente. Yo estaba calladita mirando en todo lo que pasaba, viendo el sufrimiento de otros y yo me fortalecía en Dios y claro que seguía maldiciendo a veces, pero luego eso se va volviendo un proceso que se va interiorizando y sanando. Ahora yo veo que mis recuerdos de lo que pasó hacen parte de mí, pero no me definen ahora en este momento, sino que me ayudan a esclarecer tantas injusticias y tanta maldad. Yo me reconstruí desde el perdón mucho antes de que algunas personas en Mampuján empezaran a ser más las víctimas que uno mismo que vivió el desplazamiento. De todas formas, yo hice de mi proceso una oportunidad y empecé a pensar otra vez en mi Mampuján, un caserío tranquilo en la cabecera de María la Baja rodeada de arroyos y con unos colores que no se ven en ninguna otra parte, así empecé a vivir mi proceso, también desde el recuerdo y pensando en el futuro que yo quería que mi hijita viviera, lo que me ayudó mucho. Creo que fue el punto clave en mi propio proceso, entender

que uno no tiene nada, no tiene, y que, por decir algo, lo que uno es, es una migaja, un granito dentro de la naturaleza, dentro de los paisajes y que de verdad que uno entre más entienda esto mejor le va porque construye de otra forma. Yo soy una persona campesina, humilde, para mí en ese momento que pasó lo que pasó en Mampuján no existía nada más de lo que yo conocía, o sea mi lugar de origen, el viejo Mampuján, y mi universo eran los Montes de María y si me veo hoy pues, es así también, solo que yo ya tengo otra relación con el territorio y lo veo como parte del mundo y no mi mundo ¿Si me entiendes? Es que yo experimenté esa sensación y de verdad que vivir en armonía con eso, con los árboles, con la tierra, con el agua, así como nos criamos, como nos enseñaron nuestros abuelos y los abuelos a nuestros abuelos y así sucesivamente, es lo mejor para volver a sí mismo, a su centro.

El relato de Bohlale cuenta cómo desde su autorreconocimiento étnico y social ella interpreta el territorio y lo imagina como un espacio apropiado por la resistencia de sus antepasados, aquí ella se refiere a los abuelos y abuelas y a los abuelos y abuelas de esos abuelos para describir esta tradicionalidad para la vida y la convivencia de grupos étnicos negros, indígenas, mestizos que convergen en el amor por la tierra y el territorio sobre el que se tiene un derecho ancestral. Reconstruir un lugar y reconstruirse a sí misma ha implicado, según su relato, incurrir en otras lógicas de apropiación determinadas por el uso familiar y colectivo, es decir como el uso de la tierra, la resignificación de lo cultural y la reestructuración de lo familiar, entre otros, así como la generación de estrategias de representación que aportan al discurso tanto feminista como antirracista y fortalecen las identidades étnicas y culturales. En el fragmento anterior se puede ver cómo en el tiempo se van formando y reviviendo expresiones culturales propias de la región y del pueblo que giran en torno a los recursos naturales, la gastronomía, mitos, la organización y hasta la forma de relacionarse con los otros y otras dentro de las dinámicas sociales y las relaciones de poder. Según Bohlale, las mujeres de Mampuján entienden la tierra como un todo de todos y todas, y no desde la acumulación capitalista y desarrollista. La manera como Bohlale, siendo una mujer negra/afrodescendiente, concibe el territorio va mucho más allá de la forma como es concebido por la institucionalidad estatal o por la comunidad internacional en cuanto a la funcionalidad en términos político-administrativos. El énfasis de esta mujer está puesto en lo que se imagina de su vida y su futuro, en la convivencia y en las nuevas relaciones que las personas crean con el territorio.

Esto hace referencia a las nuevas etnicidades de Hall (1992), estas dan cuenta de un cambio profundo de carácter histórico y político en donde los sujetos y las sujetas se posicionan autónomamente en todos los ámbitos de la sociedad. Lo anterior, y aplicado al relato de Bohlale, reestablece el proceso activo de las mujeres, es decir que les permite su propio posicionamiento antes de ser posicionadas. Bohlale representa una etnicidad sin reduccionismos, ni esencialismos y más diversa, de forma que esta se aleja del discurso dominante racializado y de subalternidad hacia los grupos étnicos, esto se convierte al mismo tiempo en una estrategia para luchar contra el racismo y la discriminación.

Yo no quiero hablar y repetir más cómo fue eso, es tal cual lo narra mucha gente:

Yo no es que no quiera contarte de nuevo la historia, claro que sí, lo que yo te digo es que eso es verdad lo que se dice, la violencia que vivimos es verdad, eso no es una ficción de cine o así, pero yo me pregunto que para qué, si es que contar no me va a ayudar a salir de esto. Sí claro que por una parte ayuda a demostrar lo que vivimos, pero yo ahora estoy interesada en mi hoy y mi aquí que construyo con mi hija, ¿sí me entiendes?, eso es lo que yo llevo diciendo. Bueno sí, contemos lo que vivimos, pero hagamos país y hagamos comunidad y eso solo se hace si miramos hacia adelante unidos, no tratando de protagonizar y de captar toda la atención como víctimas, robándole las experiencias a unas y apropiándose de los horrores que les tocó vivir a las otras para hacerse famoso. Ese es mi problema con cómo se saca el dolor, unas lo sacamos de una forma y otras de otra, pero lo que sí es verdad es que sacarlo con dignidad y sin aprovechar las circunstancias es cosa de moral y de ética, así lo he aprendido a vivir yo porque para mí sacar el dolor es reconstruir también parte de mi identidad y mi identidad no solo tiene que ver con haber sido víctima de lo que fui, sino con ser una mujer negra/afrocolombiana y campesina que retornó a su territorio después de todo lo que le pasó y que aun con las supuestas garantías que le tendría que brindar el Estado, pues sencillamente no las ha conseguido y sigue siendo pobre y sigue estando en peligro, pero aún sigo ahí sembrando para el mañana y eso no ha cambiado, no cambió en el 2002 con las complicaciones de los primeros retornos, no cambió en el 2008, eso simplemente no cambia. Entonces yo digo: hablemos de eso, hablemos de lo que nos siguen negando intencionalmente, hablemos en letra mayúscula de la dignidad, por ejemplo la mía que sigue siendo comida en el territorio porque la misma Policía riega el cuento de que yo fui la mujer de un paraco y que mi hija es una paraquita y para ellos no hay penas ni sanciones, para esos corruptos que siguen acabando con nuestra tranquilidad y que venden nuestra seguridad y también hablemos a ver de voluntariedad cuando hablamos del territorio y cuando le contamos al mundo de nuestro retorno.

En este fragmento Bohlale toca tres grandes temas que tienen relación directa con los principios rectores para el retorno, es decir que, en su relato, el desarrollo de su vida después del retorno se articula con la jurisprudencia colombiana en una temporalidad específica. Su propia reconstrucción en condición de afrodesplazada, su reconstrucción desde su condición de mujer violentada sexualmente y la reconstrucción y/o reubicación de Mampuján, es decir, la reconstrucción de su propia territorialidad. Desde su proceso de retorno como víctima del desplazamiento forzado, en el marco del conflicto armado interno, Bohlale sostiene que ni a ella ni a las familias que viven hoy en Rosa de Mampuján se les ha dado lo previsto en los artículos 16 y 17 de la Ley 387 de 1.997, ni se le han garantizado los principios rectores en cuanto a las condiciones de voluntariedad, seguridad y dignidad de los retornos¹³³. El principio de voluntariedad, prima según el diseño de los planes de retorno sobre cualquier otra consideración, siendo este el catalizador y estabilizador de la economía territorial. Este principio es entonces, y visto desde la reconstrucción de los territorios, el que garantiza la existencia de alternativas para las comunidades y garantiza la protección y no repetición de los despojos. En relación con la dignidad humana a la que se refiere Bohlale en su relato, esta es determinada también por un principio que se convierte en un derecho durante y después del retorno¹³⁴. Se comprende como el derecho de cada persona a la autodeterminación para dar curso a su vida según su propia forma de ser, pensar y sentir, es decir de sus propias representaciones de identidad individual, cultural y colectiva, si se quiere ver desde la perspectiva de las articulaciones identitarias que ocupan esta tesis doctoral.

Yo le hice un poema al territorio estando en el hogar de paso, ¿lo quieres oír?:

- *Entre el monte y el olvido*

Corredor estratégico te dicen, cuando el color de tus montañas se envidia

Tierra de sabores cuando al fogón se convida

Negra, negra tu comida, negra tu gente y ahora negro tu destino

Unos kilómetros nos alejan del azul del mar y unos cuantos metros nos acercan a la perfidia

¿Por qué? Y ¿Cuándo se notó la partida?

¹³³ Para una ampliación del tema, véase Defensoría del Pueblo, C. D. (1999). Principios rectores de los desplazamientos internos. In *Principios rectores de los desplazamientos internos* (pp. 31-31).

¹³⁴ En relación con este tema se ha considerado interesante hacer referencia a la evolución y reflexión en Colombia sobre el desplazamiento interno, incluso con anterioridad a 1998 cuando esta condición fue definida por las Naciones Unidas. La preocupación por este fenómeno ha llevado a Colombia a contar desde 1997 con una legislación propia para proteger a los desplazados internos (si esta funciona o no, es digna de debate), teniendo en cuenta el documento de los principios rectores para los retornos.

*Caminé los montes y anduve de niña al parto
Hay risas, pero aún hay llanto, aún hay sol y lluvia cándida
Regresa a mí o yo regresé a ti como cuando antes de mi partida
Dame cobijo, dame alimento, dame cuanto en el alma partida tengo
Te di mi vida y soñarte es mi anhelo
Te di mis pasos negros y ahora parto en silencio
Oh mi tierra, mía mi tristeza, de un silencio a un llanto*

7.4.6 Negociación de las identidades

En la región Caribe esto cobra particular relevancia, ya que en muchas de las comunidades desplazadas sus miembros son víctimas de violaciones a los derechos humanos de diferentes tipos y de privaciones de sus libertades de expresión y culto, este es el caso por ejemplo de las comunidades negras/afrodescendientes en los Montes de María que durante todo el desarrollo del conflicto se ha visto obligadas a negociar y muchas veces a esconder sus creencias ancestrales:

Es que todo este contexto no es que tenga una parte por allí y otra por allá, el proceso de reconstrucción tanto territorial como de las personas es como una olla de sancocho, cada ingrediente cumple una función y aporta al resultado, la yuca aporta almidón y ayuda a la textura del caldito, el plátano y la ahuyama le dan color, las carnes le dan el aroma y el sabor, y así cada sancocho de cada región es diferente y cada sancocho necesita a veces otros ingredientes, muy seguramente que los sancochos del Pacífico tienen y requieren de unas cosas que nosotros los montemarianos no tenemos, así nosotros aquí necesitamos, como en el sancocho, algunos ingredientes que se deben recuperar porque nos los quitó el conflicto. Es por ejemplo la medicina ancestral que nos la obligaron a desaparecer, que por que era brujería y ahora entonces mucha gente de aquí se ha creído ese discurso que también es reproducido por el mismo reflejo racista del Estado que cree que nuestra exigencia de la verdad es parcializada y no es así, nuestra exigencia también tiene que ver con que hablan y hagan frente a las injurias que han dicho y nos ayuden de esta forma a rescatar nuestras identidades con respeto y compromiso y ha abandonado la ancestralidad.

En el relato de Bohlale se hace imperativo seguir trabajando en las exigencias de la comunidad ante el Estado colombiano en el tema específico del derecho a la verdad, a la

justicia, a la reparación integral entre otros, tal como se establece en la Jurisdicción Especial para la Paz¹³⁵. Sin embargo, desde la perspectiva de sus opositores este modelo de justicia favorece la impunidad de los y las que actúan en contra de la ley e incita a la revictimización de las personas. No obstante, la experiencia internacional muestra como la justicia transicional en su recorrido histórico ha aportado positivamente a transformaciones políticas profundas. Se debe resaltar que en Colombia este modelo se incorporó a la jurisprudencia¹³⁶ como un instrumento para alcanzar la paz por la vía militar (Calle Meza & Ibarra Padilla, 2019).

7.4.7 Retorno

Al paso de ese año se fue como ya fortificando la idea del nuevo Mampuján:

Ella me traía información a Cartagena, al hogar, yo vivía allá con mi hijita, estaba tranquila, no puedo decir que estaba totalmente feliz pero sí estaba más tranquila y tratando de encauzar mi vida. Todavía lloraba mucho y tenía mucho miedo de la gente, en especial de los hombres, también a los hombres de la comunidad porque digamos que en ese momento de mi vida yo entendí lo que les había pasado a muchas mujeres en los tiempos antes de que nos despojaran, pero en el conflicto armado, o sea que yo sabía que también los hombres de la comunidad podían ser muy crueles y violentos. Muchas vecinas fueron muchas veces golpeadas y eso se volvió a mi cabeza y a mis recuerdos, también otras cosas con mi papá que no quiero ni mencionar, es decir que yo fui ahí como atando cabos para comprender lo profundo de mi situación y lo que habían vivido otras mujeres y niñas, es ahí donde uno también reconoce que de donde uno viene no es perfecto. Bueno pero del miedo cada día era una miguita menos, lo que no podía hacer era sonreír, yo solo podía sonreírle a la niña que se estaba poniendo cada

¹³⁵ La Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) es el componente principal del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR) establecido en el Acuerdo Final de Paz. La JEP responde a un modelo de justicia restaurativo que privilegia la verdad y la reparación sobre el castigo, entendido en su tradicional sentido retributivo. En la siguiente página y de la mano del análisis del fragmento anterior se ampliará un poco su esencia jurídica y social.

¹³⁶ En Colombia el 15 de marzo de 2018 se puso en marcha el método o el instrumento: la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) pactada en el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera en Colombia (Acuerdo Final de Paz), llevado a cabo el 30 de noviembre de 2016, como uno de los pilares más importantes del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR). Este instrumento se basa en la pretensión de integralidad entendida como combinación de mecanismos o instrumentos, judiciales y extrajudiciales, tanto para la investigación y sanción de las graves violaciones al Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) y al Derecho Internacional Humanitario (DIH) como para el esclarecimiento de la verdad de lo ocurrido, y así hacer valer los derechos de las víctimas y honrar su propia verdad.

día más linda, entonces una vez ella llegó y me contó que la Alcaldía nos iba a dar una tierra que habían comprado para la gente de la tercera edad pero que la podíamos coger nosotros las familias desplazados para reubicarnos, pero a la gente eso no le gustó porque entonces eso ya era de alguien y no iba a ser de la gente que empezaba a reconstruir en un lugar un territorio que no era de ellos. Después de varios meses, ya como hacia el final del año, de ver que no se daba nada con la Alcaldía, el padre Mura de María la Baja buscó la plata y compró un terreno a nombre de la Organización Popular de Vivienda (OPV) y ahí fue donde se empezó realmente a trabajar en fundar un nuevo Mampuján o como se conoce ahora Rosa de Mampuján, pero pues, esto que te digo no es que se dio de la noche a la mañana, ya ahí se empezaba a ver para mí, por ejemplo, el profundo trabajo que realizaban las mujeres para reconstruir sus vidas y ayudar a reconstruir a la comunidad, o sea que yo empecé a ver lo que era ser lideresa y al mismo tiempo yo empecé a ver el proceso de los retornos de la llegada de la gente, pero desde lejos porque yo ahí seguía en Cartagena y ya para ese momento mi mami y mis hermanos me habían venido a visitar unas dos veces con la ayuda de la muchacha, y mi mami me contó de eso me acuerdo mucho que era como, la víspera de la Navidad que empezó a llegar la gente porque ya sabía cuál era el lote que le correspondía, y se estaban agrupando para poner la luz en el nuevo Mampuján. Para el fin de año se dio la bienvenida de inauguración de la luz y eso fue desde una iniciativa comunitaria de mujeres y hombre que se organizaron porque del gobierno no recibimos nada es nada me contó mi mami. Ya en ese momento la niña estaba muy bien, muy saludable con todas sus vacunas, yo la había podido alimentar bien y yo me había podido alejar de todo lo que me pasó.

La opresión impuesta por un sistema de género basado en la subalternidad dentro de la colonialidad mantuvo a las mujeres jóvenes y niñas durante muchos siglos inmersas en el patriarcado. Una de las grandes particularidades de la normalización de la subalternidad es y fue la incapacidad de reconocer las agresiones de los hombres hacia las mujeres que se establecieron desde las relaciones coloniales de poder. Hoy, en los territorios se vive una especie de concientización acerca de las diferentes luchas que emprenden las mujeres para defender sus vidas, sus cuerpos y sus territorios desde la resiliencia y la agencia. Es decir, que mujeres como Bohlale entran en un proceso de reconocimiento de las luchas silenciosas escondidas en el patriarcado y el machismo. Estos procesos han ayudado a mujeres como la protagonista de esta historia a comprender, por una parte, la violencia basada en el género y, por otra, la indiferencia y complicidad de hombres negros/afrodescendientes con la violencia

contra las mujeres negras/afrodescendientes, y en el caso del conflicto armado la vulneración de los territorios íntimos de las mujeres, sus cuerpos.

Mi retorno a Rosa de Mampuján:

Para 2002 la situación aún se veía como mejorando más, ya se estaba hablando de un proyecto de acueducto y alcantarillado y eso es algo que no tuvimos en el Mampuján viejo, y yo al mismo tiempo que eso, fluida de emociones, sentía que también me estaba mejorando. Entonces en el hogar de paso me dijeron que ya debía irme para empezar de nuevo y que debía darle mi puesto a otra muchacha o niña que como yo lo necesitara ¡Uy! Eso fue muy duro para mí porque yo, desde marzo del 2000, cuando pasó lo que pasó, allá había sido la primera vez en donde me siento segura y persona, respetada y bien tratada. Allá en ese hogar mi niña empezó a gatear y a dar sus primeros pasitos, entonces pues, fíjate que otra vez tenía yo mis sentimientos enredados, pero aun así me tuve que llenar de fuerzas y salir para el nuevo Mampuján con la niña. Ese fue un día duro, a mí me temblaban las piernas y las manos, yo había quedado como con ese trauma desde que me pasó la primera vez, era como una reacción del cuerpo cuando se sentía en peligro a algo así, eso lo vine ya a entender con los años. Bueno entonces a mí me recogió una patrulla de la Policía para llevarme a Mampuján y ese día también fueron a recoger a tres mujeres de la tercera edad que en paz descansan. A dos de ellas yo las conocía bien porque una era doña Lilia, que era la que tenía la venta de ñame más grande antes del desplazamiento, y la otra era doña Iluminada, que era cantadora y comadrona, a la otra no la conocía porque venía de Las Brisas. Ahí emprendimos viaje para el nuevo Mampuján, eso fue bien raro por el camino porque nosotras estábamos todas llorando y pues eso como que lo sintió la niña y ella estuvo muy intranquila todo el viaje. Los patrulleros de la Policía no nos hablaban ni nos decían nada, era como si no existiéramos. Íbamos en una camioneta de platón, pero doble cabina y adelante iban dos patrulleros, nosotras tres y la niña en mis brazos atrás y en el platón otros dos patrulleros más. Cuando llegamos al nuevo Mampuján, a la entrada, ya cuando uno da la vuelta para meterse, ahí estaba mi mami con todos mis hermanos y mucha más gente. Me bajé y nos abrazamos también con la niña, de ahí ya empezamos a irnos hacia donde mi mami tenía el lote que nos habían asignado. Eso se veía crudo todavía, no era una casa de material o así, sino que era con unas tejas y al alrededor como carpas, así tenía el lote mi mami, bueno ahí empieza un nuevo proceso.

El fragmento anterior puede ser analizado desde la propuesta de Haesbaert en cuanto el territorio puede ser visto como una categoría en debate que exige múltiples aproximaciones y perspectivas desde diferentes disciplinas. Desde los aportes de Haesbaert (2011, 2013 y

2016), el territorio se describe como un proceso dinámico o un espacio en construcción caracterizado por diferentes formas de apropiación espacial por parte de diversos grupos sociales e instituciones. Él se refiere a los gubernamentales y a las fuerzas económicas, yo lo transporto al contexto específico del desplazamiento forzado en Colombia, lo complemento con los diferentes grupos que protagonizan el conflicto armado en sus diferentes temporalidades y observo que en los territorios que visité tanto la desterritorialización, como la multiterritorialidad, dan cuenta de la racialización y clasificación social del conflicto armado interno, es decir de su impacto en los territorios. En palabras de Haesbaert:

«El territorio debe ser concebido como producto combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de relaciones de poder construidas en y con el espacio» (Haesbaert, 2013:269).

El relato de Bohlale da cuenta precisamente de la combinación de la que habla Haesbaert en su propuesta, cuando relaciona la desterritorialización, la multiterritorialización y el entendimiento moderno de los territorios. Ella habla de aquella combinación que la hace reconstruirse en una nueva dinámica de relaciones de poder y en otro espacio, que sin duda presenta una gran similitud con lo que ella asocia a su paisaje y en donde ella ocupa otro lugar (tanto social como a nivel de espacio) y activa otra identidad para interpretar este proceso tal y como lo propone Hall (1996a).

Yo no creo que uno tenga que quedarse toda la vida en un lugar, pero sí creo que uno se identifica toda la vida con un lugar:

Y yo siempre seguiré sosteniendo lo mismo. Yo no creo que uno tenga que quedarse toda la vida en un lugar, pero sí creo que uno se identifica toda la vida con un lugar y eso es lo que por ejemplo nos pasó a las personas que retornamos a Mampuján o bueno, dicho de otra forma, que reconstruimos Mampuján, pero en el mismo territorio, pero en otro lugar. Yo a pesar de mis recuerdos tan duros decidí hacer comunidad y defender eso que me movía hacia Mampuján, había muchas cosas que me daban la fuerza para querer volver aun cuando el cuerpo empezaba a temblar cuando recibía aquella brutal información de lo que había pasado el día del despojo y el desplazamiento. Yo me identificaré toda mi santa vida con mi recuerdo de mi niñez, con la vecina, con la moto del vecino, con el olor a tabaco, a maíz recién tostado, con el sabor de una buena sopa de pescado, esas son cosas que quedan ahí grabadas y que hacen que valga la pena pensar en los Montes de María y en lo que nos une y no en lo que nos separa, a eso me refiero con lo de identificarse siempre con un lugar, no es el lugar en sí, sino lo que

hay en ese lugar como la gente y las cosas que uno puede hacer y para mí en ese lugar están mis recuerdos de una vida feliz y llena de todo, de comida, de naturaleza, hasta ese día y luego mis recuerdo de otro lugar en el mismo territorio y otra vez haciendo comunidad y creando formas de subsistir nosotros mismos porque no tuvimos casi apoyo y pues de la parte económica tocó también reinventarse y lo pudimos hacer, o sea muchas personas cultivando de nuevo, otras personas tejiendo, otras personas cocinando, otras personas cuidando niños y así, unos y otros armando nuevamente el pueblo y así vale la pena recordar y enseñar a recordar, a vivir el territorio en el presente. Por eso hay que enseñar a la gente a recordar para volver a crear memorias positivas.

