

Marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes

Adriana Arroyo Ortega



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
Facultad de Educación



CLACSO

**Marginalizaciones, insurgencias
y acciones políticas de un colectivo de mujeres
jóvenes afrodescendientes**

Arroyo Ortega, Adriana

Marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes / Adriana Arroyo Ortega.
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-022-9

1. Marginalidad. 2. Mujeres. 3. Jóvenes. I. Título.

CDD 320.5622

Corrección: Jorge Ignacio Sánchez Ortega

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes

Adriana Arroyo Ortega



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

Facultad de Educación



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora
de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory, Marcela Alemandi

y **Ulises Rubinschik** - Producción Editorial



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Facultad de Educación

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Jhon Jairo Arboleda Céspedes - Rector

Universidad de Antioquia

Bibiana María Cuervo Montoya - Decana

Facultad de Educación



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital
desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes (Buenos Aires: CLACSO, mayo de 2025).

ISBN 978-631-308-022-9



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia

Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Prólogo, <i>por Karina Bidaseca</i>	9
Agradecimientos	13
A manera de introducción. Historia de un comienzo.....	15
Planteando el problema, las preguntas, la definición temática y la pertinencia política	19
Bosquejos autoetnográficos. Encuentros iniciales con la subjetividad política juvenil afrodescendiente.....	29
Los latidos teóricos. En las pistas de la profundización.....	89
Mujeres jóvenes afrodescendientes. Narrativas desde los márgenes.....	127
De la racialización hacia la humanización.....	199
La subjetividad política encarnada en mujeres jóvenes	237
Discusión: Interacciones fundamentales en un cielo estrellado	283
Bibliografía.....	291
Sobre la autora	329

Prólogo

Karina Bidaseca

Para las mujeres, la necesidad y deseo de compartir la afectividad entre sí no es patológico sino un rescate, y es dentro de este conocimiento que nuestro poder verdadero se redescubre.

Es esta conexión verdadera entre mujeres al que teme tanto el mundo patriarcal.

“Las herramientas del amo nunca desarman la casa del amo” (1979).

Audre Lorde

Este libro se sitúa en la trama histórica que hoy nos atraviesa y conforma nuestras propias subjetividades políticas: el patriarcado racialmente estructurado bajo el principio del capital. Bajo esta lógica, su autora, Adriana Arroyo Ortega, busca las huellas del colectivo de jóvenes mujeres afro y el cimarronaje como práctica identitaria –“Somos cimarrones”– y como posibilidad emancipatoria.

Un nombre que expone la huida, el escape como huella, en palabras del gran Édouard Glissant en su libro *Tratado de Todo-Mundo* (Barcelona: Cobre):

Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imagerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a cuestas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélago, de los archipiélagos, nos franquea esos mares (Glissant 2006, p. 33).

La historia que se conoce, la historia oficial, siempre ha sido obra del colonizador. La propuesta contrahegemónica de esta obra es interpretar, desde los paradigmas del pensamiento decolonial y del feminismo poscolonial, las narrativas en torno a la subjetividad política generadas con las mujeres jóvenes afrodescendientes del colectivo Somos Cimarrón.

Las teorías descoloniales, ciertos trabajos de la etnología, la microhistoria y los estudios subalternos han advertido que el colonizador desacreditó el trabajo de recuperación de las memorias orales en favor de los archivos escritos del Estado, ante la apatía del mundo. Y, en esa Historia con mayúscula, las mujeres somos representadas bajo una monoglosia, la monoglosia violenta del colonizador. Pues bien, “La casa del amo no se derrumba con las herramientas del amo”, escribe la poeta afroamericana Audre Lorde.

La autora escribe e inscribe en sus páginas una pregunta que quisiera retomar en este prólogo: ¿Cómo construir desde la fragilidad –tuya y de los otros– que cuestiona esa supuesta idea de la genialidad del investigador o investigadora que, como las cajas negras de los aviones, solo en situaciones excepcionales revela las preguntas, incertidumbres, confrontaciones y miedos que la investigación trae consigo?

Encuentro sumamente desafiante esta interpelación desde los cuerpos y voces de las nuevas generaciones de investigadoras feministas que, como Adriana, se enuncian desde lo que define, con un gran acierto teórico y experiencial, como “fragilidad”.

Una fragilidad que supone la fortaleza de enfrentar los miedos, las pasiones, las incertidumbres, las crisis propias de una investigación a todas luces comprometida. Una fragilidad que es también, como escribe la poeta mapuche Liliana Ancalao, aquella que habitan las “mujeres a la intemperie”.

Finalmente, las inscripciones simbólicas, culturales y políticas que anudaron la producción de conocimiento al canon universal, son interrogadas en este libro por un proceso de reflexividad que es auténtico y sensato. Su relato acerca del primer acercamiento que no prosperó, o de las fronteras invisibles con las organizaciones de jóvenes afro, se torna un lugar excepcional. Nos habla de que es posible hacer investigación de un modo otro, desde una “metodología no extractivista”.

En esa búsqueda y exploración se ubica el universo autoetnográfico. El camino que Adriana Arroyo Ortega transita revela las posibilidades metodológicas descubiertas en las conversaciones con las mujeres. No oculta las dimensiones morales, éticas y políticas; por el contrario, apuesta por un conceptualismo radical y por un pensamiento “sin garantías”, como lo definía Stuart Hall.

En su narración, a la que acuden fantasmas de las violencias de la guerra más larga que América Latina conozca, no existe un afuera de la historia.

Habitar un mundo de marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas requiere de libros que, como el que nos presenta Adriana, se cuentan entre los valiosos hallazgos que los estudios de género y feminismos descoloniales tienen hoy para ofrecer.

Agradecimientos

Quiero explicitar que este es un texto tejido con múltiples voces, distinto a la idea que tradicionalmente ha impregnado las producciones académicas como ejercicios solitarios de genialidad y esfuerzos individuales, este libro está entretejido de manera polifónica, no sólo con las palabras de las afrodescendientes jóvenes con quienes se construyó esta investigación, y con las autoras y autores que ampliaron la reflexión iniciada con ellas, sino también con los y las docentes que estuvieron en distintos momentos con sus orientaciones, preguntas o recomendaciones de lectura como Catherine Walsh, Sara Victoria Alvarado, Karina Bidaseca, Ruth Amanda Cortes, entre otros y con quienes han sido mis estudiantes a lo largo de este tiempo. Gracias por todas las contribuciones generadas, de manera muy especial a las jóvenes del colectivo Somos Cimarrón que me brindaron una serie de experiencias transformadoras a su lado.

Este libro retoma algunos de los resultados de la tesis doctoral del mismo nombre, pero ampliados en este momento por las nuevas circunstancias y acercamientos que desde el momento presente del 2025 se han generado frente a las reflexiones inicialmente construidas. Gracias a Pablo Vommaro y a CLACSO por permitir que este texto pudiera ser publicado y continuar creyendo

en que podría enriquecer los debates existentes y abrir nuevas conversaciones.

Por último, a mi familia y a todos mis afectos humanos y muy especialmente a los caninos por estar siempre ahí, agradecimientos infinitos por su compañía en todos los planos.

A manera de introducción

Historia de un comienzo

Con una profunda reflexividad inicié la construcción de este libro, que se configura como una provocación para seguir pensando, sintiendo y aprendiendo. El desafío de escribir y preguntarse por la escritura subyacente a una producción académica de este tipo me acompañó durante varios meses, y aún hoy después de haber generado distintos artículos, libros y capítulos de libros, la escritura y el sentipensamiento que la acompaña, se constituyen en trazos que transforman lo que eres. La escritura revela un sendero transitado, pero también las preguntas por cómo aparecer como investigadora, como mujer y como aparecen las otras mujeres con las que he construido esta historia, cuáles son las políticas de la representación y los senderos que colectivamente transitamos, como estos senderos van siendo reconstruidos a la par que vamos expandiendo nuestras propias experiencias.

El poder encontrar la voz propia desde los escenarios narrativos, las palabras para acercarse al análisis, a lo que pudiste pensar y sentir, así como los límites de la comprensión en la que te encuentras y del propio ejercicio investigativo, pero también de un escenario reflexivo que nuevamente te interpela al retomar el texto, al encontrarse con los diálogos tejidos y con la belleza y el asombro detrás de cada relato construido, de cada vida narrada que es parte de la aventura analítica y escritural.

Este libro retoma el ejercicio de ubicación teórica, metodológica y de resultados de la investigación doctoral de la que emerge como pretexto reflexivo para seguir pensando y propiciar discusiones desde los múltiples acercamientos a las realidades de las mujeres jóvenes afrodescendientes. En ese sentido posicionarme como investigadora en un tema cercano a mi propia vida, y la urgencia de aproximarme a las reflexiones de las jóvenes afrodescendientes, a sus visiones de mundo, a lo que algunas de ellas han venido construyendo y, a la vez, preguntarme por las maneras en que mi propia historia se relacionaba con esas categorías de lo joven, las mujeres y la afro descendencia se constituyó en una oportunidad para capturar trazos narrativos de un momento tiempo que condesaban las historias de un colectivo de mujeres jóvenes que compartieron conmigo sus experiencias. La investigación de la que parte este libro centró entonces su interés en las mujeres jóvenes afrodescendientes, su acción política y los distintos modos de sentir, saber y hacer que como mujeres jóvenes tenían en una ciudad como Medellín.

Después de distintos encuentros y desencuentros a partir del contacto de una de mis estudiantes de la línea de socialización política de la Maestría en Educación y Desarrollo Humano me encontré con las jóvenes del Colectivo Somos Cimarrón y se generaron momentos colectivos e individuales que propiciaron relaciones inestimables y de gran cariño. Gracias infinitas a cada una de ellas: Vanesa, Jeka, Libelly, Ángela, Isabel y Andrea,¹ por lo que construimos juntas.

Finalizada la tesis doctoral que permitió vislumbrar escenarios de pensamiento, creación y conexión, las posibilidades de ampliación del pensamiento se mantuvieron y ampliaron con nuevas

¹ Algunas de las jóvenes quisieron aparecer con sus nombres, otras optaron por seudónimos, en cada caso se respetó la decisión de cada una de ellas al respecto, habiendo conversado previamente con ellas sobre el tema, brindándoles la información que les permitiera decidir.

sendas investigativas, ya que como lo plantea el Colectivo Situaciones (2002, pp. 9-10):

Se deja de lado así la separación clásica entre el sujeto y objeto para convertir al pensamiento en una dimensión más de la experiencia. Pensar se convierte en una actividad de riesgo: no consiste en producir representaciones para los objetos, sino en asumir la dimensión teórica presente en cada situación.

Construir un pensamiento situado desde la experiencia misma como posibilidad de creación de la vida, de reflexión sobre ella y de aportar a la reflexividad colectiva, no se gesta en solitario, siempre es un ejercicio de escucha a sí misma y a las otras, siendo el pensamiento una obertura que permite:

las posibilidades de movilidad de los cuerpos y los saberes a los que tales acontecimientos habilitaron y dieron lugar [...] Pensar sin objetualizar. Pensar sin capturas y sin apropiaciones. Pensar sin objetualizar. Pensar sin la convicción de que los momentos vividos serán inspiradores de luchas y experiencias por venir. Y que por tanto la tarea del pensamiento no es neutral. (Colectivo Situaciones, 2002, p. 10)

Un pensamiento que atraviesa a la vez el sentimiento, el cuerpo, las relaciones con otras y otros, sus voces y sus rostros, que no concibe el ejercicio de investigación y escritura, como una obligación o tortura, sino como ejercicio de creación, una posibilidad creativa de reflexividad ética y estética, profundamente vital y política, cercana que abre siempre a nuevas preguntas.

De manera que, en el capítulo uno se encuentran el problema, las preguntas de investigación en relación directa con la pertinencia política y académica de la misma, explicitando además la perspectiva ética con la que se generó el camino investigativo.

El punto de partida del capítulo dos es el ejercicio autoetnográfico como un bosquejo que posibilita la reflexión sobre la propia

vida en el ejercicio de la subjetividad política juvenil de la investigadora y las reflexiones que se suscitan desde ahí.

En el capítulo tres se encuentra la reflexión metodológica y epistemológica generada en el marco de esta indagación, contando de manera detallada el proceso metodológico, centrando la mirada en la investigación desde el arte y en la reflexividad epistemológica derivada.

El capítulo cuatro da cuenta de la perspectiva teórica de la investigación desde las categorías claves de esta.

Los capítulos cinco, seis y siete se ocupan de poner en conversación los hallazgos empíricos con la teoría desde la que se ha venido trabajando, en aras de construir una perspectiva en consonancia con los objetivos trazados.

Por último, el capítulo nueve se construye en torno a la discusión que concluye el texto por la necesidad de ponerle punto final al mismo, pero que no implica un cierre, sino que posibilita el inicio a nuevos paisajes investigativos y a continuar pensando.

Planteando el problema, las preguntas, la definición temática y la pertinencia política

Como lo explicita Arfuch (2010, p.17): “Las Ciencias Sociales se inclinan cada vez con mayor asiduidad hacia la voz y el testimonio de los sujetos, dotando así de cuerpo la figura del ‘actor social’” y, en esa medida, una vez precisado el interés investigativo, habiendo delimitado que, en torno a la subjetividad política no se encontraba una pregunta por las configuraciones étnicas y diferenciadas, sino indagaciones más asociadas desde autores y perspectivas eurocéntricas, o con grupos humanos como maestros, mujeres, jóvenes o niños de manera homogénea, en la gran mayoría de los casos, además de que las indagaciones realizadas, especialmente desde el Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano - CINDE, sobre la subjetividad política de mujeres jóvenes afrodescendientes, eran inexistentes, así como en Colombia no existen aún una amplia gama de investigaciones sobre el tema, se inicia la senda de una investigación que se centralizará en acercarse a las experiencias de las mujeres jóvenes afrodescendientes y su subjetividad política.

Esto no significa que se desconozcan otras indagaciones realizadas sobre la dimensión política de las mujeres afrodescendientes

(De la Torre et al., 2013) o las producciones de la Ruta Pacífica de las mujeres (Martín Beristain et al., 2013; 2015) entre muchas otras, ni la calidad académica de las indagaciones que frente a la subjetividad política se encontraron, pero sí que en esta investigación se centra la mirada en la producción que, frente a la categoría *subjetividad política*, se genera alrededor de mujeres jóvenes afrodescendientes, campo donde los resultados encontrados fueron exiguos.

Adicionalmente, en el caso de las mujeres jóvenes, existen escasos estudios sobre sus narrativas, dado que, como lo expone Reguillo (2000), la juventud se ha tratado de manera homogénea, pero no se han hecho muchas diferenciaciones desde una perspectiva de género que evidencie de manera clara las visiones particulares que, frente a temáticas concretas, existen en las mujeres jóvenes. Igualmente, esta homogenización en torno a lo juvenil no ha reconocido tampoco las diferencias desde la racialización, y poco se conocen las construcciones subjetivas en lo político, que las mujeres jóvenes afrodescendientes desarrollan.

Por lo que se configuró como un asunto importante reflexionar sobre las experiencias de subjetividades políticas en las mujeres jóvenes afrodescendientes y las posibilidades que, desde sus lugares específicos de ubicación, pueden generar.

Particularmente se consideró necesario forjar un escenario investigativo que se ocupará de ampliar las márgenes teóricas y metodológicas desde las que son comprendidas y analizadas las narrativas que en las mujeres jóvenes afrodescendientes se construyen alrededor de la subjetividad política, especialmente en territorios como los del municipio de Medellín, que ha afrontado condiciones históricas de múltiples violencias en los sujetos que lo habitan, y en un país como Colombia que no sólo ha contemplado exclusiones a las mujeres afrodescendientes (Mendoza et al., 2023), sino que además continua en un conflicto armado históricamente reconocido (Amador Baquiro, 2023), a pesar de la firma de los Acuerdos del Teatro Colón en noviembre de 2016.

Las mujeres, especialmente niñas y jóvenes, se constituyen en el rostro más visible en el que se ha ensañado la violencia y la pobreza en el país, lo que se agravó en el marco de la pandemia de COVID 19 para muchos hogares (Ariza, Saldarriaga y Retajac., 2023), por lo que no se puede desconocer que son necesarias lecturas de reconocimiento de la diferencia, teniendo como clave la posibilidad de pensar desde el sur como alternativa simbólica y localizada, metafórica y epistemológica, explicitando con Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 17) que “necesitamos encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo.”

Estas complejidades, que bien valen la pena analizar, desde una ubicación geopolítica, entendida como lo esboza Walsh (2002, p. 175) “no sólo el espacio físico, el lugar en el mapa, sino también los espacios históricos, sociales, culturales, discursivos e imaginados” en los que se entretienen conocimientos y visiones, y “que ofrecen la base para las subjetividades políticas, la diferencia colonial y las luchas que se construyen en relación con ellas” (Walsh, p.175).

Pensar las narrativas de las mujeres jóvenes del municipio de Medellín desde la ubicación geopolítica de este contexto, en relación directa con una perspectiva decolonial y feminista, constituyó una novedad frente al tratamiento que se le ha dado a este tema, y mucho más si le relaciona con la subjetividad política; una novedad necesaria para construir un conocimiento y una política cada vez más situada que ilumine las realidades, problemáticas, sueños y deseos de los sujetos que habitan estos territorios. Especialmente porque, como lo proyecta Walsh (2002)

Las condiciones materiales de la subjetivación siempre se entretienen con el espacio y el lugar. Es decir, si tienen importancia el sitio particular y la coyuntura temporal dentro de los cuales los sujetos están marcados y contruidos, desde donde la cultura, como lucha

política, está realizada y desde donde los autores escriben... (Walsh, 2002, p. 176)

Lo anterior es un llamado a explicitar también las diferencias epistémicas y culturales existentes en las maneras en que cada colectivo o sujeto construye y transforma el conocimiento y a sí mismo, en aras de construir estrategias y perspectivas que permitan la transformación de las injusticias y problemas de grupos sociales y personas históricamente excluidos. En este caso particular las mujeres jóvenes afrodescendientes que son parte de contextos urbanos, no se ven a sí mismas como habitantes ancestrales de un territorio y aunque se reconocen como afrodescendientes, sus experiencias y posibilidades están mediadas por la vivencia de la ciudad, sus contingencias y opacidades.

Igualmente, como lo expone Bidaseca et al. (2014, p. 26): “Desde una epistemología política que propone el “Tercer Feminismo” nos aventuramos desde el sur hacia un rescate de las voces inaudibles de las mujeres de color” en aras de propiciar diálogos, entrecruzamientos y preguntas entre nosotras, con otros y otras, y poder – como lo explicita Sierra (2014, p. 235)– construir un espacio “donde lo vivido, lo experiencial y lo particular, alcance un protagonismo político, desde donde sea posible articular distintas formas de acción política en contra de la opresión humana”.

Es así como la pregunta se estructura por las narrativas que las mujeres jóvenes afrodescendientes construyen desde su subjetividad política, en la búsqueda de conocer sus historias y a la vez generar una reflexión situada que, a partir del potencial epistemológico, reconozca las localizaciones y subjetividades de quienes participaron en la indagación. Este interés se abordó teniendo en cuenta los siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los sentidos y narraciones que han venido construyendo las mujeres jóvenes afrodescendientes en torno a la subjetividad política? ¿Cuáles son las singularidades de la configuración de la subjetividad política de las mujeres jóvenes afrodescendientes?

Así mismo estas preguntas llevaron a que como eje central se propusiera ampliar las comprensiones de la subjetividad política en clave decolonial y feminista, desde las narrativas de mujeres jóvenes afrodescendientes en el municipio de Medellín, reconociendo sus modos singulares de subjetivación ligados a geopolíticas de espacio y lugar, explorando las historias, memorias y matices afectivos que en torno a la subjetividad política han construido, analizando los sentidos que, en torno a la subjetividad política, se generan desde ellas, así como revisando las condiciones socioculturales en que las jóvenes afrodescendientes están insertas.

Esta ruta de indagación se encuentra constantemente interpellada por la perspectiva del feminismo decolonial y poscolonial, así como por la reflexión decolonial, que permitió situar el problema también en el escenario teórico, explicitando que existen modos situados de producción de las subjetividades de las mujeres en América Latina que, aunque pueden tener puntos de encuentro, también grandes diferencias con las mujeres de otras latitudes.

Comenzar a reflexionar sobre cómo las aproximaciones más hegemónicas del feminismo eran productores también de colonialidad e iniciar el recorrido por un feminismo mucho más crítico y cercano a las realidades vividas por las mujeres jóvenes y por muchas otras mujeres en América Latina y el Caribe, se convirtió en una posibilidad que no se quedó sólo en la teoría, sino que, a través de los relatos de las jóvenes, me llevaron a preguntarme por las conexiones entre la colonialidad y el patriarcado (Segato, 2011; Lugones, 2008) y las tramas de esa subjetividad política en estos contextos.

Estos marcos de análisis alrededor de la subjetividad política que indagan desde el género, la generación y la racialización, desde la perspectiva decolonial y feminista, se convierten entonces en la ruta que centra la pertinencia política y académica de este libro, en la comprensión de que “el debate feminista que se ha desarrollado en las últimas décadas en Nuestra América –así como el de las “negras”, mujeres de color, lesbianas, chicanas e indígenas del

sur al norte de América– es fundamental” (Ochoa, 2014, p. 113), no sólo por las denuncias de las realidades en que viven las mujeres y otros grupos en el continente y por la posibilidad de una grilla de análisis más amplia para el entendimiento de estas, sino porque además ofrecen alternativas de transformación, de ruptura y resistencia que en asocio metodológico con la investigación narrativa desde el arte, se configuraba como “un andar en zonas fronterizas, en apertura al diálogo, la conversación, al devenir inesperado de las trayectorias” (Arfuch 2013, p. 14) que propició la intertextualidad, la construcción de sentidos diversos, interactivos y sensibles para acercarse a la comprensión de las subjetividades políticas de las mujeres jóvenes afrodescendientes.

Esa conversación se tejió con Somos Cimarrón que nace como un colectivo de comunicaciones en 2011, como parte de la estrategia de formación denominado Escuela Itinerante, desarrollada por el grupo teatral Arlequín y Los Juglares,² en el marco del proyecto “De la exclusión al reconocimiento” de la secretaria de las Mujeres del municipio de Medellín,³ que desde ese momento de conformación ha tenido diversos hitos e integrantes.

Y aunque el proceso con la secretaria de las Mujeres finalizó, Arlequín continuó acompañando las iniciativas que quedaron activas, no sólo por la visión que tiene el grupo teatral de trabajo comunitario y educación artística popular, sino también porque en todo ese tiempo se generaron lazos afectivos entre las jóvenes y quienes estaban al frente de esa corporación, permitiendo que

² Página web del grupo teatral donde se encuentra su historia y acción artística: <http://www.arlequinylosjuglares.com/quienes-somos/historia>

³ Este proyecto hizo parte del programa AMBBI (Antioquia Medellín-Bizkaia Bilbao), acción de cooperación entre la Alcaldía de Medellín, la Gobernación de Antioquia y el Consorcio Bizkaia, con el apoyo técnico del Instituto Hegoa y la Universidad de Antioquia. El objetivo era el mejoramiento de las condiciones de inclusión social, económica y cultural de las mujeres y hombres afrocolombianos en situación de pobreza, residentes en los asentamientos Esfuerzos de Paz I, Esfuerzos de Paz II, Altos de la Torre, Unión de Cristo de la Comuna 8 (Villa Hermosa) y el barrio 8 de marzo de la Comuna 9 (Buenos Aires).

la expresión juvenil pueda fortalecerse desde los mismos espacios territoriales.

Somos Cimarrón estuvo inicialmente conformado por 25 jóvenes (hombres y mujeres) afrodescendientes en su mayoría, de las comunas 8 y 9 de Medellín, número que disminuyó por distintas razones, quedando como colectivo exclusivamente de mujeres jóvenes que, para 2015 habían vuelto a reactivar sus encuentros, a partir de la iniciativa de las mismas jóvenes, con la participación de seis jóvenes afrodescendientes cuyas edades oscilan entre los 19 a 27 años.

El colectivo se siguió manteniendo por el interés de las jóvenes y participaron –con el apoyo de Arlequín– en la beca de creación para franjas de radios ciudadanas “Voces del Palenque”, en la producción de contenidos para la revista *Tertulia de la Memoria* y el *Ancestro*, a través del Presupuesto Local Participativo (2014–2015) y ganaron en el 2016, con la Galería fotográfica *Nacimientos*, la Tercera Convocatoria del programa Medellín libre y sana de adiciones, de la Secretaría de Salud y la convocatoria de Estímulos del Programa de Planeación Local y Presupuesto Participativo.

Desde estos procesos formativos, de encuentro y acción conjunta las jóvenes generaron una mediación entre las experiencias vitales de estudio, maternidad, trabajo y búsqueda de otras comprensiones conexas y de acción política.

Aunque no puedo decir que las asimetrías se desdibujaron totalmente en el ejercicio investigativo con las jóvenes del colectivo, la búsqueda se signó siempre por la interrupción de jerarquías y el establecimiento de diálogos, en aras de que la decolonialidad no fungiera exclusivamente como andamiaje teórico, sino que permeara, desde la posibilidad de pensamiento que hace grietas, la investigación en su totalidad.

Específicamente fue surgiendo como un asunto clave, el establecimiento de relaciones respetuosas con las jóvenes, además de precisar escenarios éticos de acercamiento y desarrollo del trabajo de campo y del proceso investigativo. Esta sensibilidad, que

parecerá obvia, no necesariamente se presenta siempre, e implicó además encontrarnos en sus propios espacios, aceptar su invitación a conocer el barrio y realizar allá un encuentro, posibilitando que fueran sus propios términos y tiempos los que marcaran la interacción. Por otra parte, y como una forma de deslocalizar mi posición como investigadora y la centralidad que suelen presentar quienes investigan estos asuntos, traté de situarme como una mujer más dentro de una interacción en la que quizás coincidentalmente todas éramos mujeres. Esta particularidad creo que fue importante, porque generó un escenario de confianza en los talleres colectivos, de sensibilidad común a pesar de las diferencias generacionales y de otros aspectos entre ellas y yo, lo que propició el que se gestara de una manera natural el conocernos, escucharnos y hablar con libertad.

El otro punto, que se desarrolló especialmente a partir del primer taller, fue el compartir; al respecto entendí en una primera interacción que el colectivo, a partir de un fondo común, definía en sus encuentros momentos para distribuir un alimento, y que esto era especialmente importante porque nos encontrábamos un domingo en la mañana y que en ese momento se propiciaba la posibilidad de dar y recibir, de intercambiar amistosamente, de aprender mutuamente y no pensar necesariamente en recabar datos, sino en vivir la experiencia con ellas. Este escenario del dar y recibir permitió explicitar mi acción como una aprendiz que les respetaba y lo sigue haciendo, en la dignidad de su humanidad y de las experiencias que han vivido, más que como investigadora o como docente, que fue la manera en que fui introducida al colectivo en mi presentación inicial.

Quiero enfatizar precisamente en la postura de aprendiz, porque en diversos momentos del proceso investigativo fue esta mi sensación. Las reflexiones, vivencias y narraciones de cada una de estas jóvenes me conmovieron profundamente y retorné a mi casa, en muchos casos maravillosamente emocionada por su claridad, sensibilidad y compromiso político. Cada uno de estos

encuentros se configuró como la posibilidad de aprender desde la humildad, de reconocer los vacíos, lo que no me había pensado y lo que podría, a partir del encuentro con ellas, seguir pensando, pero, además, como ellas mismas seguían en algunos casos pensando y sintiendo cosas a partir de nuestras reuniones dominicales.

Retomo el ser aprendiz, precisamente como manera de hacer ruptura con la perspectiva ilustrada del experto que, en lo académico y en la institucionalidad gubernamental, tiene tanto asidero, reposicionando además la figura del investigador/a como quien aprende, se apasiona, sufre, vive, siente, tiembla, llora, se estremece o se cansa, quien piensa no sólo cerebralmente sino, y, ante todo –por lo menos en mi caso– emocional, corporal y experiencialmente. Desde esta ubicación, la búsqueda no se trata en este ejercicio escritural ni en el escenario investigativo, de ostentar el conocimiento ilustrado que me puede habitar o no, y mucho menos consideró escribir desde un lenguaje académico elevado y lejano como algo que obligatoriamente deba hacer. La perspectiva sigue siendo como apuesta política y vital, generar un ejercicio cercano de diálogo profundo desde el respeto, el reconocimiento y la implicación mutua, con quienes lean este texto y con quienes participaron para hacerlo posible.

Adicionalmente “en lugar de existir etapas diferenciadas en el proceso de investigación que van del acceso a datos a su recolección y procesamiento, existe un proceso de revisión continua de la agenda y de construcción de sentido” (Bishop, 2012, p. 262) y, en esa medida, la pesquisa realizada se centró entre el punto de vista de la experiencia vital de las jóvenes afrodescendientes que participaron y en la propia experiencia que como joven afrodescendiente que en algún momento fui, también viví al respecto, en un diálogo constante con la teoría existente, representando múltiples voces y con el compromiso epistemológico del preguntarse reflexivamente y de manera constante sobre lo que se hace, en una conversación en espiral incesante.

Esta producción académica en coherencia metodológica y epistemológica, trato de hilarla en un tejido narrativo, como quien cuenta una historia que, sin desconocer las articulaciones conceptuales, los puntos de partida, el corpus del análisis y las perspectivas metodológicas y del trabajo de campo realizado, se configure a la vez en una construcción que, desde las distintas mediaciones artísticas generadas, de cuenta desde la práctica escritural de la subjetividad política de estas mujeres jóvenes; los sentidos y reflexiones que ellas han construido al respecto en un ejercicio interpretativo que no fue necesariamente racionalmente planificado y que sigue abierto a nuevas elaboraciones, como la de quien lea este texto y las de las jóvenes que participaron, como un ejercicio de descolonización que lleve a conocer y comprender respetuosamente la teoría y la investigación desde perspectivas otras (Thambinathan y Kinsella, 2021)

Bosquejos autoetnográficos

Encuentros iniciales con la subjetividad política juvenil afrodescendiente

Cavilar sobre los aspectos metodológicos y epistemológicos que se encuentran en el marco de las construcciones investigativas, me ha implicado repensar los tránsitos realizados y las elecciones que me han llevado a la senda que hoy estoy recorriendo. De manera particular he reflexionado sobre como los procesos metodológicos seleccionados, han generado transformaciones en la subjetividad de la investigadora, y sobre los caminos que se transitan cuando se eligen metodologías que buscan deslocalizar el punto de vista de quienes investigamos.

Al acercarme al pensamiento decolonial y al feminismo poscolonial, fui entendiendo que el ejercicio que quería generar involucraba aproximarme a formas alternativas de construcción del conocimiento, y que los enfoques teóricos elegidos deberían ser, no sólo una suma de citas y autores/as, sino posibilidades epistémicas y metodológicas que permearan todo el proceso investigativo y a la misma investigadora, así como propiciar acercamientos distintos con las jóvenes con las que investigaba.