De acuerdo con Escobar (2014), en el lugar se concentran multiplicidad de formas de política cultural, es decir que lo cultural que se hace político a través de las conceptualizaciones e interpretaciones que las comunidades hacen de su territorio y las personas de sus vidas en oposición a las representaciones dominantes. De manera que el lugar es productor de epistemologías y conocimientos dentro de un discurso propio y situado que surge de forma antiesencialista. En el fragmento anterior se muestra también como la forma en que la comunidad olvidada de Mampuján se posiciona desde su propia interpretación de lo económico y permite una crítica decolonial al capital que defiende los discursos de la globalización que sugiere imposible imaginar la eliminación del capitalismo. Es decir, que tal y como lo propone Escobar, la noción de lugar colectivamente individual y localizado permite pensar en el potencial que los y las individuos tienen para repensar modelos locales de economía desde sus propias localizaciones y perspectivas, que también son compatibles con los modelos de la naturaleza y el desarrollo. De manera que desde y en concordancia con Escobar el lugar, tal y como lo describe Bohlale, se constituye como eje central para trabajar los temas del desarrollo, la cultura y el medio ambiente (en cuanto ella resalta en su relato el valor que la naturaleza posee en sus recuerdos) y es esencial para releer la historia, repensar los diferentes contextos, generar conocimiento y (re)construir identidades.

7.4.8 Activismo

Levantando la casa:

Para levantar las casas hubo una iniciativa propia de la comunidad, a las familias que estaban en los albergues, la Pastoral Social de allá de María la Baja les entregó como unos kits que se

componían de cuatro láminas de zinc de esas que son delgadas pero que se pueden fijar como a un poste o columna y lo que hicieron muchas familias era que las cerraban con carpas. Mi mami hizo eso, ella dice que vivía nerviosa, pero cualquier cosa era mejor que vivir en el colegio donde se dormía en un pasillo grande y había mucha violencia y trago. Yo creo que muchos quedamos muy mal psicológicamente y eso se reflejaba en lo que se vivía en el colegio, yo es que cuando pienso en eso me doy cuenta de lo valiente que fue mi madre y que es todavía para seguir con nosotros aquí reparándonos y reconstruyéndonos, ella fue mi motor y mi alivio en tantos días que yo sentía el ahogo y la pena. Entonces pues, llegué y mi mami me había hecho sancocho de pescado en leña, ella cocinaba en mancomún con dos señoras más, la que me había llevado hasta el hospital y otra señora ya de más edad que había perdido a su marido y sus dos hijos se habían desaparecido ya desde el año 97 por ahí. Ese día había silencio yo me acuerdo mucho, solo comimos y estábamos mirando a la niña, las cosas y monerías que hacía, había una cosa en el ambiente que no sé cómo explicarte, era tristeza, era dolor y era como pánico, ahí yo pensaba entre mí que ahora estaba supuestamente en mi casa, pero de solo pensar que en cualquier momento llegaran a despojarnos me hacía no poder disfrutar ese reencuentro con mi familia. Así fueron pasando los días y hasta los meses, volvimos como a crear un tipo de subsistencia campesina y pesquera, entonces era de verdad muy comunitario. Ahí una de las líderes de moda de ahora empezó a repartir la palabra de su dios, un dios que no era el mío, pero empezó a través de esa palabra a convocar a mucha gente y así se pudo también empezar a construir. Nosotros quedamos muy pobres, lo que se conseguía para la construcción de verdad que era o regalado por alguien también de ahí mismo o que lo traía alguien de la comunidad internacional y no la persona directamente, sino que lo mandaban en camionetas. Tu debes pensar en todo esto que te estoy contando aun con la presencia de los paracos en la región, estaban escondidos, pero todo el mundo sabía que tenía que obedecer, o sea que las órdenes las daban ellos y si uno no obedecía pues lo acribillaban y lo torturaban, esas cosas volvieron a pasar en el nuevo Mampuján. Bueno y así y así fuimos levantando la casa que es esta que ves aquí, hicimos tres piezas, el baño, y la cocinita que está metida casi en el salón. Para pararla fue casi un milagro, el esposo de una vecina que quería mucho a mi papi nos empezó a ayudar con el material que le sobraba y así lo primero que tuvimos fue la pieza donde duerme mamá ahora, o sea esta de aquí que da a la calle ahí dormíamos todas, digo todos porque mis dos hermanos se fueron a trabajar dizque a Toluviejo y nunca regresaron, parece que los mataron, hasta hoy no tenemos noticias de ellos.

Bohlale cuenta como los paramilitares seguían aplicando estrategias de terror y deshumanización a la comunidad en sus territorios y nuevos espacios de enunciación y

reconstrucción de sus cuerpos, territorios y colectividad. En el relato se puede dar cuenta de la reterritorialización como una estrategia de resistencia y la humanización individual y colectiva y de la repolitización de sus identidades y espacios. Esto se refiere -entre otras cosas- a la construcción de una identidad como pueblo, reconocimiento-reconstrucción de un lugar de arraigo y sobre todo a la formulación y exigencia de sus derechos ciudadanos. También muestra la importancia que tiene la propiedad colectiva para las comunidades, para la protección y desarrollo de su cultura y sus tradiciones, tal y como se reconoce en la Ley 70 de 1993. Otro aspecto importante para resaltar en el relato anterior tiene que ver con los procesos de reivindicación de la negritud, como política antirracista que enuncia la existencia y consistencia del conflicto racializado en todas sus manifestaciones.

Una sola pieza se volvió nuestro refugio, no queríamos dejarnos solas:

Entonces ahí en esa pieza nos quedamos mi mami, las dos niñas, mi niña que para ese tiempo ya tenía como un año y medio y yo. En esas condiciones nos quedamos como cinco años porque no podíamos trabajar mucho en el sentido global del trabajo, o sea que uno sale por la mañana y vuelve por la noche así, digamos que eso es lo que se espera de la gente para reconocerla como una persona económicamente activa y trabajadora y otra persona que supuestamente no trabaja y ahí es que está la falla, porque es también una forma que uno va desarrollando para trabajar y al mismo tiempo cuidar de la familia y crear otras formas para poder subsistir desde el cuidado y la protección, no es lo mismo dejar a un niño solo en un lugar donde no hay tanto conflicto que dejarlo por decir algo aquí solo, que es tan fuerte la cosa del conflicto y siempre hay tantos problemas de seguridad, pero eso no se entiende y entonces cuando uno opta por un modelo como este pues se le critica y se le llama relegado y no es así, es el miedo de que vuelva a pasar algo así que nos obliga a reinventar nuestros días y cómo los distribuimos, por ejemplo, a mi mamá le daba terror dejar a las niñas solas y a mí a mi hija, entonces acordamos que igual pasara lo que pasara íbamos a tratar de estar siempre juntas y así hicimos, solo trabajábamos entre semana en nuestras actividades que para nosotras eran posibles y el resto de los días sábado y domingo estábamos siempre juntas y sabes que era como si estar juntas fuera mágico porque a pesar de las necesidades, era como si no las sintiéramos, como si no estuvieran ahí, nosotros jugábamos con las niñas que para ese entonces ya tenían como siete y ocho añitos y con mi hija, cocinábamos mancomunadas con las mujeres de la cuadra, era muy bello eso ¿sabes? una conseguía mazorca, otra yuca, otra cilantro, otra plátanos y otra de pronto a veces traía carne o pescado y se hacían unos platos increíbles que nos daban paz para el cuerpo y para el alma, como si cocinar esos sabores

mágicos de los Montes de María nos ayudara a la construcción de nuestra y la paz de otros y así se pasaron años y años y eso se nos volvió costumbre y parte de nuestra identidad mampujana y montemariana por decirlo de algún modo.

El contexto geográfico, histórico y sociocultural descrito por Bohlale, aterriza algunos procesos históricos y sociológicos de la población montemariana y también las condiciones materiales y simbólicas que pueden dar sentido a sus prácticas socioculturales y gastronómicas. En primer lugar, Bohlale problematiza el conflicto, su mutación y los diversos traumas que este ha dejado en la población que lo vive en carne propia. Esta mujer enfatiza su relato en los procesos de reconstrucción y de reinención social que las familias retornadas a Mampuján iniciaron. Su relato también deja ver las características de la diáspora africana en el Caribe, en cuanto a los principios de solidaridad, comunidad, resiliencia y el legado colonial que está aún presente tanto en las instituciones gubernamentales como en la visión relegada que se tiene de las comunidades afrodescendientes en el resto del país. En este contexto Bohlale menciona lo que correspondería a una nueva imposición discursiva a las mujeres negras/afrodescendientes, en cuanto se les critican sus (re)construcciones sociales y de identidad atribuyéndoles cierta relegación y resistencia frente al proyecto de desarrollo capitalista colombiano.

Y al final no es tanta cuestión de todas sino voluntad de unas:

En todo ese proceso se hicieron otros procesos como por dentro de ese. Nosotras las mujeres del nuevo Mampuján nos encontrábamos los fines de semana a cocinar para por ejemplo, transmitir recetas, de ahí mi mamá sacó un recetario lo más de bello que ahora te lo muestro y te leo recetas, mi mami no sabe escribir pero me decía a mí y yo escribía, también empezamos a hacernos masajes de espalda con la sábila para la recuperación de la elasticidad, poco a poco empezamos a volver a hablar de tantas cosas que yo había siempre escuchado de niña pero que de repente se desaparecieron con todo lo que pasó. Nosotras nos contábamos cosas, era muy bueno llegar al fin de semana porque siempre estábamos juntas, luego otra vecina dijo que iba a ofrecer un curso de peinados afro y la verdad es que casi todas teníamos el pelo así como me lo ves a mí, afro nena, y pues empezamos también, todo eso siempre después del almuerzo y de darle almuerzo a las viejitas de la cuadra del bloque y a los niños, así empezamos también a hacer nuestras terapias, había otras mujeres que se agrupaban para tejer y de ahí salieron las Tejedoras de Mampuján, pero nosotras nos dividíamos siempre para hacer nuestras terapias, una lideresa y su combo hacía los tejidos, nosotras cocinábamos y

cuidábamos de la gente de la tercera edad y los niños, pero ahí pasaron varias cosas nuevamente desagradables que te muestran que solo te tienes a ti y a tu madre.

En este relato, Bohlale aporta instrumentos que en el análisis me permiten abordar la reconstrucción del espacio y de las identidades de las mujeres negras/afrocolombianas como un vínculo profundo que moldea y reproduce la conducta cotidiana de quienes habitan un multiterritorio. Uno de los elementos más característicos y constitutivos de una comunidad o grupo humano es tal vez o mejor dicho sin lugar a duda la diferenciación de su cocina o su expresión culinaria. De hecho, desde el relato de Bohlale se da cuenta en qué medida la cocina pasa de ser un mero instrumento de supervivencia a establecer relaciones socioculturales complejas. Ella afirma que en la cocina se conjugan múltiples facetas de los grupos humanos, dimensiones, contextos, tiempos, espacios, posibilidades, significados, identidades, sincretismos, continuidades y interrupciones. Esta forma de entender la cocina y la gastronomía y darle a ella un protagonismo en la reconstrucción de las identidades de las mujeres negras/afrocolombianas me permitió identificar los procesos de memoria colectiva. Es así como Bohlale hace alusión a las sopas que se preparan en Mampuján y es inevitable evocar algún tipo de preparación familiar. La preparación de los alimentos está compuesta por varios pasos, entre ellos las cantidades de un ingrediente o de otro, el tiempo de cocción, etc., pero en la práctica, la forma de preparar un plato depende en gran medida de las posibilidades que brinda la naturaleza y el significado colectivo que se le da a este. Es así como en los Montes de María el sancocho tiene un significado festivo y ahí se prepara con varias carnes, pero también una tradición en la mesa semanal de los y las montemarianas. Estas son las experiencias vividas de las mujeres en la transformación de territorios, las cuales cuentan otra forma de vida, alegría, esperanza y libertad en una geografía que se suena libre de conflicto y violencias sobre sus cuerpos.

7.4.9 Feminismos racializados

Me volví a desilusionar de la gente:

Yo me vine a dar cuenta que, por ejemplo, en todo eso que se empezó a dar en Mampuján a base del desplazamiento forzado y lo que habíamos conseguido como comunidad, pues la gente de afuera y de la comunidad internacional empezó a tomarnos en cuenta y a mirarnos de

otra forma y a interesarse por nuestras vidas. Ahí ese proceso todavía era un proceso que no tenía las cosas que tiene hoy, por ejemplo, que ahí nos veían con lástima y no como una célula de experiencias que se podían transformar en conocimiento. Ahí aun la relación de uno con la gente que venía de afuera, mucha gente de allá de tu país y de Suecia, bueno, de Europa pues, eso era todavía visto como el blanco que sabe de qué habla y el negro colombiano que le tocó así por su destino y la brutalidad en la que nació. Entonces en esas cómo te parece que una de las lideresas de ahora, que sale en los periódicos, empezó a llegar a la comunidad internacional porque había una profesora muy querida, muy comprometida con nuestra causa que la ayudó mucho y le presentó a muchas personas, ellas eran amigas personales, entonces ahí se empezó a ver, recuerdo muy patentemente que solo ella iba a hablar con la gente y así, a pesar de que nosotras también estábamos haciendo comunidad y reconstruyéndonos como mujeres y como personas, la cosa es que nadie sabe ¿Cómo? Pero siempre estaba era ella en reuniones con ellos, en fin y pues, a las mujeres de la academia de Bogota y de Medellín pues les vendió un discurso como de feminismo que no existía aquí en la región y que lo que hacía era racializarnos más como grupo y oprimirnos más como mujeres. Lo que nosotras vemos es que mientras nosotras sí nos estábamos curando de nuestros traumas y tratando de construir nuestro propio discurso, esa mujer estaba en otro lugar en el momento del desplazamiento y aun así por ser amiga de alguien que en ese momento tenía poder porque manejaba unos proyectos, pues se coronó como una lideresa y sin mentirte que muchos recursos fluyeron, pero en la reconstrucción de su casa y no de la comunidad. Lo que preocupa de esto es que ella se seguía mostrando y hablando de nosotras como si fuéramos indefensas y no tuviéramos un plan para volver a empezar, ella nos siguió victimizando y la academia y el discurso nos sigue reracializando.

Me gustaría prometerles a mis mujeres que no nos van a sacar de aquí:

Parece que los títulos de reconocimiento de tierras ya están de verdad legalizados. Al principio a pesar de que eso fue, como te dije, puesto a nombre de una especie de cooperativa, el tema de la repartición fue muy difícil, por eso uno piensa en que todo esto de lo que significa la reconstrucción de una comunidad y restitución de unas tierras en cualquier momento puede ser echado para atrás, y por eso a veces de mis nervios y los nervios de muchas mujeres al momento de pensar en el territorio y me gustaría prometerles a mis mujeres que no nos van a sacar de aquí y que ya esta es de verdad, verdad nuestra casa y que aquí echamos nuestras raíces y se quedarán y pues decirles que tenemos que estar orgullosos de nuestro retorno porque fue organizado por nosotros mismos y que con esa organización pudimos demandar derechos y recursos y el acceso a la tierra.

En el relato de Bohlale se refleja la importancia del lugar para la vida de quienes allí habitan y la relación de este con lo global a partir del entendimiento del acceso a los recursos. Bohlale está mostrando también una agencia en el propósito de defender el que considera un territorio propio aun cuando está sustituido por otro. En este caso es la comunidad y las tradiciones lo que reconstruye el territorio a pesar de estar en otro lugar. Esta capacidad de agencia del lugar y de las mujeres suele desconocerse ya que se considera solo propia de lo global y de los hombres, es decir, el hombre que provee, el hombre que construye una casa, etc. En este sentido, Escobar (2014) pretende revertir la asimetría evidente en los discursos de la globalización, en los cuales se determina el espacio como la referencia del capital, de la historia y a los hechos que se desarrollan en ese espacio que se viene a considerar global, mientras que lo local se adscribe al trabajo y a la tradición. Es muy interesante situar lo que el autor llama *borramiento del lugar* en Mampuján el viejo, dando cuenta aquí de la invisibilidad del lugar en medio de la *locura de la globalización*. Es decir que ese lugar si bien existe, no aparece más en el mapa de Colombia, no está borrado de los relatos de lo que sucedió, aun cuando la reconstrucción global lo desaparece del lugar. Al resaltar el significado que el lugar tiene en el relato de Bohlale, no pretendo sugerir un olvido o un borramiento del espacio anterior, solo doy cuenta de la resistencia y multiterritorialización, de lo que significa haber trasladado Mampuján a otro lugar y, en ese orden de ideas, planteo que espacio y lugar son cruciales tanto para la creación de resistencias y de reconstrucción de las identidades como de dominio simbólico. De manera que vale la pena pensar en el impacto que el espacio (puede ser también de forma simbólica) tiene sobre la cultura, el poder y la economía.

7.4.10 Sueños

A mí me gustaría terminar mi universidad y recorrer el mundo, pero de nosotras las mujeres:

En todo caso nos dimos cuenta aquí en Mampuján nuevo que había unas líderes que nos utilizaban para poder posar en periódicos y recibir plata de todo lado que para reconstruirnos. Al final se estaban reconstruyendo ellas y estaban reconstruyendo sus casas, poniéndole baños bonitos, enchapando la cocina, el resto éramos la fachada que ellas necesitaban para poder agarrar toda esa plata que el gobierno y la otra gente de afuera estaba dando. Pero nosotras las otras mujeres que no conocíamos a nadie, que éramos casi que unas zombis, porque es

que de verdad que a las que nos tocó vivir ese marzo del 2000 pues, no nos salían las sonrisas por los codos como a otras que solo se juntaron a nosotras por sus intereses. Si ves que es que hay una diferencia, y no es que diga que no han sufrido traumas y violencia, muy seguramente que sí, porque el conflicto armado aquí en este país es algo que ha acabado con la dignidad y vida de muchas mujeres en diferentes territorios, pero ser violada, despojada, secuestrada, ultrajada, acribillada, burlada y muchas cosas más no tiene comparación con unas historias que ellas cuentan para poder calificarse de víctimas. A mí me tocó ver a mujeres reconstruirse desde su identidad étnica y femenina por años completos, sin ayuda de nadie, solitas. Ahí está el caso de mi mami y de las vecinas de las que te he hablado, aquí en esta tierra las mujeres sonreían poco y a mí nadie me puede contar lo contrario, porque yo sí lo viví y estoy diciendo la verdad, así como la dirían todas las mujeres de aquí de la cuadra y el barrio. Nuestra verdad es la verdad, no una verdad reconstruida por una o dos mujeres que ni siquiera estaban aquí cuando fuimos despojados de nuestras tierras, hogares y todo. Mientras tanto fíjate que no dejamos de sonar, yo quiero terminar mi universidad para poder ayudar de verdad a las mujeres con compromiso y no con fachada. Yo creo que todas merecemos mucho, pero uno se pregunta ¿por qué unas si y otras no? Yo veo en el Facebook a muchas mujeres que aquí y allá, que, en Inglaterra, que, en Bogotá, que en los Estados Unidos. Usted cree que las llevan ¿por qué? Pues, porque ellas se han aprovechado de la situación y ahí es cuando uno se da cuenta que no es que sea cuestión de todas, así como muchas lideresas le quieren hacer creer a uno, sino que lo que cuenta son los intereses individuales y para todo, para unos intereses económicos individuales y para otras como yo intereses individuales para poder resistir todo lo que pasa en el territorio y en mi vida.

El fragmento anterior confluye en la descripción y reflexión que he hecho en el estado del arte en torno a los diferentes tipos de opresiones que viven algunas mujeres dentro de organizaciones de mujeres y en sus propios territorios. De la misma forma puntualiza el surgimiento de procesos de resistencia individual y colectiva que emergen pese a las adversidades y desavenencias entre las sujetas, los colectivos y organizaciones.

A mí me gustaría recorrer el mundo ayudando a las mujeres que pasan como yo por una guerra dentro de sus propios cuerpos y pues hasta ahora lo estoy haciendo con el internet porque yo participo en cositas con varias personas. Por ejemplo, usted me hizo ese contacto con la Universidad de Berlín, ahí conocí a la muchacha que me ayudó a conectarme con otras personas que querían hacer el teatro del oprimido y así van saliendo cosas en diferentes partes del mundo y yo qué iba a pensar que yo iba a interactuar con tanta gente de tantos lugares. Eso me da otras ilusiones y me ayuda a repensarme a mí como una mujer diferente también y

me vuelve a reafirmar mi identidad de mujer negra y a pensarme desde mi etnia de manera orgullosa.

En la narrativa de Bohlale se reconoce una noción de la modernidad enmarcada en lo híbrido. Este es un término que se relaciona particularmente con el discurso posmoderno y ha sido un término central en la teoría cultural postestructuralista y en algunas variantes de la teoría de la globalización. Anthias (2002) señala como la hibridez es utilizada por muchos científicos como una forma de desafiar los paradigmas existentes de la identidad. Bohlale expresa cómo la interacción con personas alrededor del mundo le van proporcionando nuevos elementos para sus propias reflexiones en cuanto a su identidad. De hecho, Hall (1992) sugiere que la hibridez está particularmente vinculada a la idea de *nuevas etnicidades*, tal y como lo mostré en el marco teórico. Este fragmento de la historia de vida de Bohlale me acerca a la materialización de un enfoque no estático de lo que significa la raza/etnia.

El poema que Bohlale le dedica a su Mampuján, el que tiene en sus recuerdos, muestra una cierta transformación, es decir, un punto de quiebre entre el pasado y el día en que ocurrió el desplazamiento. Dicha transformación habla del dolor que ella como una niña/mujer/negra/afrocolombiana ha sufrido dentro del conflicto armado. Sin embargo, las consecuencias de un conflicto armado prolongado no se presentan únicamente en las condiciones de vida y salud mental y emocional de las mujeres y la población en general como Bohlale muestra en su poema al territorio, sino que también ha transformado el lugar. No obstante, esto no significa borrarlo del todo como lo he propuesto anteriormente, si bien las condiciones nacionales y globales pretenden borrar lugares desde su pragmatismo, el lugar es en esta investigación, también como lo propone Escobar (2014), un componente importante en las vidas de la mayoría de las personas, aun cuando este no sea estable ni fronteriza ni políticamente hablando. La conexión con la vida cotidiana construye lazos con los que las comunidades se identifican.

7.5 Conclusiones: Articulaciones, similitudes y diferencias

Si bien todo lo expuesto en las historias de vida dibuja un panorama desolador, también es necesario reafirmar que dentro de la constante lucha por la resignificación de la

africanidad y la reparación a las víctimas del conflicto, y por ende a la posibilidad de (re)construir sus identidades, hay un ineluctable empoderamiento -tal y como lo describen estas mujeres-, y reconfiguración de la historia colombiana en donde las mujeres y el pueblo afrodescendiente empiezan a aparecer de forma diferente en los relatos en alianza con otras fuerzas que se oponen al racismo, la exclusión y la discriminación. Es evidente que la agencia política de estas mujeres abre espacios de diálogo para la construcción de paz y tiene un inconmensurable potencial para politizar los problemas de género que son atravesados por los componentes raciales y de clase, en otras palabras, feminizar la política y con esto transformar la forma patriarcal de construir lo político. Asimismo, lo que se puede observar a partir de las historias de vida y la contextualización de estas en el marco del conflicto y la historia del país, es un ejercicio multiterritorial de colectivización de experiencias, de construcción de verdad y memoria, y reconstrucción étnica desde las esferas públicas como miras a la modificación del discurso oficial. En este sentido, el alcance político de los relatos y la memoria colectiva se muestran como instrumentos de resistencia y se insertan a través de las redes de sociabilidad afectiva y política construida por los grupos y comunidades en la Memoria Histórica del país, frente a la imposición de un discurso institucionalizado del Estado que cuenta la historia de un conflicto sesgado hacia las elites y protector de los principios de las desigualdades.

Por último, en las historias de vida es innegable la convergencia de múltiples opresiones que demandan un análisis si bien desde la interseccionalidad, necesitan ser entendidas desde la vulneración sistemática de los derechos humanos y se hace urgente adoptar un enfoque radical que abarque las interdependencias de las categorías que emergen en una guerra en contra de las mujeres negras como la que se vive en Colombia. Las cuatro historias de vida presentadas muestran el impacto diferencial que el conflicto tiene sobre las mujeres afrodescendientes, no solo por el ejercicio de las acciones violentas que muchas veces se generalizan, sino por el contexto en el que se insertan, es decir que cada vez se crean más contextos en donde se atenta en contra de las mujeres. Estas violencias muchas veces quedan al margen de lo que técnica y jurídicamente se define como conflicto armado y es así como se cae en las injusticias de las tecnologías del poder que se constituyen y manifiestan en articulación con el patriarcado, que no es nada más ni nada menos que la encarnación de la violencia y la guerra desde todas sus esquinas, en donde el sometimiento

más doloroso es la pérdida del espacio para enunciarse. Me refiero aquí a todos los espacios y lugares que las mujeres describen como territorios, incluido sus propios cuerpos.

8. Conclusiones finales

Este trabajo de investigación responde a la pregunta: *¿Cómo viven las mujeres negras/afrocolombianas, víctimas del desplazamiento forzado, sus identidades étnicas?* La pregunta se abordó considerando tres aspectos. La historia del conflicto armado y la relectura del discurso nacional utilizado para referirse a la raza y para clasificar los territorios. La contemporaneidad, en donde se muestran los procesos individuales y colectivos de la (re)construcción de las identidades étnicas, abordada desde los conceptos de multiterritorialidad y desterritorialización. Por último, desde el aspecto sociocultural que se trabaja con el concepto de articulaciones identitarias. Esta perspectiva permite entender los procesos de construcción identitaria desde posicionamientos y subjetividades propias de las mujeres en sus narrativas de locación.

Los diversos conflictos sociales, políticos, económicos, y culturales que han caracterizado la historia de la nación colombiana a lo largo y ancho de su territorio, provocan recurrentes ciclos de violencia asociada al conflicto armado interno durante las cinco últimas décadas. Aunque su gestación se ubica desde la geopolítica de la guerra fría, pasando por los convulsionados años 60 y 70, la crisis económica, social y política de los años 80, la irrupción -despliegue- de la globalización de los mercados y las sociedades en los años 90, la apertura económica realizada en Colombia a inicios de la misma década, hasta el advenimiento de la sociedad del conocimiento, en el presente siglo.

En su dinámica, el conflicto en Colombia expresa diferentes matices, así como múltiples definiciones, contextos e implicaciones sociopolíticas, económicas, institucionales y territoriales. He aquí las innegables posibilidades de transmutación del conflicto armado colombiano desde diferentes frentes, en particular las acciones y estrategias amorfas de los actores armados ilegales, las políticas gubernamentales (seguridad, derechos humanos y construcción de paz), el rol de la comunidad internacional y de las organizaciones sociales. No obstante, las lecciones aprendidas en los procesos de diálogos/negociación realizados entre los diferentes gobiernos, las guerrillas y grupos paramilitares¹³⁷, evidencian progresos y

¹³⁷ Específicamente las administraciones de Belisario Betancourt (1982-1986), Virgilio Barco (1986-1990, desmovilización del M-19), César Gaviria (1990-1994, desmovilización del EPL, Quintín Lame, PRT, Mir Patria Libre. Ado), Andrés Pastrana (1998-2002), Álvaro Uribe (2002-2010, desmovilización del paramilitarismo) hasta el Acuerdo de La Habana.

limitantes como se destacan a continuación y que siguen siendo limitantes robustas en la construcción de las diferentes identidades étnicas en el territorio nacional:

- a) El incumplimiento por las partes (estado-gobierno, guerrillas y grupos paramilitares) en la implementación de lo pactado en diversos componentes.
- b) La persistencia de problemas estructurales no resueltos, como el acceso a la tierra, profundización de la democracia, desigualdad y concentración de la riqueza.
- c) La desmovilización de más de 50.000 combatientes de los grupos armados ilegales.
- d) La fragilidad institucional y la debilidad del goce efectivo de los derechos humanos económicos, políticos, sociales y culturales, en donde la sumatoria de estas limitantes constituyen factores para la reproducción de la violencia coligada al conflicto armado.

De acuerdo con los relatos de las mujeres, las dinámicas de reconstrucción de sus vidas como víctimas del conflicto armado y posteriormente en lo que se conoce hoy como la era del posacuerdo colombiano (es para muchos de los y las afectadas solo la prolongación de las injusticias derivadas de la época de la Colonia, el rebrote del mismo conflicto armado y la racialización que viven los pueblos negros desde hace siglos en sus territorios ancestrales) va de la mano de instrumentos jurídicos que a veces se hacen invisibles o no aplicables en los procesos de reivindicación y reparación a las víctimas. Entre estos se reconocen los procesos que intentan avanzar hacia la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición, todos agrupados en la jurisprudencia de justicia transicional.

Para efectos de esta investigación fue necesario delimitar una temporalidad que empieza en el año 1985 (este es el año que se toma como punto de partida para el reconocimiento nacional de las víctimas) y se extiende hasta el año 2021, para así poder entender cómo se ha construido la categoría de víctima dentro del discurso político, jurídico nacional y cómo esta nueva categoría ilumina nuevos puntos que habían estado oscuros en los procesos de reconstrucción de las identidades étnicas y en los procesos de multiterritorialización, territorialidad y asentamiento.

Debo resaltar que a lo largo de los 36 años compilados aquí surge un interrogante que se repite entre líneas en los testimonios y relatos de las mujeres: ¿Qué tipo de garantías tienen las mujeres afrodescendientes víctimas del conflicto en el marco institucional de los procesos

de paz y el posacuerdo si sus vidas aún siguen siendo el blanco de la violencia racializada y territorializada en un país que se muestra indiferente?

Con la evidencia empírica se muestra cómo la categoría víctima se construye como resultado de procesos históricos y geográficos que corroboran su relación con los diferentes ejes de dominación que se han referenciado a lo largo de este trabajo y que van dando cuenta de las interdependencias multiterritoriales que se han propuesto como categoría de análisis. En los testimonios y relatos recogidos se demuestra cómo esta categoría está ligada innegablemente a las relaciones de poder y a acciones de (re)victimización por parte del Estado y la sociedad civil, pero sobre todo a la historia mal contada y leída acerca de las y los descendientes de africanos y africanas en el territorio colombiano. Esta combinación ejerce una coacción nacional que sitúa a las mujeres negras/afrocolombianas víctimas del conflicto armado en un debate ambivalente entre pasividad y agencia, que muchas veces protege y le quita responsabilidades históricas y actuales al Estado.

Ahora bien, como se ha descrito desde el primer capítulo, esta investigación parte de un enfoque en donde se considera a las mujeres como sujetas que poseen la capacidad de exponer los diferentes matices del conflicto, su racialización y su territorialización desde la reconstrucción de sus vidas contadas en sus propios relatos, es decir desde sus múltiples identidades y no desde la (re)victimización de estas. Es más, se observa a lo largo del estudio, en las historias de vida, en las charlas y en general en los relatos y voces de mujeres en el conflicto, que ellas se posicionan desde el presente exigiendo que se cumplan las leyes creadas para ellas y para las víctimas del conflicto en general y se visualizan en el futuro gozando de los derechos que la jurisprudencia les ha prometido tantas veces, referenciando siempre el pasado como una parte de su memoria individual y colectiva, y como un instrumento preventivo para la construcción de la convivencia en el país.

Luego entonces, es importante aquí, desde el punto de vista jurídico-normativo y político, resaltar tres de los instrumentos jurídicos más importantes en cuanto a la protección para las mujeres víctimas del conflicto armado (aun cuando ellas no gocen o difícilmente puedan gozar de ellos):

1) Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005), 2) Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011), 3) Auto 09 de 2015 en el marco del programa de Prevención de los

Riesgos Extraordinarios de Género en el marco del Conflicto Armado y el Programa de Prevención de la Violencia Sexual contra la Mujer Desplazada y de Atención Integral a sus Víctimas. Estos tres instrumentos permitieron, a partir de la revisión secundaria de la literatura, articular los relatos con la historia del conflicto armado y evidenciar así que la respuesta del Estado al desplazamiento, al desarraigo y en particular a los nuevos procesos que afrontan las víctimas del conflicto armado, no concuerda con las necesidades ni el propósito contemplado en las leyes y protocolos para mejorar las condiciones de vida de la población desplazada en cuanto a proteger y garantizar sus derechos, al contrario, lo que se reconoce es la negación recurrente de sus derechos y no se garantiza el proceso de restitución y reparación.

En este orden de ideas, basada en los testimonios recogidos, la existencia de una legislación específica y las exigencias de la comunidad internacional para el cumplimiento de las leyes y el funcionamiento de la institucionalidad, solo son un intento sin mayores repercusiones en la vida de las mujeres, pues siendo aun víctimas del conflicto armado ellas pasan de esa condición a considerarse miembros de una población pobre y vulnerable. Esta desconfiguración de la categoría víctima facilita el incumplimiento por parte del Estado colombiano de las normas y los acuerdos internacionales pactados para tal fin, lo cual finalmente se ve proyectado en la negación y/o minimización de las consecuencias del conflicto armado.

Lo anterior se ve reflejado en el testimonio de Graciela, quien en su relato expresa que la guerra para los pueblos y las mujeres afrodescendientes va más allá del conflicto armado y del número que se pueda llegar a tener al declararse una víctima de este, puesto que en dicha guerra también participa el Estado desde su inoperancia, corrupción y racismo estructural e institucional. Es decir que no solo se trata del conflicto visto desde la actualidad, sino que es un proceso de guerras perpetuadas en varios siglos de violencias y de conflictos multidimensionales que revelan las características afincadas en la **interdependencia multiterritorial**, lo cual significa la desprotección a las mujeres, mientras que las causas del desplazamiento siguen intactas y escondidas en los engranajes corruptos del Estado y por ende generan prolongación del conflicto. En este contexto, vale la pena preguntarse por aquellas violencias ejercidas por el Estado en contra de las mujeres y sus identidades. ¿Acaso existe aún un imaginario que trasciende los acuerdos de paz y lo pactado en el posacuerdo?

De acuerdo con los testimonios recogidos, el Estado colombiano incide negativamente en la (re)construcción de las identidades afros a través de mecanismos como: la persistencia de la impunidad para aquellos grupos que atentan contra los derechos de los y las afrodescendientes establecidos en la Constitución Política de Colombia y en la normatividad de los pueblos afro. En algunas ocasiones pareciera un juego de doble moral que afecta los procesos de (re)construcción en los territorios y multiterritorialidades a través de la prolongación del conflicto. En los relatos se da cuenta que las mujeres identifican sus territorios desde sus memorias y recuerdos como escondites de la corrupción que sirven como trincheras para perpetuar las violencias del Estado, frente a un sistema de dominación patriarcal y racial que reduce a las víctimas del conflicto a un número de registro, negándoles la posibilidad de su agencia y el derecho a la verdad que esclarece los hechos y la implementación de acuerdos y alianzas recíprocas para la protección. En este sentido, las charlas, entrevistas, etcétera evidencian cómo las mujeres víctimas de diferentes violencias y de desplazamiento forzado coinciden con autores como Castro-Gómez (2005) y Wade (2003), en cuanto a que el imaginario de la nación colombiana sigue marcado por el proyecto biopolítico de la modernidad y la colonialidad como herencia e instrumento cognitivo de dominación, como ya se mencionó.

He aquí una paradoja, a pesar de un amplio acervo jurídico, la realidad muestra diferencias en relación con el estudio frente a la reparación. En otras palabras, no es la ausencia de leyes lo que mantiene a las mujeres como receptoras de múltiples opresiones, sino la falta de marcos jurídicos institucionales para la ejecución de las normas, evitando así la inoperancia y corrupción a la que, por ejemplo, Ife alude, al describir el momento de su registro como víctima, cuando funcionarios del Estado le hicieron firmar un documento en donde supuestamente ya le habían entregado una suma de dinero, lo cual no era verdad. La pregunta que surge es ¿a dónde se van los dineros que les son negados o robados a las víctimas?

Los testimonios de Amparo y Soledad también reflejan la continuidad de las violencias sufridas en el conflicto a causa de la inoperancia del Estado, el racismo institucional y el incumplimiento de las leyes. Por una parte, la negación de las políticas establecidas en la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y por otra parte el abuso de las competencias de las

instituciones, en el caso de Soledad los constantes abusos policiales evidencian múltiples opresiones y la perpetuación del conflicto en el cuerpo de las mujeres desplazadas.

Como resultado del escenario reseñado, brotan nuevos conflictos apuntalados en la defensa del territorio por los grupos étnicos y concretamente por la protección de los recursos naturales compartidos como la tierra, el agua y los bosques, que son de vital importancia para la economía territorial y la calidad de vida de la población, cuya explotación es fuente de choques, dada las profundas fallas institucionales en regulación del uso y aprovechamiento de estos.

En otras palabras, estamos ante conflictos territoriales cuyos ejes transversales ubican al narcotráfico, la explotación minera-energética, el abandono del Estado y la posesión de tierras como determinantes que realimentan y generan nuevas dinámicas de la violencia. Cabe subrayar, cómo las comunidades rurales y algunos centros urbanos¹³⁸ se convierten en epicentros del reciclaje de los actores armados ilegales antiguos y nuevos (ELN, Clan del Golfo, bandas criminales y las disidencias de las FARC), reconfigurando sus acciones, tácticas y estrategias, para una reproducción de la violencia y vulneración de los derechos humanos, atentando específicamente contra líderes y lideresas sociales, excombatientes de las FARC, indígenas y afrodescendientes.

En el caso de las mujeres afrodescendientes entrevistadas, ellas entienden la justicia transicional, no sólo en el alcance de los mecanismos de justicia, sino como un espacio abierto al diálogo que incorpora componentes sociales, culturales y políticos que les facilita en un momento determinado la inclusión de sus voces a los diferentes procesos, así como las tejedoras de Mampuján lo lograron.

En este sentido, el sistema de justicia tendría un alcance importante y demostrable, ya que se promulga desde un enfoque territorial, diferencial y de género, que formalmente intenta responder las demandas y problemas particulares de la victimización en cada territorio, población, en especial a las mujeres, niños y niñas y los colectivos en estado de vulnerabilidad por los alcances del conflicto.

¹³⁸ A modo de ejemplo zonas como el Catatumbo, Putumayo, sur de Córdoba, Buenaventura, Barranquilla y Tumaco, entre otros.

Así mismo, se entiende que las violencias ejercidas hacia las mujeres son un ejercicio de poder y una expresión de la dominación sobre la materialidad y subjetividad de sus seres, almas y cuerpos como territorios en donde se ponen marcas de propiedad o expropiación, tal y como lo relató Arjana en un fragmento de su historia de vida en donde narra cómo su cuerpo se convirtió en un territorio de propiedad paramilitar, mientras ella hacía de esta atrocidad una estrategia para salvar su vida frente a un Estado ausente y un gobierno que perpetúa la guerra.

Este trabajo no tiene como objetivo resaltar los alcances de la justicia transicional o el despliegue de los intentos en temas de jurisprudencia, pero sí le atañe mostrar el impacto que esto tiene en la reconstrucción de las identidades y las vidas de las mujeres víctimas de desplazamiento forzado, mostrando hasta qué punto existe una relación positiva entre la norma y la realidad, es decir mostrando sus alcances desde los relatos de las mujeres y no desde los informes de las instituciones gubernamentales.

Más aún, el impacto de dichos instrumentos jurídicos, tanto material como simbólicamente, contextualizados en cada historia, determinan la forma como las mujeres reconstruyen sus proyectos de vida, sus identidades étnicas y de género. Ahora bien, dicha (re)construcción nos ubica como científicos y científicas frente a la responsabilidad moral de desvelar todo lo referente a estos procesos con ética y desde la realidad de los territorios, tal y como muchas mujeres lo reclaman al referirse a la elaboración real del discurso. Esto sugiere la inmersión y la interacción con las mujeres en el campo.

Como resultado del riguroso trabajo de campo se puede afirmar que una de las formas de reconstrucción de las identidades étnicas se ilustra desde la territorialidad ligada al retorno, como lo cuentan Arjana¹³⁹ y Bohlale en sus historias de vida¹⁴⁰, en donde se articulan el contexto del conflicto armado, su historia, la jurisprudencia existente para garantizar los retornos y la vida de las mujeres y sus comunidades en un cuarteto perfectamente demostrable.

Otra forma de mostrar la reconstrucción de las identidades étnicas es desde la perspectiva multiterritorial transportada a los procesos de asentamientos, como lo relatan

¹³⁹ Retorno a San Juan Nepomuceno.

¹⁴⁰ Retorno a Mampuján o Rosa de Mampuján.

Ife¹⁴¹ y Amara¹⁴², en donde la reconfiguración simbólica de los territorios afrodescendientes en la ciudad de Bogotá se articula con la agencia política de estas dos mujeres y con los diferentes capitales: humano, simbólico y cultural, cuya solidificación al interior de los grupos fortalece las redes sociales y crea más y mejores lugares de enunciación, hasta convertirlos en una parte de la historia contemporánea de la ciudad.

Otra forma de vivir las identidades podría ser vista desde la desterritorialización del exilio como lo cuentan Rosa¹⁴³, Amanda¹⁴⁴ y Monique¹⁴⁵, aunque desde diferentes lugares y posibilidades de enunciación. Recapitulando las experiencias de violencia y los testimonios de estas tres mujeres, sus experiencias se encuentran en el punto común del abuso sexual y la dominación de sus cuerpos por el patriarcado del conflicto en diferentes regiones de Colombia. Ellas denuncian una serie de violencias interrelacionadas en contra de sus cuerpos territorializados y dominados por los diferentes ejecutores de la violencia. También muestran, a través de sus experiencias de vida, la destrucción del tejido social, de sus comunidades y el vaciamiento de sus territorios en términos físicos y simbólicos. Rosa vive un exilio en Berlín, en un entorno protegido donde recibe apoyo psicológico y económico para recuperar su vida y (re)construir su identidad. Tiene la posibilidad de hacer resistencia a las políticas hegemónicas dentro de una sociedad en transición que intenta luchar en contra de la violencia y el racismo. En contraste con el testimonio de Rosa, surgen otras rutas de la diáspora afrofemenina, las que iniciaron Amanda y Monique hacia Barcelona. Sus historias son bastante diferentes a la de Rosa y, aunque como lo señalé hace un momento, parten de las violencias patriarcales del conflicto, sus vidas después de la migración y en el exilio actual en el que se desarrollan tienen matices muy diferentes. Amanda y Monique demuestran, con las experiencias contadas de sus vidas antes y después de la migración, cómo las interdependencias multiterritoriales no se merman en el exilio. Al contrario, se incrementan agrupando en un conjunto los discursos dominantes, ratificando así que la desterritorialización es un proceso que golpea violentamente la identidad de las mujeres afrodescendientes en sus vínculos ancestrales, valoración de los espacios y de la resignificación de lugar, provocando

¹⁴¹ Asentada en Bogotá, oriunda de Guapi.

¹⁴² Asentada en Bogotá, oriunda de San Onofre.

¹⁴³ Asentada en Berlín.

¹⁴⁴ Asentada en Barcelona.

¹⁴⁵ Asentada en Barcelona.

una alteración del tejido social y la percepción que tienen de sí mismas y de sus comunidades. Al mismo tiempo, ratifica lo que se ha identificado en este trabajo como la geografía del olvido en la que muchas mujeres afrodescendientes en Colombia están inmersas.

Otra reflexión importante surge de la triada raza, territorio e identidad, asumiendo como eje transversal el conflicto armado desde el siglo pasado en Colombia, la cual permite identificar la construcción nacional de la sujeta y el sujeto afrocolombiano vulnerable e inferior. De Friedemann (1992) expone que la construcción del sujeto afrocolombiano -desde la perspectiva étnico-racial-, es una construcción histórica que permite apreciar la resistencia y el agenciamiento estratégico en busca de la libertad. Lo anterior conecta con lo que autores como Quijano (2000) y Escobar (2004) exponen desde la descripción eurocéntrica de la *Modernidad/Colonialidad* y la supuesta superioridad racial europea que, si bien fue un fenómeno de la Edad Media, ha encontrado diferentes representaciones y estrategias para su supervivencia en las sociedades poscoloniales. A modo de contraste, Quijano propone argumentos históricos y teóricos en donde analiza que la raza efectivamente es una categoría mental de la modernidad, cuestionando que la categoría histórica de raza no tiene tradición acreditada antes de América y que esta surge como consecuencia de las diferencias físicas entre conquistadores y conquistados. Es decir que raza e identidad racial son categorías manipuladas al antojo de los que elaboran los discursos, es decir de las élites, como instrumentos para la clasificación social de la población.

Múnera (2020b), en su reflexión sobre la construcción de las razas y la geografía en el siglo XIX en Colombia, ofrece una mirada crítica hacia los textos escritos por las élites colombianas, en donde sus particularidades eurocéntricas tuvieron un impacto determinante tanto en la representación geográfica de los territorios, como en el origen y desarrollo de sus conflictos. En particular, las representaciones sociales de la historia colombiana que relata Francisco José de Caldas se pueden asimilar como una reproducción fragmentada pero adecuada a los repugnantes prejuicios europeos de ese periodo, fortaleciendo un discurso basado en las diferencias raciales y en el supuesto espíritu civilizado que poseían los blancos.

A pesar de las divergencias epistemológicas, la comprensión en la relectura de la historia y apropiación de la categoría en las diferentes áreas de la política, por ejemplo, la utilización de la palabra etnia como reemplazo de raza, ante lo negativo que a esta se le asocia, relativiza el fenómeno del racismo que se expresa de manera real, cotidiana y social,

así como la discriminación y la exclusión por diferenciaciones físicas, morales e intelectuales y heredadas.