Por esto las apuestas teóricas me llevaron a pensar en construir escenarios metodológicos que me hicieran cuestionar los lugares

tradicionales que había recorrido en algunos otros momentos, y transitar por nuevas maneras de hacer investigación, en los que las jóvenes tuvieran mayores posibilidades de incidir en lo investigativo, y a la vez intentar que la investigación no fuera sobre ellas, sino con ellas.

En conversación con Catherine Walsh y al escuchar algunas de estas reflexiones, ella me propone escribir mi propia autobiografía juvenil a partir de la subjetividad política. Transité por temores y preguntas sobre cómo hacerlo, sobre la fuerza científica y vital que tendría este ejercicio, y sobre cómo aproximarme a la joven que fui y la subjetividad política que en ese momento histórico tuve. Inicialmente no había muchos indicios y pensé que el ejercicio era más de carácter autobiográfico, por lo que comencé a abordar este tipo de posibilidades.

Incluirme entonces en este periplo investigativo, de manera concreta a partir de mi propia historia como joven afro, y conversar desde la mujer que soy, con esa subjetividad juvenil, me parecía sin duda un gran desafío. Un desafío que comencé a pensar tendría además que generarse en criterios de equidad y reflexividad, dado que me preocupaba concretamente la representación que de alguna manera todos hacemos en nuestros ejercicios escriturales y cómo lograr una escritura distinta, que apelará a lo vital, a la experiencia, a lo que había vivido y a la vez que interrogaba el estatuto académico, no quedará por fuera del mismo. Todo esto, sin desconocer que toda narrativa, escrita, oral o visual, está habitada siempre por criterios de representación, por cómo queremos o no aparecer, pero a la vez me interesaba generar un ejercicio honesto de reflexividad, que propiciará acercamientos a mi experiencia juvenil alrededor de la subjetividad política, sin perder la coherencia con las perspectivas decolonial y feminista que había asumido.

En esa instancia y por recomendación de la profesora Alba Lucy Guerrero comencé a vislumbrar los aportes de la autoetnografía como una forma de acercarme a las posibilidades culturales de este relato propio y de visibilizar las tensiones existentes en el

mismo, de generar un diálogo entre la joven que fui y su subjetividad política, con la mujer que hoy soy y con el rol que como investigadora he asumido.

Al respecto empecé entonces a preguntarme ¿Cuáles son las configuraciones éticas, políticas y estéticas que entraña el ejercicio de la escritura? ¿Cómo acercarte al texto desde la profundidad narrativa y académica de un escenario investigativo que te implica y en el que te reconoces intentando superar las maneras tradicionales de abordar la construcción del conocimiento? Pérez Bustos (2014) reconoce el carácter performativo de la producción de realidades intencionadas que tiene la investigación, así como las relaciones éticas, estéticas y políticas en la que está enmarcado el proceso investigativo, lo que resuena ampliamente con mi propia construcción.

¿Cómo hacer de este proceso la posibilidad no sólo del aprendizaje y la responsabilidad ética con quienes participaron conmigo en la investigación, o la responsabilidad política con la comunidad académica de la que formó parte, sino también, la contingencia estética del disfrute performativo y creativo que consideró debe ser pieza esencial de la producción de conocimiento?

¿Cómo construir una investigación desde la emergencia reflexiva de tu propia voz en diálogo con las voces de las jóvenes afrodescendientes con las que has venido construyendo sentidos, aproximaciones y experiencias? ¿Cómo construir, además desde la incertidumbre, la ausencia de certezas y en el abismo de intentar generar una forma distinta desde el arte, la autoetnografía y el análisis de narrativas? ¿Cómo construir desde la fragilidad -tuya y de los otros- que cuestiona esa supuesta idea de la genialidad del investigador o investigadora que, como las cajas negras de los aviones, solo en situaciones excepcionales revela las preguntas, incertidumbres, confrontaciones y miedos que la investigación trae consigo? ¿Cómo apartarse de los lugares comunes de la ciencia y construir otras formas, que desde ese mismo escenario no sólo aporten al investigador, investigadora en este caso, y a sus deseos,

sino y sobre todo a una realidad social, la de las jóvenes afrodescendientes, llena de complejidades, carencias y potencias?

Son múltiples las preguntas y no podría decir que poseo las respuestas, pero estas sí son básicamente las interrogaciones que se han venido tejiendo en la búsqueda de un análisis riguroso y sensible, una reflexión sobre mí misma, sobre la construcción interpelada por las deliberaciones constituidas con las jóvenes afrodescendientes que participaron en la investigación.

La autoetnografía se constituye entonces en el camino indicado porque como lo explicita Blanco (2012, p. 54) “Los debates actuales sobre la autoetnografía y cómo se pone en práctica, remiten a una controversia más amplia de carácter epistemológico, ya que apuntan a como se genera el conocimiento” y eso se conecta con las preguntas y reflexiones que me vengo haciendo. Lo que me interesa, además de la autoetnografía, es la variedad de formas y tipos de escritura permitidas, que pueden ir desde relatos cortos, poesías, ensayos personales y prosa, en ciencias sociales, entre muchos otros, que forman parte del universo autoetnográfico.

Formas desconcertantes para el escenario de las ciencias más tradicionales y que constituyen ante todo una narrativa de sí, dado que como lo expresa Gómez-Urda (2022, p. 237) la investigadora “analiza y describe su propia experiencia personal en relación con el sujeto o la comunidad estudiados. El enfoque refleja la subjetividad y la sensibilidad del investigador en su aproximación al tema de estudio y ofrece una explicación clara del compromiso político que adquiere”.

De esta manera, profundizar en mi propio conocimiento y entendimiento sobre mi subjetividad política juvenil afrodescendiente, compartiendo esas reflexiones a través de la autoetnografía con otros y otras, en diálogo conmigo misma como investigadora y académica, se vislumbraba como un proceso de autoconciencia, de construcción reflexiva que, como lo define De Vries (2012) nos lleva a:

Pensar en la autoetnografía como una larga improvisación -que le lleva a lugares que no tenía intención de ir y que le permite realmente explorar estos lugares. O como Carolyn Ellis (1999: 669) dice, la autoetnografía ‘celebra la experiencia concreta y el detalle íntimo, examina cómo la experiencia humana está dotada de significado, es la preocupación por las consecuencias morales, éticas y políticas; alienta, la compasión y la empatía’.⁴ (De Vries, 2012, p. 356)

Los asuntos planteados por Ellis y De Vries en esta cita me son bastante cercanos y a partir de la reflexión por la subjetividad política se han venido fortaleciendo. Esto no ha sido una tarea fácil y de hecho a ratos siento que ha sido precisamente lo que en ocasiones más temor me ha generado y en diversos momentos este revisitar el pasado me ha hecho sentir incomoda, reactualizándose en mí, algunas de las dudas, incertidumbres y malestares del presente sobre mi propia vida, pero también sobre el país y el mundo del que soy parte ya que en la auto etnografía el colapso de la distinción entre el yo y el otro proporciona al investigador un acceso privilegiado a sus pensamientos, sentimientos y experiencias como un “miembro de la comunidad”. La vulnerabilidad y la honestidad que implica exponer las propias luchas, prejuicios y deficiencias actúa como un conducto hacia la comprensión cultural. (Tarisayi, 2023)

Entrelazar las vivencias personales, los logros, sueños y desaciertos, con los escenarios culturales y sociales, resignificar el pasado y mostrarme a mí misma con el sonido silencioso de los ecos de la juventud y la luz sobre lo vivido era difícil también, sobre todo en aras de recordar y discutir con la investigadora que hoy soy los conflictos que viví en esa época.

⁴ Traducción de la autora.

Las raíces y la búsqueda comprensiva de la subjetividad política

Al revisar el escenario de la subjetividad política juvenil, recuerdo que la misma estuvo constantemente requerida por una preocupación por el mundo, que inició en la infancia y que, en ocasiones, se tornaba un tanto dolorosa, y en el deseo de unirme a escenarios que propiciarán transformaciones de las realidades cercanas y lejanas. De pequeña y hasta la primera parte de mi juventud, participaba en cuanto grupo juvenil, banda marcial o actividad social era posible, lo que iba aunado a una introspección constante que aún hoy se mantiene. Es decir, actuaba en el mundo, pero me mantenía a la vez en mi propio mundo en el que circulaban cuentos, poesías, músicas e historias, que propiciaban que en muchos casos tuviera ideas que a mi familia o a los compañeros del colegio se les hacían extrañas o difíciles de entender.

Mi infancia transcurrió en el campo, nací en un corregimiento del municipio de Cáceres, en la subregión del Bajo Cauca antioqueño en el departamento de Antioquia. Viví en una pequeña finca a las afueras del corregimiento hasta los 16 años que mi abuela, dadas las continuas incursiones de distintos actores armados (regulares e irregulares), cerca de la finca y teniendo en cuenta que la mayor parte del tiempo sólo estábamos mujeres y niños, decidió venderla; esto sumado a que su salud se iba deteriorando y surgía la necesidad de tener una atención médica más cercana.

Mi abuela y en general mi familia eran muy respetadas en el pueblo, formaban parte de los primeros pobladores y al rastrear nuestras raíces familiares se entremezclan en nosotros precisamente la cultura caribeña y antioqueña, así como lo afro, indígena y español. Al igual que muchas otras familias campesinas, la mía tenía una fuerte influencia católica y eran –siguen siendo– católicos practicantes, mezclados con manifestaciones de cosmovisiones

afros y rurales de espantos, brujas y espíritus que formaban parte de las historias de la infancia.

Reconozco que no tuve una crianza particularizada en torno a lo étnico, es decir nunca hubo en la infancia ni en la juventud mención alguna a los valores indígenas y afrodescendientes y tengo que reconocerlo, si alguna especie de valoración negativa del color de piel, privilegiándose discursivamente en mi familia a quienes eran los más blancos de la casa, con una suerte de racismo que a veces ellos mismos cuestionan pero que sigue ahí en ciertas expresiones y consideraciones. Mi infancia fue tranquila, no tuve nunca, a pesar del entorno humilde y campesino de mi familia, preocupaciones mayores, y parte de lo que los adultos a mí alrededor creían que estaba dentro de sus obligaciones era propiciar que los niños de la familia viviéramos como niños: dedicados al estudio, al ocio, al deporte.

No tenía muchos amigos en la infancia y juventud, porque la familia de mi madre era bastante extensa y tenía una gran cantidad de primos y primas con las que compartir y pasar el tiempo, además de mi hermano, pero también porque mis intereses por la lectura, la música rock y otro tipo de actividades, hacía que no tuviera mucho en común con los jóvenes de mi pueblo, así rebosará de curiosidad ocasionalmente por lo que hacían y lo que contaban, dado que, y como me habían pasado de grado, termine estudiando con personas mucho mayores que yo.

De la infancia escolarizada recuerdo especialmente a la profesora que me recibió en primero, cuando al llevar una semana en preescolar definieron que como ya sabía leer un poco, podía avanzar al siguiente curso: sólo tenía cinco años, pero no olvido su sonrisa cálida y su preocupación por mí, quizás en ella encontré el deseo por la docencia que hoy me acompaña, a pesar de que en toda la primaria odie la escuela por ser un espacio cerrado, con paredes grises y poco acogedor.

En la infancia y juventud siempre obtuve las mejores notas de estudio, lo que generaba en muchos casos malestares en mis

compañeras de curso, que poco me afectaban porque especialmente la juventud fue el momento para encontrarme con la literatura, la poesía y el rock, como los grandes relámpagos de conocimiento del mundo y del autoconocimiento; recuerdo escuchar música a oscuras o sorprenderme a los 12 años con *Las Olas* de Virginia Woolf (2010), porque en esa época la literatura era mi gran pasión.

En toda la juventud quise siempre poder comprender mejor, encontrarme con otras maneras de ver el mundo, de vivirlo y por esto en algún momento pensé que quería estudiar periodismo, deseo que se opacó cuando mataron a Diana Turbay. No sé porque su muerte, como la de Andrés Escobar, me marcaron de alguna manera, quizás porque hasta ese momento tenía grandes ideas sobre la transformación posible del mundo y me emocionaba la belleza del país en el que vivía, no era que desconociera la situación de violencia y narcotráfico, pero esos dos acontecimientos de la Colombia de esa época irrumpieron fuertemente en la joven que era, la desilusión y la tristeza de entender que se podía acabar con la vida de personas inocentes en un país en el que todo pasaba y nada pasaba. Todo esto, aunado a las múltiples violencias en el marco de ese conflicto armado histórico, en un contexto minero como el del Bajo Cauca antioqueño, se fueron recrudeciendo.

Los tres disparos en la espalda que le dieron a Diana Turbay aún me duelen, como me duele el disparo en la garganta que recibió uno de mis primos en una discoteca tiempo después. La muerte de mi primo, la de Escobar,⁵ la de Turbay y la de muchos otros, miles de colombianos que aún siguen en la impunidad, transformaron vidas, separaron familias como la mía, dado que mi tía no pudo seguir viviendo con el dolor y la tristeza, con la cercanía del asesino de su hijo- un paramilitar de gatillo fácil- y decidió migrar para intentar proteger a sus otros hijos de una violencia sin

⁵ En el caso de Andrés Escobar, los autores intelectuales del crimen nunca fueron judicializados y el autor material, aunque fue condenado a 43 años de prisión sólo estuvo 11 años y salió en 2005 por distintas rebajas de su condena.

sentido, si es que alguna violencia de las que se han producido en este país lo tiene.

Recuerdo aquí lo planteado por Ruiz y Prada (2012) cuando explican:

Esto que podríamos llamar subjetividad política no se encuentra por fuera de la historia. Se trata, principalmente, de una construcción psicológica y social que posee un significado diferencial según la época y el tipo de sociedad en la que se vive, la intención política que posiciona al sujeto, sus conflictos y los niveles de aceptación o resistencia que generan sus proyectos sociales en cada contexto.

De manera que mi experiencia de la subjetividad política está signada por estos y otros acontecimientos al nacer en la Colombia de los 80 y ser joven en los 90. Esta subjetividad política juvenil está atravesada por la idea de contribuir en un contexto de una violencia avasallante a un mundo mejor, a otro mundo posible, por lo que a pesar de estas desilusiones al ingresar a la universidad y vincularme también a escenarios laborales intenté siempre asumir posturas de reflexividad ética en cada una de las cosas que hacía, especialmente en mis primeras experiencias laborales en lo público cuando asumí como propias las necesidades institucionales de transparencia y de trabajo honesto como forma de construir país. Esto en un escenario cada vez más complejizado por la presencia guerrillera y paramilitar me valió diversas enemistades de funcionarios acostumbrados a dinámicas corruptas e incluso amenazas a mi vida que con la convicción profunda que tenía por lo que estaba haciendo, no tome demasiado en serio en esos momentos y hoy miro con cierto horror lo que eso pudo haberme costado.

Para ese instante mi abuela hacía varios años había muerto de un infarto y, aunque entendí que era mejor su muerte que el sufrimiento que quizás le habría generado el cáncer que estaba invadiendo su cuerpo, su ausencia me sumió en muchos períodos de tristeza, ya que, a pesar de que mi madre siempre estuvo y ha estado ahí, así como el resto de mis familiares, mi abuela siempre

fue el gran sostén, el centro de la unidad familiar, la consejera y la persona que me amaba incondicionalmente. Con mi familia paterna tuvimos contacto en la primera parte de la infancia, pero después de la muerte de mis abuelos, al menos para mí, el contacto se difumino hasta hacerse inexistente, para mi hermano fue distinto, él especialmente en su juventud se acercó mucho más a ellos. Nunca fue fácil en la infancia y en la adolescencia acercarme a otras personas, más allá del grupo familiar materno, con el que incluso en algunos casos seguí teniendo abismos frente a los deseos y las formas de ver el mundo, lo que siento que he venido haciendo en la juventud y como adulta, es ir aprendiendo las habilidades sociales necesarias que me permitan hacerlo.

Esta reflexión sobre la vida, su importancia y valía que se exacerbó con la muerte de mi primo, hace que decline continuar en el sector salud de manera directa en cargos de toma de decisiones, y posteriormente asuma al final de mi juventud escenarios medios que me permitían menos confrontaciones, dado que al no ser “ordenadora del gasto” no recaían sobre mí, intervenciones del orden legal ni ilegal.

Estas experiencias me llevaron a retomar lo que en mi carrera de pregrado había sido fundamental y me había permitido transitar de manera más o menos fácil por la maestría posteriormente: la investigación y mi pasión por la docencia, que encontraron en varios de los profesores de la Facultad Nacional de Salud Pública, cómplices para el aprendizaje, consejeros frente a las decisiones académicas, seres humanos generosos con su saber que no escatimaban en preocuparse por la vida y el bienestar de sus estudiantes.

Esto influyó en mi práctica de la subjetividad política, en el deseo de investigar sobre el tema y en mi práctica docente actual atravesada por la pregunta por lo afrodescendiente, pero también por el lugar de ubicación como mujer latinoamericana. Esta es quizás otra trama de mi subjetividad política sobre la que también he venido reflexionando: recuerdo cuando tenía unos seis o siete años, las discusiones con mi madre, porque no quería ponerme los

vestidos de colores rosados y cintas que a su modo de ver eran tan bonitos y debían ser usados por las niñas. Recuerdo también a los 12 años nuestras discusiones cotidianas por mi negativa a aprender a cocinar o mi torpeza en las labores del hogar que se supone estaban asociadas a las mujeres. Mi madre intentó de múltiples maneras enseñarme los asuntos propios de la cocina y otros menesteres, en los que se supone deben tener experticia las mujeres, pero se encontraba siempre con mi resistencia pasiva o con mis preguntas sobre porque si esto era tan importante, mi hermano no tenía también la obligación de aprenderlo. Esto continuo así hasta que en algún momento dejó de intentarlo, apoyada además por los comentarios de mi abuela que le instaba a que me dejara tranquila porque yo había “nacido para otras cosas”.

La juventud me confrontó precisamente con los temores en los que insiste Gladys Tzul Tzul, citada por Gargallo (2014, p. 97) tienen las mujeres en Guatemala, pero que yo creo se extiende a toda América Latina, “el miedo a ser violadas en Guatemala es una presencia obsesiva en la vida de todas las mujeres, de todas las edades. Es un recordatorio que no vivimos en paz” y la necesidad constante de las mujeres, especialmente las más jóvenes, de cuidar su cuerpo en lo público, de ir al baño juntas para cuidar de sí, de generar estrategias en fiestas y escenarios de encuentro para resistir a los acosos y de establecer maneras de situarse en las relaciones que constituimos con los hombres y con otras mujeres.

No se trata de que haya tenido experiencias negativas particulares, de hecho recuerdo con mucho cariño a la gran mayoría de mis compañeros y compañeras en la Facultad y especialmente a uno de ellos quien con su familia tuvieron siempre palabras y acciones de acogida para mí, pero sin duda el ser una joven llegada de un entorno rural a la segunda ciudad más importante del país como lo era Medellín, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, generó en ciertos momentos situaciones incómodas de acoso en algunos espacios; pero más allá de esto era la sensación generalizada de una violencia latente contra las mujeres en el marco del

conflicto armado y por fuera de él, en los espacios rurales y urbanos, de la que fui consciente prontamente y que me preocupaba mucho. Una violencia que veía como se reproducía en las historias de algunas de mis compañeras con sus novios, en las noticias y en las estadísticas que apenas se iniciaban sobre el tema y que después he entendido tiene muchas caras y de la cual no estamos exentas ninguna de las mujeres en el país, ni en lo público ni en lo privado, y que configuraron posteriormente la ruta de acercamiento a la teoría feminista como una forma de encontrar en ella las palabras con las que nombrar las preocupaciones que desde la observación, la escucha y las vivencias iba teniendo.

La Facultad Nacional de Salud Pública y la vida universitaria fueron para mí la ruta de los aprendizajes por fuera del espacio familiar y en el contexto de las dificultades y posibilidades que implica migrar del campo a la ciudad y con los recursos exiguos de una beca a mejores bachilleres que en la época se generó desde el gobierno nacional y que llevaba el nombre del ilustre Andrés Bello, propiciaron otras formas y acercamientos a vivencias juveniles en el Parque del Periodista y en algunos conciertos, en tratar de encontrar desde la música como gran hilo conductor y en la literatura, un lugar de ubicación y de interlocución con otras y otros, con el mundo. Ahí se consolidó mi gran amor por el cine que disfruto hasta hoy, pero que tiene un gran antecedente en los primeros años de la juventud y en el regocijo de mi familia por las películas mexicanas y de Bruce Lee.

Estos aprendizajes y encuentros marcaron en muchos casos la acción reflexiva y política juvenil, pero también el aprender a investigar y encontrarme de frente con la realidad de los desplazados en el país participando como asistente de investigación en un proyecto financiado por la OPS (Organización Panamericana de la Salud) y, posteriormente, con las víctimas de las violencias del conflicto armado. Aprendí con ellos y ellas a investigar, a guardar silencio ante la tristeza de sus historias, a escuchar y a compartir en asentamientos como la Mano de Dios la riqueza de sus

experiencias. Esa pasión por la investigación que había nacido en un proyecto previo sobre lo que significaba la muerte de sus pacientes para los profesionales de la salud y que fue realizado con médicos del hospital de Caucasia, se afirmó totalmente en estas experiencias como aprendiz investigativo en la Facultad.

Estos docentes investigadores e investigadoras de la facultad con quienes trabajé y compartí, coincidieron en explicarme las cosas, en mostrarme las realidades de quienes vivían en pequeñas construcciones de plástico, y el asombro y el dolor de quienes recordaban, a partir de mis preguntas, haber esperado toda una noche a que recogieran los cadáveres de sus familiares asesinados, así como otras historias. Fue en esa comunidad donde encontré un aliento investigativo y una posibilidad de reafirmar los deseos y la pasión por aprender que retomé posteriormente cuando realicé la Maestría en Educación y Desarrollo Humano del CINDE, espacio en el que me pareció maravilloso poder estar por su apuesta ética y formativa.

La maestría, que se conecta con mi último momento como funcionaria pública, al ser gerente de un hospital de primer nivel, inicia con una preocupación por las mujeres y sus vivencias, que intento relacionar con una reflexión sobre la teoría feminista que no logra hallar la suficiente interlocución en el escenario del CINDE, y sólo a partir del encuentro en un seminario con la docente que lo orientaba, comienza a atinar en la forma y materializarse en la tesis, que se convierte en un primer espacio de acercamiento y aprendizaje sobre los enclaves feministas y que se relacionaban con mi trabajo anterior en el Fondo de Población de Naciones Unidas en el Oriente Antioqueño, que además siento que se aunaban a preguntas vitales en aras de generar un pensamiento crítico que, como lo plantea la socióloga colombiana Doris Lamus (2006, p. 29) “implica un ejercicio teóricamente elaborado y contextualizado de órdenes sociales, económicos, políticos o culturales existentes”, y que encontró en Braidotti los primeros pasos para articular las preguntas y sentires que estaba teniendo frente a esas realidades

del país, frente a las preguntas por las mujeres y sus situaciones, pero también por las razones por las que jóvenes como yo terminaban asesinando a otros jóvenes, a otras personas, a sus propios conciudadanos, en un país que se encontraba instalado en profundas tensiones transicionales posterior a la apertura económica, a un proceso de paz fallido con las Farc-EP y el inicio del plan Colombia y las negociaciones con los paramilitares.

La joven que estaba dejando de ser se encontraba en 2008 profundamente interpelada por situaciones del mundo urbano y rural, la situación socioeconómica del país y en particular de Medellín, como la ciudad que habitaba y el género del que era parte, pero en el que se iba materializando cada vez más lo que presenta Aguilera (2014, p. 44) como “el desencanto aprendido y debilitamiento de los lazos colectivos, como una característica cultural consustancial al modelo neoliberal, y que ha ido modificando las disposiciones individuales respecto a la política y a la vida social”, entendiendo que no era la política y la esfera pública en la que se encontraban las mejores personas y las posibilidades de transformación, sino que ahí, por lo contrario, podrían encontrarse fuerzas muy oscuras que asfixian o eliminan a quienes intenten hacer algo distinto.

Mi juventud, desde presupuestos etarios institucionales, finalizaba y comencé a preguntarme, en el marco de la maestría que cursaba y que tenía en su canon un fuerte número de autores europeos y norteamericanos, qué podían decirle estas teorías a la realidad social colombiana y a las propias preguntas que por mi circulaban. De manera particular recuerdo una discusión con el docente de la línea de Subjetividad política, ferviente admirador de Habermas, quien no supo cómo contestar mi insistente pregunta sobre cómo o qué podía decir Habermas a Colombia, país atravesado por la violencia de un crudo conflicto armado, que podría decir Habermas a los desarraigados que engrosaban las ciudades y a todos los que, de una manera u otra, vivían atemorizados por las múltiples agresiones. Ante esa ausencia de respuestas a mis

preguntas, comencé a sentir que esas claves de lecturas no me eran suficientes, pero no hallé tampoco en ese instante otras que me permitieran conectar lo que pensaba y sentía.

Igualmente encontré en las redes sociales otra forma de ejercer activismo, de conectarme con el mundo y asombrarme con lo que en él sucede, especialmente Twitter y luego Instagram o Periscope, además YouTube o Deezer, se han convertido en espacios de una conversación, de una conexión espoleada por las agendas en línea de Gmail y la virtualidad constante de los libros que leo y de las aplicaciones gratuitas que adquiero, que me llevan a nuevos espacios, velocidades, aprendizajes en búsqueda, como lo dice Lévy (2004) de los escenarios del ciberespacio que

podría tener mecanismos de expresión capaces de producir sinfonías políticas vivas, que permitieran a los colectivos humanos inventar y expresar constantemente enunciados complejos, ensanchar la gama de singularidades y divergencias sin por ello adoptar formas preforzadas. La democracia en tiempo real busca la constitución del “nosotros” más rico y cuyo modelo musical podría ser el coro polifónico improvisado. (Lévy, 2004, p. 45)

Para algunos esto puede ser catalogado como un asunto superficial, pero las conexiones que me han permitido las tecnologías han sido múltiples, desde clases virtuales con el museo Marco (México) o en la plataforma de CLACSO, conexión con el espacio de Fundación Telefónica, Theo Jansen y conversaciones a través de Twitter con una tesista en México, escuchar a Reguillo en Periscope o recibir invitación para leer juntos del Grupete Lector (Buenos Aires), lo que da cuenta de un campo experimental transformador que, aunque tiene como todo riesgos, también posibilidades de contacto, de acción política y encuentro.

Al retomar esta estela autoetnográfica me doy cuenta que siempre he estado llena de preguntas que atraviesan el cuerpo interconectándose con múltiples narraciones que me habitan y a las que actualmente intento encontrarles respuestas desde la *escucha* que

en el trabajo de campo intenté generar o la lectura de las autoras que vengo haciendo y ante las que retomó, con Arfuch (2013, p. 55), la idea que el método “sugiere el reconocimiento de la fractura de la temporalidad, la perseverancia del objeto en sus distintas gradaciones de sentido, la emergencia fragmentaria y la yuxtaposición de elementos heterogéneos”. Preguntas que me llevan a la libertad de crear como posibilidad reflexiva imbricada en la generación de sentidos, que tiene a la vez -para mí- como primer momento el silencio contemplativo de encontrarme con las múltiples narraciones construidas y preguntarme cómo construir un texto interpretativo que dé cuenta de las vidas implicadas.

Siguiendo a Marina Abramovic (2015) “el silencio es como una isla en un océano turbulento”, me pregunto cómo construir desde lo narrado por otras, pero también desde mi propia narración, desde mi silencio y sus silencios, cuando y como darnos voz, cuando y como callar, cuál es nuestra relación con el silencio, con las palabras.

Abocarse como mujer afrodescendiente a generar procesos reflexivos y de memoria sobre la propia experiencia de la subjetividad política juvenil me remite extrañamente y desde ese silencio que a veces quisiera mantener un poco más, a los archivos del corazón de Boltanski y trazar desde ahí, desde los latidos del corazón de las mujeres jóvenes afrodescendientes y desde el latido de mi propio corazón, un itinerario del silencio a las palabras, a los relatos y a su ruta interpretativa.

De acuerdo con Denzin (2013, p. 242) lo performativo “es una manera de estar en el mundo, de situar los performances en las situaciones concretas del presente” para, a partir de ellos, poder desplazar el pensamiento y el sentir, para construir tu propia ruta, para construir un texto y reconstruirte en él, para construir con otras (jóvenes, autoras, artistas) nuevas formas de ubicación, desde las fronteras entre los distintos mundos.

Como una mujer en la academia me reconozco a mí misma desde la investigación doctoral y desde el feminismo del sur y la

perspectiva decolonial, generando un tránsito para construir con otras mujeres jóvenes un lugar de enunciación que permita repensar mis propias prácticas vitales e investigativas, marcadas en muchos casos por contradicciones, ambigüedades y preguntas constantes.

Al explorar el campo más amplio de la docencia y la investigación entiendo que mi compromiso y acción política se ha instalado ahí y en ese recorrido el centro de investigación y las distintas universidades en las que he estado como docente han sido clave en propiciar aprendizajes y desafíos en torno a estos temas. He tenido la oportunidad de trabajar y conocer a profesores con perspectivas diversas, prácticas investigativas y pedagógicas potentes, adquiriendo conocimientos valiosos de ellos y ellas, pero también de los y las estudiantes, de los niños, niñas y jóvenes con los que sigo investigando.

Enfrentarme además a la escritura académica, a sus claves y a los extenuantes procesos de publicación, pero además compartir mis aprendizajes con los y las estudiantes y verme a la vez interrogada por sus profundos cuestionamientos, ha hecho que se renueve la esperanza de la que nos habla Freire (1975), de una educación problematizadora, que construye futuros revolucionarios desde la esperanza.

Durante todo este tiempo mi familia ha estado ahí acompañando sin entender mucho estas apuestas de formación que vengo haciendo, especialmente porque soy la primera persona del grupo familiar con una formación profesional, con una maestría, un doctorado y un posdoctorado. Senda que han comenzado a seguir mis primos más jóvenes, estudiando actualmente distintos pregrados, y quienes han sido una presencia positiva, de mucho afecto. Una familia que se ha ampliado por la compañía de mis dos perros que se han convertido, además de la preocupación por la situación de las mujeres y las niñas, en mi nueva causa política desde la inquietud por la vida y las condiciones de los animales no humanos.

Esta toma de conciencia de mi propio escenario vital sirve para orientar mi investigación, la enseñanza, el aprendizaje, y la construcción cotidiana docente y existencial, que creo debe incluir un profundo respeto por la vida, por los otros. Ahora me es posible verme a mí misma como una profesora, investigadora, intentando, como lo plantea Gargallo (2014, p. 70), retomando las enseñanzas tojolabales “escuchar, comprender y respetar la palabra de quien convive en el lugar colectivo implica comprenderlo/a aun cuando no se coincida; pues, implica no confundir, no ocultar, no contradecir su palabra, es decir, no intentar controlarla”

Intentando también aportar conocimiento a través de la investigación académica para mejorar la enseñanza y a la vez continuar aprendiendo sobre la decolonialidad, el feminismo y las situaciones de las mujeres, niños, niñas, indígenas y afrodescendientes, generando preguntas con los seres humanos que en cada uno de estos contextos me encuentro, compartiendo los asombros mutuos y las preguntas que también ellos y ellas ya tienen y las respuestas que conjuntamente, quizás temporalmente, encontramos.