Ahora bien, las dinámicas e interacción entre el territorio y raza se asumen desde las *configuraciones*, como lo describe Elías. Es decir, el resultado de la interrelación entre agencia y estructura donde las *configuraciones* marcan nuevas dinámicas y trazan diferencias en la naturaleza de los conflictos. En el caso de Colombia, marcan nuevas dinámicas del conflicto, creando nuevos actores y poderes que dan origen a nuevos órdenes sociales. Es decir, el concepto de *configuración* admite contextualizar diferentes situaciones de una forma más apropiada y sin caer en reduccionismos derivados de los espacios esencialistas e ideológicos, relacionados con la cultura y las características de una nación. De allí que, para esta investigación, el significado del territorio para los pueblos ancestrales va más allá del arraigo, de sus carencias, oportunidades y tensiones, es decir se constituye en el único espacio de reconocimiento autónomo para aquellas personas que en el Caribe y el Pacífico colombiano están acompañadas de una carga histórica de opresión. Múnica muestra la segregación como un instrumento a disposición de la idea de raza en la historia de Colombia, específicamente en determinadas regiones con población europea, se asumía una ideología *propia de los conquistadores* (superioridad), mientras que el resto de la población se dibuja inferior dentro de una sociedad jerarquizada basada en la explotación de los pueblos no blancos¹⁴⁶. Conviene hacer un paralelo con las dominaciones que se enmarcan en el conflicto armado, donde las élites masculinas heterosexuales blanco-criollo-mestizas han construido un discurso de superioridad contemporánea y territorial basado en relaciones clasistas, sexistas y discriminatorias, con el que la ciudadanía de estas personas queda fuera del imaginario nacional, el cual se construye desde la premisa del *performance* como un espacio restringido para aquellos y aquellas que pertenecen a la otredad y hacen parte de la nación pero desde afuera.

Dialogando con la producción académica feminista y el amplio cubrimiento de la producción de aportes desde la geografía y las ciencias sociales sobre el concepto de

¹⁴⁶ Al respecto véanse las precarias condiciones socioeconómicas y vulnerabilidad observadas en San Basilio de Palenque en mi visita de campo.

territorio, las contribuciones de este trabajo desde los territorios se pueden ver desde varias miradas que se ubican en tres ámbitos:

- 1) Por un lado, en relación con el balance y desarrollo teórico de la categoría de territorio y las propuestas vinculadas a la desterritorialización y a la multiterritorialidad de las personas en el marco del conflicto, siempre recordando el hecho de la esclavitud y la Colonia en el discurso nacional.
- 2) Por otra parte, en referencia a las líneas de trabajo e investigación que abren las propuestas previamente mencionadas de Haesbaert y que le dan una distinción a la multiterritorialidad desde lo femenino y desde los ojos de una mujer.
- 3) Las interdependencias tanto en las multiterritorialidades como en su combinación con categorías como raza y género.

En ese sentido, dentro de un contexto tan complejo como lo es el conflicto armado, la desterritorialización permite pensar los procesos de precarización territorial de las mujeres negras/afrocolombianas como un proceso sistemático de deterioro del control territorial sobre un espacio determinado. Esto deja ver las relaciones de poder asimétricas con otros agentes sociales o instituciones y la perpetuación del patriarcado. Asimismo, la multiterritorialidad permite la posibilidad de identificar los agentes sociales e institucionales en la lucha y disputa por el control de un espacio o lugar determinado. Y es este el momento en donde se empieza a ver el dinamismo en las identidades y la activación de estas dependiendo de los contextos y esferas en donde son requeridas. A su vez, permite hacer lecturas desde diferentes ángulos de los procesos de construcción del territorio en marcos de relaciones de poder asimétricas, como las que se viven en Colombia, dando cuenta de los diversos órdenes que se cruzan y se determinan mutuamente en los territorios.

Pero ¿qué ocurre realmente en los lugares refugio? Es decir, en esos lugares a los que se llega en busca de protección ¿Cómo se transforma la vida de las mujeres en sus nuevos asentamientos? ¿Son estos realmente un refugio? Como se describe en el trabajo empírico, se reconoce que gran parte de los procesos de (re)construcción de las identidades y de la vida de estas mujeres se genera en un contexto social, muchas veces comunitario (aunque no es la regla) y relocalizado. Esta relocalización o llegada e inserción a un nuevo lugar muestra una serie de dificultades y experiencias que se amplían para las mujeres

afrodescendientes, tales como: el acceso a algunos recursos que no poseen o de los que fueron despojadas, es decir no tienen acceso a la vivienda, a la educación para sus hijos e hijas, a la salud, ni a los servicios públicos, etc. En otras palabras, su llegada a los lugares de refugio, que casi siempre son ciudades, aunque llena de esperanza, no es siempre la trayectoria elegida o la más conveniente porque se ven enfrentadas a diferentes violencias que se dinamizan en las periferias de estas ciudades, en barrios de invasión o informales y estas asimetrías se hacen aún más grandes cuando se cruzan con las dimensiones de género, etnia/raza, clase, sexualidad y edad, entre otras, como la dimensión religiosa.

Es indiscutible el significado otorgado por las ciencias sociales en las últimas décadas al proceso de construcción de las identidades afro colectivas e individuales, cuya asociación a términos como etnicidad, etnia, raza y género, no eran comunes, ni usuales en el vocabulario cotidiano (Hobsbawm, 2000) y que de una u otra forma se relacionan interdependiente a variados procesos. La construcción conceptual alrededor de las identidades implica entrelazar entonces múltiples tejidos en torno a este término, entre los cuales se encuentran naturalmente el territorio, la cultura, la religión, las prácticas -relaciones sociales- y relatos en contextos conflictivos y beligerantes. Todos estos entendidos como el espacio teórico-político de carácter simbólico, no necesariamente determinado por relaciones recíprocas, en donde este último asume que las prácticas sociales pueden ser consideradas como articulaciones constantes que no son una respuesta a una realidad social o de clase, ni a la manera en cómo se representa, pero sí a una identificación territorial.

De la mano de los argumentos de Haesbaert (2011, 2013 y 2016) y los testimonios de las mujeres concluyo, como él, que el territorio es siempre un proceso en construcción, de lo cual se da evidencia en cada nuevo asentamiento, refugio y hasta huida, que se caracteriza por algunas dinámicas físicas y geográficas, es decir que tienen su implicación en la apropiación espacial de diversos actores y actrices sociales e instituciones gubernamentales y económicas dentro de las siempre vigentes y presentes, relaciones de poder. De manera que los dos procesos en su análisis, la multiterritorialidad y la desterritorialización, dan cuenta en este estudio de la dinámica histórica del conflicto desde la perspectiva de género y que crean, como lo sugiere Laclau (1977), divisiones y antagonismos sociales, capaces de adquirir diferentes *posiciones de sujeto*. Estas se producen por la activación de determinados

elementos de una u otra identidad dando origen así a nuevas identidades y a sujetos *dislocados*.

Desde otra perspectiva, la identidad étnica se presenta como un proceso permanente en donde se crean articulaciones novedosas y transformadoras, pero también se generan pérdidas en las articulaciones ya existentes, ese es el caso de muchas de las mujeres con las que interactué, que se encuentran en relaciones tensas entre la enunciación de sus identidades y la aceptación social. En dichas dinámicas de articulación no priman los pensamientos esencialistas, puesto que las identidades étnicas surgen y se transmutan en contraposición y correlación con otras identidades étnicas. Es decir, las identidades étnicas se enuncian y se expresan de acuerdo con la posición que ocupan en las relaciones de poder (Restrepo, 2004:63-64), es decir que a menor o más débil entorno social, menores serán sus representaciones identitarias y viceversa. En otras palabras, la identidad de las personas sería entonces el resultado de las interacciones cotidianas en un determinado contexto social, en donde sus experiencias y su entorno las categorizan, las posicionan y contribuyen a la configuración de sus múltiples identidades. Más aún, la identidad tendría un elemento psicológico que se manifiesta desde la misma percepción que cada individuo tiene de sí mismo y de su propia conciencia de existir y de agruparse. Sintetizando y retomando a Hall (1996a), la identidad es un conjunto de articulaciones combinado por los discursos ideológicos, las prácticas sociales con arraigo histórico y subjetividades que procuran posicionar a los individuos en determinados discursos, construyendo sujetos y sujetas susceptibles a autopoicionarse, pero también de acercarse y alejarse de los discursos dominantes desde su propia subjetividad, así como lo muestran Ife, Pancha, Graciela y Luz en sus propias interpretaciones del territorio.

Por su parte, se observó que la identidad grupal es el resultado de una identificación colectiva, formada por determinados elementos integrados a la vida diaria de las mujeres, a partir de ciertas categorías como la historia, la demografía y la memoria entre otros, que significan una determinación *a priori* de una realidad social total. En el caso de las mujeres entrevistadas, la identidad si bien muestra rasgos bastante colectivos, los testimonios y relatos muchas veces muestran una construcción colectiva que se inicia después de hechos y situaciones violentas. De hecho, para Hall la identidad grupal tendría entonces un componente dialéctico y otro discursivo, de reconocimiento recíproco entre el individuo y los grupos

sociales a los que puede pertenecer. Cierra esta parte la identidad sociocultural que abunda en los territorios en Colombia, la cual representaría todas aquellas prácticas diversas y diferentes de otras culturas que se mostraron en el capítulo VI, pero que frente a las identidades individuales despliega algunos problemas, pues paradójicamente cuando a una persona se le niega la posibilidad de ejercer plena autonomía para la activación de sus identidades múltiples y combinadas, se limita la movilidad en el entorno en el que desarrollan sus experiencias. Resumiendo, estamos en frente del inicio de una nueva comprensión de identidades libres, las cuales se pueden cambiar y adaptar a los contextos sociales, geográficos, económicos y políticos entre otros y que en ninguna circunstancia mantiene una correspondencia ideológica con la clase, pero que se (re)construyen en medio de las adversidades, desafiando formas de identificarse y de situarse.

Desde los aportes de Hall (1996a) Hall (1996a), pensar la identidad es llegar a un punto de articulación entre los discursos, las prácticas sociales de un grupo, el autoreconocimiento y las subjetividades propias e individuales de los sujetos y sujetas. En este punto se puede decir que, desde los testimonios de las mujeres, las identidades están en función de la capacidad de adaptación, más que de las subjetividades. Recordemos que el fenómeno del conflicto armado en Colombia sugiere una condición extrema. En esta adaptación los multiterritorios creados y vinculados a la memoria también juegan un papel fundamental en los nuevos asentamientos y en la manera de agenciar sus nuevas posibilidades, pues estos pasan de ser cunas de violencias a lugares anhelados frente a nuevos desafíos. Cabe subrayar que las prácticas sociales pueden ser percibidas como articulaciones que comprenden determinantes históricamente construidos, que para el escenario específico de los pueblos negros en Colombia el desplazamiento forzado establece una barrera en la enunciación de las identidades, hasta el punto de que la negociación de estas se vuelve un requisito para la aceptación social de las personas desplazadas en espacios y lugares desconocidos¹⁴⁷.

De conformidad con Hall (1998a), veo la necesidad inmediata de repensar la representación de los sujetos y sujetas desde lo oculto, desde lo que no se puede observar

¹⁴⁷ En otras palabras, el sujeto y su identidad no son vistos desde una óptica esencialista e inseparable, si no que, por el contrario, abre un espacio subjetivo en donde los sujetos tienen la ventaja de pensar y entender su identidad esencialista de forma estratégica y les permita hacer uso de ella para fines políticos.

en la esfera pública y no desde lo evidente. De esta manera se pueden identificar los elementos que determinan la construcción de la representación. En el caso de muchas de las mujeres que ocupan este trabajo, se ve como desde la sombra, desde la anonimidad se (re)construyen y se representan desde la discreción y no desde la exuberancia que su herencia africana les pudiera sumar en esferas públicas. No obstante, en algunos casos también se evidencia la influencia del discurso esencialista en sus representaciones (objetivas y subjetivas) y en la (re)construcción de sus identidades dentro de lo que Hall llama *régimen racializado de representaciones*.

La sociedad colombiana a lo largo de su historia ha tenido una recomposición territorial más allá de la estructura político-administrativa, comprobada en procesos de desterritorialización, como consecuencia de la constante migración y/o desplazamiento de la población. La comprensión de ese fenómeno y sus efectos se asume desde la geografía y su abordaje del territorio a través de enfoques como:

- a) Los argumentos sociopolíticos ligados a las ciencias humanas y su visión del territorio como simbología de pertenencia y creador de identidad.
- b) Por su parte, la antropología considera que el territorio cumple un papel primordial en la explicación y justificación de procesos simbólicos y culturales en la ruralidad y la ancestralidad.

A lo anterior se suma el rol del territorio como base para el proceso de producción social, su articulación al sistema de relaciones capitalistas en diferentes fases, para finalmente entenderlo de una manera integral y multidisciplinaria en el análisis de diversos actores y movimientos sociales.

Al sopesar el contexto colombiano se observa una dinámica relativamente inversa en la relación existente entre cultura y territorio, es decir que la distribución *territorial* del espacio, visto este desde una perspectiva cartesiana solo en términos de ocupación, sigue teniendo una relación asimétrica a la cantidad de actores que hacen o desean hacer uso de él¹⁴⁸.

¹⁴⁸ En Colombia, como se contextualiza a lo largo de la investigación, el conflicto armado genera constantes éxodos, despojos y acumulación de tierras, sustentados en los discursos hegemónicos de todo tipo, como megaproyectos mineros, agroindustria, infraestructura vial, generándose procesos de desterritorialización.

Luego entonces aquí cobra mayor validez el enfoque de Haesbaert (2011:261), cuyo término desterritorialización hace alusión a los procesos de exclusión, privación o precarización a los que son sometidas las personas en una sociedad, en un territorio determinado. Ejemplo de ello son los testimonios de las mujeres, en donde existe concordancia con los fenómenos continuos de violencia y los procesos de expropiación étnico-territorial, en los que la segregación, despojo de tierras y pertenencias se constituye en una de las prácticas de opresión de la economía de la guerra. No obstante, aquí la desterritorialización es insuficiente para describir el fenómeno que se vive en Colombia después de lo que se ha podido investigar y observar en los territorios. Es decir, la desterritorialización como una consecuencia del conflicto armado deja ver su carácter extremo, cruel, sádico y letal en la ejecución del poder. Segato (2016) no lo hubiera podido describir mejor, lo que evidencia este trabajo es la reconstrucción de múltiples violaciones y vulneraciones de los derechos de las mujeres, tales como: feminicidios, torturas, acceso carnal violento, mutilaciones, expropiaciones y fragmentaciones en los núcleos familiares que, ligado a traumas emocionales, individuales y colectivos, nunca podrán ser reparados.

Lo anterior deja ver una constelación diferente dentro del discurso, que muestra toda una iniciación en contra de lo que se les interpela. Me refiero a la revictimización a la que muchas de las mujeres víctimas del conflicto armado son sometidas. De hecho, las mujeres que aparecen a lo largo de esta investigación son un ejemplo de cómo las mujeres encuentran nuevos espacios en los que recuperan su autonomía y reivindican sus identidades dentro de sus propios procesos y tiempos.

Es así como en el afán por la preservación de sus proyectos de vida, las mujeres buscan anteponer a las violencias nuevas dinámicas que se ven reflejadas en diferentes formas de jefatura de hogares, de vida laboral, acceso a los mercados de trabajo, espacios públicos, comunidades, organizaciones y, por supuesto, de relaciones de todo tipo. Dichos encuentros y algunos desencuentros crueles e inesperados, como los relacionados con la discriminación racial y la violencia asociada al género, están integrados a las prácticas sociales que no solo interfieren destructivamente en la reconstrucción de la identidad de las víctimas, sino que las sitúan de nuevo en un espacio sujeto a la vulneración que genera nuevos mecanismos de violencia y, con estos, diferentes desafíos para superarlos, los cuales mantiene siempre a las mujeres en suspenso y atemorizadas. En esta nueva posición, y de la

mano de la agencia y la organización como instrumentos políticos, se inicia una lucha contra ese conjunto de violencias que se hace más visible, este es por ejemplo el caso de Amara en su localidad Suba la Gaitana, en Bogotá, en donde se encarga de organizarse con otras mujeres para potenciar sus voces y hacer cumplir lo pactado en la Constitución Política de 1991 y en el acuerdo de La Habana.

De cualquier forma y desde una perspectiva positivista, los espacios de reconstrucción son nuevos mundos llenos de oportunidades para transformar los procesos y los discursos, pero a la vez, es el reto más grande que afrontan en sus vidas las mujeres en cuanto mantenerse vivas y seguras en sus territorios y multiterritorialidades es el mayor acto de resistencia que pueden tener.

Finalmente, considero que todos los frentes que forman parte de una constelación de violencias estructurales que se entrecruzan, imbrican, suman y acumulan a la perpetuación de la guerra en Colombia, son la manifestación de un patriarcado desbordado que se ensaña en contra de las mujeres y crea formas constitutivas de la colonialidad, tal y como se mostró a través del material empírico. En este sentido, se evidenció que la construcción de las identidades étnicas se constituye desde la diversidad y la multiplicidad respondiendo a diferentes contextos y situaciones específicas. Estas son construidas por las personas frente a diferentes interpelaciones y normalmente no son fijas. Son construcciones sujetas a transformaciones simultáneas en los relatos, desde los territorios y los lugares de origen como fuera de ellos, y hacen parte de recuerdos ordenados dentro de un ejercicio individual y colectivo de memoria histórica.

Como resultado de la deliberación de esta investigación es pertinente abrir unas líneas de reflexión y debate sobre las nuevas dinámicas presentes en las identidades de las mujeres negras/afrocolombianas a nivel colectivo e individual, las cuales siempre van de la mano del contexto del conflicto armado interno y las coyunturas socioespaciales que este impone. En este sentido, por ejemplo, en el Pacífico y en el Caribe colombiano es objeto de debate el análisis del impacto que los diferentes confinamientos¹⁴⁹ tienen en los proyectos y vida de las mujeres, los efectos en materia de comportamiento psicosocial y su combinación con el

¹⁴⁹ Tanto de orden de salud pública como de orden ilegal, es decir los toques de queda y/o confinamientos ordenados por los grupos al margen de la ley.

cambio en las relaciones interpersonales que originó la pandemia en el 2020, donde la capacidad de respuesta del Estado ante los compromisos constitucionales fueron insuficientes y, de nuevo, las comunidades se vieron obligadas a responder e iniciar sus propios procesos de curación por ellas mismas. Ahora bien, como ya se reseñó, la violencia social generada por el conflicto armado interno revela nuevas dinámicas en la disputa por los territorios y recursos naturales, claro es, que el narcotráfico sigue siendo el eje central de la opresión y se manifiesta a través de nuevas estrategias de confinamiento para acceder al control territorial. Sus fundamentos yacen en la amenaza y persuasión que permiten instaurar un nuevo orden paralelo al estatal, donde la identidad empieza a sufrir nuevas mutilaciones y trabas tanto en su enunciación como en su (re)construcción a causa de la intimidación y la reiterada vulneración de los derechos de las mujeres, agudizados aquí los derechos sexuales y reproductivos.

Bibliografía

- Aceves, J. (1998). La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de una investigación. In J. Galindo (Ed.), *Técnicas de la investigación en sociedad, cultura y comunicación* (pp. 207–276). Addison Wesley Longman.
- Acuña Rodríguez, Olga. (2015). Las elecciones presidenciales de 1970, según la prensa. Un fraude nunca resuelto. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20 (2):217-239.
- Adujo Negedu, I. (2014). Democratic Education in the Deweyan Perspective and the Challenges of African Development. *International Journal of Philosophy*, 2(2), 21.
- Agudelo, C. (2001). El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado. Las transformaciones de la región y algunas respuestas de sus poblaciones frente a la violencia. *Cuadernos De Desarrollo Rural* 46, 7–37.
- Aguilar Sánchez, D., & Sánchez Salazar, M. T. (2018). Efectos socioterritoriales de las políticas neoliberales en la agricultura del maíz: el caso del Distrito de Desarrollo Rural Atlacomulco del Estado de México. 1990-2015. In I. Egurrola & R. Rózga (Eds.), *Dinámica Económica y Procesos de Innovación en el Desarrollo regional* (pp. 142–166). Universidad Nacional Autónoma de México y Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo de Regional.
- Albet, A., & Benach, N. (2012). Doreen Massey. Un sentido global del lugar. In *academia.edu*. Icaria Editorial.
- Almario, O. (2003). Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano. *Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana - Concejo de Medellín*.
- Almario, O. (2004). Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional. *Conflicto E (In)Visibilidad: Retos de Los Estudios de La Gente Negra En Colombia*, 1.
- Almario, O. (2005). Etnias, regiones y Estado nacional en Colombia. Resistencias y etnogénesis en el Gran Cauca. *Relatos de Nación. La Construcción de Las Identidades Nacionales En El Mundo Hispánico*. Bogotá: Iberoamericana.
- Althusser, L. (1971). Lenin and philosophy and other essays. Trans. Ben Brewster. *Revista Mensual Prensa.*, 142(3).
- Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras, pero no-junta-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9–32.
- Amos, V., Lewis, G., Mama, A., & Parmar, P. (1984). Many voices, one chant: black feminist perspectives. *Feminist Review*, 17(1), 3–19.

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Anthias, F. (1998). Rethinking social divisions: Some notes towards a theoretical framework. *Sociological Review*, 46(3), 505–535.
- Anthias, F. (2002). Gender, Ethnicity and Social Stratification: Rethinking Inequalities. *Ethnicity and Economy*. https://doi.org/10.1057/9781403919953_5
- Anthias, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations: Migration and Social Change*, 4(1), 5–20.
- Anthias, F., & Yuval-Davis, N. (1989). *Woman-Nation-State*. Palgrave Macmillan.
- Antón Sánchez, J. (2007). Afrodescendientes: sociedad civil y movilización social en el Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1), 233–245.
- Anzaldúa, G., & Moraga, C. (1981). *This bridge called my back*. Persephone Press.
- Aprile-Gnisset, J. (1997). *La ciudad colombiana* (1a ed.). Programa Editorial Universidad del Valle.
- Araujo, K. (2009). Individuo y feminismo. Notas desde América Latina. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, 33, 141–153.
- Arévalo Peña, M. L. (2016). La reubicación como proceso de desterritorialización. *Política y Cultura*, 45, 153–180.
- Arévalo Peña, M. L. (2020). Reubicación y procesos de territorialización en la Ciudad Rural Sustentable Nuevo Juan del Grijalva. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 66, 81–105.
- Arias O., G. I. (2008). *Una mirada atrás: procesos de paz y dispositivos de negociación del gobierno colombiano*. Fundación Ideas para la Paz.
- Arocha, J. (1992). *Los negros y la nueva constitución colombiana de 1991*. América Negra, 3.
- Arocha, J. (1993). Razón, emoción y convivencia étnica en Colombia: un programa de investigación. *Archivo Iberoamericano. Neue Folge*, 19(3/4), 353–363.
- Arocha, J., Camacho, A., Fajardo, D., Andrade, L. A., Jaramillo, C. E., Ortiz, C. M., & Pizarro, E. (1987). Colombia: violencia y democracia. *Colombia: Violencia y Democracia. Informe Presentado al Ministerio de Gobierno*, 318.
- Atkinson, R. (1998). *The life story interview*. Sage.