Rememoro entonces a Alfonso Torres (2011) cuando afirma que:

[...] no es en la centralidad de las ciencias sociales institucionalizadas, sino en sus fronteras donde si existe mayor potencial de generación de conocimiento social transformador. En efecto, desde estos ‘lugares periféricos’ se hacen evidentes las limitaciones de los marcos epistémicos institucionales, lo que posibilita reconocer otras realidades, generalmente también en los bordes de lo social. (Torres, 2011, p. 30)

Y es desde tal realidad que esta exploración autoetnográfica no sólo explicita mi propia práctica y subjetividad política juvenil y actual como profesora e investigadora, sino que a la vez ofrece ideas sobre cómo las culturas y los contextos influyen en lo que somos y en los demás. Sin estas experiencias, los y las docentes, investigadores/as, mi familia, los afectos, las lecturas, la música, los encuentros con otros seres y el contexto en el que me he

desenvuelto, yo no sería el ser humano que soy hoy, y me pregunto por las mujeres jóvenes con las que crecí que optaron por otras opciones o no tuvieron las oportunidades que he tenido.

Para ir cerrando esta aproximación autoetnográfica a mi subjetividad política que explora las tramas que se han articulado en la misma, porque como lo plantea Denzin (2013, p. 212) “Nuestras prácticas de investigación son performativas, pedagógicas y políticas. A través de nuestra escritura y nuestra charla, promulgamos el mundo que estudiamos”, y en este texto resuena mi deseo de mejorar mi propia práctica profesional como estudiante, profesora e investigadora, a la vez que reflexionar sobre las situaciones sociales y culturales en las que estamos inmersos, así como compartir mis experiencias y conocimientos, escuchando la de otros y otras y aprendiendo y sintiendo con ellas y ellos.

Díaz (2014, p. 143) propone que “no sea posible asumirse como sujeto si no se hacen actos de autorreflexión, de creación de sentidos, de recuperación de la experiencia; y esta es ubicación del pasado en un horizonte presente” en el que a pesar de las tensiones e incomodidades que implica en ocasiones exponerse a escribir sobre sí, se encuentra también la opción de revisar la huella que han dejado las elecciones realizadas, las reflexiones construidas, lo vivido y sus singularidades.

Mis experiencias como joven en relación con la preocupación por el mundo, me dieron la oportunidad de ampliar el rango de acción desde encuentros y desencuentros en lo público, con acciones colectivas desde grupos juveniles, en la toma de decisiones como funcionaria pública y posteriormente convertirme en docente investigadora. Al reflexionar al respecto es extremadamente importante mencionar la influencia y la guía de investigadoras experimentadas y profesoras brillantes que, aun hoy, han iluminado y alentado mi construcción, a la par de mis reflexiones sobre lo que implica ser mujer en el campo de producción de conocimiento de las ciencias sociales, en los escenarios de toma de decisiones académicas y políticas; todas ellas siguen siendo parte importante de

este viaje y de los aprendizajes generados en él, desde un respeto profundo por las diversas formas de ser, metodologías y acercamientos pedagógicos.

Espero además que este pasaje autoetnográfico sea útil para otros investigadores/as interesados en reflexionar sobre su propia subjetividad y en transitar hacia la investigación como un acto político en el que es posible analizar la experiencia personal en relación con lo cultural o social. Estas reflexiones me han proporcionado además significativos conocimientos y sentimientos sobre la forma en que he vivido y experimentado la subjetividad política y en cómo esto ha impactado las decisiones que he tomado y mi propio punto de vista sobre temas centrales de mi biografía.

Es necesario mencionar desde luego, que más allá de las oportunidades que he tenido y el acercamiento a personas que me han orientado, este tránsito vital también ha estado marcado por una profunda autodisciplina, cimentada en la forma en que crecí, en el que se me permitieron ciertas posibilidades y mi propia formación e interés por aprender y apropiarme culturalmente de las riquezas del conocimiento socialmente construido. Un conocimiento ilustrado al que también he interpelado en sus ausencias por los escenarios latinoamericanos y de otros tipos de saberes.

Este libro aparece precisamente como la posibilidad interrogativa de un problema que me permite ir entendiendo que la investigación implica no ubicar el colonialismo como un asunto exclusivo de los otros/as, sino que involucra intentar superar los prejuicios de la intelectual colonizada que me han habitado desde una formación familiar y académica que históricamente ha desconocido las diversas opresiones y las reflexiones suscitadas desde otras visiones del mundo, bajo una aparente neutralidad. Una formación académica y familiar que valoro, pero en la que no puedo desconocer ahora los vacíos y las ausencias.

Por lo tanto y como lo plantea Moraga (1988):

el peligro radica en no ser capaz de reconocer la especificidad de la opresión. El peligro radica en tratar de enfrentar esta opresión en términos meramente teóricos. Sin una envoltura emocional sentida en el corazón que surja de nuestra opresión, sin que se nombre al enemigo que llevamos dentro de nosotras mismas. (Moraga, 1988, p. 21)

Lo que ha implicado también preguntarme por ¿Cómo he internalizado mi propia opresión? ¿Cómo he oprimido? Desde el reconocimiento de que generar estas preguntas críticas sobre mí misma no sólo forjaba escenarios investigativos más horizontales, respetuosos y éticos, sino que también involucraba mudanzas en la manera de generar este conocimiento y en la subjetividad de quien investiga, dado que “Admitir el daño es peligroso” (Moraga, 1988, p. 26), pienso cómo he ignorado mi propio racismo, mi propio desconocimiento a mí misma por ser una mujer negra, el odio que la cultura antioqueña me inculcó a lo largo de estos años, los ideales de blanquitud que he tenido. Quizás por esto coincido con Haber (2011, p. 12) cuando dice: “Enunciamos el problema de investigación como un problema del mundo real que nos llama, que nos necesita, cuando somos nosotros en realidad quien lo necesitamos”, lo que he considerado como una reflexión clave a la hora de encontrarme con las jóvenes afrodescendientes y sus relatos, al compartir con ellas en los momentos de la investigación y por fuera de ella en un diálogo que aún se mantiene.

Hablar de manera creativa y honesta sobre nuestros propios lugares, las reflexiones que el propio escenario investigativo y el encuentro con esos otros/as nos generan, es el primer paso para un mundo en el que las diversas prácticas, modos de ser y habitar se interrelacionen respetuosa y valiosamente.

En este marco, espero que sea posible para mí continuar con una acción política cada vez más emancipadora, honesta y serena, que propicie un enriquecimiento personal y social, educativo y transformador desde los escenarios pedagógicos en los que me

encuentro, desde el convencimiento que continuo en constante aprendizaje.

Finalizo este apartado con un incipiente poema, para cerrar temporalmente este encuentro con la subjetividad política juvenil:

La de los ojos abiertos

*Parto en este viaje para acercarme al viento
para encontrarme con sus murmullos
con las preguntas
con las aventuras perdidas de mi condición juvenil
con las ignorancias, saberes y sueños frustrados
de un país golpeado que se resiste a caer
que se levanta cada mañana
que se resiste a caer.
He construido un sendero de palabras
palabras que hacen eco
palabras del pasado y del presente
palabras del fuego, “palabras donde poder sentarnos y sonreír”⁶
palabras sobre mí, sobre ti, sobre el mundo.
Grandes palabras que están en el corazón
que susurramos en las noches
con las manos abiertas y los ojos cerrados.
Voces que nos alejan de los miedos
palabras para el silencio.*

La metodología como camino y mirada epistemológica

Esta investigación ha tenido en el escenario epistemológico y metodológico, una preocupación ética constante por el establecimiento de relaciones y preguntas con las jóvenes que son parte de la investigación. En esa medida, se establecieron escenarios éticos procedimentales para asegurar este acercamiento. Era importante

⁶ Esta expresión y el título se retoman de Alejandra Pizarnik.

viabilizar con ellas la confidencialidad, el derecho a la intimidad, la protección de sus vidas y la no sobre exposición, así como el consentimiento informado, en el que además se trató –sin ocultarle a las participantes los objetivos de la indagación y respondiendo a sus preguntas– no generar sesgos sobre las perspectivas del feminismo y la decolonialidad, es decir, las mismas no fueron mencionadas a las jóvenes en aras de que esto no predispusiera sus relatos o tratarán de generar sus respuestas en este marco explicativo.

Igualmente se intentó, en la medida de lo posible, tener una actuación delicada y respetuosa en los espacios e interacciones que se dieron en el trabajo de campo, tratando de generar un cuidado ético en las relaciones que se establecieron con cada una de las jóvenes y con el colectivo en general (Noddings, 1984), desde el reconocimiento del respeto mutuo, la dignidad de todas las mujeres involucradas, incluyendo la propia investigadora y a quienes fueron asistentes del proceso de investigación,⁷ así como generar conexiones y relaciones de confianza entre todas.

Como lo precisa Ellis (2007, p. 5), la pregunta clave que guio todo el proceso fue “¿Qué debo hacer ahora?” en lugar de la afirmación “Esto es lo que debe hacer ahora” (Bergum, 1998), dado que, de acuerdo con la autora, la ética relacional debe ser parte central del proceso investigativo y requiere que los investigadores actuemos desde nuestros corazones y mentes, reconociendo los lazos interpersonales con los demás. Eso implicó un diseño metodológico flexible en el que se fueron realizando modificaciones de acuerdo con lo que se iba generando en los propios escenarios de encuentro, o se llegaron a claridades de manera procesual en concurrencia con las jóvenes o a partir de lo que ellas iban proponiendo o iba colectivamente surgiendo. Aunque como investigadora tenía como centro la búsqueda de generar conversaciones y narraciones

⁷ Se contó con el acompañamiento de una estudiante de la Maestría en Educación y Desarrollo Humano, como asistente de investigación y con el apoyo en momentos distintos de licenciadas en Educación Artística y Clown.

diversas sobre la subjetividad política afrodescendiente juvenil, de manera intencionada no se tenía todo tan definitivamente estructurado, sino más como una propuesta metodológica que pudiera hacer frente a las prácticas que se generaran en el escenario investigativo, a las realidades y relaciones cambiantes y a lo que las propias jóvenes afrodescendientes pudieran proponer.

Como un asunto central con las jóvenes se encontraba la protección de la identidad y el no insistir en momentos dolorosos de sus narrativas. A diferencia de otros procesos investigativos realizados con anterioridad, en esta indagación más que preguntar, lo esencial fue tratar de realmente escuchar y a la vez reflexionar sobre el uso de la información generada, sobre el que no era necesario un volumen excesivo de datos sobre la vida de las otras, cuando a la larga mucho de esto no es realmente usado, pero en lo que además solemos en ocasiones encarnizarnos solo desde nuestros intereses, sin tener en cuenta las visiones de quienes participan con nosotros en la investigación.

Desde ahí resuenan las palabras de Torres (2011) cuando manifiesta:

Asumir opciones políticas, éticas y epistémicas disidentes, alternativas o de transformación social, plantea al trabajo intelectual no la necesidad no sólo de enfrentarse a exterioridades prácticas más allá de la academia, sino a cuestionar las propias reglas de juego de la institucionalidad científica... (Torres, 2011, p. 35)

Y en esa medida es de suma importancia generar procesos investigativos que vayan más allá de la construcción de consentimientos informados, sino que se puedan realmente entrelazar criterios éticos de respeto a las personas en sus configuraciones singulares y formas de ver el mundo. De esta manera se involucran a los colectivos sociales en esta producción de alternativas, generando reflexiones con ellos y ellas, reconociendo que lo que hay en el fondo de todo esto son interacciones entre seres humanos que sienten,

piensan y tienen intereses diversos, que se entremezclan en el marco de condiciones sociales y políticas.

La investigación cualitativa aparece también desde el reconocimiento de sus potencialidades como la reflexividad epistémico-metodológica, la visión dialógica y plural entre otros aspectos. La apuesta epistemológica estuvo en la generación de una investigación que, en todo el proceso, intencionara una perspectiva de comprensión del fenómeno de la subjetividad política afrodescendiente, como lo diría Garcés (2005, p. 139) “en el que mi lugar de producción discursiva intenta cartografiar políticamente –antes que definir ontológicamente- un tipo de construcción de la realidad” en referencia al tema y las sujetos de investigación, pero sin desconocer lo planteado por Tuhiwai-Smith (1999) al expresar que “Las formas en que la investigación científica está implicada en los peores excesos del colonialismo sigue siendo una poderosa historia recordada para muchos de los pueblos colonizados del mundo.

Es una historia que todavía ofende el sentido más profundo de nuestra humanidad”,⁸ lo que configura el proceso investigativo como un campo de luchas, de producción de sentidos y representación que es todo menos ingenuo, dado que, como lo explicita la autora:

Nos irrita que investigadores e intelectuales occidentales puedan asumir saber todo lo que es posible saber de nosotros, sobre la base de sus breves encuentros con algunos de nosotros. Nos horroriza que Occidente puede desear, extraer y reclamar la propiedad de nuestra manera de saber, nuestras imágenes, las cosas que creamos y producimos, y luego rechazar al mismo tiempo las personas que crearon y desarrollaron esas ideas y buscan negarles más oportunidades de ser creadores. (Tuhiwai-Smith, 1999, p. 1)

Esta irritación se ha configurado desde procesos diversos de expoliación de los saberes, de comprensiones ambiguas o interpretaciones apresuradas, pero también desde la perspectiva de

⁸ Traducción de la autora.

investigadores/as que han situado sus procesos sobre los otros, pero no con los otros, objetivando a los sujetos de sus investigaciones. Asuntos que han sido históricamente centrales a una producción de conocimiento colonizadora y colonizada que desde este texto he intentado poner en cuestión, deslocalizando los tradicionales puntos de vista de la producción de conocimiento, desde lo metodológico y lo epistemológico, generando un camino que retoma perspectivas al respecto, que desde un pensamiento fronterizo ya han construido otras (Sandoval, 2000; Tuhiwai-Smith, 1999; Bidaseca, Vásquez y Laba, 2011; Walsh, 2013) en el eje de reflexiones críticas y reflexivas sobre lo que hacemos.

En el marco de este pensamiento aparece la hermenéutica como enfoque central investigativo, dado el carácter interpretativo propuesto para la comprensión de los significados sobre lo humano. En esa medida y teniendo en cuenta que la realidad social tiene una gran complejidad, es necesario para cualquier investigador/a escoger una mirada, un punto desde donde discurrir y para esta investigación la apuesta es hermenéutica teniendo como premisa clara que no se trata de una hermenéutica pensada desde marcos homogenizantes, sino que...

La pluritopia viene a dar cuenta de topos varios, topos otros, desde donde se despliega la acción interpretativa, retirados ya los catalejos al privilegio de la mirada occidental, priorizando, entonces, lugares de enunciación otros que ponen en cuestión la monotopia colonial. (Borsani, 2015 p 21)

Y así, el enfoque hermenéutico se retoma desde la búsqueda interpretativa para todos los momentos de la indagación investigativa, desde la posibilidad del ejercicio interpretativo a favor de una hermenéutica diatópica o pluritópica que, como lo expresa Mignolo (2005), tenga presente que:

Si por 'hermenéutica' entendemos no sólo la reflexión sobre las formas de comprender, sino el acto mismo de comprensión, entonces

la ‘tradición’ en que la hermenéutica filosófica se ha fundado (Muel-ler-Vollmer, 1985) o inventado, tiene que ser reformulada para dar cuenta de la pluralidad de tradiciones y de los intercambios a través de fronteras culturales. (Mignolo, 2005)

Y es precisamente en esta búsqueda metodológica y epistemo-lógica desde donde el diálogo, la conversación hermenéutica y narrativa emergen como la posibilidad de descolonizar desde la indagación misma, las tradicionales posturas investigativas y ge-nerar nuevas posibilidades de encuentro entre todos los sujetos que participan.

Si la hermenéutica se configura como el enfoque por el inte-rés en la comprensión que se tiene en la investigación, retomó lo planteado por Araujo y Fernández (1996, p. 243) cuando expresan que “El contexto de producción del saber en el que nos situamos es el de las llamadas ciencias sociales y en ellas nos ubicamos en la tradición que se interesa por la comprensión del marco de refe-rencia del actor social, de la subjetividad”, por lo que las narrativas aparecen como la metodología clave para construir el análisis de los datos y la generación de la información.

Como lo expresa Botero (2008):

la interpretación narrativa se constituye en el camino de compren-sión del campo simbólico y permite descubrir, en las producciones de relatos, el mundo de los sentimientos, los pensamientos, las metá-foras, las tragedias, las tramas y los dramas humanos como fuente de comprensión de los significados culturales, acciones y relaciones humanas en su vinculación con los tiempos y los espacios en que habitan. (Botero, 2008, p. 3)

Lo narrativo entonces buscó propiciar la construcción de sentido a partir de los relatos, pero reconociendo que no sólo se explicitan desde lo lingüístico, sino que operan para estas movilizaciones dis-tintos tipos de registro como el visual, a través de la fotografía y el dibujo o el cartográfico, desde los mapas, que pueden desencade-nar en el registro lingüístico, que se materializan en las voces, pero

también desde los gestos y trazos que hacen posible la enunciación discursiva.

La búsqueda desde lo narrativo fue acercarnos, como lo precisa Arfuch- (2013, p. 51):

...a aquello que, en cada relato, en cada puesta en forma de la vida –de lo verbal al audiovisual–, interpela tanto al narrador como al narratorio respecto de su propia existencia en términos éticos, estéticos, y hasta podríamos decir, políticos...

La posibilidad de narrarse, de contar los hitos en relación con la subjetividad política, desde lo común y lo singular de cada historia, dando paso al lugar de la fotografía, de las mediaciones artísticas, en el trabajo de la memoria y de la configuración narrativa que articuló las huellas, voces, ecos e imágenes que nos habitan, contiene en sí misma una importante potencia subjetiva y política que, de acuerdo con Bolívar (2001) se explica como

el conocimiento narrativo, en contraste con el científico de la tradición positivista, se preocupa más por las intenciones humanas y significados que por los sucesos o hechos discretos, más por la coherencia que por la lógica, la comprensión en lugar de la predicción y control (Bolívar, 2001)

Lo anterior da cuenta que la búsqueda narrativa no es la generalización, sino la expresión de modo genuino de los relatos, de las vidas narradas.

Narrarse entonces, a partir de distintos registros, como el oral y la posibilidad de las palabras, hasta los registros audiovisuales o fotográficos, configura un interesante desafío y posibilidad de afianzar relatos individuales y colectivos, dando riqueza a las múltiples líneas de la investigación, maximizando las oportunidades para la interpretación.

Es desde esta búsqueda de la narración que

...hablar del relato entonces, desde esta perspectiva, no remite solamente a una disposición de acontecimientos –históricos o ficcionales-, en un orden secuencial, a una ejercitación mimética de aquello que constituiría primariamente el registro de la acción humana, con sus lógicas, personajes, tensiones y alternativas, sino a la forma por excelencia de estructuración de la vida. (Arfuch, 2010, pp. 87-88)

Lo anterior siempre nos convoca con sus complejidades y pluralidades y que no puede establecerse como una producción ingenua o monológica, sino como una oportunidad para la comprensión perceptiva de las experiencias propias y de las otras. Y esta indagación se sitúa precisamente en la producción dialógica del sentido narrativo, consciente de las dificultades que implican la construcción de la trama narrativa y de la necesidad de que como de nuevo nos expresa Mignolo (2005) que la

‘verdadera’ narración de un asunto o descripción de un objeto o lugar que da cuenta del conocimiento o la comprensión de ellos es una cuestión que se negocia en las respectivas comunidades interpretativas, tanto por el valor de veracidad que sus miembros le otorgan como por la autoridad del locus enunciativo construido en el mero acto de narrar o describir (en forma de conocimiento o comprensión) un asunto, un objeto o un lugar. (Mignolo, 2005)

Para la investigación, la pluralidad de voces y relatos simultáneos con los que se estableció un diálogo, inició con la ampliación de una escucha sensible y activa, como proceso clave en los momentos de conversación y encuentro, pero también en el mismo desarrollo del análisis y la validación posterior con las participantes, reconociendo que la interpretación nunca es plena, que siempre quedarán asuntos por interpretar, por construir y analizar, pero que lo central es establecer un diálogo, un acercamiento a las mujeres jóvenes afrodescendientes, sus voces, puntos de vista y construcciones narrativas.

Las distintas vías metodológicas como las instalaciones y talleres artísticos usando la fotografía, el dibujo, las cartografías, en

aras de conocer los modos que asume la configuración de su subjetividad política propiciaron registros narrativos diversos, en los que el proceso de análisis e interpretación se explicitó en la construcción de sentidos narrativos y el establecimiento de categorías interpretativas desde el tejido construido con las jóvenes.

Para desarrollar el proceso analítico se retomó lo que al respecto plantean Bolívar, Domingo y Fernández (2001):

... abogaremos aquí por dar prioridad a lo que antes hemos llamado ‘análisis narrativo’ pero –para que dichos relatos sean relevantes a propósitos de investigación– lo combinaremos también con una reconstrucción de acuerdo con determinados modos paradigmáticos aceptados de analizar la información. Al fin y al cabo será preciso, como en la investigación cualitativa, comparar, contrastar, agregar, ordenar, reducir, establecer relaciones y teorizar. (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001, p. 193)

Por otra parte, y como un asunto central a la textualidad construida es importante resaltar la necesidad de que las mujeres jóvenes aparezcan a lo largo del mismo y no se configure como un entramado teórico que habla sobre ellas y sus relatos como sujetos pasivos, pero no propicie la visibilidad y sensibilidad directa de lo que han narrado. Por lo tanto, la teoría es utilizada como una posibilidad de articulación con la realidad narrada, con sus relatos para posicionar el pensamiento de ellas en diálogo con configuraciones teóricas sensibles a sus voces y que permiten ampliar desde una hermenéutica diatópica a la que nos hemos referido y las narrativas mismas, las posibilidades de comprensión.

He intentado cuidarme de no generar un escenario de minorización textual o de “ejercicios clasificatorios que a fuerza de analizar terminan despojando de vida al objeto de su análisis” (Jabardo, 2012, p. 24) y convertirlas entonces en seres cosificados, dejándolas de ver con toda la potencia y la emergencia de lo humano, como las conocí y de las que aprendí. Pensarlas, sentirlas y visibilizarlas

como sujetos sigue siendo un intento reiterado y constante, porque como lo expresa Jabardo:

Se trataba de mostrarlas también en el discurso—desde sus categorías, desde sus lógicas, a través de su lenguaje (no siempre verbal). Se trataba, en definitiva, de crear las condiciones para que pudieran definir su propia realidad, nombrar su historia. (Jabardo, 2012, p. 24)

Por lo tanto, se comenzaron a identificar esos aspectos comunes de los relatos que configuran las posibilidades de la subjetividad política, en directa relación con los objetivos planteados, pero también vislumbrando la emergencia de nuevas posibilidades narrativas que no estuvieran siendo contempladas por la investigadora. Igualmente se miraron maneras de integrar al análisis las visualidades generadas a partir de las fotografías y el vídeo, teniendo como guía lo planteado por Lindón (1999) frente al ejercicio interpretativo que debemos generar los investigadores sociales:

no olvidar que cuando un narrador nos cuenta fragmentos de su vida, de sus experiencias, estamos accediendo a una narrativa sobre ciertos procesos y relaciones sociales puestos en juego en una vida concreta, que nos invitan a interpretarla en varios planos. Mínimamente entran en juego dos niveles interpretativos. El primero y más evidente corresponde a las interpretaciones que realiza el investigador como escucha, como interlocutor, desde sus acervos de sentido común. Sin embargo, lo específico de este proceso interpretativo es que el investigador constantemente interpreta desde el sentido común, y vuelve a interpretar desde sus inquietudes e interrogantes teóricos (Lindón, 1999, p. 298).

El trabajo dialógico sobre mí misma en conversación sobre el trabajo dialógico realizado por las jóvenes a partir de las mediaciones artístico narrativas generadas, situado y articulado con el contexto del cual somos parte desde una perspectiva de género, generación y racialización, tiene las limitaciones propias de ese mismo contexto y de nuestras propias posibilidades humanas, pero también

la potencia reflexiva sobre las prácticas políticas y la descolonización, desde el reconocimiento en esta construcción que, como nos dicen (Canella y Lincoln, 2011, p. 83), es “Una ciencia social crítica reconceptualiza todo, desde las incrustaciones de la ética (y que es lo que esto significa) a los roles de la ética en la construcción de las preguntas investigativas, metodologías y posibilidades para la transformación”.

Estas posibilidades transformativas en lo investigativo se materializan en muchos aspectos de la investigación misma, en la que desde luego aun quedaron faltantes y asuntos pendientes, pero en la que se trató de generar un ejercicio honesto y respetuoso de construcción, retomando lo que al respecto plantea sobre la discusión política de la escritura académica Tuihawai-Smith (1999) dejando claro que el colonialismo, el racismo y el imperialismo cultural no se producen afuera de las puertas de las universidades, dado que “El alcance de la literatura que utilizamos en nuestro trabajo contribuye a un encuadre diferente los problemas” (p. 37), y que, en esa medida, la responsabilidad política también se encuentra en los escenarios de representación textuales que realizamos desde la investigación, como una perspectiva epistemológica reflexiva que no debe dejarse a un lado y que formó parte de las preguntas constantes como investigadora, pero también del escenario de socialización de lo interpretado, de las devoluciones de sus relatos y validaciones con las jóvenes que participaron.

Esto sigue siendo un tema de particular importancia, también en la escritura de este libro resultado de la investigación, desde una reflexión sensible que no pierda de vista que los trayectos narrativos y una investigación descolonizadora requiere respeto, responsabilidad y humildad entre nosotros en la academia para asegurarnos de no minimizar la lucha de nadie a través de una contextualización o comparación inapropiada (Thambinathan y Kinsella, 2021)

El arte como gran apuesta metodológica-epistemológica de reflexividad estética

La investigación de la que emerge este libro tuvo, desde la perspectiva del arte, una posibilidad metodológica y epistemológica distinta, en aras de deslocalizar la posición de la investigadora y generar una práctica investigativa diversa, en la que lo decolonial no fuera sólo una teoría, sino que impregnara también los espacios metodológicos y reflexivos de todo el proceso. El arte terminó además definiendo la investigación como un escenario de creación, como un campo de experimentación para generar pensamiento ético y político a partir de la provocación estética.

Desde esta perspectiva, el arte no está en el escenario de los museos exclusivamente, ni es un privilegio de ciertas elites o dominio excepcional de los curadores, sino que se convierte en una posibilidad de encuentro, de conexiones y relaciones, de existencias que se interconectan como un entramado, de líneas y redes. Por lo que, sin pretender tener el arte como centro de la reflexión investigativa, se acudió a sus formas, llamados y posibilidades, para generar una propuesta metodológica, pero también para propiciar el pensamiento a partir de sus metáforas y así problematizar las intervenciones investigativas y los escenarios de saber poder que se generan en ellas.

El arte aparece entonces en este periplo, como la forma central de generar una experiencia estética en directa relación con la ética y la política de la práctica investigativa, que propició reflexiones a partir de la contingencia y de la indeterminación, en aras de desestructurar las posturas tradicionales investigativas y las relaciones de los sujetos que forman parte de estos procesos, disminuyendo así las asimetrías.

A través del arte, no sólo se acortaron las distancias, se propiciaron escenarios de intimidad deslocalizada y a la vez situada, que favorecieron una reflexividad ética y un pensamiento otro,

mayores posibilidades narrativas, más allá de las tradicionales y valiosas remitidas a la oralidad o la escritura, y abrimos a la emergencia de la creación mutua, de la invención de otras formas de encuentro y narración.

En el camino me fui encontrando con toda la potencia y el poder del arte contemporáneo como generador de pensamiento, desde artistas como Orozco, Bolstanki, Salcedo, Abramovic o Gómez, entre muchos otros que me invitaron a partir de sus obras, a pensar y sentir de otro modo y a explicitar la importancia de las diversas manifestaciones artísticas en la vida cotidiana, en la existencia subjetiva y como una alternativa para la producción investigativa. Por otro lado, estos y otros artistas como Adrián Gómez o la misma Doris Salcedo me sensibilizaron sobre la importancia de la reflexión y las conexiones entre el campo del arte y la política, en la que el arte aparece como un programa estético que, desde los intersticios y los espacios híbridos, promueve formas de creación, de producción de lo social.

Sin embargo, coincido con Farina (2005) cuando afirma que

El régimen de producción político y económico ha asimilado algunos de los principios del funcionamiento del arte, y se ha transformado estratégicamente con ellos, configurando un nuevo modo de producción de subjetividad en la contemporaneidad. En ese proceso, la creación y la experimentación se han convertido en necesidades operativas para la manutención de ese mismo modo de producción. De ahí que la generación y el consumo de una cierta idea de novedad, a través de la improvisación de estrategias de familiarización y rentabilización de lo nuevo, hayan garantizado el mantenimiento de las formas dominantes que homogenizan los modos de vida. (Farina, 2005, p. 61)

Tampoco desconozco la perspectiva colonizadora y negadora de la diferencia propia de los circuitos de producción y consumo capitalista que también son parte del arte, dado que:

Bajo esta operación el arte contemporáneo es ubicado en un marco geopolítico en donde se abre a una comprensión transcultural del actual contexto, entre lo local y lo global, el Estado-nación y el individuo, el centro y la periferia. (Gómez Moreno, 2014, p. 78)

Sin llegar a desconocer esto, veo en el arte una potencia, no sólo capaz de afectar las formas de vida y las visiones que tenemos del mundo, sino que además puede propiciar otras maneras de acercarnos mutuamente, incluso en escenarios investigativos, problematizando agendas y experiencias mismas de investigación, conectándolas con el deseo y la posibilidad conjunta de saber sobre sí y experimentar desde la memoria, la imagen, las narrativas, los modos de estar y vivir.

El arte, en este proceso investigativo, permitió el flujo creativo y la improvisación, pero también la contemplación, el desplazarse emocionalmente por la propia vida y el compartirla con otras, el generar mapas, no sólo de los espacios sino de las elecciones y decisiones, los caminos y dislocaciones de una cartografía existencial, que explicita los hitos, sucesos, retrocesos, conexiones y alejamientos, empatías y simpatías en un proceso profundamente político y vital.

El espacio sensible del encuentro mediado por dispositivos metodológicos en relación con lo artístico, propició narraciones y reflexiones, desde escenarios performativos que se sumergen en la continuidad y discontinuidad, que no finalizaron al terminar el taller o el encuentro fotobiográfico, que se mantuvieron para todas en el espacio de regreso a nuestros hogares y sobre lo que conversábamos informalmente al volvernos a encontrar. En ocasiones los comentarios de las participantes daban cuenta de lo importante que había sido el encuentro, de cómo les había gustado la conversación, de lo que habían pensado y sentido a partir de este, o en otras de la activación de las sensibilidades y las dificultades para acoger y entender esto que las desacomodaba, las interpelaba o atravesaba. No es fácil en ocasiones hablar de la vida, pensarse

en el presente o en el futuro, cuando esto quizás implique la toma de decisiones, la necesidad de reconfigurar las alternativas vitales o el asumir responsabilidades frente a las elecciones.

Como lo define Farina (2005, p. 70):

La obra se constituye de los gestos éticos y estéticos, de los abrazos a entramados inconexos de fuerzas vitales que le imprimen tensión.

La obra se alimenta de cuerpos de abrazos sin anularnos, sin aniquilarlos: es una suavidad tensa que incorpora (Farina, 2005, p. 70).

Estos gestos, éticos y estéticos, son los que se quisieron concentrar en este libro, en la reflexión metodológica y epistemológica sobre la subjetividad política afrodescendiente, como una manera de generar otras formas de pensar y sentir, maneras más horizontales de construir la indagación, de escuchar y disponer colectivamente la misma, desde los abrazos que entienden las tensiones y no las aniquilan, saben que existen y permiten que estén ahí.

Desde luego que el arte contemporáneo con su radical pluralidad, también tiene sus límites y problematizaciones, por lo que esta investigación se asumió y se asume como un “andar en zonas fronterizas, en apertura al diálogo, a la conversación, al devenir inesperado de las trayectorias” (Arfuch 2013, p. 14) en aras de un ejercicio quizás transgresor, pero ante todo que se espera sea revelador, generando otras miradas sobre las problemáticas sociales en cuestión y otras maneras de aproximarse metodológicamente a la construcción investigativa que puedan “hacer visible la lucha por aquellos espacios públicos y privados en los que la vida cotidiana de las personas se alinea con narrativas, identidades, prácticas culturales y valores políticos particulares”⁹ (Giroux, 2021, p 16).

Por lo tanto, y retomando la metáfora de Los archivos del corazón¹⁰ de Cristian Boltanski, cada uno de los aspectos metodo-

⁹ Traducción de la autora.

¹⁰ De acuerdo con el Museo de Arte Contemporáneo de Monterrey (MARCO), esta pieza de Boltanski ha compilado desde 2008, grabaciones de audio con los latidos de más de ciento sesenta mil personas en más de veinte países, que define para quienes

lógicos será retomado como un latido, un latido del corazón en sincronía con las jóvenes afrodescendientes que participaron, entendiendo además la singularidad de los latidos en relación con la singularidad subjetiva. Este apartado tendrá seis latidos que dan cuenta de la riqueza metodológica planteada, a partir de los encuentros colectivos e individuales.

Primer latido: Aproximaciones a lo teatral performativo

Como un asunto clave del primer taller estuvo la realización de aproximaciones performativas y teatrales desde el uso del cuerpo, que visibilizarán formas de acercarnos no centradas en el logos y la palabra y que a partir inicialmente de una coreografía que se repetía en distintas velocidades propiciará lo que Pelias -citado por Alexander (2013, p. 94)- llama “el proceso de compromiso dialógico con la comunicación estética propia y de los demás a través de los medios de actuación”.

Como segundo momento, lo performativo aparece nuevamente, abordando la posibilidad de la actuación como forma interpretativa, como

una acción que, como señala Abramovic (MOMA, 2010) es real, no imitación ni ficción, el performer no está representando un papel como hace el actor en el teatro convencional, sino que está siendo él mismo, en ese tiempo y en ese espacio. En este sentido, la performance,

participan quedar con una copia en CD del latido de su corazón y la segunda copia se envía al Benesse Art Site Naoshima, ubicado en la isla de Teshima, Japón, donde se compila de manera ininterrumpida y permanente un archivo propiedad de un coleccionista. Para el artista, esta pieza es más un proceso que una instalación. En palabras del curador de la muestra, Gonzalo Ortega, el almacenamiento de los latidos de tantas personas conforma una colección que cuestiona la propia esencia de la naturaleza de los archivos, pues, aunque documenta simbólicamente la vida, está imposibilitado para retenerla. Los visitantes a la isla tienen acceso al archivo y pueden escuchar los latidos, contribuyendo a generar una especie de testamento u homenaje a la existencia de todos esos individuos.

como el resto del arte de acción, se ha entendido desde sus inicios como un paso más en la pretensión del arte moderno de unir arte y vida. (Palacios et al., 2023, p. 669)

Por lo que para este ejercicio se invitó a las participantes a habitar el lugar y construir de manera conjunta una instalación trayendo cada una lo que para ellas representaba la política en sus vidas y presentando narrativamente este objeto o los objetos que lo representan. Después de esto, a partir de la instalación conjunta y la actuación performativa en ella, se realizó una reflexión grupal sobre la instalación misma.

Esta aproximación performativa, permitió acercarnos desde las sensibilidades corporales y emocionales, dado que como nos dice Alexander (2013, p. 103) “Conquergood (1986a) observa que, en tanto seres humanos, somos *homo performans*, en el sentido que construimos socialmente el mundo mismo que apuntala nuestras normas”. La actuación por escenas y construida de manera colectiva entre las participantes, nos recuerda lo dicho por Boal (2001):

Todo el mundo actúa, interactúa, interpreta. Somos todos actores. ¡Incluso los actores! El teatro es algo que existe dentro de cada ser humano y puede practicarse en la soledad de un ascensor, frente a un espejo, en un estadio de fútbol o en la plaza pública ante miles de espectadores. (Boal, 2001 p 21)

El performance es acción que participa activamente en la vida social y que posibilita reflexiones para quienes intervienen en el mismo, desde los escenarios culturales que habitan. En este caso la actuación performativa permitió la expresión estética y creativa de las participantes desde su contexto y su práctica cotidiana alrededor de la política y los objetos que para ellas la representaban, reincorporando sus propios cuerpos como forma de expresión en los que al “usar la actuación como ‘metáfora explicativa’ conlleva reconstruir la noción de la actuación de entretenimiento teatral a la actuación como método de explicar, ejemplificar, proyectar, conocer y compartir significado.” (Alexander 2013, p. 101). Un

significado movilizador, profundamente conmovedor que tiene que ver con la vida, con el innumerable espectro de las acciones humanas, porque cualquier acción que sea destacada o presentada es una actuación que da cuenta del mundo construido y compartido.

Segundo latido: Cartografías y trazados iniciales por la vida y los espacios

Existe cada vez más un interés creciente por generar maneras alternativas y críticas de construir el conocimiento y abordar la realidad social desde dimensiones diversas, siendo esto un sello concreto de las ciencias sociales recientemente. Este interés ha generado diversas búsquedas, entre ellas el desarrollo de la cartografía y el mapeo como formas de acercamiento que garanticen

las condiciones necesarias para que los participantes cuenten con elementos que les permitan reflexionar sobre su propia realidad, poner en escena sus concepciones y representaciones (a través de la construcción de mapas) y explicitar sus interpretaciones para crear opciones de futuro (Barragán, y Amador, 2014, p. 133).

Una cartografía que para el caso de esta investigación es utilizada como herramienta metodológica en conjunción con la fotografía como forma de acercarse a los espacios, recorridos y maneras de habitar la ciudad, los encuentros y desencuentros que como mujeres jóvenes afrodescendientes han tenido las participantes. Por lo tanto, la ciudad aparece en este escenario cartográfico como el telón de fondo de los recorridos situados de las jóvenes, lo que les da un particular escenario a las cartografías realizadas, reconociendo además que como lo expresan Risler y Ares (2013):

los mapas que habitualmente circulan son el resultado de la mirada que el poder dominante recrea sobre el territorio produciendo representaciones hegemónicas funcionales al desarrollo del modelo capitalista, decodificando el territorio de manera racional, clasificando

los recursos naturales y las características poblacionales, e identificando el tipo de producción más efectiva para convertir la fuerza de trabajo y los recursos en ganancias (Risler y Ares, 2013, p. 5).

Esto hace precisamente que, como opción metodológica, en uno de los talleres se opte por generar cartografías de los recorridos y espacios que habitan las jóvenes afrodescendientes participantes, como alternativa política, pero también como forma de situarlas, no como informantes, sino como conocedoras de sus espacialidades que podían construir conjuntamente, colectivamente, los trazados individuales y reactualizar los cruces y encuentros de sus recorridos cotidianos.

Para generar este espacio de reflexión cartográfica se tuvieron tres momentos: en el primero a las jóvenes se les propone participar en el juego de hacerse *selfies* como autorretratos o tomas fotográficas en las que captaran imágenes de sí mismas en diferentes lugares y momentos, contando con el recurso de sus dispositivos móviles y una guía intencionada que previamente conversamos. Las *selfies* pasaban por momentos individuales y algunos otros colectivos, privilegiando en los mismos sus lugares preferidos, las personas que amaban, sus recorridos cotidianos, los sitios en los que se habían sentido violentadas, los espacios o personas en los que creían o los que les gustaría transformar.

Quince días después generamos el encuentro, indagando sobre cómo se sintieron en el ejercicio fotográfico y si tuvieron dificultades para hacerlo. A partir de esta conversación con las jóvenes se pasó al segundo momento que fue la realización de la acción plástica en la que se crearon los mapas con las fotografías y los recorridos. Las participantes habían enviado previamente sus fotos las cuales fueron impresas y se les entregaron en ese instante, con diferentes elementos que podían usar para hacer los mapas (como lana, colores, marcadores, crayolas, entre otros), así como pliegos grandes de cartulina para que pudieran construir cada una su propio mapa.

Este ejercicio, aunque implicaba un escenario individual, propició momentos colectivos, de comentarios, risas y el compartir los elementos asociados al desarrollo de los mapas. Igualmente se favoreció que cada joven se apropiara de la cartografía misma, teniendo sólo una guía básica o pregunta orientadora sobre el mapa a construir, generando escenarios creativos desde ellas quienes tuvieron en este taller como en los otros que se desarrollaron, el control frente al tiempo y avance de estos.

Primero se realizó un mapa sobre los recorridos cotidianos que hacen todos los días y como se ubicaban ahí desde su subjetividad política, segundo un mapa –que podía ser en el entramado del mapa inicial- con los lugares de los afectos, y después, el mapa de los territorios del olvido, las cosas tristes, los espacios que duelen; y por último el mapa de los lugares de los deseos, de los sueños. Posteriormente, se les pidió ubicar en esos mapas las fotografías que previamente habían realizado.

Aunque inicialmente se pretendía generar algunas preguntas en el transcurso del ejercicio plástico de creación de los mapas, al efectuarlo primó más la escucha frente a las conversaciones que de manera espontánea se generaron entre las participantes. Al finalizar, se procedió a una socialización en la que cada joven mostró los mapas construidos y narró los recorridos espaciales y los significados que tienen cada uno de los autorretratos generados y articulados a los mapas.

Estos mapas tienen la riqueza de la improvisación, de la conversación, del uso del color, de los entramados de la lana y dan cuenta del intercambio colectivo que se generó desde la creación individual y colectiva del mapeo. En este ejercicio cartográfico con el consentimiento de las participantes se hicieron grabaciones de audio y vídeo, las cuales fueron posteriormente transcritas para el análisis, así como se tomaron algunas fotografías.

Como un primer elemento autorreflexivo que emergió del proceso, está el que algunas participantes expresaban que al desarrollarlo habían sido conscientes de las lejanías que estaban teniendo

con algunos miembros de sus familias, de los encuentros que tenían en algunos de sus recorridos o de los distintos espacios en los que circulaban en la ciudad. En términos generales, el ejercicio cartográfico retomando el uso además de la fotografía en los espacios, permitió afianzar los lazos entre las diferentes subjetividades que se relacionaron en el proceso, incluyendo a quienes orientamos el mismo, que también nos vimos abocadas a reflexionar sobre nuestras circularidades, pero además permitió un nivel de consciencia entre el colectivo, de las ausencias y reiteraciones en sus tránsitos y apuestas afectivas.

Esta construcción cartográfica estableció también una reflexión sobre el uso social del espacio urbano, sobre la construcción de la ciudad, su materialidad y producción, alrededor de cómo se incorporan en ella y como son o no acogidas las mujeres jóvenes afrodescendientes, los caminos que deben asumir desde los enclaves geográficos distantes de las centralidades, los ambientes en los que viven y como el espacio urbano desde lo sociocultural incorpora o desconoce sus visiones del mundo.

Imagen 1.



Fuente:...

Tercer latido: Sonoridades y musicalidades políticas y vitales

En el escenario de las narrativas individuales se generó un espacio para las sonoridades y musicalidades que cada una de ellas tenía. Al finalizar el primer encuentro, se le propuso a cada joven que eligieran dos canciones, una en directa relación con la acción política que realizaban desde el colectivo, y otra con mayor relación con la cotidianidad de su vida. Este interés en reconocer las sonoridades de las mujeres jóvenes afrodescendientes partía del reconocimiento de la música como un proceso de elaboración estética que se convierte en muchos casos para los y las jóvenes, en una posibilidad narrativa en sí misma que les conecta con otros y otras y con sus propias decisiones y experiencias.

Pero además, se parte de lo planteado por Quintero Rivera (2013, p. 236) cuando dice que “en las sociedades latinoamericanas, cuyos géneros musicales entremezclan diversas tradiciones de expresión y elaboración sonoras, los distintos instrumentos fueron gradualmente asociándose históricamente con particularidades identidades sociales”, por lo que la música que se escucha se convierte en una forma de expresión, de acercamiento sensible y estético que genera lugares de ubicación identitaria y subjetiva en el mundo.

En el siguiente encuentro individual cada joven contó cuales eran las canciones elegidas, además de profundizar sobre los géneros musicales que escuchaban y hacían parte de su biografía. La música se convierte en una poética del sonido, de los cuerpos, de las sensaciones y placeres, pero también de las reminiscencias y evocaciones del pasado o de las apuestas políticas y éticas del presente y del futuro.

Las emergencias en torno a este escenario en las jóvenes participantes, se encontraron precisamente en que mientras algunas les dieron más relevancia a lo biográfico y a las canciones que les llevaban a pensar sobre acontecimientos vitales como la muerte de un familiar, o la sensación de que la canción elegida hablaba de

lo que había sido su vida; para otras, el acento era definitivamente más político, en relación con las propuestas colectivas que venían desarrollando, los sueños de transformación o la preocupación por la situación de las mujeres frente a experiencias de maltrato y la importancia de la dignidad por parte de ellas.

En todo caso, la música, las sonoridades, se ligan a las prácticas que tienen como jóvenes y como afrodescendientes, que consideran no siempre son entendidas por otros y otras, por lo que son tratadas –ellas y ellos– como escandalosos o ruidosos, y aunque entienden que las dinámicas de la ciudad son distintas a los entornos rurales en que quizás esto esté más permitido, se tiene cierta añoranza por la posibilidad de generar sonoridades fuertes que empapen el espacio del sabor, de las notas de una salsa o un vallenato.

Las músicas en casi todos los casos están impregnadas de lo popular, teniendo en las prácticas musicales referidas, pero también en los escenarios de baile en las discotecas afros o en San Pachito,¹¹ un espacio de apropiación de algunos lugares de la ciudad, de los sentidos y sentires afectivos, de expresión y recreación de lo vivido, de la generación de prácticas de disfrute y goce que se materializan en la continuidad de estos hábitos de encuentro.

Esta apropiación desde lo musical se mantuvo incluso en los momentos de conflicto armado más difíciles en los barrios o de la propia experiencia subjetiva, pareciera que la música, el baile, las sonoridades generadas, propician la generación de lazos con los pares, de encuentros reflexivos consigo mismas y de pertenencia a una generación o un espacio social, pero también una posibilidad

¹¹ En octubre Medellín celebra el “Encuentro de la Identidad y la Diversidad Cultural”, conocido como “San Pachito”, conmemorando la tradicional fiesta de San Pacho, que se realiza en Quibdó, lo que evidencia que, en Medellín, vive una importante población afrodescendiente. Esta fiesta, que en Medellín dura solo un día, permite degustar la gastronomía del Choco, disfrutar presentaciones artísticas, participar en el desfile y las comparsas, convirtiéndose en un punto de encuentro con amigos y familiares que vienen de otros municipios o ciudades a este evento anual.

de escapar de la rutina cotidiana y generar otras relaciones con el cuerpo propio y con los de los otros/as.

De todas maneras, es importante explicitar que, aunque existen algunos asuntos articuladores en lo musical, no significa que se tenga homogeneidad en los registros escuchados y en las formas de posicionarse frente a ellos, lo que da cuenta de la diversidad y la singularidad de las jóvenes afrodescendientes.

Imagen 2.



Fuente:

Cuarto latido: Narrativas entrecruzadas con la fotografía y el dibujo

Concuerdo con Bolívar (2002) cuando expresa:

Entendemos como narrativa la cualidad estructurada de la experiencia (moral) entendida/vista como un relato; por otro (como enfoque

de investigación), las pautas/formas de construir sentido, a partir de acciones temporales personales, por medio de la descripción y análisis de los datos biográficos. Es una particular reconstrucción de la experiencia, por la que mediante un proceso reflexivo se da significado a lo sucedido o vivido. (Bolívar, 2002, p. 4)

Las narrativas son más que una secuencia de sucesos y desde la investigación se intentó establecer comprensiones sobre los sentidos de los eventos y las experiencias desde la perspectiva en la que fueron narradas por las jóvenes, en diálogo con la investigadora y la teoría existente. Reconociendo además que las narrativas como metodología son una poderosa herramienta, bajo la consideración planteada por Arfuch:

en tanto dimensión configurativa de toda experiencia, la narrativa 'puesta en forma de lo que es informe', adquiere relevancia filosófica al postular una relación posible entre el tiempo del mundo de la vida, el del relato y el de la lectura. (Arfuch, 2010, p. 87)

Comprendiendo entonces, que los caminos narrativos pueden ser diferentes en los distintos contextos culturales en los que ellas emergen. El interés en las representaciones de sí que hacen las mujeres jóvenes afrodescendientes, por sus experiencias y apreciaciones de esas prácticas, hacen que se opte por diferentes caminos para elicitarse sus narraciones, entre los cuales se incluye el desarrollo de mapas corporales en el último taller realizado con ellas. Estos mapas, que se construyeron desde el dibujo que cada una hizo de sí y que pudo de manera libre pintar como quisieran, tuvieron como centro el cuerpo, desde la perspectiva planteada por Cabra y Escobar (2014) que

el cuerpo está inmerso en todas las circunstancias de la vida de los sujetos. Exaltado o ignorado, dotado de códigos y prescripciones, percibido, representado, ornamentado y modificado, homogenizado a la vez que fragmentado, sus significados y expresiones siempre están en constante interpelación. (Cabra y Escobar, 2014, p. 17)

Así, reconocemos que hemos generado procesos cotidianos e investigativos en los que negamos el cuerpo, dada la idea de la preeminencia de la razón, del logos por encima de la emoción, de la materialidad corporal. Por esto, aceptar nuestros cuerpos como parte constitutiva de lo que somos como sujetos implica reconocer las singularidades más profundas, acercarnos a la piel, a las facciones de nuestros rostros y a la desnudez simbólica y real. El cuerpo aparece en este tercer taller a partir de que en los momentos de espera previo a los encuentros o cuando compartíamos algo de comer, al finalizar las sesiones, las jóvenes mencionaban de manera reiterada las distintas formas de aparecer en lo público desde los peinados y cambios corporales, los comentarios que debían asumir en algunas ocasiones por sus cuerpos o las discriminaciones sutiles que habían sufrido en algunos momentos por su color de piel.

Imagen 3.



Fuente-----

El cuerpo se encuentra inscrito en entramados de poder atravesados por las diferenciaciones sexuales, de género, generación, étnicas y de clase, por mencionar las más reconocidas, por lo que no puede leerse sólo desde su dimensión biológica, sino como un escenario performativo no dicotómico, retomando la perspectiva de Tavares (2012),

Considero que a fala do corpo resulta do ato da fala do próprio corpo e a ele de novo se conecta, de maneira tal que o objeto da reflexão, o corpo em questão, se reverta no próprio sujeito da ação e conquiste o espaço no próprio texto, espraçando-se e internando-se na narrativa, perseguindo a superação da dicotomia instalada por determinadas disposições duráveis que, como efeito lógico cognitivo, nos obrigam a imaginar o corpo como fora do ato do pensamento e o ato de pensar como uma determinante ação incorpórea. Ou seja, não há oposição, mas, sim, enação na relação mente/corpo. Tanto não haveria uma mente sem corpo como, do mesmo modo, não haveria um corpo sem mente [Considero que el habla del cuerpo resulta del propio acto de habla del cuerpo y se conecta a su vez con él, de tal manera que el objeto de reflexión, el cuerpo en cuestión, se convierte en el sujeto mismo de la acción y conquista espacio en el propio texto, extendiéndose e internalizándose en la narración, buscando superar la dicotomía establecida por ciertas disposiciones duraderas que, como efecto cognitivo lógico, nos obligan a imaginar el cuerpo como fuera del acto de pensar y el acto de pensar como una acción incorporal determinante. En otras palabras, no hay oposición, sino más bien acción en la relación mente/cuerpo. No habría mente sin cuerpo, así como no habría cuerpo sin mente] (Tavares, 2012, p. 50).

En esa medida, aunque los cuerpos están atravesados por distintas fuerzas sociales, económicas y políticas, también son el lugar de resistencias, fugas y tensiones, conectados con las maneras de pensar y sentir. Los cuerpos se convierten en territorios de disputa en el que se integran las políticas del conocimiento y las maneras en que, en los distintos escenarios, incluyendo los investigativos estos aparecen, especialmente los cuerpos racializados y las sensibilidades asociados a ellos.

El taller entonces buscó que en un primer momento las jóvenes pudieran dibujar su propio cuerpo como ellas lo ven, posteriormente se les instó a que pudieran explicitar en los lugares de los afectos y del deseo, pero también los lugares del dolor, fuera este físico o emocional, socializando al final por parte de cada una lo que habían construido en su cartografía corporal a partir del dibujo de su propio cuerpo, generando un diálogo sobre cómo se veían a sí mismas y eran vistas.

En este camino que se fue construyendo con las mismas jóvenes, coincidimos con Haraway (1995), cuando afirma que:

la corporeidad como un lugar de textualización abre nuevas vetas metodológicas para estudiar los procesos biográficos, interpelando a los métodos ya existentes, ya que los modelos biográficos no lograrían recoger en toda su profundidad la experiencia registrada por la memoria del cuerpo, en tanto un entramado semiótico material (Haraway, 1995)

Y es desde esta perspectiva que he denominado lo efectuado como una cartografía del cuerpo dado que

...se estimula la emergencia de significados y discursos encarnados en un cuerpo protagonista de la biografía del sujeto. Sus procedimientos buscan articular saberes en una co-construcción de escritura, relato oral y gráfica autobiográfica con las que se elabora una geografía de la experiencia corporal. (Haraway, 1995, p. 166)

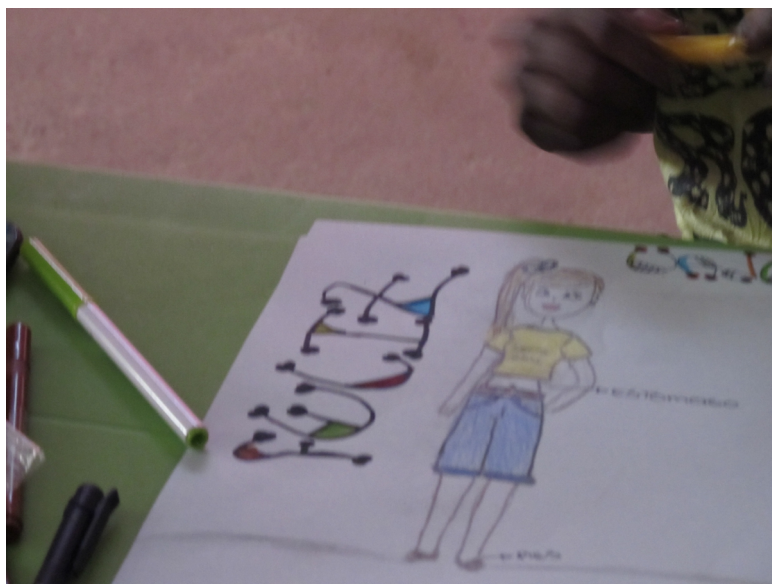
De tal manera que se generan relatos desde el cuerpo que fortalecen las diversas alternativas del ser y estar, los puntos de encuentro y divergencias desde el conocimiento local y corporizado. El relato desde el cuerpo, sus sensibilidades y afectaciones se configuran como prácticas analíticas que remiten a la subjetividad política dado que como lo asume Gómez Grijalva (2014) el cuerpo

ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a

mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal. (Gómez Grijalva, 2014, p. 265)

Estas son, precisamente, algunas de las reflexiones que emergen en el taller con las jóvenes afrodescendientes, desde el reconocimiento de su cuerpo como lugar que habitan y en el que se materializan sus dolores físicos y emocionales, además de la aceptación de su belleza, transformaciones y continuidades.

Imagen 4.



Fuente:

La fotografía y sus narrativas

En el escenario mediatizado actual las narrativas y la preocupación por la representación y la imagen aparecen como alternativas para dar que pensar y construir conocimiento, en registros

aparentemente tan diversos pero que se articulan en las subjetividades encarnadas que los agencian, y aunque la fotografía inicialmente fue parte de esas estrategias colonizadoras y cosificantes de los otros, estos usos han ido mutando y hoy se configuran como una forma de representación utilizada por los mismos grupos sociales o una técnica en la investigación social. Coincido al respecto con Sontag (2011) en un aspecto que en el proceso investigativo facilita una manera potencial de generar datos cualitativos diferentes:

A la hora de recordar la fotografía cala más hondo. La memoria congela los cuadros; su unidad fundamental es la imagen individual. En una era de sobrecarga informativa, la fotografía ofrece un modo expedito de comprender algo y un medio compacto de memorizarlo. (Sontag, 2011, p. 26)

Igualmente, y como lo exponen Echeverry y Herrera (2005):

la fotografía social es una forma de edificar esta intersubjetividad en la medida en que a partir de ella podemos construir espacios para la creación de redes conversacionales y de referentes de identificación con los otros, con quienes se construye un vínculo especial; es el medio para compartir miradas y visiones del mundo. (Echeverry y Herrera, 2005, p. 144)

La fotografía se convierte desde la creación de imágenes en una pasión que de manera singular muchas jóvenes utilizan en los distintos espacios digitales. La fotografía produce emociones y se convierte en un modo de mantener la memoria, recordar a las personas que forman parte central de nuestras vidas y los escenarios sociales en que existimos. Los y las jóvenes pueden a través de la fotografía como técnica particular narrar sus acontecimientos vitales y resignificar lo vivido. La memoria visual activa otras formas de relacionamientos, ya que tal y como lo dice Arfuch:

Es quizá esa potencia de la imagen lo que permite ‘ver el mundo de otra manera’ aceptando que ya no hay ‘una manera’ inmediata, directa, no mediada por lo simbólico de ver el mundo – y en esa diferencia la imagen talla su lugar en perpetua oscilación entre presencia y ausencia. (Arfuch, 2009, p. 19)

Las narrativas generadas a partir de las fotografías, pero también las propias discursividades fotográficas, dan cuenta de alternativas éticas y estéticas, de criterios de inteligibilidad para relacionarse en el mundo y con él, de rutas de expresión, porque tal y como lo expresan Echeverry y Herrera (2005):

La fotografía se convierte en una forma de analizar el principio y el fin de la existencia, la reflexión sobre la vida y la muerte. Las fotografías tomadas desde nuestra infancia hasta el presente pasan como una secuencia de imágenes similares a una película, con la capacidad de evocar escenas, personajes y circunstancias significativas, es una invitación a vivirlo de nuevo. (Echeverry y Herrera, 2005, p. 147)

En esa medida, la fotografía fue utilizada en esta investigación como forma de reconstrucción de la existencia de cada una de las jóvenes, como recurso para evocar la memoria en aras de generar desde el presente formas de acercarse al pasado y vislumbrar el futuro, actualizando a partir de las imágenes seleccionadas por ellas mismas, las sensaciones y reflexiones que estas les provocaban y la narración de lo que había sucedido en esos momentos cristalizados. En muchos casos, los relatos que fueron apareciendo a la luz de las fotografías, más que una cronología lineal de lo sucedido fue la posibilidad de la remembranza circular sobre la vida, del establecimiento de conexiones y la aparición de otros y otras con las que se tejió y se teje la propia historia.

Dado que cada participante seleccionó las fotografías que quería compartir y mostrar para narrar su historia, esto da cuenta de la forma intencionada del registro fotográfico como representación ante los otros y de los escenarios de la memoria y el olvido

que también se generan, explicando el que unos acontecimientos queden registrados y otros no.

Aunque inicialmente se pensó que sería desde la fotobiografía de acuerdo con lo definido metodológicamente por Ochoa Palomo y González Monteagudo (2013) en el desarrollo del trabajo de campo fue una guía inicial que se fue reconfigurando con las propias jóvenes, por lo que no podría expresar que se siguió rigurosamente como lo definen los autores y en términos generales, lo que se construyó con ellas fue la selección de las fotografías de los distintos momentos vitales en relación con la subjetividad política y la vida misma, en aras de propiciar la emergencia de relatos alternativos desde las jóvenes.

Adicionalmente y como lo mencionaron algunas de las jóvenes, el ejercicio mismo de la búsqueda de las fotografías que dieran cuenta de su vida, implicó un reencontrarse con el pasado, con la familia, con la infancia que habían tenido y otros momentos más recientes de su tránsito juvenil. La fotografía tiene una estructura narrativa específica y cada una de ellas cuenta en sí misma una historia, que se refleja en los relatos que emergen oralmente a partir de la aparición de cada registro fotográfico. Las jóvenes, en el marco de la aparición de las fotografías, revivieron sus recuerdos, las alegrías y tristezas, las reflexiones críticas, pero también las continuidades sobre la sociedad de la que son parte y la toma de posición sobre su presente y lo que anhelan para su futuro.

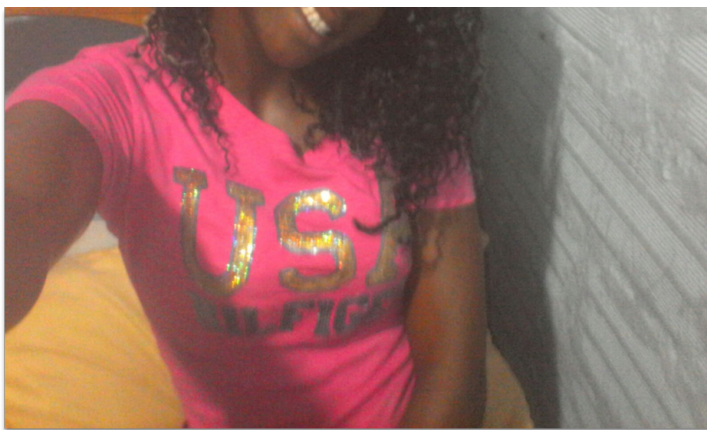
Un lugar especial ocuparon los autorretratos o selfis que fueron usados para el desarrollo de las cartografías y que implicaron ya no ser el sujeto de la fotografía tomadas por otros/as, sino el definir desde cada una de ellas la puesta en escena de su aparición fotográfica, que va desde la elección del lugar siguiendo las convenciones pactadas, hasta elegir la pose con la que se fotografiarían para revelarse a sí mismas y a los otros/as, lo que pone en cuestión la percepción que cada una tiene sobre sí, como significan su pasado y presente y a la vez sueñan su futuro.