- Ayala, E., & Osorio, E. (2016). La mujer como víctima y actor del conflicto armado en Colombia. *Perspectivas* [Internet]. <https://Revistas.Ufps.Edu.Co/Index.Php/Perspectivas/Article/View/972/1629>. [Citado 10 Jul 2019], 1, 73–80.
- Badie, B. (1995). *La fin des territoires*. Fayard.
- Barabas, A. (2003). *Diálogos con el territorio*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 46(3), 437–452.
- Barbeito Carneiro, M. I. (2005). Gestos y Actitudes “Feministas” en el siglo de Oro español: de Teresa de Jesús a María de Guevara. *Literatura y Feminismo En España (s. XV-XXI)*, 59, 59.
- Benach Rovira, N. (2016). ¿Ciudades en el mapa o en la guía turística? Venta de la ciudad y sentido del lugar/Cities on the map or in the tourist guide? Selling the city and sense of place. *Revista CIDOB d’Afers Internacional*, 113, 89–105.
- Benach Rovira, N., & Tello, R. (2005). Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos, de Mary Nash. *Lectora: Revista de Dones i Textualitat*, 283–289.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Bertaux, D. (1997). *Les récits de vie: perspective ethnosociologique* (1a ed.). Colin, Armand.
- Bertaux, D., & Bertaux-Waime, I. (1993). Historias de vida del oficio de panadero. *La Historia Oral: Métodos y Experiencias*, 231–250.
- Bhabha, H. (1990). *Narrating the Nation*. Routledge.
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled muslim women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9–28.
- Boatcă, M. (2012). Global inequalities: transnational processes and transregional entanglements. In *Desigualdades* (No. 11; Serie Documentos de Trabajo / DesiguALdades.Net, Issue 11).
- Bourdieu, P. (1994). Structures, habitus, power: Basis for a theory of symbolic power. In *Culture/power/history: A reader in contemporary social theory* (pp. 155–199).
- Bourdieu, Pierre. (1980). L’identité et la représentation. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 35(1), 63–72.
- Bourdieu, Pierre. (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In R. Kreckel (Ed.), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt: Vol. Tomo Especial 2* (pp. 183–198). Göttingen: Otto Schwartz.
- Bouteldja, H. (2014). Feministas ou não feministas? Pensando na possibilidade de um «feminismo decolonial» com James Baldwin e Audre Lorde. *Tabula Rasa [Online]*, 21, 77–89.

- Brah, A., & Phoenix, A. (2004). Ain't IA woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75–86.
- Brown, G., & Pickerill, J. (2009). Space for emotion in the spaces of activism. *Emotion, Space and Society*, 2(1), 24–35.
- Butler, J. (2001). El género en disputa. In *Programa Universitario de Estudios de Género Universidad Nacional Autónoma de México*.
- Calle Meza, M. L., & Ibarra Padilla, A. M. (2019). Jurisdicción Especial para la Paz: fundamentos teóricos y características de la justicia transicional en Colombia. *Análisis Político*, 32(96), 3–20.
- Calvo Población, G., & García Bravo, W. (2013). Revisión Crítica de la Etnoeducación en Colombia. *Historia de La Educación*, 343–360.
- Camacho Segura, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. *Panorámica Afrocolombiana. Estudios Sociales En El Pacífico*, 165–210.
- Castelló, E. (2016). Anderson and the media: The strength of “imagined communities.” *Debats: Revista de Cultura, Poder i Societat*, 1, 59–63.
- Castillo Ramírez, G. (2017). Migración internacional y cambio en los poblados de origen. *Revista Mexicana de Sociología*, 79(3), 515–542.
- Castillo Ramírez, G., & Pérez Campuzano, E. (2019). Procesos de (re) territorialización en localidades campesinas de Chiapas (México) en contextos migratorios. *América Latina Hoy*, 82, 129–147.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero*. Instituto Pensar. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira*. Ediciones Semana.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Paramilitarismo Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Césaire, A. (2000). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal. Madrid.
- Chatterjee, P. (2010). *Empire and Nation: selected essays*. Columbia University Press.
- Chow, R. (1999). Female sexual agency, miscenegation, and the formation of community in Frantz Fanon. In *Critical Perspectives* (pp. 35–52). Routledge.
- Chukwudi Eze, E. (2001). El Color de la Razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. In W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201–251). Signo.

- Cogollo, J. E., Flórez-Flórez, J., & Ñáñez, A. (2004). El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña. In E. Restrepo & A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 195–208). Editorial Universidad del Cauca.
- Collier, P., & Hoeffler, A. (1999). *Justice-seeking and loot-seeking in civil war*.
- Colmenares, G. (1984). Los jesuitas: modelo de empresarios coloniales. *Noletín Cultural y Bibliográfico*, XXI(2).
- CONPES. Consejo Nacional de Política Económica y Social. Ministerio de Defensa Nacional. (2007). *Política de Consolidación de la Seguridad Democrática: fortalecimiento de las capacidades del sector Defensa y Seguridad*.
- Contraloría General de la República. (2022). *Implementación Acuerdo de Paz. Quinto informe*.
- Costa, A., Barroso, C., & Sarti, C. (1985). Pesquisa sobre mulher no Brasil-Do limbo ao gueto. *Cuadernos de Pesquisa*, 54, 5–15.
- Costa, S. (2007). Vom Nordatlantik zum Black Atlantic: Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik. In *Bielefeld Transcript*. Verlag.
- Costa, S. (2011). Perspectivas y políticas sobre racismo y afrodescendencia en América Latina y el Caribe. In A. Sojo & M. Hopenhayn (Eds.), *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global* (pp. 173–188). CEPAL.
- Costa, S. (2013). Entangled inequalities in Latin America: addressing social categorisations and transregional interdependencies. In D. Céleri, T. Schwarz, & B. Wittger (Eds.), *Interdependencies of social categorisations* (pp. 41–64). Editorial Iberoamericana Vervuert.
- Costa, S., & Gurza Lavalle, A. (2006). Cohesión social y coexistencia intercultural en América Latina. In J. Cotler (Ed.), *La cohesión social en la agenda de América Latina y de la Unión europea* (pp. 247–279). Instituto de Estudios Peruanos.
- Costa, Sérgio. (2007). Ein Ort für den schwarzen Körper Antirassismus in Brasilien. *Inszenierungen Der Politik*, 141–160.
- Crenshaw, K. (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. *Stanford Law Review*, 43(6).
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In K. Crenshaw, N. Gotonda, G. Peller, & K. Thomas (Eds.), *Critical race theory: The key writings that formed the Movement* (pp. 357–383). New Press.
- Cruz Rodríguez, E. (2016). Relaciones cívico-militares, negociaciones de paz y postconflicto en Colombia. *Criterio Jurídico Garantista. Revistas Científicas*, 8(13), 12–41.

- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres." *Perfiles Del Feminismo Iberoamericano, III*.
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. [Online] *Universidad Nacional de Colombia Proyectos Temáticos Biblioteca Digital Feminista Ofelia Uribe de Acosta BDF Biopolítica y Sexualidades*. [Acceso: 5 de septiembre 2022].
- Curiel, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. In Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Faminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 325–334). Editorial Universidad del Cauca.
- Daniels Puello, A. (2018). *La Educación y la Cultura Política como fundamentos para la democracia en regiones afectadas por la violencia y el conflicto armado. El caso Montes de María. 1990-2018*. Universidad de Cartagena.
- Daniels Puello, A. (2021). El Posacuerdo en el Caribe Colombiano: precariedad institucional, problemas no resueltos y reproducción de nuevos conflictos. *V Foro Sobre El Posacuerdo En El Caribe Colombiano*.
- De Alencastro, L. F. (2022). Revisitando a formação do Brasil no Atlântico Sul. *Ler História, 81*.
- De Barros, R. P., Ferreira, F., Vega, J. O., & Chanduvi, J. (2008). Measuring inequality of opportunities in Latin America and the Caribbean. *Banco Mundial. Washington*.
- De Beauvoir, S. (1987). *El Segundo Sexo* (1949). In *Buenos Aires. Siglo XXI*.
- De Caldas, F. J. (1966). Del influjo del clima sobre los seres organizados. *El Semanario, 87*.
- De Friedemann, N. (1992). Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad. *Revista América Negra, 3*, 39–54.
- Defensoría del Pueblo. (2020). *Informe Asesinato de Líderes Sociales*.
- Del Pino Pacheco, M., Ramírez Caloca, S., & Velázquez, M. E. (2011). *Guía para la Acción Pública: afrodescendencia. Población afrodescendiente en México*.
- Delaney, D. (2005). *Territory: a short introduction*. Blackwell Publishing.
- Derrida, J. (1981). Positions, trans. In *Alan Bass (London: Athlone, (1972)*. University of Chicago Press.
- Di Méo, G. (2000). Géographie sociale et territoires. *L'Information Géographique*.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1982). Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. In *Philosophy of the Social Sciences* (Issue 3). The Harvester Press.
- Du Bois, W. E. B. (1903). *Of our spiritual strivings*.

- Dubet, F. (2001). As desigualdades multiplicadas. *Revista Brasileira de Educação*, 17.
- Dudley, S. (2008). *Armas y urnas: historia de un genocidio político*. Editorial Planeta Colombiana.
- Dussel, E. (1995). The Invention of the Americas. Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity. (Edición en español: 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad, Nueva Utopía, Madrid, 1992). In (*Edición en español: 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad, Nueva Utopía, Madrid, 1992*). Continuum Intl Pub Group.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In E. (comp.) Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41–54). Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Echandía, Camilo (1997). Dimensión regional del homicidio en Colombia. *Coyuntura Social*, 89–103.
- Echandía, Camilo (2013). Narcotráfico: Génesis de los paramilitares y herencia de bandas criminales. *Informes. Fundación Ideas para la Paz, FIP.*, 5–32.
- Elías, N. (1996). Was ist Soziologie? In *Juventa Verlag. Munich. Verlag*.
- Elías, N., & Schröter, M. (1983). Engagement und Distanzierung. *Arbeiten Zur Wissenssoziologie, Suhrkamp, Frankfurt.*, 271.
- Elías, N., & Scotson, J. L. (1994). The established and the outsiders. In *torrossa.com* (Vol. 32). Sage.
- Enciso Patiño, P. (2004). *Estado del arte de la Etnoeducación en Colombia con énfasis en Política Pública*.
- Escobar, A. (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rosa*, 1, 51–86.
- Escobar, A. (2004). Más allá del Tercer Mundo: Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. *Nómadas. Recuperado de: <https://N9.CI/Xpm62>*, 20, 1–16.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2010). América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? *Saturno Devora a Sus Hijos. Miradas Críticas Sobre El Desarrollo y Sus Promesas*, 33–85.
- Escobar, A. (2014). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Editorial Universidad del Cauca.

- Escobar, A., Álvarez, S., & Dagnino, E. (2001). Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. In 2001. Editorial Taurus.
- Escobar, A., & Pedroza, Á. (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Ecofondo y Cerec.
- Esguerra, C., & Bello Ramírez, J. A. (2014). Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica. *Revista de Estudios Sociales*, 19–32.
- Espinosa, G. (2013). *Mujeres indígenas contra la triple opresión*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano. Universidad Autónoma Metropolitana. México*, 184, 7–12.
- Esquivel, V. (2016). La economía feminista en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*.
- Essed, P. (2005). Le racisme après les races. *Actuel Marx*, 38(2).
- Fals Borda, O., Guzmán, G., & Umaña Luna, E. (1962). *La violencia en Colombia*. Tercer Mundo.
- Fanon, F. (1977). Los condenados de la Tierra. *Fondo de Cultura Económica. México*.
- Fanon, F. (2001). Sobre la cultura nacional. In *La invención de la Nación. Lecturas de identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 77–90). Ediciones Manantial SRL.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Lavel S.A.
- Fanon, F., Sartre, J. P., & König, T. (1966). *Die verdammten dieser Erde*. Suhrkamp.
- Farris Thompson, R. (1984). *Flash of the spirit: African & Afro-American art & philosophy*. Vintage books.
- Félix, M. L. (1987). *100 Peoples of Zaire and Their Sculpture. A Handbook*.
- Fernández, I., & Baeza, R. (2002). Aplicación del modelo de competencias: experiencias en algunas empresas chilenas. *Psyche*, 11(2).
- Fernández-Rasines, P. (2001). La tiranía de los negros y mulatos en Esmeraldas. In *Afrodescendencia en el Ecuador: raza y género desde los tiempos de la colonia*. Ediciones Abya-Yala.
- Flick, U. (2012). *Introducción a la investigación cualitativa*. Ediciones Morata.
- Flores, I., & Palacios Mena, N. (2018). Cultural and intercultural education: Experiences of ethno-educational teachers in Colombia. *Cultural and Intercultural Education: Experiences of Ethno-Educational Teachers in Colombia. Australian Journal of Teacher Education (Online)*, 62–81.

- Flórez, L., & Henao, E. (2021). Apuntes para la construcción de una genealogía feminista de la historieta colombiana. *Revista de La Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 15, 87–112.
- Flórez-Flórez, J. (2004). Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género. In *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 219–246). Editorial Universidad del Cauca.
- Forero, E. (2003). El desplazamiento interno forzado en Colombia. *Conflict and Peace in Colombia: Consequences and Perspectives for the Future*.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber* (A. Garzón Del Camino, Ed.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (1994). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp.
- Fraser, N. (1997). Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista.” In *Revista de Estudios Sociales* (Issue 2). Siglo del Hombre. Universidad de los Andes. <https://doi.org/10.7440/RES2.1998.29>
- Gaitán, F. (1995). Una indagación sobre las causas de la violencia en Colombia. *Dos Ensayos Especulativos Sobre La Violencia En Colombia. FONADE*, 31.
- García Márquez, G. (1985). *El amor en los tiempos del cólera*. Editorial Oveja Negra.
- George, P. (2007). *Diccionario de geografía*. Akal.
- Gilroy, P. (1991). It Ain't Where You're From, It's Where You're At... The Dialectics of Diasporic Identification. *Third Text*, 5(13), 3–16.
- Gilroy, P. (1993). *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Harvard University Press.
- Gilroy, P. (1994). Diáspora. *Paragraph*, 17(3), 207–212. <https://doi.org/10.3366/PARA.1994.17.3.207>.
- Gómez, Gloria, Astaiza, Gilberto & De Souza, María Cecilia. (2008) Las migraciones forzadas por la violencia: el caso de Colombia. *Ciência & Saúde Coletiva*, 13(5), 1649-1660.
- González Rivas, N. (2012). Discriminación salarial: un análisis entre mujeres afrocolombianas y no afrocolombianas en el área metropolitana de Cali. *Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1), 563–578.
- Gottman, J. (1973). *The significance of territory*. University Press of Virginia.
- Gregory, D., Johnston, R., Pratt, G., Watts, M. J., & Whatmore, S. (2009). *The dictionary of human geography* (5th ed.). Wiley-Blackwell.
- Grosfoguel, R. (2010). Vers une décolonisation des «uni-versalismes» occidentaux: le «pluri-versalisme décolonial», d'Aimé Césaire aux zapatistes. *Ruptures Postcoloniales*, 119–138.

- Gruoso Castelblanco, L. R. (2000). *El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacífico Sur Colombia*. [Tesis de Maestría]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Gruoso, L. (2007). Plan integral de largo plazo para la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. In *En: Propuestas para el Capítulo de Fortalecimiento de los Grupos étnicos y de las relaciones interculturales del Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010*.
- Gruoso, L., & Arroyo, L. (2002). Mujeres y defensa del lugar en las luchas del Movimiento Negro colombiano. In W. Harcourt & A. Escobar (Eds.), *Desarrollo, lugar, política y justicia: las mujeres frente a la globalización*. Society for International Development.
- Gruoso, L., Rosero, C., & Escobar, A. (2001). El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa Pacífica de Colombia. *Política Cultural, Cultura Política. Una Nueva Mirada Sobre Los Movimientos Sociales Latinoamericanos*. Bogotá: Taurus.
- Grupo de Memoria Histórica. (2010). *La tierra en disputa: memorias del despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe: 1960-2010* (A. Machado C. & D. Meertens, Eds.). Taurus.
- Grupo de Memoria Histórica. (2011a). *Mujeres que hacen historia. Tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano*. Ediciones Semana.
- Grupo de Memoria Histórica. (2011b). *Mujeres y guerra: víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Ediciones Semana.
- Grupo Memoria Histórica. (2013). ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. In scielo.org.co.
- Guillén, N. (1930). Motivos de son. In *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Ca.
- Guillén, N. (1931). Sóngoro cosongo y otros poemas. In *Libresa*. Literatura. Alianza Editorial.
- Guimarães, A. (2002). *Classes, raças e democracia*. Editora 34.
- Haesbaert, R. (1997). *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste*. Universidade Federal Fluminense.
- Haesbaert, R. (2002). *Territorio-territórios*. Universidade Federal Fluminense.
- Haesbaert, R. (2007). Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, IX(17), 19–46.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 9–42.
- Haesbaert, R. (2014). Lógica zonal y ordenamiento territorial: para discutir la proximidad y la contigüidad espaciales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(16), 9–29.

- Haesbaert, R. (2016). De la multiterritorialidad a los nuevos muros: paradojas contemporáneas de la desterritorialización. *Revista Locale*, 1(1), 119–134.
- Hall, S. (1992). *New Ethnicities*. Race, Culture and Difference. Editado Por James Donald & Ali Rattansi.
- Hall, S. (1996a). ¿Quién necesita identidad? [Who needs identity?]. In *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39).
- Hall, S. (1996b). *What is this 'black in black popular culture?* (David Morley & Kuan-Hsing Chen, Eds.). Routledge.
- Hall, S. (1997a). The spectacle of the other. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 7.
- Hall, S. (1997b). *The work of representation*. En: Hall S Ed *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage.
- Hall, S. (1998a). Aspiration and attitude... Reflections on black Britons in the Nineties. *New Formations*, 33, 38–46.
- Hall, S. (1998b). Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En: *Estudios Culturales y Comunicación: Análisis, Producción y Consumo Cultural de Las Políticas de Identidad y El Posmodernismo*, 27–62.
- Hall, S. (2002). Political belonging in a world of multiple identities. In S. Vertovec & R. Cohen (Eds.), *Conceiving cosmopolitanism: Theory, context and practice* (pp. 25–31).
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? *Cuestiones de Identidad Cultural*, 17.
- Hall, S. (2005a). *Cultural identity and diaspora*.
- Hall, S. (2005b). Ethnicity: identity and difference. *Radical America*. (Traducción de Eduardo Restrepo). *Revista Sigma*, 23, 9–20.
- Hall, S. (2007). Epilogue: through the prism of an intellectual life. *Culture, Politic, Race and Diaspora*, 269–291.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Hall, S., Held, D., & McGrew, A. (1992). *Modernity and its Futures*. Polity Press in association with the Open University.
- Hall, S., & Mellino, M. (2011). *La cultura y el poder*. Amorrortu Editores.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Universitat de València.

- Harcourt, W., & Escobar, A. (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Henao Duque, J. F., Montoya Gallo, Jo. E., & Velásquez Orozco, F. Á. (2015). La lucha por el control territorial en Colombia: Un análisis de la dinámica del conflicto armado. *Ecós de Economía*, 19(40), 81–105.
- Hill Collins, P. (1999). Reflections on the Outsider Within. *Journal of Career Development*, 26(1), 85–88.
- Hill Collins, P. (2000). Gender, Black Feminism, and Black Political Economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568(1), 41–53.
- Hobsbawm, E. (2000). La izquierda y la política de la identidad. *New Left Review*, 24, 114–125.
- Ibeas Miguel, J. M., & Moncada Agudelo, L. F. (1997). Colombia: heterogeneidad del movimiento guerrillero, multipolaridad de la guerra y maraña negociadora. In P. y R. I. Instituto de Altos Estudios Jurídicos (Ed.), *Políticas* (Vols. 6–7). Universidad del Valle.
- INDEPAZ. Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz. (2020). *Registro de líderes y personas defensoras de DDHH asesinadas desde la firma del acuerdo de paz. 2016-2020*.
- Jabardo Velasco, M. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños.
- Jara Holliday, O. (2006). La sistematización de experiencias y las corrientes innovadoras del pensamiento latinoamericano. Una aproximación histórica. *La Piragua*, 23, 7–16.
- Jaramillo, S., & Cuervo, L. M. (1987). *La configuración del espacio regional en Colombia*.
- Jiménez González, A. (2013). Los procesos de participación y la incidencia del movimiento de mujeres de la Región Caribe en las dinámicas de paz y de regionalización 2001-2011. In *repositorio.unal.edu.co*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe.
- Kabeer, N. (1999a). Resources, agency, achievements: Reflections on the measurement of women's empowerment. *Development and Change*, 30(3), 435–464.
- Kabeer, N. (1999b). *The conditions and consequences of choice: reflections on the measurement of women's empowerment*.
- Kaufman, J. P., & Williams, K. P. (2010). *Women and war: Gender identity and activism in times of conflict*. Kumarian Press.
- Kergoat, D. (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. In E. Dorlin (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 111–126). PUF, Actuel Marx Confrontations.
- Kilomba, G. (2010). *Plantation Memories, Episodes of everyday racism*. Umrast-Verlag .

- King, D. (2005). Sostener el activismo a través de la reflexividad emocional. In H. Flam & D. King (Eds.), *Emotions and Social Movements* (pp. 150–169). Routledge.
- Kreckel, R. (1992). *Politische soziologie der sozialen ungleichheit*. Campus Verlag.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro.
- Laclau, E. (1977). *Towards a theory of populism. Politics and ideology in Marxist theory*. NLB.
- Laclau, E. (1990). *New reflections on the revolution of our time*. Verso.
- Ladner, J. A. (1971). Tomorrow's tomorrow: The black woman. In D. P. Aldridge (Ed.), *Imagine a World. Pioneering Black Women Sociologists* (p. 91). University Press of América Inc.
- Lalueza, C. (2001). *Razas, racismo y diversidad: la ciencia, un arma contra el racismo*. Algar Editorial.
- Lamus Canavate, D. (2010). *De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lamus Canavate, D. (2012). El color negro de la sin (razón) blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia. In *repositorio.unal.edu.co*. Movimiento de mujeres y feministas.
- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos Diaspóricos: cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Universidad Externado de Colombia.
- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Alianza Editorial.
- Larkin Nascimento, E. (2002). *O Sortilegio da Cor: identidade afrodescendente no Brasil*. Universidade de Sao Paulo.
- Lima, M. (1971). *Fonctions sociologiques des figurines de culte hamba dans la société et dans la culture tshokwé (Angola)*. Instituto de Investigaçao Científica de Angola.
- Lima Santos, D. (2016). Yorubas y Bantúes: apuntes de las tradiciones africanas en las obras de Abdias do Nascimento y Manuel Zapata Olivella. *Revista Brasileira Do Caribe*, 17(33), 75–100.
- Lipton, M. (2009). Land reform in developing countries: Property rights and property wrongs. In *Land Reform in Developing Countries: Property Rights and Property Wrongs*. Routledge Taylor & Francis Group.
- López Gutiérrez, W. (1999). Las políticas de paz y los procesos de negociación en Colombia. Breve balance y perspectivas. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 19.
- Lora, E., Mejía, L. F., Benítez, M., Delgado-Rojas, M. E., & Gutiérrez, D. (2021). *Reformas para una Colombia post-COVID-19. Hacia un nuevo contrato social*.
- Lozano Lerma, B. R. (1992). *Una crítica a la sociedad patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra*. Centro Regional de Informaciones Ecueménicas AC, CRIE.