Los autorretratos permiten la explicitación del sentir a través del cuerpo, de la mirada y la pose, la manera de articular su posición en el mundo. Esto se suma a lo expresado por Sabsay (2009) cuando afirma:

la visualidad ubica al cuerpo de la representación en el centro del debate, haciendo más patente el hecho de que el sujeto es corporal y que nos llega siempre ya generizado y sexualizado de acuerdo con unas normas de carácter imaginario... (Sabsay, 2009, p. 77)

Y, aunque la fotografía fue para la investigación, un recurso para el establecimiento de narraciones orales y escritas sobre sí, una guía para apoyar que cada joven se reencontrará con su pasado, explicitar las voces de los silencios y la emergencia de relatos diversos en aras de la comprensión de sus historias, se vislumbró también como un asunto a retomar en otro momento, la potencia que tiene lo fotográfico como estrategia de análisis desde los cuerpos retratados y la presencia–ausencia de imágenes o personas en determinados periodos de la vida.

Imagen 5.



Fuente

La fotografía fue elegida como un lenguaje del arte conectado con el presente y el pasado como lo explicita Sontag (2011, p. 75), “el conocimiento de determinadas fotografías erige nuestro sentido del presente y del pasado inmediato. Las fotografías trazan las rutas de referencia y sirven de tótem para las causas”, por lo que las fotografías siempre están en relación con un contexto, con la creación de formas comunicativas sobre las imágenes que queremos proyectar de nosotras mismas y de la interacción con los distintos mundos que nos encontramos a nuestro paso. Adicionalmente y dado que este recurso era uno de los más utilizados en el colectivo de comunicaciones –unido al vídeo– se consideró que sería potente construir las narrativas desde una posibilidad estética que les era familiar a las jóvenes y que tal y como se generó la gran mayoría de ellas disfrutaron.

En esa medida y para la investigación fue una forma de movilizar la narración de las jóvenes afrodescendientes, explicitando a partir del recurso fotográfico la revisión de la propia vida, para desde ahí tomar conciencia de los hitos políticos y biográficos que se han generado para ellas en relación con la subjetividad política. Se trató de explicitar las líneas de continuidad de la propia vida a partir de la fotografía, dado que estas despiertan sensibilidades, recuerdos desde las imágenes cargadas de un sentido particular que propiciaron narraciones que quizás sin esta mediación circularían por otras vertientes o serían más difícil de generar.

Para desarrollar la técnica se pidió a las participantes que eligieran una serie de fotografías que dieran cuenta de su vida y de los momentos relacionados con su acción política. Este primer instante narrativo se forjó de manera individual propiciando el que cada joven pudiera contar su propia vida a partir de las fotografías. Cada una de las jóvenes participantes creó su collage de fotografías y posteriormente en un segundo encuentro retomando lo planteado en el primero a partir de las fotos, proyectaron sus sueños y anhelos futuros como sujeto político.

Esto explicitó diversas narrativas que emergieron de las fotografías, que se fundan a partir de ellas, como las de los quince años que fue uno de los puntos de encuentro en casi la mayoría de las jóvenes y que dan cuenta de los lugares y posicionamientos culturales de las mujeres, a partir de los rituales sociales y la importancia de estos como procesos de transmisión de los modelos de “feminidad” y preparación heteronormativa. Este ritual social aparece además como un elemento de importancia no sólo para las mujeres jóvenes sino y de manera muy especial para los padres y las madres, que de acuerdo con las narraciones ven en este un festejo que deben realizar, independiente de los recursos económicos, así existan variaciones en el mismo. Prácticamente todas las jóvenes del colectivo que participaron en la investigación narraron historias de su fiesta de quince años, a partir de las fotografías que se realizaron alrededor de la celebración.

Al respecto y para cerrar este apartado, vale la pena recordar lo que nos dicen Fiorini y Schilman (2009, p. 163) “las imágenes que forman parte de nuestro mundo visual no son formas abstractas dotadas de una significación universal, transcultural o unívoca sino más bien productos culturales que sólo pueden ser leídos como signos en el marco de una historicidad”, asunto igual de valioso para las narrativas que desde ellas se generan.

Quinto latido: Narrativas escritas desde una carta para sí misma

Intentar interpretar y acercarse a los diversos ritmos, colores y dinámicas vitales de cada una de las jóvenes afrodescendientes, llevó a que al finalizar el primer encuentro individual con ellas conversáramos sobre la posibilidad de escribir una carta para sí mismas, una carta en la que contemplarán su futuro y los sueños que ellas tenían, pero también lo que les gustaría decirse. Esta opción de la carta representó para algunas la afirmación de una escritura que

han venido construyendo en diarios u otro tipo de registros o para otras un desafío al no estar muy acostumbradas a hacerlo.

La escritura para sí misma a través de una carta se constituye en un entramado escritural desde sus propios términos, haciendo posible desde esta mediación narrativa sus propias voces acerca de sus acciones y lo que consideraban podría ser su futuro en el contexto en el que viven. La carta, aunque puede parecer un formato no tan usado, permitió además un proceso de reflexividad distinto en el que se suscitaron interpretaciones desde las mismas jóvenes a lo que se vislumbraba como futuro y a lo que han sido sus acciones en el pasado y el presente, desde la modalidad epistolar que como actividad heterogénea les permitió operar en un modo reflexivo en relación con lo vivido y con lo que desean para sí mismas. Desde ahí se retoma “la narrativa como un acto social, proceso nunca terminado y siempre abierto, un trabajo continuo sobre el día a día, modo fundamental de construir el tiempo y negociar las fronteras del yo, la diferencia y la sociabilidad” (Ortega 2008, p. 45) que permite entonces reencontrarse consigo misma y con el mundo.

Por esto es importante entender que en lo investigativo como lo plantean Giner-Gomis et al (2024) las narrativas no son meras construcciones personales de significado. El investigador narrativo tiene una oportunidad legítima de capturar los mundos sociales de los participantes, lo que a partir de las distintas técnicas se construyó con las mismas jóvenes.

Sexto latido: La autoetnografía como la huella de sí

De acuerdo con Ellis, Adams y Bochner (2015)

La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (grafía) la experiencia personal (auto) con el fin de comprender la experiencia cultural

(etno) (Ellis, 2004; Holman Jones, 2005). Esta aproximación desafía las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros (Spry, 2001), a la vez que considera a la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente (Adams y Holman Jones, 2008) (Ellis, Adams y Bochner, 2015, p. 250)

Lo que representa una oportunidad desde la investigación misma para construir textos del orden analítico y narrativo que puedan ser accesibles, pero que además involucren a los mismos investigadores/as de manera directa en lo que hacen, a la vez que rompen con las presunciones de distancia, verificabilidad y replicabilidad propios de la investigación en algunos escenarios, propiciando una mayor capacidad creativa y escritural de los/las investigadores/as que pueden explorar ciertas áreas o temáticas que exigen un enfoque distinto y que pueden generar otras maneras de acercarse a esos fenómenos.

Resaltó además lo valioso que puede tener esta práctica de investigación en el desarrollo de elementos narrativos y de construcción de sentidos, en la búsqueda de comprensiones del mundo en común de una manera subjetiva, a través de historias, de la narración como una herramienta inestimable en los procesos de reflexividad, liberación y construcción de subjetividad, en el marco de contextos existenciales y sociales con los que interpretar lo vivido. Lo que no significa que no tenga límites, o dificultades en su desarrollo como los relacionados con la intimidad y confidencialidad, pero a pesar de los topes que tiene como cualquier otra perspectiva investigativa, coincido con De Vries (2012, p. 362) en la potencialidad metodológica y epistemológica de la autoetnografía, dado que “Permite al investigador / escritor explorar su propia experiencia vivida de una manera que otros métodos de investigación no fomentan ‘conciencia de sí mismo y la reflexividad’ (Trahar, 2009, p. 19) que puede conducir a un cuestionamiento de los discursos y prácticas dominantes”, además de reconocer las múltiples

maneras en que la experiencia personal influye en los procesos investigativos.

Por otra parte, y como lo definen Ellis, Adams y Bochner (2015):

En su mayoría, quienes aún insisten en respaldar las formas canónicas de hacer y escribir investigación están defendiendo el punto de vista del varón blanco, heterosexual, cristiano, de clase media/alta y sin discapacidad. Siguiendo estas convenciones, el investigador no sólo ignora otras formas de conocer, sino que también da por supuesto que ellas son deficientes y no válidas. Por su parte, la autoetnografía expande y abre una lente más amplia sobre el mundo, evitando definiciones rígidas de lo que constituye una investigación significativa y útil. (Ellis, Adams y Bochner (2015, p. 252)

Esto se conecta con la perspectiva epistemológica, teórica y metodológica de esta investigación, y con las reflexiones que se han construido y continúan construyéndose en ella y a partir de ella, que hacen que sea una de las estrategias metodológicas seleccionadas, en relación y coherencia con la búsqueda narrativa que forma parte de la metodología escogida, lo que no implica desconocer las producciones tradicionales o las formas más ajustadas de hacer ciencias sociales, pero si la necesidad de ampliar estos panoramas y generar otras maneras.

Para esto intenté crear un proceso de escritura narrativa, intercaladas con algunas grabaciones, así como retomar algunas de las fotografías y diarios personales, rememorando los aspectos centrales del escenario social y cultural, que se interconectaban con los acontecimientos biográficos de la joven que fui desde el foco de la subjetividad política, conectándola con una reflexión analítica y con las reminiscencias teóricas a la luz de las cuales enlacé el relato. Aunque hay diversas formas de realizar autoetnografía, trate de centrarme en los aspectos claves de mi experiencia juvenil alrededor de la subjetividad política, siendo este el foco central del texto, finalizando el mismo con un corto poema construido a la luz de esta reflexión.

Retomando a Ellis et al. (2015, p. 264), consideré para esta investigación la autoetnografía por que “en lugar de una preocupación por la exactitud, la meta es producir textos analíticos y accesibles que nos cambien a nosotros mismos y al mundo en que vivimos para mejor (Holman Jones, 2005, p. 764)” y por las conexiones existentes entre la ciencia y el arte, que permiten a la vez experimentar con otras representaciones para interrogar lo social y producir conocimiento, teniendo presente que siempre la autoetnografía es una reescritura del yo y de lo social, (Ali, 2024) que propicia nuevas formas de investigar y e escribir, de construir sentidos analíticos.

Los latidos teóricos

En las pistas de la profundización

Al encontrarme a través de los cursos de CLACSO y de la lectura de los textos de Catherine Walsh con el pensamiento del grupo de modernidad/decolonialidad y la teoría crítica que se gestaba desde ellos y ellas, así como los acercamientos a la poscolonialidad y a la teoría de la subalternidad, aunado al feminismo contra hegemónico, se configuró una manera teórica de nombrar inquietudes, preguntas e incertidumbres sentidas biográficamente. El encuentro, no sólo me permitió el asombro ante mi propia ceguera, sino también ante una discursividad que busca configurar otro espacio para la producción de conocimiento, que se sentía cercano a lo que quería hacer.

Es evidente que este es un campo bastante amplio y con grandes matices a su interior y que la búsqueda ante este encuentro teórico ha sido el de la comprensión situada de los aportes, sin pretender abarcarlos todos, pero también el desarrollo de preguntas que quizás para otras personas pueden ser supuestamente obvias, pero que, dada la importancia que la pregunta ha tenido en el desarrollo de mi propio proceso vital y académico, consideraba relevante hacerlas, con la extrañeza además de quien llega a un campo de producción de conocimiento que no se manifiesta uniforme,

sino que por lo contrario está plagado de matices, filigranas, pequeños y grandes hilos que brindan una gran riqueza a la vez que lo complejizan.

Me preguntaba entonces ¿Cuáles eran las aproximaciones y distancias entre la teoría poscolonial y el grupo modernidad/colonialidad? ¿Cómo generar un proceso crítico para la tesis que pudiera reconociendo el campo, no quedarse fijada necesariamente en las categorías teóricas y poder también dudar de la propia conceptualización que estaba construyendo, en una suerte de radicalización de la crítica que no me impidiera ver lo que desde las narraciones de las jóvenes emergiera? ¿Cómo se incorporaba desde el feminismo contrahegemónico (decolonial o poscolonial) las discusiones sobre el género y la raza en el marco conceptual y político? ¿Cómo desencializar y reformular críticamente desde los mismos encuentros con las jóvenes categorías tan densamente pobladas como juventud, afrodescendencia o subjetividad política?

Las preguntas formuladas no tienen necesariamente la intención de ser respondidas totalmente en el libro, ni generar un manifiesto conceptual, sino que sobre todo se convierten en faros para la reflexión en aras de establecer un diálogo con la teoría, en vez de seguirla o repetirla acríticamente.

Aproximaciones y distanciamientos de las perspectivas de la de/des/poscolonialidad

Al intentar adentrarse en el escenario de toda la reflexión crítica alrededor del pensamiento eurocéntrico y la manera en que se han cosificado los sujetos desde procesos de racialización y gene-rización, aparecen dos perspectivas claves que, aunque compar-ten algunos autores y líneas de articulación, tienen importantes diferencias en sus enclaves teóricos y geopolíticos que repercuten en sus conceptualizaciones y abordajes: las reflexiones de la red o grupo modernidad/colonialidad y los estudios poscoloniales.

Particularmente y como lo expresan Bidaseca et al. (2014, p. 19) “Lo poscolonial evoca la tensión entre la superación del colonialismo y la persistencia de la colonialidad que regula tanto las identidades de sexo/género como las raciales y políticas”, en lo que podría encontrarse puntos de articulación con modernidad/decolonialidad, teniendo en cuenta que la colonialidad es un fenómeno histórico que continúa hoy y

...se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así denominados y explotados (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15)

Pero vale tener presente que, mientras que modernidad/decolonialidad, ha centrado la fuerza de su análisis e igualmente sus referentes más importantes son intelectuales latinoamericanos y del Caribe, los estudios poscoloniales tienen su centro en Asia y África en un diálogo Sur-Sur con América Latina, y aunque tienen encuentros desde autores como Fanon, Aimere o Said, el centro de la argumentación y problematizaciones alrededor de la modernidad y las experiencias de subalternidad, tienen matices diversos en las formas y articulaciones políticas presentadas, no sólo por los escenarios y contextos en los que se desarrollan dichos diálogos, sino también por las categorías, formas de razonamiento y las repercusiones académicas y políticas de las mismas.

Este libro no pretende en ningún momento explicitar las diferencias y convergencias de ambos modos de producción discursiva y analítica, sino que, considera pertinente aclarar el reconocimiento de los matices existentes, pero también la necesidad de retomar la teoría como una posibilidad que permita enfatizar en los aspectos claves que emergen de las narrativas juveniles.

Al respecto y como posibilidad de cuestionar las narrativas y discursos eurocéntricos instituidos aun en nuestros territorios, es importante resaltar lo planteado por Quijano (2007, p. 94) en cuanto a que “El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía”, lo que indudablemente coincide con el colonialismo interno propuesto por Rivera Cusicanqui (2010), sobre el que se hace necesario avanzar en su comprensión, teniendo claro que, como lo explica Walsh (2013):

...intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas. (Walsh, 2013, p. 25)

Lo que nos permite reflexionar sobre nuestras propias prácticas políticas, epistemológicas y vitales, los propios escenarios de colonización que hemos vivido y por los que continuamos trasegando, pero además la necesidad de establecer aprendizajes y desaprendizajes en la búsqueda de existir, pensar, hacer y construir de otro modo, escuchándonos y escuchando a las mujeres y jóvenes afrodescendientes.

Por esto el concepto de decolonialidad como lo desarrollan Castro-Gómez y Grosfoguel:

resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial

europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13)

Estas suposiciones de las que hablan los autores recurren a otras explicaciones del mundo que dejan por fuera las consideraciones étnico-raciales sin cuestionamientos al orden económico, a las relaciones centro periferia que se han establecido y las consecuencias que esto ha tenido para muchos países. En tal medida y retomando a estos autores:

Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/ étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente... (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 14)

Por tanto, lo anterior no puede ser desconocido y se convierte en una grilla de análisis necesaria para interpretar las realidades sociales, especialmente en torno a grupos históricamente excluidos como las mujeres afrodescendientes y como lo plantean Atallah et al. (2022) formas de establecer escenarios de re-existencia desde la narración de historias como la forma en que elevamos y co-creamos conocimientos comunitarios críticos a través de prácticas de escucha profunda, acompañamiento y ética del cuidado. Por lo tanto, la narración de historias es nuestra contrapráctica humanizadora y está profundamente arraigada en nuestros legados ancestrales.

Por otra parte, en la teoría poscolonial, nos dicen Restrepo y Rojas (2010):

se refieren a la experiencia colonial como estructurante tanto del colonizado como del colonizador, y esto no sólo en el pasado, sino también en el presente. El colonialismo continúa teniendo efectos

estructurantes de subjetividades, corporalidades, conocimientos, espacialidades y prácticas sociales. (Restrepo y Rojas, 2010, p. 25)

Por lo tanto y como anteriormente lo expresaba, aunque existen confluencias y autores comunes entre ambas perspectivas, también hay diferencias dado que como lo enuncia Mignolo (2007, p. 27) “el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el post estructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial”. Pero en ambos enfoques se mantiene la preocupación por las relaciones de poder, la sujeción colonial y las implicaciones actuales de los ejercicios colonizadores, así tengan anclajes conceptuales distintos.

Por otro lado, frente a los términos decolonial, descolonial se tienen diversas posturas, la de Walsh (2013) quien considera

Suprimir la ‘s’ es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del ‘des’ y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir (Walsh, 2013, p. 25).

Aunque también está la posición de otros como Grosfoguel (2011, p 352), que hablan de “crear una ciencia social descolonial más rigurosa y pluriversal (en oposición a la ciencia social occidentalocéntrica con pretensiones de universalidad) (Grosfoguel, 2008c)”. Por lo que se parte de que ambos términos son intercambiables y serán usados de manera indistinta en el texto. Desde esta investigación, además, aunque se reconoce la fortaleza del análisis de la teoría poscolonial, se retoma de manera más centralizada la perspectiva del grupo modernidad/colonialidad dado que han estructurado

...un conjunto de los pensamientos críticos sobre lado oscuro de la modernidad producidos desde los ‘condenados de la tierra’ (Fanon, 1963) que buscan transformar no sólo el contenido sino los

términos–condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder) (Restrepo y Rojas, 2010, p. 37).

Explicitando así una grilla de análisis sumamente valiosa para el ejercicio investigativo y vital en torno a las poblaciones y a las posibilidades de descolonización en los territorios, cuerpos y subjetividades, sin que esto lleve a desconocer otras posibilidades conceptuales para el análisis. Adicionalmente, no se desconocen las críticas y limitaciones que puede tener esta corriente de pensamiento, como cualquier otra, pero en esta investigación ha sido una herramienta crítica que posibilita pensar el mundo, las tramas relacionales y geopolíticas contemporáneas, especialmente las imbricadas en el escenario investigativo en mención.

Vislumbro así, con Borsani (2015), que la modernidad/decolonialidad y todas las reflexiones alrededor nos...

exhorta a un viraje de nuestras prácticas intelectuales y políticas radicando allí el alcance propositivo de la decolonialidad en tanto 'opción'. El encuentro con la decolonialidad implica una instancia de perturbación intelectual de tal magnitud que nos enfrenta a un 'sin retorno' respecto a la asunción del derrotero moderno, una vez advertida la colonialidad en tanto constitutiva de la modernidad (Borsani, 2015, p. 11).

Este viraje no implica en ningún caso la negación de Occidente y de la modernidad, sino la ampliación de la reflexión y del pensamiento, de lo que da que pensar desde las configuraciones geopolíticas y corpopolíticas que interpelan la tradición eurocentrada, reconocen a su vez el conocimiento y pensamiento que se ha desarrollado desde otras epistemes, en un diálogo constante de contextualismo radical (Hall, 2010) que tiene implicaciones profundas en

la construcción de caminos cotidianos y el análisis de los mismos, intentando cambiar –como lo dicen varios de los exponentes de modernidad/colonialidad- no sólo el contenido del debate, sino y ante todo los términos del mismo.

Feminismo decolonial: Articulaciones conceptuales

La investigación de la que emerge este libro se estructuró en la búsqueda del potencial emancipatorio en las formaciones y estrategias de las mujeres desde un feminismo del sur, siendo este pensado, no como un lugar geográfico, dado que hay sures en el norte, sino como un escenario geopolítico de articulación de las diferencias y las opresiones. El feminismo decolonial cuestiona la supuesta homogeneidad de las mujeres y la unidad de la categoría mujer, reflexionando sobre los múltiples posicionamientos e intersecciones que, de manera concreta, atañen a las mujeres en distintos espacios geográficos, centrando su mirada en los ejes de la raza, el género, la clase, y la sexualidad.

La búsqueda de esta apuesta feminista es generar procesos de reflexión y emancipación, pero no desde posturas teóricas alejadas de la cotidianidad, sino que por lo contrario la pesquisa es que sea precisamente esa cotidianidad y la pluralidad de vidas y voces de las mujeres, las que permitan generar estrategias de resistencia frente a los procesos de globalización y del patriarcado, de racismo, los prejuicios de clase y la homofobia, entre muchas otras prácticas que las afectan.

La decolonialidad, entra además en esta agenda que se pregunta por cómo generar prácticas teóricas y vitales que nos ayuden a descolonizar nuestra imaginación, nuestro pensamiento y así generar intervenciones transformadoras en el mundo social; examinando críticamente las condiciones y posibilidades contemporáneas de vida y actuación de las mujeres y otros grupos oprimidos.

Para este proceso investigativo el feminismo que articuló en esta reflexión se convierte en una herramienta para pensar y una forma de acercarse al análisis de las realidades que viven las mujeres afrodescendientes y que forma parte de la perspectiva teórica de esta investigación, reconociendo que como lo expresa Hooks (2004):

Como grupo, las mujeres negras están en una posición inusual en esta sociedad, pues no sólo estamos como colectivo en el fondo de la pirámide ocupacional, sino que nuestro estatus social es más bajo que el de cualquier otro grupo. Al ocupar esa posición, aguantamos lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista (Hooks, 2004, p. 49).

Lo que indudablemente puede configurar realidades y subjetividades políticas distintas a las de mujeres que se encuentran en otros enclaves situacionales y que bien vale la pena analizar y evidenciar. Siguiendo a Espinosa, Gómez y Ochoa (2014):

Lo que se ha denominado feminismo descolonial representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de Nuestra América. En este sentido, se reclama heredero, por un lado, del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, con sus aportes sobre la manera en que se articula la opresión de clase, raza, género y sexualidad y la necesidad de producir una epistemología propia que parte de reconocer esta inseparabilidad de la opresión. Por otro, recupera el legado de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde Abya Yala han planteado el problema de su invisibilidad dentro de los movimientos sociales y dentro del propio feminismo. Así, se parte de un trabajo de revisión crítica del papel y la importancia que han tenido las mujeres en la realización y resistencia de sus propias comunidades. (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014, p. 32)

Como lo explicita Bidaseca (2010):

En los inicios del feminismo, la reflexión sobre la emancipación de la mujer se hacía en función del binarismo varón/mujer, contrarrestándola con la condición masculina. Las diferencias entre mujeres, que antes eran subsumidas a la ilusión de una opresión en común, constituyen el nuevo eje articulador del feminismo contrahegemónico... (Bidaseca, 2010, p. 129).

Este feminismo, que ha tenido desarrollos diversos denotando las diferencias existentes (étnicas, clase, de lugar, etc) y la manera en que estas afectan nuestras prácticas políticas y vitales, incorporando preguntas sobre la colonialidad del saber y del poder y las relaciones de género en este proceso, pero a la vez intentando descolonizar las prácticas disciplinares y académicas, así como analizando la igualdad – diferencia y los regímenes políticos de las sexualidades dominantes.

De manera particular el feminismo decolonial se interesa por el sexismo, racismo, la explotación de clase y las narrativas femeninas de la subalternización, así como establece una crítica sobre el feminismo académico blanco y occidental que ha venido generando una perspectiva universalizante en torno a las mujeres. El feminismo desde esta visión se configura como un movimiento político, teórico y práctico, que promueve perspectivas éticas y epistemológicas otras, cuestionando el capitalismo, la destrucción de la vida y la colonización imperante en los distintos espacios vitales, en conexión con el modelo civilizatorio de la modernidad y el patriarcado racializado, que cooptan las distintas esferas de la vida social.

El feminismo no es un movimiento homogéneo y al interior de este se han establecido rupturas, análisis y movilizaciones diversas, de manera particular, aunque retomo la siguiente perspectiva del giro decolonial donde:

...hemos sido lectoras, incluso antes que se nos abriera el horizonte crítico de giro decolonial latinoamericano, de autoras claves del feminismo poscolonial con sus críticas a la violencia epistémica, a la posibilidad de un esencialismo estratégico (Spivak 2003 [1988]); a la crítica al colonialismo de la academia feminista asentada en el norte y a su llamado a una solidaridad feminista norte-sur (Mohanty 2008a [1986]) (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014, p. 33).

Por lo que algunas autoras del feminismo poscolonial también nutren las reflexiones, retomando el escenario de la teoría como la posibilidad de interlocución, de generar pensamiento que funcione para otras y otros, para el mundo.

Apoyarse en la perspectiva del feminismo decolonial tiene una intencionalidad política, pero también epistemológica, ya que parte del reconocimiento de la importancia de estas teorizaciones, especialmente del análisis del racismo, como sistema de control y jerarquización que sitúa a las mujeres afrodescendientes e indígenas, a partir de sus rasgos físicos en la última escala de la subalternización, justificando desde una construcción mental colonial, la dominación y opresión histórica y actual que se ha generado sobre ellas.

En el esquema civilizatorio de la modernidad y su cara oculta de la colonialidad, que se articulan con el patriarcado y el racismo, bajo la premisa de la individualidad y la igualdad propuesta desde el mercado, se encubre discursivamente las condiciones de exclusión, subalternización y pobreza de distintos grupos humanos, especialmente de las mujeres que han sido racializadas, dado que

Eurocentric patriarchy is intrinsically linked with heteronormativity, forging a “ahistorical” colonial-modern gender system whose birth is also related to the birth of global capitalism. As the author explains, within the coloniality of gender, power relations between patriarchy, heterosexuality, capitalism, and racial classification cannot be understood separately. In Lugones’ theorization, discussions on heterosexuality focus on the importance of understanding

heterosexuality as a modern-colonial normative as well as a perverse part of the violence imposed by the colonial modern gender system (Rodrigues 2022, p. 6).

por lo que se considera necesario descolonizar el pensamiento y abrir la reflexión y el debate en nuestros propios procesos de formación, desde las contribuciones de estas visiones de mundo, explicitando las preocupaciones sobre las realidades actuales y las alternativas para su transformación de un pensamiento otro que permita “abrir las posibilidades críticas, analíticas y utopísticas de trabajar hacia la descolonización de uno mismo, pero más específicamente hacia la decolonialidad de la existencia, del conocimiento y del poder” (Walsh, 2002, p. 21) y acercarse a las maneras particulares de constitución de subjetividad que se han ido generando en las mujeres jóvenes afrodescendientes, desde sus narrativas y visiones de mundo.

Afrodescendencia y procesos de racialización

Analizar la raza como una construcción social que se encuentra siempre en relación, teniendo presente que como lo explica Quijano (2014, p. 25) “La idea de raza, un invento carente de bases biológicas, como forma de legitimación de las formas de dominación iniciada con la colonización de América, había persistido a la Independencia de los países”, es supremamente necesario dadas las configuraciones sociales contemporáneas y las violencias estructurantes de los Estados modernos y del capitalismo neoliberal, con sus diferencias en las visibilidades y posicionamientos de los sujetos.

En esa medida me parece importante reflexionar sobre las visibilidades, que en el caso concreto colombiano han comenzado a tener las diversas poblaciones desde la Constitución de 1991, así como las circulaciones que frente al tema se han ido generando

desde los movimientos sociales en el país, en sus luchas por el territorio y la autodeterminación, desde la interrogación por el desarrollo, pero también en las acciones de resistencia ante la discriminación racial. Considerar el invento racial en las implicaciones que ha tenido en los sujetos racializados, las consecuencias de este proceso de racialización en las subjetividades y en los cuerpos, retomando lo dicho por Hall citado por Wade (2008, p. 368): “la raza es la modalidad en la que se vive la clase”, es central, en aras de precisar que esta construcción social está articulada a la sexualidad y a otras categorías que definen su estructuración actual, siempre cambiante y en relación.

Por lo tanto, en este análisis, no se puede desconocer que

...el término ‘negro’ es el resultado de una antigua globalización que tocó al continente americano; entonces legitimaba -y aun legitima- un mundo jerárquico marcado por la trata y la esclavitud, dando origen en las Américas a formas de equivalencia entre pertenencia social y racial (Cunin, 2013, p. 45).

Y es que, en esa medida, el racismo, la discriminación racial y la xenofobia, con diferencias y particularidades en los distintos contextos, continúan y no concluyen con la abolición de la esclavitud en los países.

Los cambios que se han venido generando desde el momento que estas reflexiones se suscitan, llevan a que se comience a utilizar, desde el 2010, con mucha más fuerza el concepto de afrodescendientes, desde una consideración de las biopolíticas de la población y de las reivindicaciones sobre los procesos de exclusión de los Estados-Nación (Cunin, 2003; Restrepo, 2004) que, en el caso colombiano, tuvo su mayor centralidad en la Constitucional de 1991, como nación pluriétnica y multicultural. Por esto y como lo refiere Cunin (2013):

pasar de una categoría de identificación heredada de la época colonial, que remite a una calificación racial impuesta por el sistema

esclavista, a una categoría que refiere a un origen común, en una lógica de autodefinición, y que encarna una revaloración política y cultural... (Cunin, 2013, p. 44).

Y precisamente esto fue lo que aconteció para muchos líderes y comunidades en toda América Latina, a partir de espacios nacionales e internacionales suscitados en 2000 y 2001 o previamente, lo que implica que, como lo presenta Cunin (2013):

los desafíos de introducir un nuevo vocablo no son solamente semánticos: para los nuevos actores étnicos se trata claramente de invertir una relación de dominación, de reescribir la historia, de apropiarse de una identidad. En otras palabras, hacer de la etnicidad un pasaporte hacia el reconocimiento de la diferencia trascendiendo las fronteras nacionales, y escapar a una designación racial marcada por la naturalización y la marginalización (Cunin, 2013, p. 45).

Estos desafíos y cambios se materializan de manera más concreta a partir de los noventa, con el surgimiento de miradas nuevas sobre el tema, en aras de romper con los esencialismos culturalistas y aproximaciones a las subjetividades e identidades de las poblaciones afrodescendientes, reconociendo los procesos históricos y sociales imbricados en su producción en contextos específicos. Al respecto coincido con Restrepo (2013):

La categoría de afrodescendiente sugiere una articulación de sujeto político en términos de experiencias históricas compartidas (la trata, la esclavitud, la marginalización), así como un posicionamiento para la participación ciudadana desde las políticas de la diferencia, ya no de corte exclusivamente culturalista sino de una corporación política orientada hacia acciones afirmativas (donde las diferencias sexualizadas -LGTB- o racializada -afrodescendientes- constituyen los ejes de la identificación). Los escenarios del sujeto político afrodescendiente ya no son los del Pacífico Rural ribereño, sino las ciudades del interior del país (Cali, Bogotá, Medellín). (Restrepo, 2013, p. 260)

Estos cambios están enmarcados en narrativas y políticas multiculturalistas que, apoyadas en las reformas constitucionales, así como en el impulso de procesos legislativos posteriores como la ley 70 de 1993, generaron la puesta en escena de acciones como las etnoeducativas y el fortalecimiento de las movilizaciones de los distintos activistas a nivel nacional y transnacional, así como las presiones de los organismos multilaterales al respecto. Las transformaciones definidas a partir de todas estas fuerzas interrelacionadas no implican que las problemáticas hayan desaparecido, las poblaciones afrodescendientes se enfrentan aun a invisibilizaciones, discriminaciones, estigmatizaciones y marginaciones sociales y políticas, que merman sus posibilidades de agencia y se configuran en muchos casos como ejercicios de racionalización de la explotación colonial capitalista.

En este sentido, coincido con Maldonado (2007, p. 150) en sus reflexiones sobre la colonialidad del ser como ese escenario de la dominación colonial que se inscribe con fuerza en la dimensión ontológica de las prácticas de racialización, planteando que “la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser” que tiene efectos sobre los sujetos y sus experiencias y no sólo en sus mentes, constituyéndose en un tipo de violencia colonial, que niega individuos específicos, dejándolos por fuera de los horizontes de inteligibilidad y legibilidad, catalogándolos como inadecuados desde lo racial, lo sexual o lo económico.

Esta perspectiva de Maldonado coincide con Walsh (2009) al expresar que

Tanto para los pueblos negros como para los indígenas y mestizos, la colonialidad ha operado a nivel intersubjetivo y existencial, permitiendo la deshumanización de algunos, la sobrehumanización de otros y la negación de los sentidos integrales de la existencia y humanidad. También ha operado epistémicamente, localizando el conocimiento en Europa y en el mundo occidental, descartando por

completo la producción intelectual indígena y afro. (Walsh, 2009, p. 30)

Lo que configura unas lógicas de actuación discriminatorias y una naturalización de la instrumentalización de los afrodescendientes e indígenas, así como de otros grupos humanos desde la colonialidad, estableciendo la disponibilidad de la vida humana como mercancía, perpetuando la continuidad de prácticas etnicistas, racistas y la precarización de formas de vida en múltiples contextos. Esto implica que la colonialidad no opera exclusivamente en el afuera, sino en lo más profundo de las subjetividades, colonizando los cuerpos, afectos y pensamientos, construyendo de manera eficiente subjetividades que sucumben a los ejercicios de dominación explícita y sutil, que deshumanizan a algunos o plantean su incorporación a los escenarios sólo desde la perspectiva de utilidad al sistema.

Siendo así como lo plantean Mendoza et al. (2023b),

El racismo histórico se ha manifestado en el abandono y rezago de las poblaciones afrodescendientes mientras el resto del país blanco-mestizo prospera. Esta yuxtaposición de los dominios estructurales y culturales también determina el poder disciplinario. Por ejemplo, la pobreza extrema (dominio estructural) lleva a que muchos afrocolombianos terminen en los grupos armados, lo cual ahonda la violencia y deterioro estructural en sus poblaciones y alimenta el estereotipo del afrodescendiente guerrillero en las urbes (dominio cultural) y, en consecuencia, el trato injusto de afrodescendientes en los espacios públicos (dominio disciplinario) (Mendoza et al., 2023b, p 237).

En esa medida no basta con denunciar las prácticas racistas y de discriminación, es necesario analizar las dicotomías, las naturalizaciones y hacer fisuras en los procesos de fragmentación y negación de la humanidad que se han establecido históricamente y continúan aún hoy con nuevos ropajes, que reactualizan los

sentires históricamente instalados, que como lo mencionan Parra-Valencia et al. (2024)

Manuel Zapata-Olivella (2010) en su libro *Changó, el gran putas*, plasma las voces de aquellas hijas e hijos de África que fueron apartados de su territorio natal y fueron sometidos a la esclavización, en medio de una brutal diáspora que cobró la vida de millones de personas. Zapata-Olivella retrata la emocionalidad de sus ancestras y ancestros al ser privados de la libertad, con toda clase de violencias inimaginables ejercidas en el comercio de africanas, africanos y descendientes esclavizados. Las desgarradoras narraciones de las condiciones deshumanizantes nos conectan con el dolor, el temor, la ira y la tristeza de las personas esclavizadas (p. 11).

Por lo que es central propiciar un salto reflexivo en el análisis, tratando de fracturar las hegemonías de la colonialidad del ser, del saber y del poder. Este salto conceptual busca ampliar la perspectiva más allá del color de la piel, implicarse en el entramado cultural y salir de los riesgos esencialistas que puede plantear la negritud, pero, ante todo, como lo dice Bidaseca et al. (2011):

La utopía que hoy perseguimos consiste en buscar un atajo entre una negritud reductora de la dimensión humana y la universalidad occidental hegemónica que anula la diversidad. Ser negro sin ser solamente negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra (p. 222).

Este texto, aunque no desconoce las prácticas racializadas y reconoce que con la denominación como afrodescendientes no se resuelven de manera automática los procesos de exclusión y subalternización, si se constituye en un punto de interpelación para avanzar en la significación y movilización social que desde esta enunciación se propone, en aras de denunciar y superar las prácticas y discursos colonizadores y deshumanizantes, propiciando la generación de conocimientos

...producidos desde la subjetividad, por el ser, es decir, por sujetos históricos que interactúan socialmente en espacios y momentos concretos, y es ahí donde producen sentidos de existencia, en la medida en que corresponden a una integralidad con la vida, desde una forma de entender y sentir el mundo; son conocimientos para la vida compuestos de simplicidad y complejidad al mismo tiempo. (León y Santacruz, 2013, p. 183).

Adicionalmente, y como una reflexión que ha venido emergiendo desde la investigación misma, me parece importante –y sin desconocer las perspectivas políticas que se han forjado desde la afrodescendencia– enfatizar en que el orden racializado y su violencia estructural genera desde una matriz disciplinaria, lecturas esencialistas de los sujetos que los distancian a ellos mismos de su propia comprensión, instalando desde la colonialidad del ser una autonegación que desde la alterización (Spivak, 2010) nos entrapa a todas y todos en las asimetrías y las diferencias, negando la humanidad, la historicidad y multiplicidad de las prácticas concretas y los relacionamientos que en ellas se han suscitado.

Por lo tanto, y aunque muchos de los usos del lenguaje construido en este libro, remiten a la afrodescendencia, no desconozco que esta categoría está atravesada por las políticas de la etnicidad y que precisamente la tensión manifiesta en la misma está en cómo al ser la raza una construcción social, un invento específico situado en el tiempo que se rearticula constantemente, desde los intereses geopolíticos de la modernidad colonial capitalista, es necesario interpelar las categorías raciales y deconstruirlas para, sin desconocer las singularidades de las construcciones culturales y epistémicas, no naturalizar los procesos de racialización y mucho menos reproducirlos sin mayores críticas, cayendo en la trampa colonial de la que precisamente queremos salir.

Igualmente es importante no perder de vista que los procesos de racialización han estado asociados a la sexualidad y el género, por lo que, como nos dice Wade (2008):

La importancia de la sexualidad y el género en las identidades nacionales y raciales adquiere mayor dimensión si pensamos en las formas que asume el deseo sexual en situaciones de desigualdad. El control masculino sobre la sexualidad masculina, las definiciones nacionalistas de masculinidad y feminidad 'apropiadas' para una nación eugenésicamente 'bien constituida' y 'exitosa' en el escenario internacional, la simultaneidad del estigma y del poder sexual adheridos al otro subordinado –todo esto tiene efectos complejos en la formación del deseo sexual individual. La diferencia sexual y la sexualidad se debe entender no sólo en términos de símbolos identitarios nacionales (y raciales), sino también como prácticas que involucran las inclinaciones psíquicas y los deseos. Como afirma Hooks (1991:57), la sexualidad no sólo proporciona “metáforas de género para la colonización” es un proceso de colonización y construcción nacional. (p. 375)

Un proceso de colonización que se mantiene desde dicotomías ligadas a la heterosexualidad obligatoria, en un sistema de género colonial racializado que encubre y naturaliza las discriminaciones, abusos y violencias contras las mujeres, desde categorías y relacionamientos sociales estructurados homogénea y monódicamente, eliminando las complejidades y heterogeneidades de los sujetos y colectividades implicados, que bien vale la pena tener presente.

Juventudes: Mediaciones políticas

La juventud es una palabra polisémica dotada de sentidos distintos de acuerdo con las especificidades históricas y contextuales. Especialmente en los escenarios académicos contemporáneos se ha configurado la juventud con ciertas edades y una situación de moratoria social (Margulis, 2001), asunto propio de la modernidad y de ciertas configuraciones de los jóvenes, más coligadas a la clase media y a las tribus juveniles como fenómenos culturales urbanos (Maffesoli, 2004) que desconocen en muchos casos otras maneras

de ser joven, particularmente las juventudes indígenas, afrodescendientes o campesinas.

De acuerdo con Alvarado, Borelli y Vommaro (2012, pp. 45-46) hay cuatro tendencias para agrupar los estudios sobre la relación juventud-política en América Latina. Básicamente destacan los estudios orientados a la medición de la participación política-juventud, en segundo lugar, los estudios que revisan la relación participación, identidades y movimientos sociales; igualmente aparecen estudios ligados a la participación como derecho y a sus implicaciones en la construcción de política pública y formación ciudadana. Por último, aparecen los estudios unidos a la participación política juvenil desde sus mediaciones culturales. Estas indagaciones han generado importantes aportes en torno a las maneras de encontrarse los jóvenes alrededor de la política, pero coincido con Alvarado y Vommaro (2010) al expresar:

No obstante, el reconocimiento de algunos logros importantes producidos en los estudios latinoamericanos sobre juventud y del incremento de investigaciones dedicadas al tema, pensamos que sigue habiendo debilidades en este campo de estudio y más aún en la relación juventud-política, pensada esta última en un sentido más amplio que lo meramente institucional. A pesar de que esta relación ha sido el eje de los estudios acerca de la juventud latinoamericana, aún hoy en cierta medida se sigue transitando entre la ‘despolitización’ y la ‘estatización’ del actuar político juvenil, dejando entre líneas las lecturas de lo político a las que se están adhiriendo y de cuáles se están alejando los y las jóvenes en sus prácticas cotidianas. (Alvarado y Vommaro, 2010, p. 8)

Adicionalmente, pareciera que la juventud se ha construido en muchos casos como una categoría homogénea que se encuentra en tensión con el futuro, con lo biológico – etario y en la que no siempre se explicitan las interpelaciones de género o condición socioeconómica. Los y las jóvenes están inmersos en relaciones de saber, poder y deseo que los constituyen, así como a otros colectivos o

grupos, pero -y explicitando que la juventud es una categoría socialmente construida producto de la modernidad- pareciera existir un gran interés social por su disciplinamiento, por generar su incorporación en el escenario productivo o adecuar sus cuerpos a los entornos educativos y perpetuar la moratoria social.

Pareciera que la sociedad en su conjunto, de la mano del Estado, no deja de preocuparse de manera incesante por la sexualidad, los cuerpos, el comportamiento, la participación o apatía de las y los jóvenes. En este punto es central entender que como lo precisan Enriz et al. (2019, p. 8),

Las investigaciones con población indígena han puesto de manifiesto que las etapas de la vida no son unívocas ni universales, no son solo históricamente determinadas, sino que además manifiestan diferencias a partir de su inserción en colectivos diversos, entornos socioculturales variables y en ámbitos específicos, etc. Además, mostramos que cuando hablamos de “niños y niñas” o “jóvenes” no se trata de categorías que puedan aislarse ni estudiarse como una existencia autónoma, sino que se trata de redes de relaciones e interacciones múltiples y complejas en las que niños/as y jóvenes se entrelazan con pares, adultos/as e instituciones en un contexto sociopolítico e histórico particular

Lo que también debe llevarnos a las preguntas sobre los contenidos de los que se ha ido dotando la categoría *juventud* históricamente y que han hecho posible estas emergencias que no se circunscriben a lo teórico, sino que tiene implicaciones en la cotidianidad de los relacionamientos juveniles.

Partiendo del hecho de la juventud como categoría socialmente construida, en disputa y reconfiguración permanente, pero además que debe ser contextualizada de acuerdo con las realidades socio históricas que van emergiendo, es necesario precisamente dejar a un lado las visiones homogenizantes de la juventud. La juventud es vivida de manera distinta, llena de sentidos plurales en directa relación con el contexto del cual se forma parte.

Es precisamente por la relación contextual que no podríamos definir una única forma de ser joven, son diversos los sentidos circulantes al respecto, que engloban no sólo la producción de las mismas ciencias sociales o de otros organismos que trabajan “lo juvenil”, sino también lo que los mismos jóvenes han venido construyendo desde sus realidades concretas, lo que para ellas y ellos significa ser joven desde sus propias visiones de mundo y subjetividades. Adicionalmente precisó que “consideramos a la juventud como experiencia vital y categoría sociohistórica definida en clave relacional, más que etaria o biológica” (Vommaro, 2014, p. 14) que no es homogénea y que apela a distintas formas de sentir y vivir.

En este marco, las instituciones y la institucionalización de los jóvenes, han tratado de generar subjetividades conformes, adaptadas a los criterios de la normalidad, de la adecuación a la norma, estableciendo configuraciones de lo juvenil que se adecúen a la misma desde las nociones de orden y eficacia como sucede en la escuela, por poner sólo un ejemplo; pero también en discursos que institucionalicen lo juvenil o que lo consideren desde una postura aséptica y unificada, es decir todos los jóvenes son iguales y constituyen un cuerpo indiferenciado de sujetos en los que aparece de manera predominante el joven hombre, blanco y de clase media.

Reconociendo que lo juvenil irrumpe en el mundo, no se trata tampoco de generar una postura idealizada sobre los y las jóvenes o sus posibilidades, e instalarlos en una perspectiva mesiánica; por lo contrario, explorando sus lenguajes (verbales, gestuales, visuales, etc) y posicionamientos, pero también sus límites y opacidades como sujetos y colectivos desde sus actos de creación, resistencias y experiencias, se establecen las relaciones de poder y diferenciación que constituyen el campo de lo juvenil y la heterogeneidad de sus prácticas. Es importante además reconocer que, en el caso de las jóvenes afrodescendientes, se han establecido relaciones sociales que desde la colonialidad del saber y del poder, siguen estructurando criterios de negación del otro, pero también que existen

potencias en los relacionamientos sociales que ellas reconocen y que posibilitan la transformación de sus contextos cotidianos.

Los y las jóvenes afrodescendientes/racializadas, tienen problemas cotidianos que se particularizan o recrudecen desde las condiciones de exclusión y/o subordinación en las que viven: situaciones asociadas al empleo que en la gran mayoría de los casos es escaso y mal pagado, en labores serviles, sin beneficios ni prestaciones sociales; situaciones de inseguridad alimentaria, dificultades de acceso a la escolaridad, falta de oportunidades y poca relación de los escenarios académicos con sus contextos y culturas, configuran además de los escenarios de discriminación, realidades difíciles en las que como sujetos racializados y colonizados existen y resisten.

Es esencial entonces dejar de pensar a los jóvenes afrocolombianos como receptáculos pasivos del conocimiento, como sujetos desinteresados por el mismo o como totalmente asimilados a los valores de la sociedad moderna, y revisar los patrones y estereotipos con los que la sociedad colombiana los ha mirado. Ser joven afrocolombiano implica en alguna medida estar en una posición de frontera, en el margen en la cual son los “últimos otros” como lo explica Walsh (2009).

Desde esta reflexión, tiene pertinencia entonces sostener que, la juventud no está asociada necesariamente a la moratoria social, dado que, aunque se entiende que “la condición estudiantil y la postergación de la vinculación al mundo del trabajo representan el núcleo fuerte de esta condición sociopolítica” (Acosta, Cubides y Galindo, 2012, p. 309), se considera que la misma no puede tampoco desconocer las diversas situaciones y vidas de los jóvenes trabajadores, en estado de desarraigo o los que ya han asumido por distintas razones responsabilidades propias del mundo adulto, como ser padres o madres, así como tampoco a las jóvenes afrodescendientes e indígenas; en general para esta indagación las juventudes están en cruce definitivamente con la racialización y con el género.

No se desconocen los abordajes que en torno a la juventud se han realizado desde los estudios relacionados con lo cultural, explicitando las mediaciones de tipo comunicativo y estético desde autores y autoras como Muñoz (2006), Feixa (1999 y 2000), Canclini (2005), Reguillo (1998), Aguilera (2006), Vommaro P., Chervin M. y Spinzi C. (2024) entre otros/as, las conceptualizaciones que en torno a lo juvenil desde ahí se generan y la importancia de las mismas, pero esta indagación se situará al respecto en la perspectiva que definen Bonvillani, Palermo, Vásquez y Vommaro (2010):

no podemos hablar de 'la juventud' en singular, puesto que esto supone considerarla como un sujeto homogéneo que reconoce una —y sólo una— forma de ser joven. Por eso, debemos hablar de juventud en plural, de 'las juventud(es)'. Única vía de cuestionar y deconstruir aquello que Braslavsky (1986) ha denominado 'el mito de la juventud homogénea'... (Bonvillani et al., 2010, p. 24).

Por ello se conecta la categoría con las intersecciones de etnia y género propias de una política y conocimiento situado que para esta investigación tienen gran interés. De manera particular una lectura que contemple además de la racialización el género implica novedades frente a la manera en que ha sido abordada la juventud. En esa medida, fue importante interrogar la categoría desde la diversidad de prácticas y universos simbólicos que conforman la misma, entrelazándola con el género, la cultura y el contexto socio histórico como aspectos claves de las heterogeneidades juveniles, llegando entonces enunciativamente a la denominación de juventudes, que no está exenta de disputas sociales y de entramados de relaciones de poder, saber y deseo, en relación directa con los escenarios y coyunturas sociales, políticas y económicas.

Adicionalmente en aras de entender las distintas formas de participación juvenil, especialmente en el campo de la política es necesario:

aquello que puede favorecer los procesos de subjetivación comunes a partir de la creación de prácticas disruptivas que disputan generacionalmente asuntos centrales de la vida pública, no puede ser aprehendido si nos mantenemos dentro de los márgenes de una definición estrecha de la política. Es decir, considerando como formas de participación política únicamente un conjunto de prácticas y representaciones que se producen entre los ciudadanos en relación con las instituciones formales de la política: participación en partidos políticos, en procesos electorarios, orientaciones hacia el gobierno y sus respectivas instituciones (Sigel, 1989). Deben incorporarse al análisis aquellas otras formas de participación ligadas con la acción colectiva no institucional, ya sea en acciones de protesta o en movimientos sociales, susceptibles de generar marcos de experiencias y subjetivación comunes (Bonvillani et al., 2010, pp. 26-27).

El llamado también pasa por una ampliación de la política como apropiación de los sentidos relacionados con la construcción de agencia que incorpore no sólo los aspectos discursivos o las tradicionales formas de participación y de distribución del poder, sino que también pueda implicar lo afectivo, lo corporal, lo estético y las movilizaciones más allá de lo institucionalizado, que son los lugares en los que los y las jóvenes en muchos casos transitan.

Esto tiene sentido porque, como lo plantean Escobar y Mendoza (2005):

La diferencia se asoma en los cuerpos y en sus prácticas y, aunque no necesariamente se acompaña de discursos, suele evidenciar males-tares y transgresiones respecto de los órdenes hegemónicos globalizantes. Son estos mismos jóvenes los que también nos recuerdan que nuestra sociedad adicta a la racionalidad no nos hizo a todos más felices y nos devuelven a nuestros cuerpos y sus sensaciones, a la mismidad de nuestras emociones y a la singularidad de nuestras vivencias, como sentidos importantes para nuestra experiencia vital (Escobar y Mendoza, 2005, p. 14).

Lo que tiene una relación directa con el agenciamiento político, porque la política no está por fuera de las posibilidades de lo juvenil, así la misma este explicitada en otras claves que aún desconocemos.

Subjetividad política: Aproximaciones claves

Los procesos de construcción política son pensados como espacios de creación de la subjetividad “entendida ésta como procesos de creación colectiva de sentido, como entrecruzamiento de diversos procesos de subjetivación, a partir de lo cual se hace necesario considerar al sujeto con capacidad de agencia y situado históricamente” (Cerdeña y Barroso, 2011, p. 57), lo que da cuenta de la necesidad de reflexionar sobre los procesos colectivos en clave de las particularidades históricas, las condiciones materiales y culturales que nos llevan a ser lo que somos o lo que vamos siendo, y la construcción que cada persona hace de sí mismo en contextos específicos, en los que prima en muchos casos la contingencia y las condiciones de género, clase social o etnicidad, como claves de ubicación sociopolítica.

Retomó entonces lo expresado por Cabra y Escobar (2014, p. 53) al referirse a la subjetividad: “esas maneras de configuración de los sujetos en coordenadas de espacio tiempo determinadas las denominaremos subjetividad”, enfatizando desde ahí en los procesos de organización de la conciencia de sí, que además me llevan a enunciar lo que se entiende por subjetividad política, especialmente porque como lo plantean Alvarado, Ospina y García (2012 p 236) “es una categoría relativamente reciente en su conceptualización y que aún forma parte de debates” lo que abre posibilidades a la reflexión y aportes pero también se configura en un terreno de construcción movediza que se inicia con la reflexión sobre la subjetividad misma.

Para Alvarado et al. (2008):

El sujeto racional que se define desde ideales de perfección pierde su propia naturaleza tensional, conflictiva, vital, compleja. El que la categoría sujeto esté saturada de discurso, y por tanto las maneras de nombrarla estén gastadas, no quiere decir que no existan individualidades y formas de interacción entre ellas que necesiten ser “re-nombradas, resignificadas, atendiendo más a sus propias realidades que a las abstracciones formales enunciadas desde los ideales de perfección de la modernidad (Alvarado et al., 2008, p. 26).

Un reconocimiento a las subjetividades implica renombrar, resignificar desde lo teórico reconociendo las huellas biográficas y las narrativas, dejando a un lado las formas gastadas del sujeto de la modernidad y estableciendo nuevos espacios de significación. En esa medida, Alvarado et al. (2008) consideran que lo central es:

Recuperar o activar el sujeto, pero no el sujeto cartesiano, sino los sujetos en su enteridad: los sujetos con su conocimiento, con su capacidad de pensar críticamente, con su capacidad de nombrar y lenguajear el mundo, con sus emociones y sentimientos para involucrarse en el destino de los otros y con su voluntad personal para enfrentarse a su propio yo, para actuar con otros, por otros o para otros, para romper los muros de la vida privada y encontrar sentido en la construcción política en los escenarios públicos en los que pueda jugar la pluralidad como acción y como narrativa, de lo que nos diferencia y de lo que nos permite reconocernos como comunidad de sentido... (Alvarado et al., 2008, p. 30).

Y a través de ellas podamos construir de manera conjunta nuevas alternativas de mundo, lo que implica una transformación de la sensibilidad y una ampliación de lo que consideramos como subjetividad, incluyendo en ella las posibilidades estéticas, éticas, políticas y afectivas. Sujetos de carne y hueso, localizados y corporizados, no sujetos en abstracto, sujetos históricos con potencialidades y opacidades que apuestan por el despliegue de su

subjetividad. Lo que nos lleva entonces a reflexionar sobre los puntos de encuentro que se configuran en torno a la subjetividad política y que no están sólo en lo teórico, que se generan en las formas de vida, en las conexiones entre los distintos grupos humanos, en las posibilidades localizadas y desterritorializadas de los sujetos concretos, coincidiendo en que

pensar la subjetividad es un desafío vital: implica reconocernos capaces de configurar mundos posibles y de transformar el que habitamos, esto es, proyectar nuestras acciones en aras de construir un mundo más humano en el que podamos vivir y que podamos heredar a las generaciones futuras. (Ruiz Silva y Prada Londoño, 2012, p. 3).

Como lo exponen Díaz y González (2012), en Colombia por el contexto en el que estamos viviendo, por las condiciones sociopolíticas específicas de nuestro país, hemos asumido el abordaje de la subjetividad como un análisis de suma importancia para las ciencias sociales y nuestras propias realidades. Para Díaz y González (2012):

pensar la subjetividad política implica dos desplazamientos, uno: un desplazamiento para repensar la categoría de la política (Díaz, 2007b, 2008), para que esta no sea solo la parte procedimental para concretar formas de gobierno, sino que sea asumida incluso como el ejercicio ‘del poder en los ámbitos de la vida cotidiana’ y, segundo, relacionarla con la categoría de lo político (Díaz, 2003) que asume un potencial distinto en cuanto ya no es lo procedimental, sino lo procesual. Lo político es lo que podemos llegar a trabajar dentro de los procesos de subjetivación política, estos no se hacen sobre los procesos de la política, sino de lo político. (Díaz y González, 2012, p. 336)

Por lo que creen necesario

...repensar alternativas de investigación cualitativas que permitan capturar las formas como se expresa la subjetividad política y reconocer que esta no es una categoría fundante, única y aislada, sino que tiene que ser integrada, como, por ejemplo, con la producción

teórica existente sobre lo político desde donde se reconoce que este tiene una dimensión de emoción. Es decir, se deben hacer nuevos entramados conceptuales para pensar la subjetividad política. (Díaz y González, 2012, p. 336)

Entramados que consideramos desde esta investigación que la indagación por las maneras en que las jóvenes afrodescendientes viven y expresan la subjetividad política tiene gran importancia, en aras de ampliar las comprensiones que se han venido construyendo desde esta categoría.

En este marco contextual, según Alvarado (2008) el despliegue de la subjetividad política implica la potenciación y ampliación de las tramas que la definen: su autonomía, su reflexividad, su conciencia histórica, la articulación de la acción y de lo narrado sobre ella, la negociación de nuevos órdenes en las maneras de compartir el poder, y el reconocimiento al espacio público, como juego de pluralidades en las que los sujetos se reconocen como iguales en cuanto humanos, en cuanto hombres o mujeres que comparten múltiples condiciones identitarias, pero que al mismo tiempo se reconocen como diferentes en cuanto es particular su apropiación biográfica de los sentidos compartidos. Este aporte de Alvarado precisa de manera muy clara lo que implica la subjetividad política, pero además establece rutas comprensivas frente al tema para quienes desean acercarse al mismo.

Al respecto, es importante también resaltar la postura de Piedrahita (2009) quien, con la influencia del feminismo de la diferencia sexual, considera que la

...subjetividad política es entendida fundamentalmente como experiencia de poder y deseo en las mujeres, constituida a partir de la des-identificación y desterritorialización de los lugares asignados de género, y expresada en una revolución cultural que desborda los marcos falocéntricos instituidos (Piedrahita, 2009, p. 1715).

Lo cual hace que aparezcan asuntos como el poder, la diferencia y el cuerpo, como referentes centrales en el abordaje de la subjetividad política planteada desde esta autora, quien considera esencial las raíces corporales de la subjetividad “puesto que mujeres y hombres no se subjetivan de cara a un sujeto universal, sino en referencia a corporalidades con sexualidades y experiencias particulares.” (Piedrahita, p. 1720). El cuerpo es el topos de la diferencia, pero no como un campo físico que se da o existe de tal o cual modo, sino como centro de las subjetividades y en lo que además se coincide con Cabra y Escobar (2014) cuando exponen:

Si, como hemos dicho, ‘consideramos que el cuerpo (la vida) es el plano donde se manifiestan todas las fuerzas (políticas, sociales, económicas, eróticas, etc.)’ (Pabón 2002, p. 37) los ejercicios de poder que sobre este recaen plantean posibilidades de dominación de los sujetos, tanto como de resistencia desde la corporalidad misma. (Cabra y Escobar, 2014, p. 55)

Por lo tanto, los cuerpos de las mujeres jóvenes racializadas se encuentran atravesados por la colonialidad, tramas en las que, según Borsani y Quintero, (2014):

Las historias, los cuerpos y las memorias que la prepotencia colonial obliteró, son las que la decolonialidad atiende y ubica en el centro de la escena epistémica y política, desmontando la colonialidad del poder, que ha operado en la construcción de los procesos de subalternización. (Borsani y Quintero, 2014, p. 6)

Además de lo anterior, las interseccionalidades entre los procesos de racialización, de constitución de clase y género, con las múltiples violencias asociadas a estos, desde la modernidad y la colonialidad, asuntos claves en las configuraciones que alrededor de la subjetividad política se generan desde las mujeres jóvenes racializadas.

Retomando lo que plantean Ruiz Silva y Prada Londoño (2012, p. 3), “cuando hablamos de subjetividad política nos referimos a

una dimensión de ese ser humano que somos y que vamos siendo con otros.” Para lo que definen cinco dimensiones claves: identidad, narración, memoria, el posicionamiento y la proyección. Frente a estos aspectos Ruiz Silva y Prada Londoño precisan (2012):

Esto que podríamos llamar subjetividad política no se encuentra por fuera de la historia. Se trata, principalmente, de una construcción psicológica y social que posee un significado diferencial según la época y el tipo de sociedad en la que se vive, la intención política que posiciona al sujeto, sus conflictos y los niveles de aceptación o resistencia que generan sus proyectos sociales en cada contexto. Lo que sea que se postule como subjetividad política deberá ser, en todo caso, siempre justificada: ¿Qué implica este tipo de subjetividad en términos de acción social y de relaciones intersubjetivas?, ¿de qué manera, se supone, se promueve y desarrolla?, ¿qué apuestas de sociedad están en juego? (Ruiz Silva y Prada Londoño, 2012, p. 16).

Son las preguntas que orientan la deliberación de estos dos autores y que son centrales al desarrollo de una experiencia de la subjetividad política que permita la expansión de las posibilidades de actuación de las y los sujetos. Posteriormente apuntan lo siguiente:

Si algo puede llamarse subjetividad política, tendrá que ser concebible de manera narrativa, es decir, en la construcción de relatos sobre sí mismo –en tanto individuo y como miembro de colectivos humanos que eventualmente poseen intereses compartidos– y en el significado que el sujeto le otorga a las prácticas sociales y políticas (Ruiz Silva y Prada Londoño, 2012, p. 21).

Posicionando la narratividad como asunto central en la construcción subjetiva, resaltando además la consideración que frente a definir una postura en el mundo han definido como asunto clave:

Posicionarse en el mundo es un acontecer profundamente político, implica un ámbito relacional: nos posicionamos ante otros, con otros, por otros, a propósito de los otros. Enlaza formas de identificación, narración, memoria y proyección de la vida en común y de

la singularidad desde donde comprendemos y valoramos los hilos que la tejen. El posicionamiento es lo que permite que nuestra subjetividad política se apoye en los aprendizajes del pasado sin que ello implique clausurar el sentido de la experiencia del porvenir. Es la capacidad de plantearse en un lugar desde donde se pueda contemplar la novedad y desde donde se intenta comprender la diferencia (Ruiz Silva y Prada Londoño, 2012, p. 43).