- Lozano Lerma, B. R. (2009). *Género, racismo y ciudadanía*. 4(1), 7–17.
- Lozano Lerma, B. R. (2010a). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del. *Revista La Manzana de La Discordia*, 223.
- Lozano Lerma, B. R. (2010b). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia. *Temas de Nuestra América*, 26(49), 135–158.
- Lozano Lerma, B. R. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lozano Lerma, B. Ruth. (2014). *¿Negros o afros? ¿Cómo resolver esta discusión?* Razón Publica.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando Los Feminismos En Bolivia*, 129–140.
- Lugones, M., & Price, J. (2003). The inseparability of race, class, and gender in Latino studies. *Latino Studies*, 1(2), 329–332.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. In W. (comp.) Mignolo (Ed.), *Género y Descolonialidad*. Del signo.
- Lykke, N. (2011). This discipline which is not one: Feminist studies as a post-discipline. *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research*, 135–149.
- Mançano Fernandes, B. (2009). Territorio, teoría y política. In F. Lozano & J. G. Ferro (Eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (pp. 35–50). Pontificia Universidad Javeriana.
- Mançano Fernandes, B. (2010). Acerca de la tipología de los territorios. In En C. Rodríguez (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*. Juan Pablos Editor.
- Mançano Fernandes, B. (2012). Territorios, Teoría y Política. In Georgina. Calderón & Efraín. León (Eds.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina* (pp. 21–51). Ítaca.
- Marciales Montenegro, C. X. (2015). Violencia sexual en el conflicto armado colombiano: racismo estructural y violencia basa en género. *Revista Vía Luris*, 19, 69–90.
- Márquez Camargo, Á. P., & Jiménez Flóres, A. J. (2015). Conflicto armado: medios de comunicación y derecho. In *repository.usta.edu.co*. Universidad Santo Tomás.
- Martínez Labrín, S. (2006). Política democrática radical y feminismo. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación*, 9, 58–64.
- Massey, D. (2005). *For space*. SAGE.

- Mathieu, N. (2005). ¿Identidad sexual/ sexuada/ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación sexo y género. *En: Curiel, Ochy. y Falquet, Jules.*
- Maya, L. A. (2005). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, Siglo XVII.* Ministerio de Cultura.
- Mayhew, S. (2015). *A Dictionary of Geography.* Oxford University Press.
- McLaren, A., & Laqueur, T. (1992). *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud.* Harvard University Press.
- Mead, M. (1935). *Sex and temperament in three primitive societies.* Mentor Book.
- Mercer, K. (1990). Black Art and the Burden of Representation. *Third Text*, 4(10), 61–78.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Akal.
- Mignolo, W. D. (2008). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Telar: Revista Del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 10(6).
- Millett, K. (1970). *Sexual Politics.* Doubleday.
- Mina Rojas, C., Machado, M., & Botero Mosquera, P. (2015). Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. *Nómadas*, 43, 167–183.
- Ministerio de Defensa Nacional. (2011). *Informes Ministerio de Defensa.*
- Ministerio del Interior República de Colombia. (2017). *Informe de Gestión 2017.*
- Miranda Márquez, R. (2015). *Una propuesta de desarrollo económico incluyente en San Basilio de Palenque.* Universidad Tecnológica de Bolívar.
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar. El método de la psicología comunitaria.* Paidós.
- Mosquera Rosero-Labbé, C. (2005). Sufrir el desplazamiento forzado para conocer los derechos: impactos del desplazamiento forzado en mujeres afrocolombianas residentes en Bogotá. *Revista Palabra. Palabra Que Obra*, 6, 42–53.
- Motta González, N. (2009). Las nuevas tribus urbanas de Calí. Desplazamiento forzado desterritorialización y reterritorialización. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 1(2), 33–85.
- Mouffe, C. (1999). ¿Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Perspectivas de La Democracia*, 66(3), 745–758.
- Mucchielli, A. (1986). *L'identité. Collection que sais-je.* Presses Universitaires de France.
- Múnera Cavadía, A. (2020a). El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el caribe colombiano (1717 – 1810). In *Bogotá: editorial Nomos S.A.* Editorial Nomos S.A.

- Múnera Cavadía, A. (2020b). Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano. In *Bogotá: Editorial planeta*. Editorial Planeta.
- Naranjo Giraldo, G., Hurtado Galeano, D., & Peralta Agudelo, J. (2001). Ciudad y ciudadanía. Bajo el lente del conflicto urbano. In *2001*. Corporación Regional para el Desarrollo y la Democracia.
- Nieto Mosquera, V. E. (2022). Las víctimas en la justicia especial para la paz a la luz de la corte penal internacional. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 6(3), 2314–2343.
- Oakley, A. (1972). *Sex, gender and society*. Temple Smith.
- Oboler, S. (1995). *Ethnic labels, Latino lives: Identity and the politics of (re) presentation in the United States*. University of Minnesota press.
- Ordóñez, W. D. (2016). Las víctimas del conflicto armado interno en Colombia, 1985-2015. *Anuario Del Conflicto Social*, 5.
- Ortiz Guitart, A. (2007). Geografías de la infancia: descubriendo «nuevas formas» de ver y de entender el mundo. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 49, 197–216.
- Ortiz Guitart, A. (2012). Cuerpo, emociones y lugar: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la geografía. *Geographicalia*, 62, 115–131.
- Oslender, U. (1999). Espacializando resistencia: perspectivas de 'espacio'y'lugar'en las investigaciones de movimientos sociales. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 8(1), 1–35.
- Oslender, U. (2005). Tradición oral y memoria colectiva en el Pacífico colombiano: hacia la construcción de una política cultural negra. *Guaraguao*, 9(20), 74–104.
- Oslender, U. (2008). Geografías del terror: un marco de análisis para el estudio del terror. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 12, 140.
- Ostrom, E. (2009). *Understanding institutional diversity*. Princeton University Press.
- Páez Rovira, D. (1987). *Pensamiento, individuo y sociedad*. Fundamentos.
- PCN. Proceso de Comunidades Negras. (2019). *Informe*.
- Pérez Martínez, M. E. (2003). La conformación territorial en Colombia: entre el conflicto, el desarrollo y el destierro. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 51.
- Pérez-Martínez, M. E. (2018). De la desterritorialización a la reterritorialización en el acceso, uso y regulación de recursos socioambientales: caso de las provincias de Almeidas y Sabana Centro (Cundinamarca, Colombia). *Revista Eleuthera*, 18, 31–51.
- Pérez P., T. H. (2014). Colombia: de la educación en emergencia hacia una educación para el posconflicto y la paz. *Revista Interamericana de Investigación Educación y Pedagogía, RIIEP*, 7(2).

- Pizarro, E. (1992). Colombia: ¿hacia una salida democrática a la crisis nacional? *Análisis Político*, 17.
- Pizarro, E., & Bejarano, A. M. (1994). Colombia. Neoliberalismo moderado y liberalismo socialdemócrata. *Nueva Sociedad*, 133, 12–19.
- Pizarro Leongómez, E. (2004). *Una democracia asediada*. Norma.
- Política de Defensa y Seguridad Democrática, (2003).
- Política de Defensa y Seguridad. PDS, (2019).
- Posso Quiceno, J. L. (2008). *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*. Programa Editorial UniValle.
- Powell, E. (1969). *Freedom and Reality*. Elliot Right Way Books.
- Pradilla, E. (2011). *Los territorios del neoliberalismo en América Latina* (Miguel Ángel Porrúa, Ed.). Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Presidencia de la República de Colombia. (2016). Reforma Rural Integral, 17.
- Pujadas Muñoz, J. J. (1993). *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos*. EUEMA. Universidad Complutense de Madrid.
- Purdie-Vaughns, V., & Eibach, R. P. (2008). Intersectional invisibility: The distinctive advantages and disadvantages of multiple subordinate-group identities. *Roles Sexuales*, 59(5–6), 377–391.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.
- Raffestin, C. (2013). *Por una geografía del poder*.
- Ramírez Velázquez, B. R., & López Levi, L. (2015). Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo. In Instituto de Geografía (Ed.), *Geografía para el Siglo XXI. Serie: Textos Universitarios*. Universidad Autónoma de México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Restrepo, A. (2012). *Claves metodológicas para el estudio del movimiento feminista de América Latina y El Caribe*.
- Restrepo, E. (2004). Notas sobre algunos aportes de los estudios culturales al campo de los estudios afrocolombianos. *Sigma. Revista de Estudiantes de Sociología*, 13–20.
- Restrepo, E. (2016). Stuart Hall y la cuestión poscolonial. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 37, 23–34.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2008). *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Taller Editorial Universidad del Cauca.

- Reyes Herrera, S., & Rodríguez Torrent, J. C. (2015). Proyecto Hidroaysén: capitalismo extractivista, regulación estatal y acción colectiva en la Patagonia. *Polis, Revista de La Universidad Bolivariana*, 14(40), 1–21.
- Reyes Ramos, M. E., & López Lara, Á. (2012). *Explorando territorios: una visión desde las ciencias sociales* (Issue 1). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ribeiro, M. P. (2008). Feminismo, machismo e música popular brasileira. *Revista Eletrônica Do Instituto de Humanidades*, 7(25).
- Rich, A. (1980). La Heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. In M. Navarro & C. R. Stimpson (Eds.), *Sexualidad, género y roles sexuales*. Fondo de Cultura Económica.
- Riessman, C. (1993). *Narrative analysis*. SAGE Publications.
- Riessman, C. (2007). *Narrative methods for the human sciences*. SAGE Publications.
- Rocha, R. (2001). El narcotráfico y la economía de Colombia: una mirada a las políticas. *Planeación y Desarrollo*, 32(23), 93–136.
- Rodríguez, W. (2003). Las historias de vida: en la investigación del Centro de Investigaciones Populares. *Conciencia Activa*, 21(2), 133–140.
- Rodríguez Wallenius, C. A. (2010). *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*. Juan Pablos Editor.
- Rojas Silva, J., & Aristizábal, M. (1996). *Memorias del V taller de formación de formadoras y I en equidad para las mujeres negras y planeación con perspectiva étnica y de género*.
- Romero, M. A. (2003). Desplazamiento forzado, conflicto y ciudadanía democrática. In Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento. & Organización Internacional para las Migraciones. (Eds.), *Destierros y Desarraigos. Memorias del II Seminario Internacional "Desplazamiento: implicaciones y retos para la gobernabilidad, la democracia y los derechos humanos"* (pp. 183–227). Grafiq Editores Ltda.
- Rosales, O., & Kuwayama, M. (2012). *China y América Latina y el Caribe: Hacia una relación económica y comercial estratégica* (No. 114). CEPAL.
- Rowbotham, S. (1989). The past is before us: Feminism in action since the 1960s. *Feminist Review*, 33, 109.
- Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. In M. Navarro & C. Stimpson (Eds.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* (pp. 95–145). Fondo de Cultura Económica.
- Rubin, G. (1986). The traffic in women: notes on the Political Economy of Sex (Traducido al Español). *Nueva Antropología*, VIII(30).
- Rubio, M. (2000). Violencia y conflicto en Colombia. *Conferencia Internacional Crimen y Violencia, Causas y Políticas de Prevención*, 4–5.

- Sack, R. D. (1986). Human Territoriality: Its theory and history. In *Annals of the Association of American Geographers* (Issue 1). Cambridge University Press.
- Sanabria Rodelo, A. (2018). Las expresiones artísticas de las víctimas como mecanismo de reparación transformadora en Colombia. El caso de “las tejedoras de Mampuján.” *Ciencia Jurídica*, 7(13), 171–184.
- Sánchez, F., Solimano, A., & Formisano, M. (2005). Conflict, violence and crime in Colombia. *Understanding Civil War*, 2, 119–159.
- Sánchez, G., & Peñaranda, R. (1986). *Pasado y presente de la violencia en Colombia. Historia Contemporánea*.
- Sánchez Salazar, M. T., Casado Izquierdo, J. M., & Bocco Verdinelli, G. (2013). *La política de ordenamiento territorial en México: de la teoría a la práctica. Reflexiones sobre sus avances y retos a futuro*.
- Sandoval, Y., & Echandía, C. (1987). La historia de la quina desde una perspectiva regional: Colombia, 1850-1882. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 13, 153–187.
- Santiesteban Mosquera, N. (2017). *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Universidad ICESI.
- Santos, M. (2004). *Por uma geografia Nova* (6a.). Editora da Universidade de São Paulo.
- Sarmiento Gómez, A. (1999). Violencia y equidad. *Conflicto Armado: Criminalidad, Violencia y Desplazamiento*, 47–79.
- Schwegler, A. (1996). *Chi Ma´Kongo: lengua y ritos ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia)*. Iberoamericana.
- Scott, J. W. (1998). El género: una categoría útil para el análisis histórico. In Marysa Navarro & Catharine R. Stimpson (Eds.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. L. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, 29(2), 341–371.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficante de Sueños.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Ediciones Universidad de los Andes.
- Serrano, J. F. (1999). ‘Hemo de morí cantando porque llorando nací’: ritos fúnebres como forma de cimarronaje. In Luz Adriana Maya (Ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia: Vol. VI* (pp. 241–262). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Sirvent, M. T. (2008). *Investigación y estadística educacional I* (Programa Académico).
- Sojourner, T. (1851). Ain’t I a Woman? *Convención Por Los Derechos de Las Mujeres*.

- Solano Suárez, Y. (2001). *Las mujeres de la Región Caribe en una coyuntura de mayor escalonamiento y degradación del conflicto armado*.
- Solano Suárez, Y. (2014). *Sistema social y orden de género: cambios y permanencias en Providencia y Santa Catalina islas entre 1961 y 2011* [Tesis Doctoral]. Universidad de Granada.
- Solano Suárez, Yusmidia. (2006). *Regionalización y movimiento de mujeres: procesos en el Caribe colombiano*. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Caribeños.
- Spivak, G. C. (1985). *Strategies of vigilance: An interview conducted by Angela McRobbie*.
- Spivak, G. C., & Giraldo, S. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297–364.
- Staunæs, D. (2003). Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjectification. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 11(2), 101–110.
- Stepan, N. L. (1991). *"The hour of eugenics": race, gender, and nation in Latin America*. Cornell University.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 14, 26–60.
- Stolcke, V. (2008). Los mestizos no nacen, se hacen. In *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)* (pp. 17–60). Edicions Bellaterra.
- Stoller, R. J. (2020). Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity. In *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*. Routledge.
- Storey, D. (2001). *Territory: the claiming of space*. Prentice Hall.
- Suárez Bonilla, J. E. (2014). En busca de la interseccionalidad: un viaje por algunos estudios feministas y de género en el Caribe colombiano. *Cuadernos Del Caribe*, 18, 51–64.
- The Combahee River Collective. (1988). Una declaración feminista negra. In C. Morraga & A. Castillo (Eds.), *Este puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism press.
- Thoumi, F. (2002). El Imperio de la Droga: Narcotráfico, economía y sociedad en Los Andes. In *Bogotá, Editorial Planeta Colombiana S.A.* Editorial Planeta Colombiana S.A.
- Tilly, C. (1998). *Durable inequality*. University of California Press.
- Tilly, C. (2000). Acción colectiva. *Apuntes de Investigación. Buenos Aires.*, 9–32.
- Tilly, C., & Brown, C. H. (1967). On uprooting, kinship, and the auspices of migration. *International Journal of Comparative Sociology*, 8, 139.
- Truth, S. (1997). Ain't I a Woman? *Journal of Feminist Family Therapy*, 9, 74–74.

- Ugarriza, J. E., & Pabón Ayala, N. (2017). La memoria histórica del conflicto armado en Colombia desde los archivos militares, 1958-2016. *Trashumante*, 12, 165–168.
- Uribe de Hincapié, M. teresa. (1998). Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, 5–23.
- Uribe, S. (1997). Los cultivos ilícitos en Colombia. In *Drogas ilícitas en Colombia: Su impacto económico, político y social*. Planeta Colombia Editorial.
- Van Dijk, T. (1984). *Prejudice in discourse: An analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation* (Vol. 3). J. Benjamins CO.
- Van Dijk, T. (1987). *Communicating racism: Ethnic prejudice in thought and talk*. Sage Publications, Inc.
- Van Dijk, T. (1993). *Elite discourse and racism*. SAGE Publications.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideology. A multidisciplinary study*. SAGE Publications.
- Van Dijk, T. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Gedisa.
- Vargas Meza, R. (1999). *Drogas, máscaras y juegos* (1a ed.). TM Editores TNI; Acción Andina.
- Vargas Velásquez, A. (2002). *Las Fuerzas Armadas en el conflicto colombiano: antecedentes y perspectivas*. La carreta Editores.
- Velásquez, F., & González, E. (2003). ¿Qué ha pasado con la participación ciudadana en Colombia? In Fundación Corona (Ed.), *¿Qué ha pasado con la participación ciudadana en Colombia?*
- Vergara Figueroa, A. (2014). Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *Revista CS*, 338–360.
- Vergara Figueroa, A., & Arboleda Hurtado, K. (2014). Feminismo afrodiaspórico. Agenda emergente do feminismo negro na Colômbia. *Universitas Humanística*, 78, 109–134.
- Vergara-Figueroa, A. (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia: Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Palgrave pivot.
- Vigh, H., & Bjarnesen, J. (2016). Introduction: the dialectics of displacement and emplacement. *Conflict and Society*, 2(1), 9–15.
- Vila Vilar, E. (1977). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA).
- Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63–81.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17.

- Viveros Vigoya, M., & Gil Hernández, F. (2010). Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá. *Maguaré*, 24, 99–130.
- Viveros Vigoya, M., & Gregorio Gil, C. (2014). Sexualidades e interseccionalidad en América Latina, el Caribe y su diáspora. *Revista de Estudios Sociales*, 49, 9–16.
- Von Linné, C. (1735). *Systema naturae; sive, Regna tria naturae: systematice proposita per classes, ordines, genera & species*. Haak.
- Vos Obeso, R. (1997). Perfiles sociológicos e históricos del movimiento social de mujeres en la Costa Caribe colombiana. *Revista Chichamaya*, 13, 5–12.
- Vos Obeso, R. (2012). Desplazamiento forzoso, género y derechos humanos. *Razón y Palabra*, 81.
- Wade, P. (2000a). *Music, race, and nation: música tropical in Colombia*. University of Chicago Press.
- Wade, P. (2000b). *Raza y etnicidad en Latinoamérica* (1a.). Abya-Yala, Ediciones.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273–296.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales* (Novena). Siglo XXI editores en coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM.
- Walsh, C. (2015). Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 4, 1–1.
- Weatherspoon, F. D. (1996). Remedying employment discrimination against African-American males: Stereotypical biases engender a case of race plus sex discrimination. *Law Review*, 36, 23–87.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción. 1998* (Trad. Antonia García Castro, Ed.). Editorial Gedisa.
- Wills, E., Abad Colorado, J., Bello, M. N., Caballero, C., Camacho, Á., Fernán González, S. J., Herrera, N., Linares, P., Orozco, I., Riaño, P., Rincón, T., Suárez, A., Uprimny, R., Uribe, M. V., & Valencia, L. (2011). *Mujeres que hacen historia: tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano*. Ediciones Semana.
- Winant, H. (1994). Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons. In *Minneapolis: University of Minnesota Press*. University of Minnesota Press.
- Wittig, Monique, Sáez, J., & Vidarte, F. J. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.
- Wright, E. O. (1999). The categorical generation of organizational inequality: A comparative test of Tilly's durable inequality. *Social Science History Conference*, 27(3).

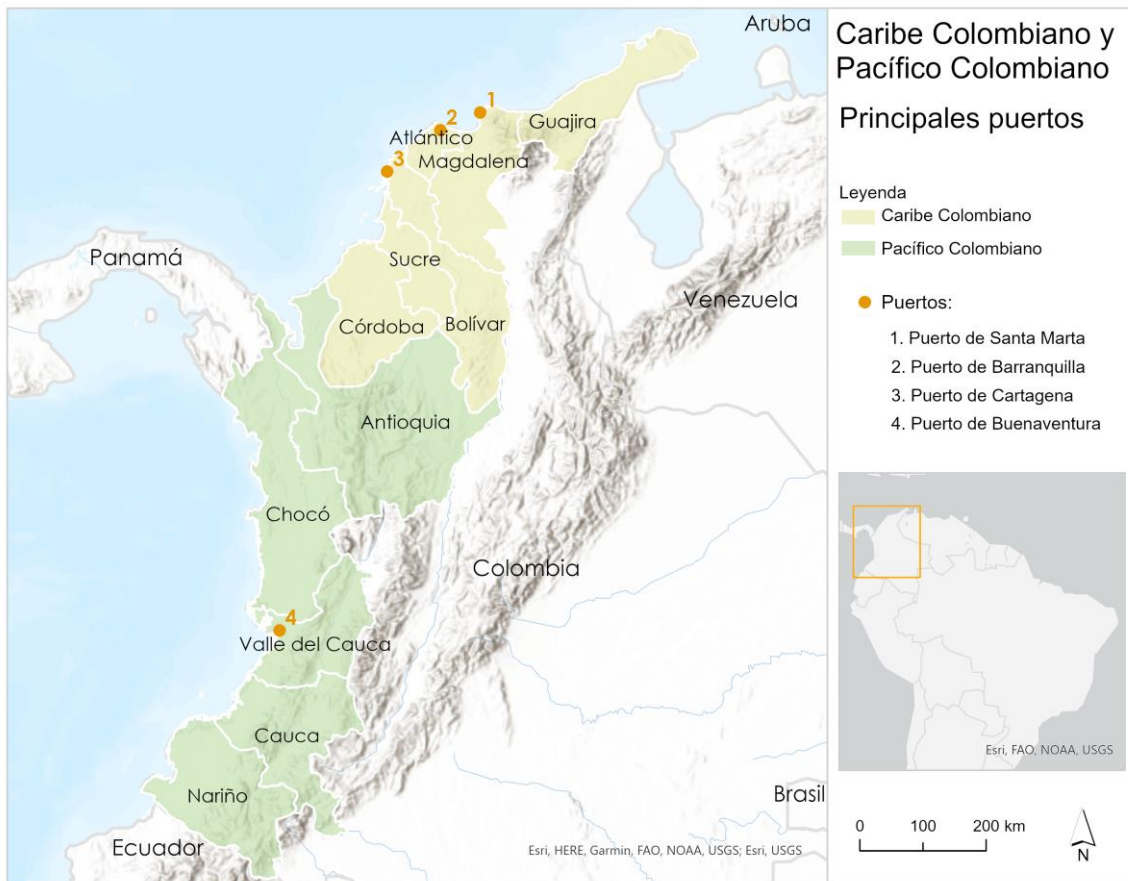
Young, K. (1993). *Planning development with women: making a world of difference*. St. Martin's Press.

Zea, L. (1974). Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana. *Revista de Filosofía DIÁNOIA*, 20(20), 172–188.