Desde esta perspectiva la subjetividad política se encuentra entrelazada en la posibilidad de encuentro con los otros, en la alternativa de narrarse, de recordar lo vivido, pero también de proyectarse en la existencia con los otros/as. Asunto central en un país que como explicitábamos anteriormente sigue pendiente de posibilitar lugares de enunciación y narración de la diversidad de las mujeres que lo habitan, especialmente de las mujeres afrodescendientes y que permite poner el foco en indagar sobre cuáles son las subjetividades políticas narradas de las mujeres afrodescendientes, es decir cuáles son sus rasgos particulares y las prácticas que desde sus lugares de localización al respecto se han ido generando, particularmente cuando los otros/as aparecen como asuntos centrales en la configuración de la subjetividad que aunado a la autoreflexividad, propician los espacios de aparición política del sujeto.

En este mismo sentido, la subjetividad política desde la visión de Alvarado et al. (2008) se relaciona con la acción cotidiana de los sujetos, perspectiva con la cual se coincide desde esta investigación, retomando lo que expresan:

La subjetividad política se realiza finalmente en el campo del actuar, de la existencia en la vida cotidiana que deviene mundo y deviene en el mundo; actuar entendido como acción vivida y narrada, como prácticas humanas y sociales que son siempre con otros para el logro de lo construido, ‘sentido común’ que siempre es plural (Alvarado et al., 2008, p. 31).

La subjetividad política nos lleva entonces a la acción con otros y otras, a la pregunta por la alteridad, al encuentro en la cotidianidad,

que permite explicitar una acción situada. Por otra parte, y en coincidencia por la pregunta que también realiza Piedrahita por lo ético, Alvarado et al. explicitan:

Nosotros estamos viendo cómo configurar las subjetividades políticas pasa por romper esos círculos, por ampliar los círculos éticos para que quepa el mundo entero, el otro visible, pero también el que no está; el cercano, pero también el lejano. Donde no me importe sólo aquello que toca directamente mis intereses (Alvarado et al., 2008, p. 136).

Una subjetividad política que se pregunte por el otro, la otra, por sus posibilidades, alegrías y tristezas, que trascienda al cuidado, el debate y la creación de acuerdos, pero que también se pregunte por el poder, porque explican los autores,

...asumir la subjetividad política, y al mismo tiempo reflexionar sobre el poder, sobre las formas como el poder circula. Cuando uno se pregunta ¿de qué está hecho lo político?, se puede responder: está hecho de poder. Este se juega totalmente en lo político. Entonces, creemos que la discusión sobre la subjetividad política pasa por una reflexión importante sobre el poder (Alvarado et al., 2008, p. 137).

Esto es un poder que configura nuevas realidades, que es potencia y permite emergencias, que forma parte del entramado de las relaciones en las que estamos inmersos. El poder, la circulación de este como eje de las posibilidades políticas de las subjetividades emergentes, pero también como articulador de narrativas sociales y experiencias concretas que asumen los cuerpos, los sujetos frente a estatutos de discriminación racial, sexual y de la dominación colonial. Subjetividades entonces en contradicción, en expansión o que están siendo constreñidas en los contextos locales pero que a la vez generan acciones de resistencia.

La expansión de la subjetividad política está en la búsqueda de romper el estatus quo, de cuestionar el orden existente y generar pensamiento propio, pensamiento reflexivo y autónomo, pero que

siempre se interrelaciona con los otros/as. La subjetividad política, su expansión...

También pasa por fortalecer afectivamente la forma como el sujeto desde su cuerpo, su sensibilidad, su posibilidad de querer y ser querido se para en el mundo. Si soy capaz de reconocerte como distinto, tengo la posibilidad de empezar a crear formas de comunicación para explicitarme, exponerme, abrirme ante ti, abrirte mi mundo, mi historia, mi biografía, mi presente, mis anhelos, y ser capaz de interactuar intersubjetivamente con tu historia, tus anhelos, tu presente. Ahí se configura el potencial de creación. Estoy hablando de cómo aprender a comunicarnos, cómo construir esas estrategias de comunicación que vayan más allá de la instrumentalización en que se ha convertido este proceso de encontrarme con otro (Díaz, 2009, p. 139).

La subjetividad política y su expansión en los territorios académicos y geográficos trazan mapas que permiten que los sujetos concretos, incardinados puedan organizar su vida cartográfica teniendo la subjetividad política como eje de las resistencias y emergencias desde mapas mentales que permiten la localización. Son heterogéneas las maneras de expansión de la subjetividad política, no existe en las subjetividades y los colectivos sociales anclajes monolíticos ya que desde las experiencias vividas cada uno/a se posiciona de manera distinta frente a su realidad y define cursos diversos de acción, desde los cuales se concreta la potencia emocional, política y corporal que producen transformaciones en la propia vida y en el contexto circundante. Lo que llama la atención para esta investigación es que en el desarrollo conceptual y académico que ha tenido esta categoría no ha relacionado la misma con aspectos étnicos y no se han hecho investigaciones con jóvenes afrodescendientes en torno al tema, lo que se configura como un campo importante de indagación y reflexión.

Por lo que coincido con Bonvillani (2012) cuando expresa:

parto de considerar que la política es constitutiva de la subjetividad, la origina en tanto tal, y, en todo caso, las producciones subjetivas

que se objetivan en significaciones, sensibilidades y prácticas políticas, nos muestran la compleja tensión entre las huellas de esa constitución y las distintas estrategias de los sujetos por recrearlas y resignificarlas (Bonvillani, 2012, p. 192).

Esto configura la política como un modo de generar subjetivación, de constituirse como sujeto, de recrearse y que siguiendo a esta autora (Bonvillani, 2012):

la subjetividad política no es un producto estático que podríamos ‘encontrar’ en los sujetos bajo la forma de percepciones, cogniciones o emociones, sino un proceso que configura una determinada modalidad de acercamiento y lectura de la realidad y que, en consecuencia, pone en evidencia un sujeto producido a través de diversas prácticas de saber y poder (Bonvillani, 2012, p. 193).

Por lo que la subjetividad política es procesual, está siempre en expansión o constreñimiento de acuerdo con las propias posibilidades de los sujetos y los contextos. Por esto como lo insta Bonvillani (2012)

hablar de ‘subjetividad política’ significa desde mi perspectiva reconciliar al sujeto con sus capacidades de agencia, de reflexividad. Se asume así que el despliegue de la potencia subjetiva en procura de la emancipación, en tensión con las condiciones concretas en las que se vive y en aquellas incorporadas que nos han constituido, es una operación inherentemente política y subjetivante... (Bonvillani, 2012, p. 194).

Que está en permanente litigio, discusión y reconstrucción y que plantea una lectura particular y relación con la realidad, con el contexto del que se hace parte. Pensar la subjetividad política desde las jóvenes racializadas implica preguntarse por las políticas del olvido y las perspectivas hegemónicas que se han instalado frente a ellas y su acción política, que en muchos casos las silencia y deshumaniza a través de estrategias discursivas que reducen la subjetividad política a

...una epistemología clásica (centralista y jerarquizante) que lleva a la separación y a la reproducción de las relaciones de dominio al interior de las organizaciones populares. La mirada de la subjetividad política deja en un ángulo ciego los elementos de contrapoder emergentes, ya que se esfuerza en encontrar un sujeto único y consistente. (Colectivo Situaciones, 2002, p. 13)

Esto debe ser sin duda interpelado desde la insurgencia política como posibilidad de construcción cotidiana desde un agenciamiento que desde la fluidez de las articulaciones juveniles reposicione la política y la asume en centralidad directa con la vida y que tenga presente como lo expresan Arroyo Ortega y Alvarado (2017, p. 391), que:

acercarse a las realidades concretas de los sujetos situados con los que compartimos el mundo implica encontrarse con ellos desde sus propias maneras de nombrarse, de mirarse a sí mismos, que no están ancladas a las precisiones teóricas del sujeto unitario moderno, sino que transitan en la contingencia, la contradicción y la pluralidad.

Una legitimación de lo plural que se ancla además a las producciones estéticas, de creación y recreación de un nuevo sujeto epistémico que a partir de otras maneras de subjetivarse políticamente por fuera de los circuitos establecidos de participación adultocéntrica dominante, practica distribuciones novedosas de los espacios materiales y simbólicos, en una doble inscripción estética y política que como lo propone Rancière (2005) logra

...reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar como a seres dotados de la palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos. Este proceso de creación de disensos constituye una estética de la política, que no tiene nada que ver con las formas de puesta en escena del poder y de la movilización de las masas designados por Walter Benjamín como 'estatización de la política' (Rancière, 2005, p. 15).

Es estos entramados estéticos y políticos, así como en los escenarios cotidianos de acción y pensamiento, los enclaves desde los cuales las jóvenes se movilizan imaginando y generando modos distintos de subjetividad y acción política, que tienen como anclaje la cotidianidad y el encuentro como colectivo de mujeres, que desde la complejidad en la que viven y la polisemia de sus prácticas, reconfiguran sentires que interpelan las dicotomías jerárquicas y los mandatos de subalternización discriminatorios, haciéndoles frente desde las diversas insurgencias políticas que atraviesan sus cuerpos.

Mujeres jóvenes afrodescendientes

Narrativas desde los márgenes

Narrativas de ciudad: maneras de habitar desde los márgenes e irrumpir en las centralidades

Esperar en la plazoleta de San Ignacio, un domingo en la mañana. Una mañana soleada que despuntaba perezosa mientras distintas personas pasan apresuradas a sus trabajos, a visitar a sus familiares enfermos en una clínica cercana o a encontrarse con amigos en el centro de la ciudad. El cielo azul con pocas nubes y el encuentro para subir juntas al barrio.

Quien llegue hoy a los barrios periféricos de la ciudad de Medellín, se encuentra con casas abigarradas en las cuales hay ausencias latentes de servicios públicos y del Estado en sus diversas y esperadas manifestaciones. En estos escenarios en que se evidencian las múltiples violencias –las estructurales del Estado, las de las tropas armadas o las cotidianas–, también se encuentran numerosas familias y grupos humanos que han migrado desde otras geografías del país, por distintas razones con la esperanza de una vida mejor. A barrios como Esfuerzos de Paz, Villatina, Caicedo,

en los que viven la gran mayoría de las jóvenes del colectivo, se llega por calles serpenteantes y estrechas, en transporte público, mientras vislumbra a lo lejos la Medellín innovadora, de negocios y capital de la moda en el país. A medida que el bus sube en una cercanía al cielo que a ratos conmueve y en otros asusta, los niños y niñas pueblan más las calles, la gente se encuentra en las esquinas, en las panaderías y en distintos negocios, los jóvenes se ven cruzando en motos o bicicletas, la música se oye más fuerte y las conversaciones también.

La institución educativa surge imponente y bonita, pero también como el límite hasta el que llega el bus. Nos bajamos y seguimos caminando, lo rural aparece un poco con la maleza al lado del camino y el barrio ocupando la colina por encima de la ciudad de Medellín. Las casas de madera, los caminos angostos, sin pavimentar y un aire más puro nos llevan a otra ciudad; la diversidad de colores, olores y sonidos se entremezclan y en este contexto viven, sueñan y piensan algunas de las jóvenes del colectivo.

Sus barrios con sus trazados espontáneos han ido poblando la ciudad, pero lejanos de las centralidades urbanas y sus beneficios, los lleva a estar en pie desde muy temprano: *“Uno tiene que madrugar, llevar la niña a donde la cuidan, de aquí la llevan al cole y aquí es mi trabajo”*. (Conversación personal: Isabel – Cartografías, 2015).

Al revisar desde las cartografías los lugares en que se han sentido violentadas, muchas de ellas mencionaban los espacios de la calle distintos al barrio, como los que típicamente los encarnaban. La calle no es entonces un lugar seguro, sino el sitio en que pueden ser observadas, interpeladas agresivamente

Y en la calle, pues uno a veces se siente como muy violentado porque, como le decía yo ahorita, por ejemplo, yo me siento muy violentada con mi cuerpo porque como yo soy tetona, entonces la gente me mira cuando camino. Hace poquito iba por la calle y un señor se me paró y se me metió entre los senos, y yo “señor respete”, dizque “ay, es que están muy ricos sus senos”, y yo “¿Y es que yo acaso los tengo pi’ que

usted los vea? ¡Conchudo!”. (Ángela, conversación personal desde las cartografías, 2015)

La apropiación y cosificación naturalizada de los cuerpos de las mujeres afrodescendientes, hace que de manera constante y subrepticia en algunos casos o abierta en otros, ellas deban afrontar en lo cotidiano una violencia sexual que tiene profundas implicaciones en la constitución de sus subjetividades, en las maneras en que son vistas como mujeres sexualmente disponibles, desde estructuras estéticas y sociales que normalizan la dominación patriarcal y sexista. Como le sucedió a Ángela, las mujeres en las sociedades latinoamericanas deben afrontar intervenciones, comentarios y abusos de todo tipo, pero que en el caso de las afrodescendientes se exacerban a través de los estereotipos y prejuicios raciales. Esto invisibiliza además a las mujeres afrodescendientes con sus potencialidades y capacidades, reduciéndolas a los márgenes de la sexualización, como lo expone Suarez Navas (2008):

por ejemplo, Hooks (1984:154), se refiere a su experiencia cuando habla de la dificultad para la mujer negra de ser intelectual: ‘La cultura blanca tuvo que producir una iconografía de los cuerpos de las mujeres negras como hipersexualizados...estas representaciones imprimen en la conciencia de todo el mundo la idea de que las mujeres negras son todo cuerpo y no mente’ (Suarez Navas, 2008, p. 46).

Esa reducción de las mujeres afrodescendientes a las características fenotípicas y sexuales, se convierte en una suerte de borradura de su subjetividad a partir de procesos de racialización y racismos cotidianos, sutiles, solapados, frente a los que resulta más difícil defenderse, pero que no necesariamente son menos lesivos y que pueden iniciar desde asuntos tan aparentemente inocuos, pero de gran poder, como la forma en que en lo público son miradas:

entonces si usted se pone a analizar cuando a ti te están observando por ser morena es lo mismo que ser violentada, para mí era la misma

foto. [...] Sí, yo la sentía la misma cosa, yo puse ahí que todos los días voy a la cancha. (Libelly, conversación personal – Cartografías, 2015).

La observación de las mujeres afrodescendientes en los distintos lugares públicos las lleva a sentirse siempre expuestas y de alguna manera las deshumaniza, por lo que como dice Lagarde (2012):

La construcción de la humanidad de las mujeres requiere asimismo cambios tendientes a eliminar la enajenación erótica de las mujeres pensadas, imaginadas y deseadas, tratadas y obligadas a existir reducidas a una sexualidad cosificada, a ser objetos -deshumanizados- de contemplación, uso y desecho: a ser cuerpos para- el-eros posesivo de los hombres (Lagarde, 2012, p. 29).

Para las jóvenes afrodescendientes, Medellín se configura entonces como el gran espacio en que se sienten observadas y en diversos casos discriminadas, desde los usos del lenguaje y las maneras como son nombradas por su color de piel:

Pero a mí me ofende más que venga alguien y como que.... porque hay gente que, o sea, es muy despectiva a la hora de referirse a los negros: “ay, este negro tan... o este”, “ay, los negritos tal cosa” “hay verdad que los negros” ¿Qué es eso? Es que no todos los negros somos parecidos joiga a este! (Isabel, conversación personal –Cartografías, 2015)

Entonces puse las fotos con las personas que me siento violentada porque, pues, quisiera que se quedaran en el olvido, que no lo afectaran tanto a uno. A través de las palabras y eso a veces la gente lo hiere mucho a uno y le dicen cosas que, aunque a usted no lo estén golpeando también lo hieren a uno. Por ejemplo, que le digan “negrita María José” ¿no le decían...? A mí me decía así una señora en el trabajo, me daba una rabia “esta negra qué” o pues, a mí no me disgusta que me digan negra, pero es que hay formas de decirlo, o que le digan palabras obscenas a uno, pues, muchas cosas. Pues, son muchas cosas, entonces más bien dejarlas en el olvido. (Conversación personal Ángela- Cartografías, 2015)

El no reconocimiento de la pluralidad como sujetos y la obliteración como “negros” que homogeniza sus formas subjetivas, como si las acciones no fueran de los sujetos concretos sino que se circunscribieran automáticamente a la totalidad del grupo por su condición racializada, no deja de ser una práctica constante de racismo naturalizado que deben enfrentar, así como los usos del lenguaje despectivos en sus entonaciones, en las marcas lingüísticas, generando representaciones abyectas con fuertes cargas de violencia simbólica.

Estos desencuentros y exclusiones en los distintos lugares de la ciudad nos llevan con Arfuch a

Pensar la relación entre espacio y subjetividad –la ciudad como autobiografía– también supone esa fluctuación, una temporalidad disyunta de pasados presentes, una trama social y afectiva, configurativa de la propia experiencia, una espacialidad habitada por discontinuidades, tanto físicas como de la memoria. (Arfuch, 2013, p. 31)

Donde las marcas racializadas clausuran a las jóvenes en sus tránsitos, desde las enunciaciones realizadas, como el sello de una historia de dominación colonial que se mantiene, así sea de formas naturalizadas y aparentemente sutiles que homogenizan y discriminan, hasta las interpelaciones evidentemente racistas que, aunque simbólicas o supuestamente anodinas, continúan siendo parte de las realidades cotidianas que ellas deben afrontar.

Si como lo plantea Lindón (2007, p. 32): “La construcción social de los distintos lugares que integran la ciudad, es un proceso constante de manufacturación del espacio que realizan las personas en interacción unas con otras, orientando sus prácticas espaciales a través de una trama de sentidos”, es necesario preguntarse por cómo se ha construido la ciudad para las afrodescendientes, cuáles son los espacios que se les han signado o de los que se han apropiado y si sus traslaciones y formas de circulación, están siendo no sólo aceptados sino reconocidas y bienvenidas. Al respecto

conversando con Vanesa encontramos algunos asuntos sobre los espacios para los afrodescendientes en Medellín:

Sitios como Parque San Antonio ese es el principal, usted va y allá va a encontrar negros, los sábados y los domingos eso es así. Yo paso, cuando voy donde mi mamá, paso, pero no me quedo hasta tarde porque ya me da pereza, pero ese el punto, por ejemplo, mis compañeras salen de trabajar y se van es para el parque de San Antonio. Allá escuchan música y se encuentran con los familiares, se encuentran con los amigos, es como un punto de encuentro para usted hablar, tomar y bailar porque hay varias discotecas, y comer porque hay restaurantes de comida afro. Ese es el punto de encuentro; comprar pescado, la ventera saca su venta de pescado, sus patacones con ensalada, a comer. (Vanesa, conversación personal, 2015).

Si como lo dilucida Estévez Trujillo (2008, p. 18) “el sonido es conocimiento precisamente porque el sonido nos permite vernos” la apropiación sonora realizada por los y las afrodescendientes del emblemático parque de San Antonio, como un sitio de encuentro, de ubicación geolocalizada en un lugar céntrico de la ciudad, al que le incorporan espacial y sonoramente los ritmos y movimientos de los cuerpos a través de la música, es quizás una manera de generar proximidades, pero también de enunciar su presencia, de compartir y construir formas culturales que interpelen a la ciudad misma que trata de reducirlos a la periferia de los barrios y a las exclusiones cotidianas.

Adicionalmente, lo sonoro va acompañado de lo gastronómico, reconociendo en esto con Albán Achinte (2010, p. 15) que “el acto de la ingesta de alimentos se constituye en un hecho cultural que va más allá de la nutrición, para convertirse en un complejo sistema de relaciones socioculturales, de cohesión de las comunidades y de conflictividad social” en las que el paladar y el uso de los productos como el pescado, son claves y comienzan a generar incidencias y tensiones en las formas arraigadas de producción, preparación y consumo de los alimentos y los significados sociales asignados,

que se reproducen en las maneras en que consumimos los mismos, con quienes y porque consumimos unas preparaciones y no otras. La riqueza cultural afrodescendiente se hace sentir de manera simbólica en este espacio.

Plantarse en pleno centro de Medellín como un acto de resistencia espontánea, como una forma de apropiarse colectiva y lentamente del lugar, con su música, sus risas y con su comida, se convierte en una manera de indisciplinar los usos asignados a los lugares, y generar otras espacialidades en los mismos, aunque las incorporaciones no sean aun plenas y sean necesarios escenarios particularizados en los barrios de la ciudad:

Otro punto de encuentro es Ensamble, ese es al frente, es una discoteca. California que queda por Laureles, vaya allá, negro por donde se meta. La discoteca queda en Laureles, y es súper buena esa discoteca, muy buena, y uno si ve mestizos, pero son muy poquitos, eso es puro negro. Moravia, Moravia hay muchas discotecas y allá es donde se hace la mayoría de los picós, entonces sacan en las canchas, ponen su baffle, allá, ese es el punto más importante, aparte de aquí de la Universidad, Moravia, usted va allá un sábado y usted ve puro negro, especialmente en Camawei, pero en general todo Moravia, por donde está la casa cultural. (Vanesa, conversación personal, 2015).

La música aparece nuevamente como una forma de goce, de sonoridades a gran frecuencia y especialmente en un barrio como Moravia, reconocido como “la puerta de grupos familiares que llegaron principalmente desde el norte y el Urabá antioqueños, específicamente de los departamentos de Córdoba y Chocó, y que encontraron alternativas de subsistencia en la economía formal e informal de la ciudad” y que sigue siendo asociado para muchos habitantes con la basura del Morro, pero que a partir de distintas intervenciones urbanas pero también de procesos de resistencia y organización comunitaria, ha venido ampliando sus posibilidades urbanísticas y de encuentro social.

Pero no deja de asombrar que precisamente es en este barrio que se establece como botadero municipal en algún momento, donde tengan que habitar muchos de los afrodescendientes desarraigados de otros lugares de la geografía nacional, ante la violencia que ha marcado el territorio colombiano.

Según el censo de 2004, año en el que se define el 'Proyecto de Intervención Integral de Moravia y su área de influencia', 2.224 familias se alojaban en sus 10 hectáreas de terreno, sobre una montaña de 35 metros de altura conformada por 1,5 millones de toneladas de desechos (Montoya et al., 2011, p. 39).

Cómo y por qué tantas personas viven en pleno centro de Medellín durante tanto tiempo en condiciones infrahumanas, expuestos a serios riesgos biológicos y alta toxicidad, sigue siendo algo que ofrece que pensar y da cuenta de las condiciones de exclusión que se tiene con quienes migran por diversas razones aún en nuestros propios territorios. Moravia ya no es hoy lo que fue en ese momento, dada la necesaria intervención que al respecto se hizo desde distintos organismos gubernamentales y debido en gran parte a las presiones de múltiples organizaciones sociales, pero sin duda, el basurero sigue apareciendo en la memoria de quienes lo habitaron como forma de subsistencia y para otros como un signo de estigmatización, pero también se configura Moravia como un barrio en el que los y las afrodescendientes han construido sentidos de manera colectiva, que han hecho suyo, así como otros espacios de la ciudad:

Camawei, esa es la discoteca favorita de todos los afros en Moravia. Otra parte así, Parque Berrío, por ejemplo, Parque Berrío es más bien como para encontrarse con familiares. Usted llega y se sienta como a donde está este lado del parque, del parque Berrío a hablar, se encuentra con la familia y habla, ya por la tardecita todo el mundo se va. ¿Qué otra parte así? Belén, Belén AltaVista, allá es dizque playa alta, playa media y playa baja, allá para bailar van, ahora no porque es peligroso, pero allá también es un punto de encuentro importante.

Y así otra parte que vaya uno, Caicedo, van a los monos que esa es la discoteca más popular de allá, y California que es la chiquita de California la grande. Allá, esas son las discotecas, pues, las partes así como que más se ven afros es en esas partes, ah, y la 70, la 70 también les gusta mucho ir ya son los que tienen más bien platica, porque allá siempre es carito. Entonces esas son las partes donde más van los afrodescendientes. (Vanesa, conversación personal, 2015).

El hablar, encontrarse con la familia, narrarles a otros lo que se ha vivido, pero también el disfrutar del baile, de la danza que recorre el cuerpo, que se encuentra con otros y otras, nos remite a lo que plantea Mandoki (2006, p. 8) “La sociedad no es un conglomerado abstracto de entes apilados o planchados sobre territorios geográficos, como se la imaginan quienes la reducen al cálculo estadístico. Tiene formas, escalas, rituales y bordes, encantos y aversiones” y en esa medida lo que se configura en estas movilizaciones, desplazamientos y apropiaciones de espacios de la ciudad por parte de los y las afrodescendientes, son campos de disputa, interrupciones, visibilidades y posicionamientos que inician en lo estético, en las sonoridades y los cuerpos, en el gusto y lo gastronómico, en otros usos del cuerpo y del tiempo para el goce y el disfrute, como forma de resistencia cultural a las expansiones capitalistas centradas en el trabajo y la producción, pero también al establecimiento de enclaves propios en los que sentirse seguros, desplegar los procesos materiales y simbólicos cultural y socialmente construidos.

Coincido con Albán (2010) en que

Hay una localización geográfica que ubica a determinados grupos en lugares específicos de manera poco casual, que construye relaciones de poder que dan como resultado marginación, exclusión social y negación de las particularidades de amplios sectores poblacionales en lo que se refiere a la lengua, las formas organizativas, la tenencia de la tierra, las legislaciones propias, las cosmogonías y los sistemas productivos, categorizándolos como minorías, dejándolos por fuera de la historia, o reduciéndolos al pasado (Albán, 2010, p. 22).

Lo que ha sucedido en el caso de muchos afrodescendientes en la ciudad de Medellín y ante lo cual también en las prácticas concretas de apropiación de los espacios que la ciudad ofrece, se leen las múltiples relaciones que constituyen, desde las sensibilidades como formas de existencia que se resisten. En esta medida, desde los márgenes, los espacios periféricos en los que han sido excluidos de manera efectiva y simbólica han construido apropiaciones que constituyen condiciones de posibilidades y que reconocen que en medio de todo Medellín les ha acogido, con tensiones y disputas simbólicas, con discriminaciones existentes, pero que se hacen más latentes en otros espacios urbanos del país:

Esta es una ciudad súper acogedora, yo creo que de todas las ciudades es la que menos discriminación se ve, yo digo que en todas las ciudades de Colombia, Medellín, es la que menos se discrimina la gente porque acá, usted va, acá llega gente de todas partes, de todas partes de Colombia, y es que la ciudad es muy acogedora, y la gente no, no siempre hay tanta gente, o sea, que discrimine a la gente, no, antes lo acogen y le dicen a uno “no mi negro, veni” no es como otras partes que lo ven a uno como afrodescendiente y le dan la vuelta como por ejemplo en Bogotá y Cartagena. Cartagena es dura, a pesar de que en Cartagena también hay mucha población afro, allá yo creo que es donde más se discrimina. Porque yo, cuando fuimos con lo de A* me di cuenta de eso, discriminan demasiado. (Vanesa, conversación personal, 2015).

El caso específico de Cartagena mencionado por Vanesa, exagera los escenarios de discriminación antes aludidos, dado que “se trata del sistemático despliegue de una política de supresión contemporánea de las comunidades afro y populares, que han habitado la ciudad desde abajo: en los márgenes de la ciudad capitalista y más allá de aquella” (Sánchez Mojica, 2015, p. 134) con la dureza del racismo estructural que organiza procesos de segregación, que aunque pueden explicitarse mucho más fuertemente en esa ciudad, también dan cuenta de los procesos de urbanización en el caso de

la misma Medellín, que efectivamente puede ser mucho más acogedora, pero que no ha dejado de situar a los afrodescendientes en los márgenes, en las periferias, sin acceso a los equipamientos urbanos y a garantías mínimas de vida digna. Pero aun así en otras ciudades del país, efectivamente las prácticas de borradura y negación del otro, por considerarlo precisamente otro desde la diferencia peyorativizada y asentada en su color de piel, se viven con mucha más rudeza:

Por ejemplo, nosotras cuando fuimos con A*, eh, nosotras, estaban buscando un restaurante para que comiéramos, y la mayoría éramos afrodescendientes, casi todos del colectivo, y le dijeron que no porque había que tener un, una cosa con NIT, para poder respaldar que comimos allá, y dijeron que no, que no hay NIT y ya cuando ellos dieron la vuelta, ellos, yo estaba con A* y otro compañero, dizque “ay no, es que mucho negro”. Y aquí no me pasa eso, yo voy a todas partes y a mí no me ha pasado eso, a mí nunca me ha pasado eso, acá en Medellín, nunca, en Cartagena sí me paso. Es diferente. En Bogotá también discriminan bastante, le ha pasado a mi papá, él dice que eso allá es horrible, y que no solamente es con los afros, con cualquier persona que llegue de otra parte, discriminan allá. (Vanessa, conversación personal, 2015).

Colombia se ha situado como un país de regiones que no incorpora de manera clara y profunda a lo que se considera la periferia, quienes son geopolíticamente excluidos de los escenarios de la Nación y en quienes no se concentran muchas de las inversiones de las infraestructuras realizadas por el mismo Estado, existiendo escenarios de despojo en estos territorios que explicitan una colonialidad geográfica que se extiende a sus habitantes, que se encuentran en los márgenes y son marginalizados, siendo estos, en su gran mayoría, afrodescendientes, indígenas o campesinos. Esta marginalización también ocurre cuando ellos se desplazan a los centros urbanos como Bogotá o Cartagena, en los que siguen apareciendo las prácticas obliterantes que les impiden el ingreso a

determinados sitios, restringen sus posibilidades de acceso y movilidad, manifestando “el temor abismal de las elites empresariales contemporáneas frente a la potencial invasión insubordinada y cotidiana de los denominados bárbaros” (Sánchez Mojica, 2015, p. 133).

Esta forma particular de concebir la nación se convierte en una “esencialización de las diferencias culturales, excluyendo las tendencias minoritarias que no se ajusten a las características elegidas como rasgos de la nacionalidad” (Chatterjee, 2008, p. 177) y de lo que las elites del país consideran que deben ser parte de las visibilidades y centralidades de las ciudades colombianas, lo que tiene implicaciones en las formas urbanísticas generadas, las posibilidades arquitectónicas desde lo geopolítico pero también desde las maneras de habitar o no los lugares y los cierres a las posibilidades políticas frente a un capitalismo reduccionista del otro.

Es en este contexto en el que el hogar aparece como el área segura, dadas las configuraciones que el espacio público de la calle en algunas de las ciudades tiene para las mujeres jóvenes afrodescendientes:

Este es mi bunker, sí, mi fortaleza. Pues, desde esta puerta azul para adentro yo siento, siento que no me puede pasar nada, siento; ya la calle es que... y aquí es donde yo comparto los momentos buenos y los malos con mi hija (Isabel, conversación personal- Cartografías, 2015).

Bueno, la casa pues lo que más me gusta es mi pieza es como donde me encierro a pensar en todo, pues, en todo lo que tengo que hacer todos los días, en donde, arreglo clases y pues, cosas así (Jeka, comunicación personal, 2015).