Anexos

Anexo 1

Mapa de Colombia y principales puertos



Fuente: Clara Cirera

Anexo 2

Revisión secundaria de la literatura

Resumen de la jurisprudencia colombiana en relación al reconocimiento de los derechos de las mujeres, protección de las comunidades afros e indígenas y reparación y restitución de tierras:

LEY	FECHA	DESCRIPCIÓN
Ley 22 de 1981	22 de enero de 1981	Aprobación de «La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial».
Ley 21 de 1991	4 de marzo de 1991	Aprobación del Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la O.I.T.
Ley 70 de 1993	27 de agosto de 1993	Ley de los derechos de la población afrocolombiana.
Ley 115 de 1994	8 de febrero de 1994	Ley general de la educación. La educación debe desarrollar una clara conciencia sobre identidad, cultural nacional y cultura de las etnias.
Ley 387 de 1997	18 de julio de 1997	Adopción de medidas para la prevención del desplazamiento forzado; atención y protección de los desplazados internos por la violencia.
Ley 725 de 2001	27 de diciembre de 2001	Por la cual se establece el Día Nacional de la Afrocolombianidad.
Ley 1448 de 2011	10 de junio de 2011	Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno.
Ley 1833 de 2017	4 de mayo de 2017	Modificación y adición de la ley 5a de 1992. Creación de la Comisión Legal para la Protección de los Derechos de las Comunidades Negras o Población Afrocolombiana.

DECRETO	FECHA	DESCRIPCIÓN
Decreto 1745 de 1995	12 de octubre de 1995	Adopción del procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de las «Tierras de las Comunidades Negras».
Decreto 2249 de 1995	22 de diciembre de 1995	Por el cual se conforma la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras de que trata el artículo 42 de la Ley 70 de 1993.
Decreto 1320 de 1998	13 de julio de 1998	Reglamentación de la consulta previa con comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio.
Decreto 1523 de 2003	6 de junio de 2003	Reglamentación del procedimiento de elección del representante y suplente de las comunidades negras ante los consejos directivos de las Corporaciones Autónomas Regionales.
Decreto 3323 de 2005	21 de septiembre de 2005	Reglamentación del proceso de selección mediante concurso para el ingreso de etno-educadores afrocolombianos y raizales a la carrera docente.
Decreto 140 de 2006	23 de enero de 2006	Modificación parcial del Decreto 3323 de 2005 y se determinan criterios para su aplicación.
Decreto 3770 de 2008	25 de septiembre de 2008	Reglamentación de la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras.
Decreto 2895 de 2011	11 de agosto de 2011	Por el cual se modifican los objetivos, la estructura orgánica y funciones del Ministerio del Interior y se integra el Sector Administrativo del Interior.
Decreto Ley 4635 de 2011	9 de diciembre de 2011	Medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras.

CIRCULAR	FECHA	DESCRIPCIÓN
Circular 002 de 2016		Ampliación del plazo para la declaración para sujetos étnicos, connacionales o víctimas en el exterior y sujetos de especial protección constitucional.

CONVENIO	FECHA	DESCRIPCIÓN
Convenio OIT/169 de 1989	Junio de 1989	Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Fuente: Elaboración propia con base en Jurisprudencia de la República de Colombia

CONPES	FECHA	DESCRIPCIÓN
CONPES 161 de 2013	12 de marzo de 2013	Política Pública Nacional de Equidad de Género para las Mujeres, para la comprensión de las particulares formas de discriminación y múltiples violencias que afectan a las mujeres.
CONPES 3784 de 2013	25 de noviembre de 2013	Lineamientos de política pública para la prevención de riesgos, la protección y garantía de los derechos de las mujeres víctimas del conflicto armado.
CONPES 173 de 2014	3 de julio de 2014	Lineamientos para la generación de oportunidades para los jóvenes.

Fuente: Elaboración propia con base en la legislación colombiana promulgada por la Corte Constitucional de Colombia

JURISPRUDENCIA DE LA CORTE CONSTITUCIONAL PARA LA PROTECCIÓN Y DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

SENTENCIA	ENTIDAD QUE EXPIDE	AÑO	DESCRIPCIÓN
T-677	CORTE CONSTITUCIONAL	2011	Protección a la mujer que ha sido víctima de desplazamiento forzado, reconociendo el derecho a ser vinculada a programas como RUPD.
T-628	CORTE CONSTITUCIONAL	2012	Protección del derecho a la intimidad y a la igualdad de una madre comunitaria portadora de VIH.
T-234	CORTE CONSTITUCIONAL	2012	Derechos de las mujeres víctimas del conflicto armado (entre ellas víctimas de desplazamiento forzado y de violencia sexual).
T-646	CORTE CONSTITUCIONAL	2012	Respaldo a la ampliación de licencia de maternidad en casos de bebés prematuros, propiciando que la madre goce de una mayor recuperación y cuidado de su niño.
T-595	CORTE CONSTITUCIONAL	2013	Reconoce el derecho a las víctimas de delitos sexuales, a la verdad, justicia y la reparación integral (médica y psicológica).
C-335	CORTE CONSTITUCIONAL	2013	Medidas para fomentar la sanción social y denuncia de prácticas discriminatorias y violencia contra las mujeres.
T-878	CORTE CONSTITUCIONAL	2014	Reconocimiento a las mujeres a una vida sin violencia en la protección de sus derechos fundamentales, especialmente igualdad y al trabajo.
T-434	CORTE CONSTITUCIONAL	2014	Ampara derechos fundamentales a víctimas de violencia intrafamiliar (vida, dignidad humana, integridad personal y mínimo vital).
T-967	CORTE CONSTITUCIONAL	2014	Establece los conceptos de violencia intrafamiliar, psicológica, además de la administración de justicia en temas de género.
T-012	CORTE CONSTITUCIONAL	2016	La corte constitucional entra a estudiar los diferentes tipos de agresiones a la mujer, incluyendo el concepto de la violencia económica.
T-652	CORTE CONSTITUCIONAL	2016	Protección a la mujer que ha sido víctima de desplazamiento forzado, reconociendo el derecho a ser vinculada a programas como RUPD, permitiendo acciones de protección.
C-297	CORTE CONSTITUCIONAL	2016	Derecho de las mujeres a estar libres de violencia.
C-539	CORTE CONSTITUCIONAL	2016	Ley que crea el tipo penal de feminicidio como delito autónomo.
C-005	CORTE CONSTITUCIONAL	2017	Estabilidad laboral reforzada mujer trabajadora en estado de embarazo

T-735	CORTE CONSTITUCIONAL	2017	Dicta lineamientos que deben de seguir los funcionarios estatales en el tema de medidas de protección contra la violencia de género.
T-293	CORTE CONSTITUCIONAL	2017	Se protege el derecho a la igualdad y a la no discriminación por estereotipos de género en el mundo de la aviación comercial.
T-184	CORTE CONSTITUCIONAL	2017	La mujer víctima de violencia tiene derecho a no confrontarse con su agresor en audiencias de fijación de cuota alimentaria.
T-126	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	Enfatiza que las autoridades judiciales deben reevaluar el uso del lenguaje en procesos de violencia contra la mujer.
T-338	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	Se protegen los derechos fundamentales de una mujer que ha sufrido de violencia doméstica y psicológica.
T-462	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	En caso de violencia intrafamiliar donde la persona vulnerada es una mujer y también un menor de edad, las decisiones judiciales deben ser tomadas con un enfoque de género.
T-338	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	Reconoce la violencia contra la mujer como forma de discriminación, el principio de igualdad y no discriminación.
T-311	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	Se ordena la protección de los derechos fundamentales a la vida, la integridad personal, la seguridad y el derecho como mujer a vivir libre de violencia.
T-239	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	Reconoce el derecho que tienen las víctimas de violencia contra la mujer, a que se les proteja en el ámbito laboral.
T-015	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	Destaca el deber de las Comisarías de analizar las condiciones especiales que tenga un miembro del núcleo familiar, que pueda resultar afectado de violencia contra la mujer.
T-128	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	La Corte Constitucional hace especial énfasis en el lenguaje utilizado por las entidades judiciales para no vulnerar las garantías a las mujeres víctimas de violencia sexual.
T-267	CORTE CONSTITUCIONAL	2018	Por medio de esta sentencia se protegen los derechos fundamentales de las mujeres privadas de la libertad en establecimientos carcelarios.
C-203	CORTE CONSTITUCIONAL	2019	Establece que el estado civil es uno de los atributos de la personalidad de un individuo. Este solo puede ser probado a través del registro civil correspondiente.
T-398	CORTE CONSTITUCIONAL	2019	Por la cual se ordena a la Secretaría Distrital de Integración Social de Bogotá D.C., el suministro de insumos de higiene menstrual a mujeres en situación de habitantes de calle.
T-366	CORTE CONSTITUCIONAL	2019	Tutela los derechos fundamentales a la igualdad, a la no discriminación por razón de sexo, a la dignidad humana, a la recreación al deporte, de una niña menor de edad.
T-093	CORTE CONSTITUCIONAL	2019	Restitución de bien inmueble con base en la solicitud de terminación de un contrato verbal de arrendamiento.
T-335	CORTE CONSTITUCIONAL	2019	Principio de igualdad y prohibición de discriminación debido a identidad de género y orientación sexual.
T-344	CORTE CONSTITUCIONAL	2020	Protección a mujeres víctimas de violencia y la perspectiva de género en la administración de justicia.

Fuente: Elaboración propia con base en la legislación colombiana promulgada por la Corte Constitucional de Colombia

LEYES CON IMPACTO EN LOS DERECHOS DE LAS MUJERES LEYES PROMULGADAS CON IMPACTO DE GÉNERO. DISPOSICIONES

LEY	FECHA	OBJETO	DESCRIPCIÓN
Ley 82 de 1993	3 de noviembre de 1993	Por la cual se expiden normas para apoyar de manera especial a la mujer cabeza de familia.	Entiéndase por Mujer Cabeza de Familia, quien, siendo soltera o casada, tenga bajo su cargo, económica o socialmente, en forma permanente, hijos menores propios u otras personas incapaces o incapacitadas para trabajar.

Ley 294 de 1996 Modificada por la Ley 599 de 2000	16 de julio de 1996	Por la cual se expide el Código Penal.	Por la cual se desarrolla el artículo 42 de la Constitución Política y se dictan normas para prevenir, remediar y sancionar la violencia intrafamiliar.
Ley 581 de 2000	31 de mayo de 2000	Ley de cuotas para cargos de designación.	Asignar a las mujeres como mínimo el 30% de los cargos de libre nombramiento y remoción tanto en el máximo nivel decisorio como en los demás niveles de decisión.
Ley 599 de 2000	24 de julio de 2000	Código Penal Colombiano.	El derecho penal tendrá como fundamento el respeto a la dignidad humana. Las normas y postulados que sobre derechos humanos se encuentren consignados en la Constitución Política.
Ley 731 de 2002	14 de enero de 2002	Por la cual se dictan normas para favorecer a las mujeres rurales.	Tiene por objeto mejorar la calidad de vida de las mujeres rurales, priorizando las de bajos recursos, y consagrar medidas específicas encaminadas a acelerar la equidad entre el hombre y la mujer.
Ley 823 de 2003	7 de julio de 2003	Por la cual se dictan normas sobre igualdad de oportunidades para las mujeres.	Establece el marco institucional y orienta las políticas y acciones por parte del Gobierno para garantizar la equidad y la igualdad de oportunidades de las mujeres, en los ámbitos público y privado.
Ley 882 de 2004	2 de julio de 2004	Por medio de la cual se modifica el artículo 229 de la Ley 599 de 2000	Aumento de la pena cuando el maltrato, recaiga sobre un menor, una mujer, un anciano, una persona que se encuentre en incapacidad o disminución física, sensorial y psicológica o quien se encuentre en estado de indefensión.
Ley 906 de 2004	31 de agosto de 2004	Código de procedimiento penal Colombia Sistema Penal Acusatorio.	Toda persona tiene derecho a que se respete su libertad. Nadie podrá ser molestado en su persona ni privado de su libertad sino en virtud de mandamiento escrito de autoridad judicial competente.
Ley 1009 de 2006	23 de enero de 2006	Por la cual se crea con carácter permanente el observatorio con asuntos de género.	Creación con carácter permanente del Observatorio de Asuntos de Género, OAG, cuyo objeto es el mejoramiento de la situación de las mujeres y de la equidad de género en Colombia.
Ley 1142 de 2007	28 de julio de 2007	Por medio de la cual se reforman parcialmente las Leyes 906 de 2004, 599 de 2000 y 600 de 2000, y se adoptan medidas para la prevención y represión de la actividad delictiva de especial impacto para la convivencia y seguridad ciudadana.	El inciso 2° del artículo 38 de la Ley 599 de 2000 quedará así: El control sobre esta medida sustitutiva será ejercido por la autoridad judicial que conozca del asunto o vigile la ejecución de la sentencia, con apoyo del Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario.
Ley 1257 de 2008	4 de diciembre de 2008	Por la cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres, se reforman los Códigos Penal, de Procedimiento Penal, la Ley 294 de 1996 y se dictan otras disposiciones.	Adoptar normas que permitan garantizar para todas las mujeres una vida libre de violencia, tanto en el ámbito público como en el privado, y la adopción de las políticas públicas necesarias para su realización.
Ley 1413 de 2010	11 de noviembre de 2010	Por medio de la cual se regula la inclusión de la economía del cuidado en el sistema de cuentas nacionales con el objeto de medir la contribución de la mujer al desarrollo económico y social del país y como herramienta fundamental para la definición e implementación de políticas públicas.	Hace referencia al trabajo no remunerado que se realiza en el hogar, relacionado con mantenimiento de la vivienda, los cuidados a otras personas del hogar o la comunidad y el mantenimiento de la fuerza de trabajo remunerado. Comprende también la implementación de la Encuesta de Uso del Tiempo (DANE).
Ley 1434 de 2011	6 de enero de 2011	Por la cual se modifica y adiciona la Ley 5ª de 1992, se crea la	Tiene por objeto fomentar la participación de la mujer en el ejercicio de la labor legislativa y de

		Comisión Legal para la Equidad de la Mujer del Congreso de la República de Colombia y se dictan otras disposiciones.	control político a través de la creación de la Comisión Legal para la Equidad de la Mujer del Congreso de la República.
Ley 1438 de 2011	19 de enero de 2011	Reforma al Sistema de Salud Inclusión del Art. 54.	Atención integral a la violencia contra la mujer y no cobro de copagos. Principios de prevalencia de derechos y enfoque diferencial en la atención.
Ley 1448 de 2011	10 de junio de 2011	Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones.	Inclusión de más de veinte (20) artículos que desarrollan la perspectiva de género y derechos de las mujeres. (apoyo de la sociedad civil y trabajo de la Comisión Legal para la Equidad de la Mujer).
Ley 1450 de 2011	16 de junio de 2011	Plan Nacional de Desarrollo.	Inclusión del art. 177 y 179, sobre la construcción bajo la coordinación de la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, una política nacional integral de equidad de género para garantizar los derechos humanos integrales e interdependientes de las mujeres y la igualdad de género.
Ley 1475 de 2011	14 de julio de 2011	Por la cual se adoptan reglas de organización y funcionamiento de los partidos y movimientos políticos, de los procesos electorales y se dictan otras disposiciones.	Inclusión de la cuota del 30% de mujeres en la conformación de las listas de representación de los partidos y otras medidas de carácter financiero.
Ley 1496 de 2011	29 de diciembre de 2011	Por medio de la cual se garantiza la igualdad salarial y de retribución laboral entre mujeres y hombres, se establecen mecanismos para erradicar cualquier forma de discriminación y se dictan otras disposiciones.	Desarrollo de factores de igualdad salarial, seguimiento y auditoría a esta clase de discriminación.
Ley 1532 de 2012	7 de junio de 2012	Por medio de la cual se adoptan unas medidas de política y se regula el funcionamiento el programa Familias en Acción.	Artículo 10. Parágrafo 2º: El programa privilegiará el pago de los subsidios a las mujeres del hogar, como una medida de discriminación positiva y de empoderamiento del rol de la mujer al interior de la familia.
Ley 1537 de 2012	20 de junio de 2012	Por la cual se dictan normas tendientes a facilitar y promover el desarrollo urbano y el acceso a la vivienda y se dictan otras disposiciones.	Arts. 26, 29 y 37: Priorización del subsidio a madres comunitarias de las modalidades del ICBF, acceso preferente a los programas de vivienda de interés prioritario rural a las mujeres cabeza de familia, y víctimas del conflicto armado.
Ley 1542 de 2012	5 de julio de 2012	Por la cual se reforma el artículo 74 de la Ley 906 de 2004, Código de Procedimiento Penal.	Elimina el carácter querellable de los delitos de violencia intrafamiliar e inasistencia alimentaria. Incluye el deber de debida diligencia conforme con la Convención de Belém do Pará.
Ley 1551 de 2012	6 de julio de 2012	Por la cual se dictan normas para modernizar la organización y el funcionamiento de los municipios.	Art. 24 Parágrafo 1. Dispone que las concejales tendrán derecho a percibir honorarios por las sesiones que se realicen durante su licencia de maternidad, entendiéndose como justificable su inasistencia.
Ley 1561 de 2012	11 de julio de 2012	Por la cual se establece un proceso verbal especial para otorgar títulos de propiedad al poseedor material de bienes inmuebles urbanos y rurales de pequeña entidad económica, sanear la falsa tradición y se dictan otras disposiciones.	Crea un proceso especial para el acceso a la propiedad, mediante otorgamiento de título a poseedores de bienes inmuebles y urbanos.
Ley 1580 de 2012	1 de octubre de 2012	Por la cual se crea la pensión familiar.	Reconoce una pensión familiar en el régimen de prima media calculando el tiempo cotizado por cada uno de los cónyuges o compañeros permanentes.

Ley 1592 de 2012	3 de diciembre de 2012	Por medio de la cual se introducen modificaciones a la Ley 975 de 2005 por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios y se dictan otras disposiciones.	Introduce el principio de enfoque diferencial en la Ley 975, para objeto de la participación de las víctimas en el proceso especial de dicha ley y de las medidas de garantía y protección para las poblaciones expuestas a mayor riesgo como las mujeres.
Ley 1595 de 2012	21 de diciembre de 2012	Por medio de la cual se aprueba el convenio sobre el trabajo decente para las trabajadoras y los trabajadores domésticos, 2011 (número 189), adoptado en Ginebra, Confederación Suiza, en la 100a reunión de la Conferencia Internacional del Trabajo el 16 de junio de 2011.	Incorpora al ordenamiento jurídico nacional, la convención de la OIT que garantiza la protección laboral mínima que deben tener los trabajadores y trabajadoras domésticos, a la par con las demás categorías de trabajadores.
Ley 1626 de 2013	30 de abril de 2013	Por medio del cual se garantiza la vacunación gratuita y obligatoria a la población colombiana objeto de esta, se adoptan medidas integrales para la prevención del cáncer cérvico uterino y se dictan otras disposiciones.	Garantizar la vacunación contra el Virus del Papiloma Humano de manera gratuita a todas las niñas entre cuarto grado de básica primaria y séptimo grado de básica secundaria.
Ley 1639 de 2013	2 de julio de 2013	Por medio de la cual se fortalecen las medidas de protección a la integridad de las víctimas de crímenes con ácido y se adiciona el artículo 113 de la Ley 599 de 2000.	Modificación del artículo 113 de la Ley 599 de 2000. Aumento de penas por lesiones que ocasionan deformidad causadas por agentes químicos y ácidos, control a la comercialización de estos productos y la atención especializada a las víctimas de quemaduras con ácido.
Ley 1652 de 2013	12 de julio de 2013	Por medio de la cual se dictan disposiciones acerca de la entrevista y el testimonio en procesos penales de niños, niñas y adolescentes víctimas de delitos contra la libertad, integridad y formación sexuales.	Regula y otorga valor probatorio como medio de conocimiento la entrevista o testimonio de niños, niñas y/o adolescentes víctimas de delitos contra la libertad, integridad y formación sexuales. Regula la práctica de dichas entrevistas.
Ley 1700 de 2013	27 de diciembre de 2013	Por medio de la cual se reglamentan las actividades de comercialización en red o mercadeo multinivel en Colombia.	Relación con el tema de género: Regulación del mercado multinivel. Se incluyen medidas favorables dentro de los contratos con los que se vinculan a las personas naturales encargadas de las ventas multinivel (Avon, Yambal, Tupperware, entre muchas otras).
Ley 1719 de 2014	8 de junio de 2014	Por la cual se modifican algunos artículos de las leyes 599 de 2000, 906 de 2004 y se adoptan medidas para garantizar el acceso a la justicia de las víctimas de violencia sexual, en especial la violencia sexual con ocasión del conflicto armado, y se dictan otras disposiciones.	Tiene por objeto la adopción de medidas para garantizar el derecho de acceso a la justicia de las víctimas de violencia sexual, en especial de la violencia sexual asociada al conflicto armado interno.

ACTO LEGISLATIVO	FECHA	OBJETO	DESCRIPCIÓN
Acto Legislativo 02 de 2012	27 de diciembre de 2012	Por el cual se reforman los Artículos 116, 152 y 221 de la Constitución Política de Colombia (Fuero Militar).	En su último debate incluyó la referencia expresa a la exclusión que debe haber de los delitos de violación y abusos sexuales de la jurisdicción penal militar.

DECRETO	FECHA	OBJETO	DESCRIPCIÓN
Decreto 164 de 2010	25 de enero de 2010	Por el cual se crea una Comisión Intersectorial denominada Mesa Interinstitucional para Erradicar la Violencia contra las Mujeres.	Que a través del artículo 2° del Decreto 1182 de 1999, se transforma la Dirección Nacional para la Equidad de la Mujer, en la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer - CPEM.

Fuente: Elaboración propia con base en la legislación colombiana promulgada por la Corte Constitucional de Colombia

Anexo 3



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Consentimiento informado

Bogotá/Cartagena de Indias/Montes de Maria XX de XXXX de 202X

Estimados señores y estimadas señoras,

Por medio de la presente autorizo a la señora Nubia E. Frasser–Thompson doctoranda de la universidad de Barcelona a entrevistarme, a hacer uso de dispositivos electrónicos para grabar la entrevista y a utilizar la información suministrada por mi para la elaboración de su tesis doctoral.

Declaro que estoy de acuerdo/es mi voluntad y es de mi entero conocimiento que los nombres de los municipios, pueblos, veredeas, territorios y ciudades suministrados por mi en nuestra entrevista/charla/historia de vida, así como el producto del análisis de esta podran ser publicados con fines academicos en el marco de la elaboración de su tesis doctoral.

De igual forma la investigadora Frasser-Thompson se compromete a proteger tanto mi identidad como mis datos personales y a hacer uso de un seudónimo si así lo acordamos.

¿Es usted victima del conflicto armado o hace parte de algún proyecto de reconocimiento como victima de este? ¿Se debe tomar alguna precaución adicional?

Si

No

¿Desea usted hacer uso de un seudónimo?

Si

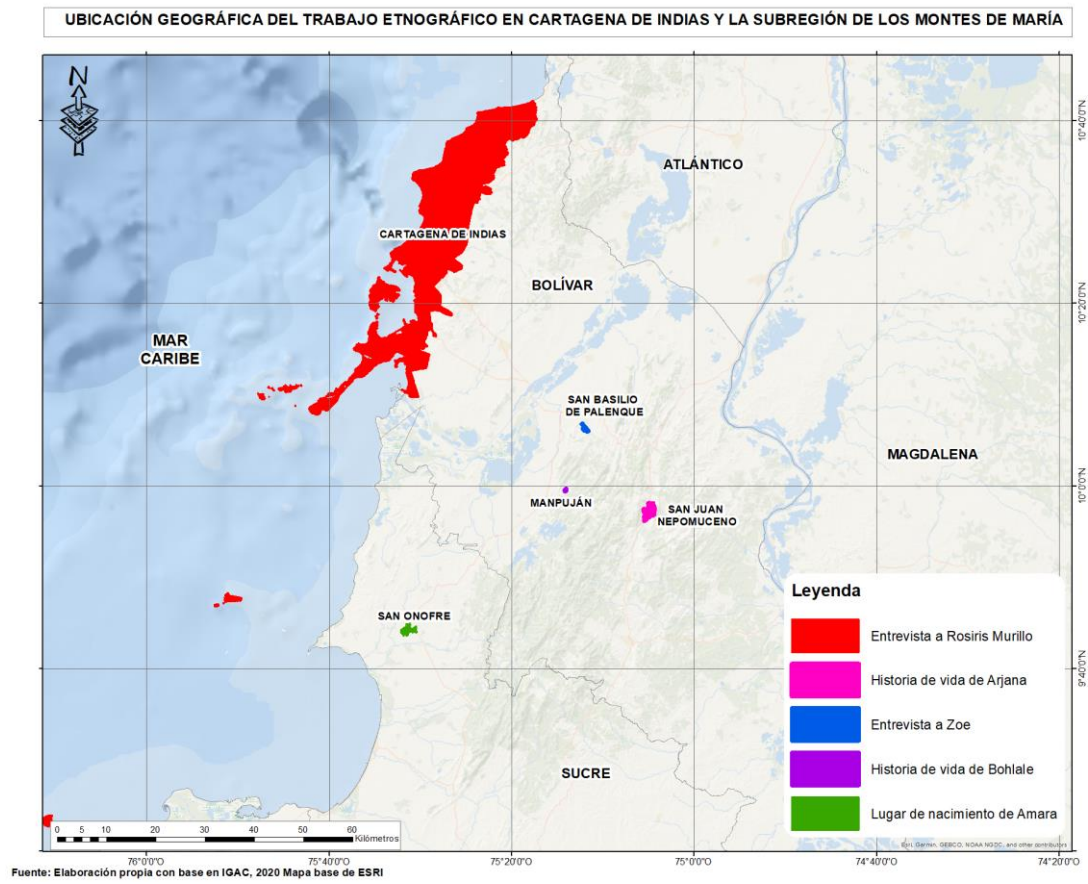
No

Firma de la persona entrevistada: _____

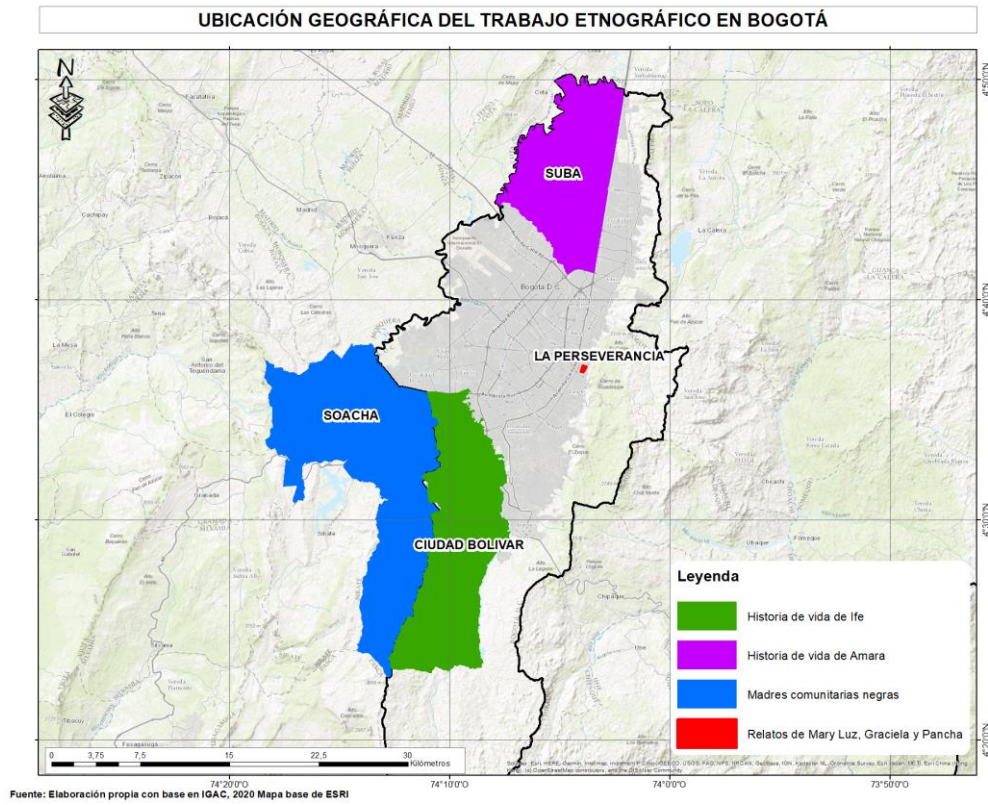
Firma de la persona que entrevista: _____

Lugar y Fecha de la entrevista/charla/historia de Vida: _____

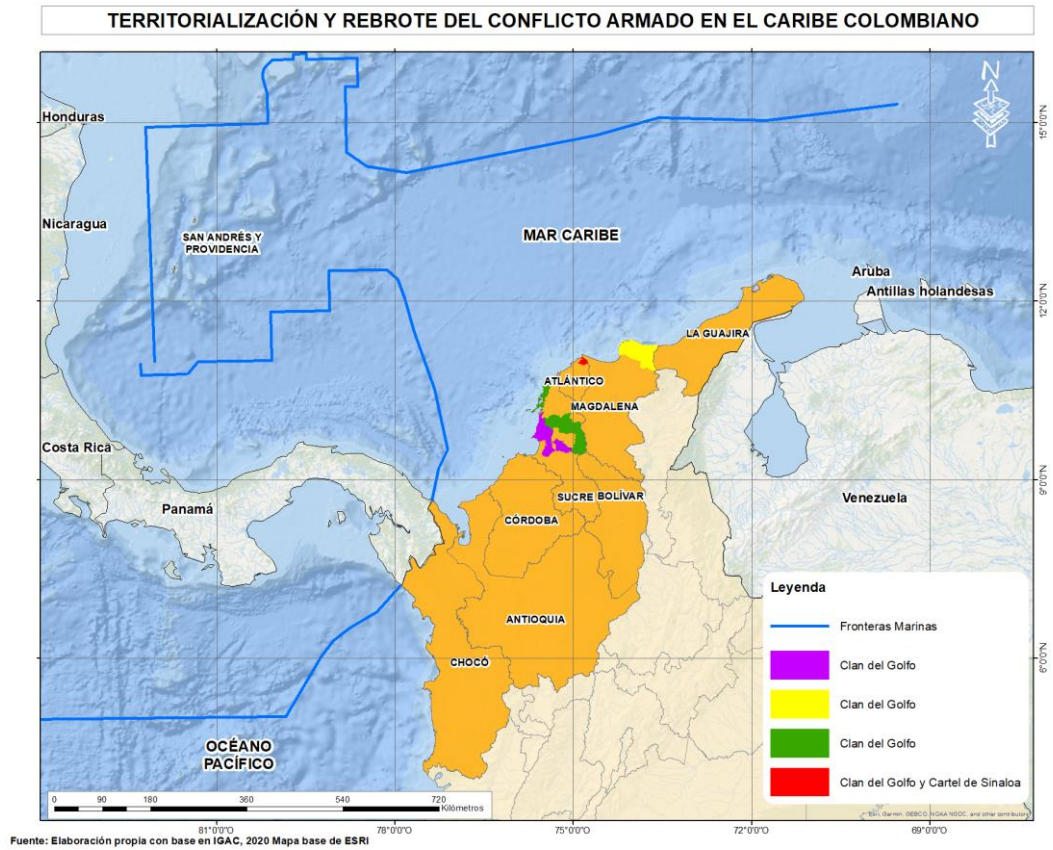
Anexo 4



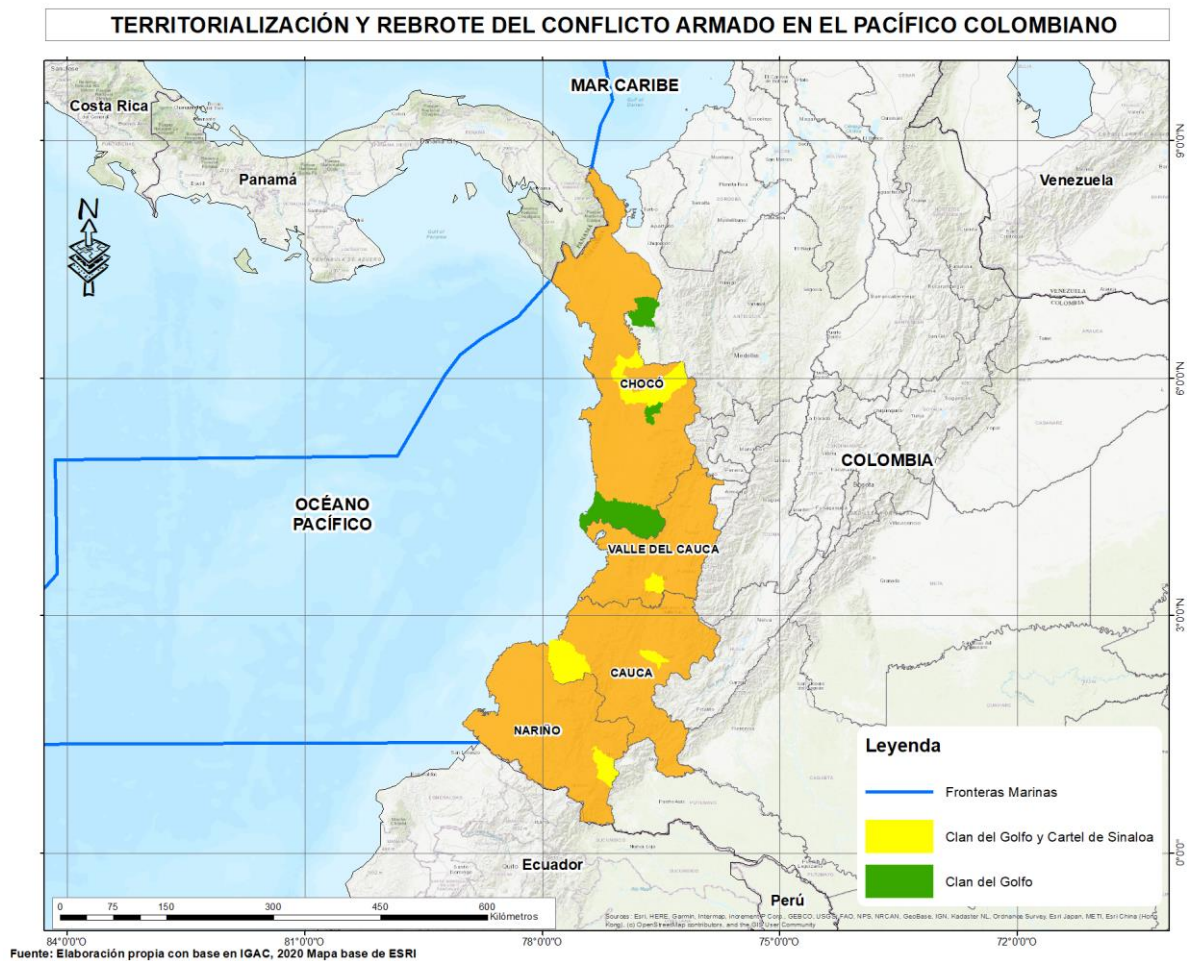
Anexo 5



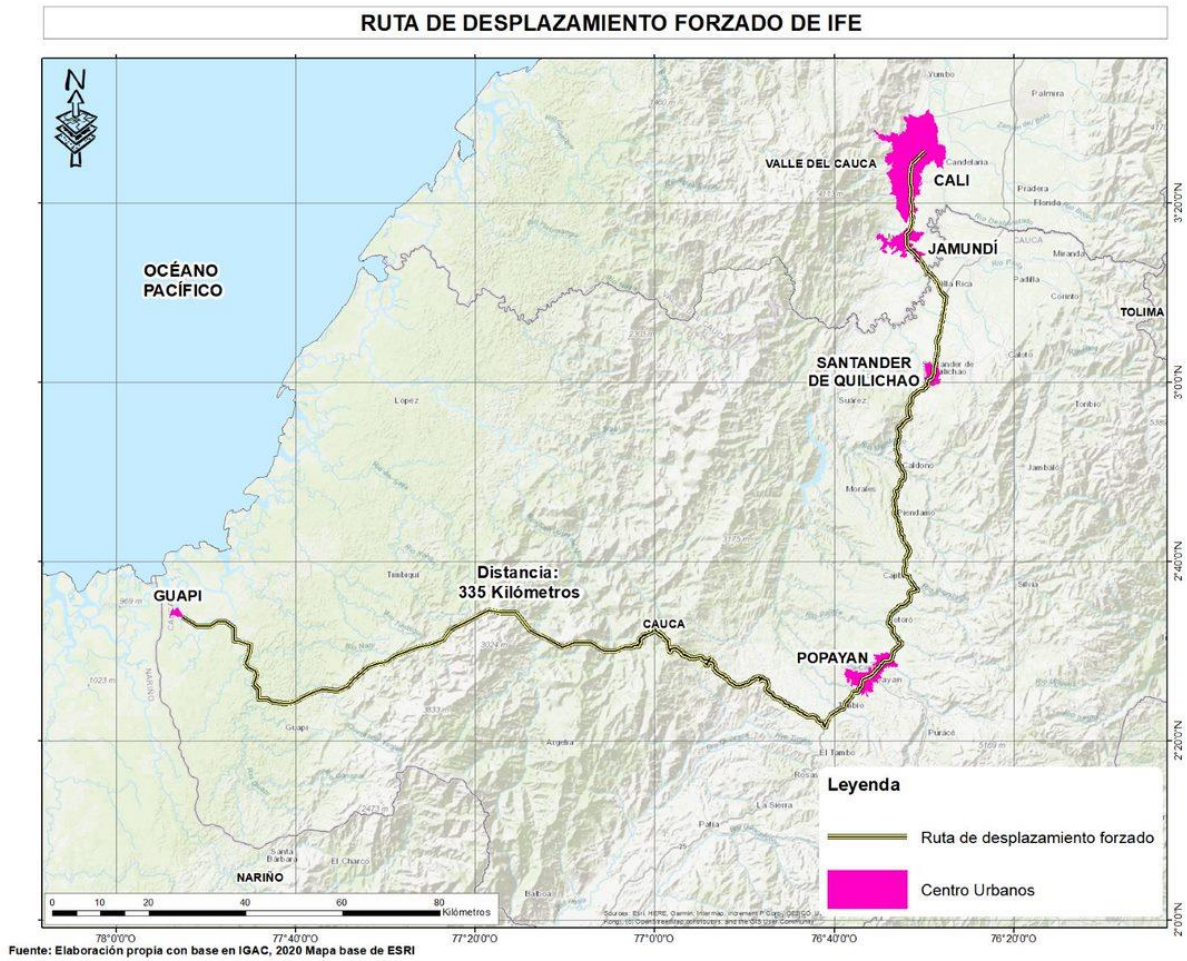
Anexo 6



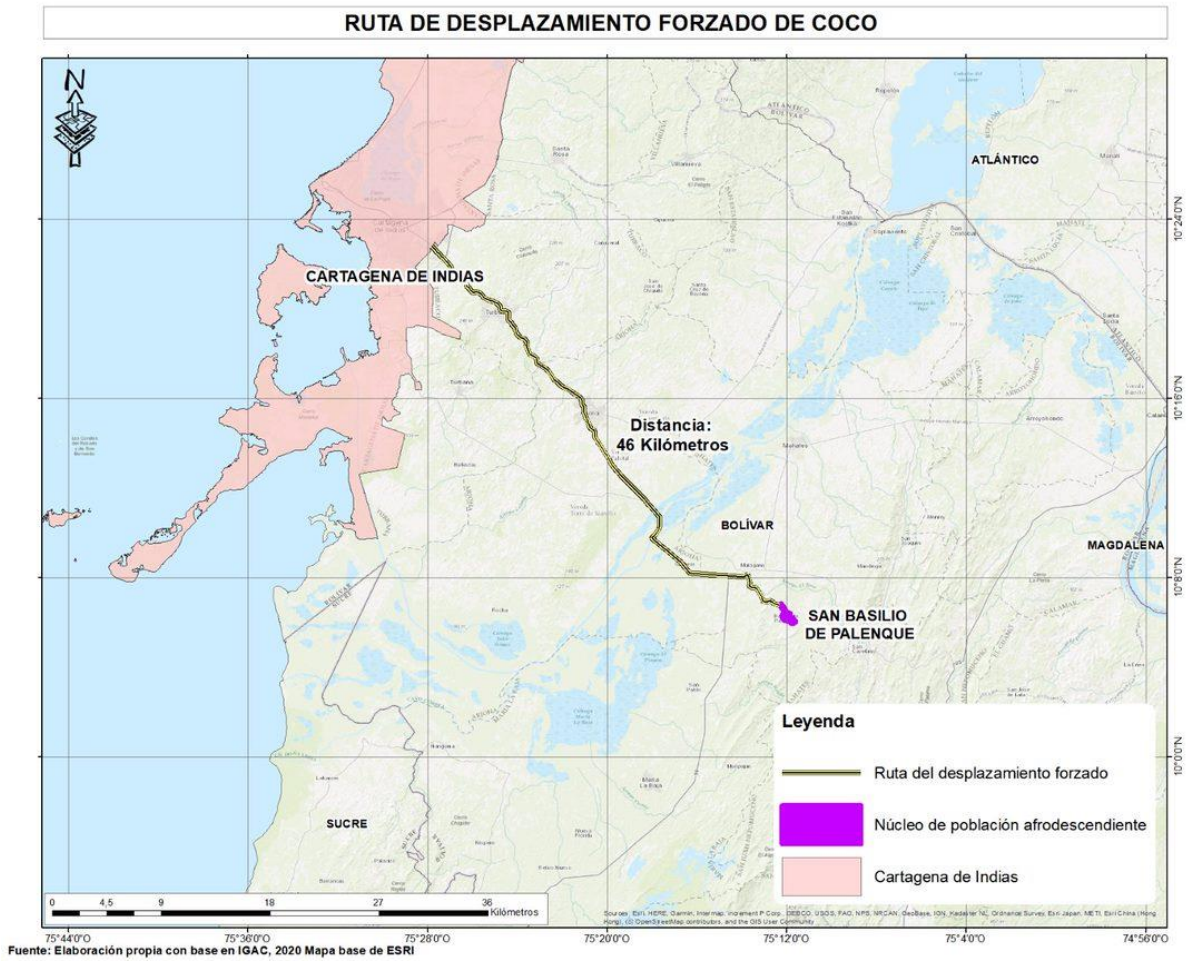
Anexo 7



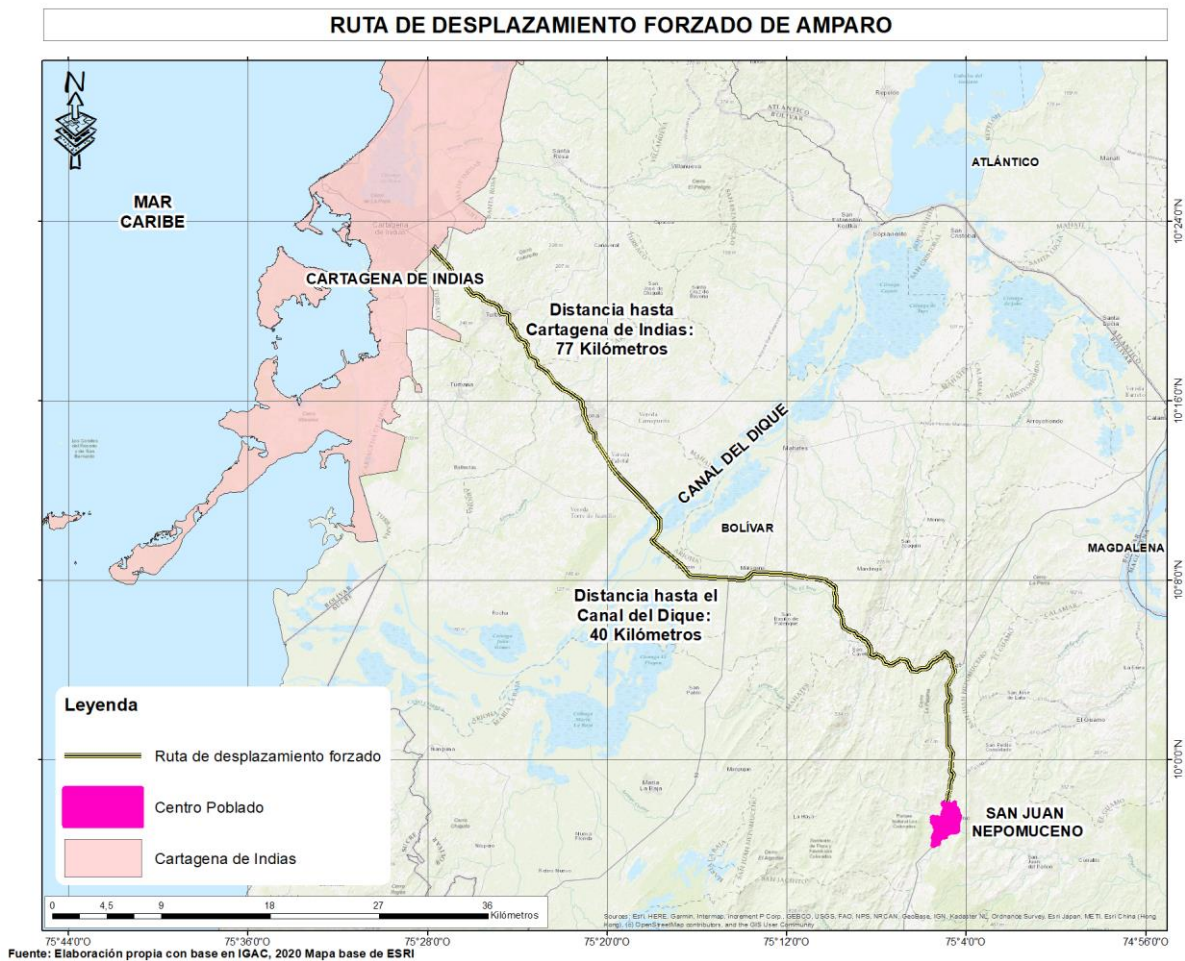
Anexo 8



Anexo 9



Anexo 10



Anexo 11