Mientras la ciudad en el espacio público aparece como escenario de interacciones que pueden suscitar incomodidad, miedo y una sensación de peligro, la casa aparece como el lugar en el que sentirse segura, resguardada de la incertidumbre, y como la esfera para compartir los afectos. Como nos dice Segato (2007):

Roberto de Matta, en su muy citado ensayo antropológico sobre la casa y la calle (1985), nos propone que, para los brasileiros, la casa representa el territorio propio y es contrapuesta a la calle como una especie de tierra de nadie... (Segato, 2007, p. 153).

Lo anterior pareciera que también sucede en este caso y de ahí la contraposición de estos dos espacios. La construcción simbólica y apropiación de los lugares, da cuenta de estos como escenarios de encuentro, de disputas y resignificaciones que propician formas diversas de interacción, que posibilitan prácticas sociales, pero también la organización de experiencias que los visibilizan colectivamente en la ciudad o que permiten como en el hogar, encontrar sosiego y un lugar para sí y los que se ama. En esa medida como lo explicita Lindón (2007):

el sujeto habitante y también cognoscente, construye los lugares día a día, aunque esos lugares también reconfiguran las identidades de los sujetos que los habitan. Por ello, cada lugar es resultado de las acciones del sujeto sobre el mundo externo (la ciudad, en nuestro caso), dependiendo así tanto de las características del sujeto como de las del entorno en el cual se ejerce la acción. A su vez, las acciones del sujeto habitante se configuran dentro de una lógica compartida y también reconstruida constantemente. Al mismo tiempo, esos lugares así contruidos modelan esas tramas de sentido y las acciones que en ellos se concretan (Lindón, 2007, p. 36).

Por lo que los barrios mismos se convierten también en escenarios de acogida, de configuraciones que les apoyan y reconocen o en los que se escenifican las individualidades, soledades y aislamientos de las sociedades capitalistas y de los populosos espacios contemporáneos.

Vivir en Villa Tina ha sido súper distinto a vivir en Esfuerzos de Paz. Yo viví en Aranjuez, allá sí que aburrición. Por ejemplo en Caicedo usted podía ir donde, salir a la calle, quedarse un rato sentada, ir a jugar bingo porque eso era, allá jugar bingo y cartas es lo primordial, usted no se iba a acostar sin jugarse una partida de cartas o jugar

bingo, allá en Aranjuez o en Villa Tina no se puede hacer eso, no, por ejemplo uno no toca con todos, uno no va a la casa del vecino “ay, ¿Qué estás haciendo?” no, no se puede por lo que la gente es muy encerrada, eh, se encierran en sus casas y salen, uno los ve cuando van a la tienda, ya del resto uno no habla con ellos, uno no los conoce, entonces es como diferente, no hay bulla, uno acostumbrado a que la música está a todo taco, a que sacan esos picos a la calle, allá no, allá usted hacia bulla y llamaban a la policía “vea, no dejan dormir” en Aranjuez y en Villa Tina es igual. No hay ese contacto con la comunidad, no, no sé, no se tiene así como ese contacto, esa confianza, además que en esas partes la mayor de la población es mestiza, entonces uno dice “de pronto no le gusta que uno haga tal cosa entonces más bien dejémoslo así”, no lo hago (Vanessa, conversación personal, 2015).

Ese contacto comunitario que establece unas relaciones más cercanas y menos formalizadas, pensando el barrio como el lugar en el que se establecen relaciones sociales de comunidad no siempre han logrado constituirse, como lo expresa también Libelly en su relato:

En mi barrio – Villatina San Antonio, comuna 8, me siento incómoda, poco confiable porque es una comunidad que no le gusta convivir con los demás, en especial si eres afrocolombiana.

Todos te miran, te critican, pero al mismo tiempo algunos admiran tus creencias. En sí, sea como sea el barrio al que llego, llego pegando duro para tratar de sobrevivir con esta comunidad que me hace sentir incómoda. (Texto Libelly – Cartografías, 2015)

Las relaciones que se establecen entre la ciudad y los migrantes, entre las personas que no tienen un hogar fijo porque las configuraciones materiales no les permiten tener una casa propia, los convierte en caminantes constante de un lugar a otro, en el que lo que se termina perdiendo o nunca existiendo, es la posibilidad del encuentro humano, de la creación de comunidad, dado que

La ciudad es un escenario de encuentro y a la vez de desarraigo en el que convergen las ilusiones de los campesinos que tuvieron que dejar su tierra, los pensamientos pragmáticos de los que aspiran a lograr un estatus socio-económico particular, los que han asumido la ley del menor esfuerzo como una opción para justificar el daño a sus congéneres y los que aprovechando una cultura política caracterizada por la indiferencia y la desesperanza, perpetúan el nepotismo y el populismo a través del andamiaje del Estado (Amador, 2007, p. 31).

Este contacto, del jugar cartas, de generar lazos de confianza con otros y otras que ha logrado Vanessa en los escenarios en los que la gran mayoría de los que habitan los barrios son afrodescendientes, lo que le permite una cercanía distinta ubicada desde la pertenencia y el conocimiento cultural, es un asunto relevante por la necesidad ineludible de las relaciones sociales, la comunicación entre quienes conforman la sociedad como maneras de generar apropiaciones y acciones políticas enraizadas a la cotidianidad y las problemáticas o potencialidades que se tienen en los mismos territorios. El encierro en sí mismos, en sus casas, en sus urbanizaciones y espacios clausurados, como forma de aislamiento o como recurso ante la violencia y la inseguridad, ha propiciado una pérdida del sentido colectivo y comunitario, de la emergencia de acción política en diversas clases sociales y espacialidades urbanas, que va en desmedro de la posibilidad de vivir juntos y no sólo coexistir.

Igualmente, la crítica constante y la incomodidad que sutilmente se instala en Libelly frente a las construcciones visuales panópticas generadas desde sus propios vecinos en el barrio ante ella como afrocolombiana, reactualiza la importancia que tiene la experiencia del espacio, de cómo lo habitamos y nos permiten habitarlo desde la construcción de un entramado de relaciones y circunstancias.

Por esto Vanessa en su relato al regresar a Caicedo, expresa:

Hoy en día me siento muy feliz de estar en mi barrio, después de cinco años de ausencia he vuelto a él, no es lo mismo estar entre los

suyos que estar en un lugar donde no se conoce a nadie. Sé que las cosas aquí no son fáciles, pero no importa, a pesar de los conflictos, las necesidades y el abandono, lo más importante de este barrio son las personas, esa gente ruidosa, alegre, llena de esperanzas y sociable es a donde yo pertenezco.

Espero que este barrio algún día progrese, porque todas las personas que aquí vivimos, esperamos no salir nunca de él, porque ningún otro barrio será igual a este. (Texto Vanessa. Cartografías, 2015)

El abandono que se siente en los barrios, en las configuraciones urbanas habitadas por muchos afrodescendientes, reviste gran importancia y es imperativo que no siga ocurriendo, pero que además sea leído en la densificación de las exclusiones históricamente construidas con ciertos grupos poblacionales, pero no son lo único que aparece en estos entramados territoriales, también la riqueza planteada en su gente, en quienes habitan dichos lugares, que es precisamente lo que más valora Vanessa y en lo que en muchas ocasiones no aparece en la ceguera institucional, que no logra ver en estos territorios más que la pobreza o las dificultades, pero que paradójicamente a la vez hace poco por resolver las problemáticas existentes, quedándose en muchos casos en procesos de estigmatización social hacia las personas.

Por otra parte, para Isabel el estar en el barrio se establece como una posibilidad de vivir bien, pero interroga los comportamientos ambientales y en contra de los animales que han permeado las prácticas de los hombres de su sector:

Yo me siento bien, es la palabra con la que puedo describir mi barrio, porque hay cosas que no me gustan, pero primero diré lo que me gusta: que somos en su mayoría afrocolombianos, que somos unos luchadores y nos gusta el trabajo, que los niños viven su infancia, la música, el ambiente a puro pacífico, etc.

Lo que no me gusta es el desaseo de los vecinos, pues en su mayoría los hombres de mi sector sólo piensan en beber y beber, maltratan mucho a los animales, etc.

Pero en general me siento bien porque mi familia fue una de las llegó a fundar este sector y hemos pasado momentos maravillosos, momentos que quedan marcados en nuestros corazones. Aquí estoy criando a mi hija, aunque la infancia de ella no sea igual a la mía, viven mis familias, mis amigas, aquí construyo y he construido cosas maravillosas y le aportó un granito de arena a mi sector con lo que hago y con mi presencia. (Texto Isabel. Cartografías, 2015)

La preocupación que manifiesta Isabel por el maltrato animal, el ambiente y la limpieza en los espacios del barrio son asuntos de gran pertinencia política, en los escenarios relacionales contemporáneos, especialmente porque como lo expresa Escobar (2014), citando a De la Cadena (2008):

el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. ¿Qué impacto tiene para la concepción moderna de la política que esta no quede restringida a los humanos? (De la Cadena, 2008).

La forma en que los humanos y los no-humanos manejan sus relaciones sociales y su comunicación en un determinado territorio varía; pero, en cada caso, la participación de no-humanos es un aspecto (relativamente) “normal” de la política relacional (Escobar, 2014, pp. 103-104).

En momentos de cambio climático y del incremento de prácticas crueles y degradantes contra lo vivo, quizás sea la oportunidad para cambiar los horizontes de las ciencias sociales y de la política misma, tan centrada en lo antropocéntrico y que se pueda ampliar la comprensión y relaciones con los animales y la naturaleza, desestructurando la dicotomía naturaleza/cultura que desde una visión colonizadora ha subordinado a la primera mirándola sólo como recurso y a los humanos como si no fueran parte de ella, lo

que ha llevado a la extinción de especies enteras y a que quizás esto ocurra con el planeta en su totalidad.

Como lo expresa Alimonda (2011):

En 1910, en su libro *La Géographie Humaine*, se refiere a una modalidad peculiar de ‘ocupación destructiva’ del espacio por parte de la especie humana, ‘que tiende a arrancarle primeras materias minerales, vegetales o animales, sin idea ni medios de restitución’. En casos extremos, agrega Brunhes, la ocupación destructiva presenta “una intensidad inmoderada, que les hace merecer la designación de rapiña económica, o más sencillamente, si se quiere, de devastación. La devastación acompaña a la civilización, mientras los salvajes únicamente conocen de ella las formas atenuadas (Alimonda, 2011, p. 50).

Isabel se siente muy bien en su barrio por las relaciones que ha construido, por lo que aporta en él y por las posibilidades que este le brinda, pero las preocupaciones que tiene frente al comportamiento masculino, sobre todo frente a lo ambiental, dan cuenta de las insurgencias que en medio de las marginalizaciones en las que viven, se suscitan en las jóvenes afrodescendientes, en torno al uso y apropiación de los espacios, incluyendo a los no humanos que también los habitan.

Esta conexión con lo espacial, con los lugares en que se reside y las configuraciones políticas asociadas, también es central para Jeka, quien nos narra:

Hago presencia en varios barrios, es puntual hablar de dos: en el que vivo actualmente, la Milagrosa y donde más hago presencia Manantiales. En la Milagrosa no me siento casi perteneciente a él, ya que no hago nada allí que me guste, ningún proceso de educación ni nada que pueda aportarle, sin embargo, busco continuamente que hacer ahí.

Manantiales es el barrio donde enseño, aprendo y me entero de todo lo que ocurre realmente. Mis realidades son diferentes a las de otras personas y apporto para que esas otras personas tengan mejores

condiciones de vida, donde no se sientan discriminadas por = el resto
= (Texto Jeka – Cartografías, 2015).

En esa medida, el anidar en los espacios de la ciudad se establece en las posibilidades habitacionales, pero también por los recuerdos, lo sentido y vivido en esos diversos trazados, como tramas significantes de la propia subjetividad, ya que “la ciudad se constituye en una fuente que permite conocer orígenes, tradiciones, valores, problemas y proyecciones de la vida individual y colectiva de sus habitantes; es una forma de conocer el mundo a través de la experiencia que proporcionan los diferentes escenarios” (Amador, 2007, p. 34) que van configurando marcas, huellas en los sujetos, en los mismos ámbitos y en las sociedades, principalmente porque

Las ciudades no son líquidas, por supuesto. Son de piedra y cemento, arraigadas en el suelo y en sus raíces históricas, inamovibles, hambrientas, expansivas por definición, destructoras de entornos y sentidos, atravesadas por fronteras y conflictos. A la vez, efectivamente son objeto de vida y deseo, en constante desbordamiento, una red de flujos, movimientos y transgresiones. (Azuara, Huffschmid y Cerda, 2010, p. 11).

Por lo tanto, hay una arquitectura de doble vía en el orden simbólico y material entre los espacios que se habitan y quienes los habitan, que hace que las espacialidades y sus tramas no sean configuraciones ingenuas, y que las ausencias y habitacionalidades en los márgenes de las ciudades para ciertos grupos poblacionales, como en este caso los afrodescendientes, den cuenta de relaciones estructurales de poder y colonialidad que siguen operando, pero también de las insurgencias, recursos, afectos, intereses y pasiones alrededor de los mismos que establecen ellos y ellas cuando se apropian de otros lugares en la ciudad y los resignifican o cuando generan reflexión y acción política desde sus propios barrios.

La precariedad desde el trabajo y el cuidado

Cuatro de las seis jóvenes que forman parte del colectivo tienen hijos y la maternidad se configura para ellas como el motor que les permite afrontar los distintos desafíos de la vida, pero que también les lleva a asumir responsabilidades laborales y de todo orden en relación con el cuidado, que precisamente aparece como un asunto relevante que las ha llevado en muchos casos a generar acciones solidarias entre ellas, dadas las insuficientes estructuras estatales en sus barrios que les apoyen en la labor del cuidado de sus hijos y la naturalización del mismo como algo asociada a ellas, por su condición como mujeres y en la que los hombres aparecen poco.

Estas jóvenes además en su gran mayoría trabajan, por lo que la moratoria social planteada a lo juvenil no se aplica en el caso de ellas y dadas las responsabilidades laborales en jornadas tan extensas y las del cuidado de sus hijos y el hogar “acuden más tardíamente a los centros de salud cuando se trata de su autocuidado, se posponen, son más pobres, tienen triples y cuádruples jornadas” (Valdivieso, 2014, p. 241) que les lleva a ser en muchos casos las últimas en una importante lista de responsabilidades y prioridades, “en los olvidos puse mis ojos porque hace rato no voy a revisármelos y yo debo ir cada año, hace rato no cambio mis gafas” (Ángela, conversación personal desde las Cartografías, 2015), lo que explicita un nuevo nivel de marginación debido a las presiones del entorno, pero también a la ausencia de procesos educativos que dimensionen la importancia del cuidado de sí y que ha llevado a las mujeres a dejar para sí el último espacio pendiente y olvidado, centrando sus acciones de cuidado en las otras y otros.

El cuidado de sí misma no corresponde exclusivamente a una decisión personal, individual, sino que siempre está entrecruzado con las acciones y perspectivas sociales que apuntalan en su construcción el que te veas o no como sujeto de cuidado, lo que considero relevante examinar a la luz de la colonización del ser

(Maldonado Torres, 2007) que los escenarios de violencia subjetiva, simbólica así como epistémica, impiden en muchos casos las posibilidades de los sujetos de pensarse a sí mismos y su propia valía. La lógica de esta violencia y su reproducción de subjetividades, pero también las opciones en términos de tiempo, de espacios para el cuidado y la reproducción de la sociedad patriarcal con sus estereotipos, que plantean que las mujeres cuidan de otros o se dedican al cuidado desde lo laboral, pero que no les permiten tiempo para cuidar de sí mismas, debe ser interpelada para poder agenciar el cuidado no desde el esencialismo femenino –como algo inherente a las mujeres– sino como una posibilidad de todos y para todos, que involucre a las mismas mujeres como sujetos que pueden cuidar de sí y que tienen las oportunidades sociales que les permiten hacerlo...

estos días estoy descuidada conmigo misma pero sí. A veces la falta de tiempo. Ahora que empecé a trabajar como que todo es más complicado: menos tiempo, menos permisos, y como me toca que pagar los permisos entonces eso es como... mejor dicho, es un proceso en esa empresa. (Andrea, conversación personal desde las Cartografías, 2015)

Las mujeres son quienes han venido desempeñando las acciones de cuidado, pero ¿Quién cuida de ellas? ¿Cuál es el tiempo que las estructuras productivas del país les permiten a las mujeres para que cuiden de sí mismas y cuáles son las negaciones que el sistema capitalista y las lógicas productivas laborales le han dado a las acciones de cuidado? Pareciera que en las configuraciones neoliberales actuales las trabajadoras afrodescendientes, indígenas, jóvenes, fueran sólo maquinas en engranajes que les niegan los derechos básicos, seres utilizables y prescindibles en una lógica del capitalismo en el que el mercado laboral en el país y en general en el sistema mundo, (Wallerstein, 2006), desregulariza las posibilidades de tiempo libre, de ocio, en una especie de sociedad del cansancio (Han, 2012) que no permite la organización del tiempo vital

más allá de los escenarios productivos, pero que además genera prácticas discriminatorias y deshumanizantes desde los lugares de trabajo:

por ejemplo, cuando iba el hijo del dueño de la empresa era súper horrible, me miraba súper horrible y yo dije “no, es por eso”. Ya yo me puse a mirar, no, pues de pronto será porque soy afrodescendiente y no les gusta...Nunca me lo dijeron, pero por ejemplo eso se sentaban a hablar, cuando era la hora del almuerzo, se sentaban a hablar todos, y ya por ejemplo yo llegaba y ya no hablaban nada. (Vanessa, conversación personal, 2015)

Las mujeres jóvenes afrodescendientes sienten en los espacios laborales exclusiones aún más fuertes que las que les toca afrontar en la calle y la cotidianidad de lo público, en lo laboral se desencadenan una serie de prácticas abiertas y sutiles orientadas de manera colectiva e individual, al menosprecio que deshumaniza y genera impactos muy fuertes en sus subjetividades y que van desde los silencios, el negarle la palabra al otro, las miradas reprobatorias sin ninguna razón o los acosos laborales específicos:

¿Por qué? No sé, pero fue así, ella mantenía denigrando mi trabajo, ella decía que ella salía conmigo y ella era la que me hacía mi trabajo, ella se pegaba de cualquier cosa para mandarme memorandos, para hacerme no sé qué cosa en la hoja de vida, mejor dicho, yo llegué en un punto que le llegue a tener un miedo a esa mujer, que yo la veía y como si hubiera visto el demonio, esa mujer me ponía mal, mal, mal, horrible, la gente se daba cuenta que ella me hablaba feo. Ella tiene una enfermedad en la sangre de las piernas que ella queda paralizada en la calle, en cualquier parte, y la hospitalizaron por 20 días, entonces mandaron remplazo, y dijo la jefe, “yo necesito que tú me mires muy bien a Ángela porque yo necesito saber que está pasando, si es que ella no trabaja, o que es lo que está pasando” entonces la pelada nueva, no, súper, “no doña A*, Ángela es muy buena trabajadora, yo no sé qué le pasa a N* con ella, yo veo que ella trabaja, que ella responde” (Ángela, conversación personal, 2015).

Como lo expresa Segato (2006):

É preciso, ainda, chamar a atenção para a dupla situação de discriminação e preconceito a que são submetidas as mulheres negras, que vivenciam em suas cotidianas situações onde racismo e sexismo se cruzam, agravando ainda mais a experiência de exclusão social em todos os âmbitos da sua vida [También es necesario llamar la atención sobre la doble situación de discriminación y prejuicio a la que se ven sometidas las mujeres negras, quienes viven en su vida cotidiana situaciones en las que se entrecruzan el racismo y el sexismo, agravando aún más la experiencia de exclusión social en todos los ámbitos de su vida.] (Segato, 2006, p. 10).

Expresiones racistas y sexistas que no siempre están siendo generadas por los hombres a su alrededor, sino que también pueden ser realizadas por otras mujeres, evidenciando que el patriarcado como

sistema simbólico, en el que no solo hay hombres que oprimen y mujeres subordinadas, sino también una compleja elaboración de valores alrededor de lo masculino y femenino que trasciende el ámbito económico y alcanza lo que en una sociedad se considera como deseable en términos del conocimiento, de la estética, del discurso. (Arango, 2007, p. 41)

afecta tanto a los hombres como a las mujeres en sus prácticas y relaciones con los otros y otras, posicionando un tipo de subjetividades que se contraponen con las racializadas y en las que las mismas mujeres también definen escenarios de opresión contra otras. Por lo que es importante tener presente no sólo las condiciones de subalternización que sufren las mujeres afrodescendientes por parte de los hombres, sino como en lo laboral otras mujeres también generan condiciones de obliteración de sus pares, de persecución y acoso laboral sutiles o abiertos que generan miedos y discriminaciones sustentadas en lo étnico y en la peyorativización de la diferencia.

Para las afrodescendientes que también en los escenarios laborales son ubicadas en los márgenes y marginalizadas, teniendo que aceptar por las situaciones socioeconómicas empleos informales, inestables, del trabajo doméstico, la construcción o las maquilas, se va configurando en una precarización del trabajo y de la vida:

ya cuando conseguí el trabajo de construcción, llevo un año... Julio, agosto, un año y un mes trabajando construcción, duro sí, porque en los dos primeros trabajo que he estado, muy duro, a las mujeres prácticamente, las mujeres es a las que nos toca hacer prácticamente todo, porque la mayoría de los hombres, no todos, se relajan mucho, entonces... sí es muy duro, pues ahora en el que estoy si me ha tocado duro porque sí, encargarse de la limpieza yo sola, de la obra yo sola es muy duro, pero normal, pues, no me ha tocada así en el sentido de que nos toque cargar material como en las otras obras, todo el día de 7 a 5, no me ha tocado en esta. En esta obra, en ese sentido si protegen mucho a la mujer, pero en las otras sí, desde el principio muy duro, muy duro, porque a nosotras las mujeres prácticamente nos toca es parar todas las escalas, basear, en sí todo a la mujer, porque en las otras dos obras el privilegio ha sido prácticamente para los hombres. (Isabel, conversación personal, 2015)

Los privilegios masculinos en los distintos espacios, especialmente en los laborales, que son sustentados por ellos, pero también por ellas, se reflejan en asuntos tan puntuales como superiores ingresos salariales por la misma labor o mayores esfuerzos por parte de las mujeres para lograr reconocimientos y las dobles o triples jornadas cuando se combinan con las labores de reproducción y cuidado de los hijos que en la gran mayoría de los casos ellos no hacen. Por esto como plantea Lagarde (2012):

En la cultura patriarcal la humanidad de las mujeres está fincada en la desocupación del centro del mundo y de la vida, en la explotación del cuerpo y de la subjetividad, y en su apropiación y subordinación por parte de los hombres y los poderes. La humanidad de las mujeres sólo es reconocida si su existencia es reducida a la

sexualidad, a la inferioridad y a la minoridad. Por eso, cuando somos subsumidas en lo humano, se nos asigna como condición de género y contenido de vida personal ser-para-otros y de-otros. La humanidad subsidiaria de las mujeres reconocida en la cultura patriarcal les exige tener a otros como motivo y fin de la propia existencia, aceptarlo en la dominación, asumirse inferiores y secundarias y conseguir así la felicidad (Lagarde, 2012, p. 28).

Para el caso de las mujeres jóvenes afrodescendientes los trabajos en los márgenes, desregulados, se multiplican y entrecruzan con condiciones de discriminación por razones de raza o de su condición como mujeres, lo que las sitúa en posiciones históricas reactualizadas contemporáneamente de segregación:

Andrea: Él (maestro de obra) es racista porque él tiene, mi jefe me dijo, porque es que él tiene una forma de hablarme –sobre todo a nosotras dos (señala a Isabel)– y de referirse a los negros...

Isabel: Y de referirse a los negros, porque estos días - ¿el viernes creo que fue? –dizque “oiga negrito” ay yo, “menos mal no me dijo a mí porque yo sí le hubiera dicho “perdón, pero yo no me llamo negrito o negrita”.

Andrea: No pues, es como, porque a nosotras dos no nos trata como al resto de las mujeres que hay en la obra y de los empleados que son paisas ni nada, sino que ya con nosotras es como con otra cosa, todo, absolutamente todo lo que yo hago... es que yo creo que en esto no puedo ni respirar porque a ese señor le choca, y el jefe me dijo que es que él era racista y que encima de racista él era machista, entonces que por eso, él me dijo “téngale paciencia” pero ya nosotros sabemos que en el caso que usted estalle y reaccione mal, ya nosotros vamos a tener una justificación para defenderla, porque no es algo que usted se lo haya buscado (Conversación personal Andrea e Isabel, Cartografías, 2015).

El sostenimiento de las prácticas laborales de acoso y exclusión se viene realizando desde hace mucho tiempo en el país, centrándose con más fuerza en los sujetos que encarnan la diferencia

racializada o de género, en un tipo de estrategia política que desde la retórica individualista de la competitividad también estructura colonialidades del ser y del poder, enquistadas históricamente en las relaciones sociales y laborales. Asociar a los indígenas y a los afrodescendientes exclusivamente al trabajo físico o manual los marginaliza a las escalas más degradadas de la producción económica y se constituye en una especie de semántica de la crueldad (Inclán, 2015, p. 18) en las que “el universo de las mercancías lleva la marca de la violencia de la producción capitalista, de la enajenación de las capacidades creativas y de la imposibilidad del disfrute pleno de la vida colectiva”

Quienes realizan estas prácticas además no son sujetos lejanos, de clases sociales distintas o con poco conocimiento de la opresión, son personas cercanas a sus realidades sociales, pero que se mantienen distantes desde una lógica instituida socialmente de alejamiento y diferencia, contando además con un nivel de permisividad social que mantiene la marginalización de las mujeres afrodescendientes y que incluso espera que ellas sean “pacientes” ante las situaciones de abuso y violencia simbólica o fáctica. Las prácticas crueles (Segato 2013) no se circunscriben exclusivamente a las guerras y a las de los distintos feminicidios, violaciones y otros tipos de violencia que viven las mujeres, particularmente las afrodescendientes e indígenas; también se desarrollan en las cotidianidades de los escenarios familiares y laborales, como nos lo cuenta Vanesa:

Yo trabajo 12 horas, 12 horas y eso porque no estamos en temporada. En temporada por ejemplo usted puede trabajar de 6 a 8 o 9 de la noche, más horas, más extenso, y uno parece un zombi, uno es un zombi. Es la empresa de los zombis porque usted –en diciembre todo el mundo tiene ojeras, es todo el mundo somnoliento, bostezando porque el sueño no, no lo deja. Nos dicen que nos dan 15 minutos para desayunar y 20 para almorzar y uno, hay que subir y bajar escalas, usted con solo bajar a comer y subir, ya, se acabó el tiempo, uno no tiene tiempo de nada, uno sube hasta corriendo, uno va al baño,

pero le toman el tiempo, si usted se demora más de dos minutos... “Descuéntele, descuéntele porque se demoró en el baño” y si no “¿usted qué estaba haciendo? ¿Usted qué era lo que estaba haciendo en el baño?”. Uno no puede hablar, uno a veces sí habla cuando no están ellos, pero cuando están vea, es uno callado, uno no puede hablar, a ellos les incomoda que uno hable (Conversación personal, Vanesa, 2015).

Cada vez que leo y recuerdo este relato me sacude la indignación profunda ante lo que el colectivo “Quién habla” (2006, p. 15) denomina “trabajo subordinado y la infantilización que las empresas generan, a la esclavitud del alma y del cuerpo” que priva del sueño a los sujetos, les cuenta los tiempos en los que deben hacer sus necesidades fisiológicas básicas, entre muchos otros vejámenes, a través de diversos dispositivos que buscan maximizar la racionalidad económica por encima de las posibilidades y la dignidad humana, ante la indiferencia estatal y social que protege las libertades empresariales por encima de las de las personas. La precarización del trabajo, la ausencia de tiempos adecuados para el descanso y la vida misma, se han venido convirtiendo en discursos hegemónicos que se insertan en la cotidianidad y parecieran ser escenarios de sentido común al que todas y todos debemos adscribirnos. En el caso específico de la sociedad antioqueña, lo que se ha extendido a otros lugares del país, es considerado un orgullo el trabajo constante y en medio de las presiones culturales y globales, dormir se ha convertido en muchos escenarios laborales en un lujo superfluo que debe ser desterrado, así como la posibilidad del disfrute y realización placentera de la vida más allá del trabajo.

Estos escenarios neoliberales de la productividad excesiva, de la competencia individual, producen nuevas subjetividades, sujetos zombis como los denomina Vanesa, siempre cansados que en ocasiones no logran resistirse a la despolitización. Estas configuraciones laborales capitalistas neoliberales atentan contra la dignidad humana y reproducen escenarios de violencia y deshumanización

que deben ser analizados e interpelados, pero ante todo transformados en lo cotidiano y en las prácticas, en los discursos.

En medio de un conflicto armado histórico como el que ha vivido Colombia y la coyuntura actual de los procesos de paz, vale la pena preguntarse por cómo podrían construirse escenarios de paz y democracia sostenibles si muchas personas como Vanesa deben enfrentar condiciones de esclavitud laboral y violencia. Al respecto me remito a lo planteado por Das (2008 p. 146) “Nombrar la violencia no refleja únicamente luchas semánticas –refleja el punto en que el cuerpo del lenguaje resulta indiferenciable del cuerpo del mundo– el acto de nombrar constituye una expresión performativa”

Me parece importante avanzar en la lectura de las responsabilidades políticas del Estado, pero también de los empresarios y las clases medias y altas del país que juegan un papel substancial en el desarrollo de este tipo de violencias estructuradas que recaen en las mujeres jóvenes, afrodescendientes e indígenas, entre otros grupos sociales, que posteriormente son criminalizados cuando protestan por las condiciones de indignidad en las que viven y que por lo tanto son nuevamente estigmatizados, asociando la violencia como algo propio de los pobres o de los sectores marginados.

Igualmente vale la pena preguntarse ¿Cómo puede generarse procesos de colegaje, de trabajo colaborativo en un escenario laboral en el que hasta la palabra está proscrita? Cuando el sujeto ha perdido la posibilidad de narrarse, de hablar de sí y los dolores de las jornadas extenuantes que se asientan en sus cuerpos, por lo que aparece “el estrés y el agotamiento físico para unas y el cansancio, los achaques y la depresión para otras dan forma a las experiencias de clase, género y migración que se imprimen en la intimidad de los distintos cuerpos” (Precarias a la deriva 2003, p 34) y que no suelen ser nombrados en un mundo en el que “estar quemado”, física y mentalmente agotado, va siendo cada vez más común. El silencio aparece entonces como la clausura de la posibilidad política del encuentro entre quienes trabajan en estos

lugares, donde bajo el cronometro implacable de un tiempo inexorable que debe exclusivamente dedicarse a la producción, con la consecuente reducción de las actividades fisiológicas, aparecen los cuerpos silenciados en cadenas productivas (Lara, Veloza y Flórez, 2016) de escenarios locales y globales, en una lógica exacerbada en la que pareciera que vivir y producir fueran exactamente lo mismo y que los sujetos se reducen exclusivamente a vivir para la producción y el consumo.

Podría pensarse que ante jornadas tan extenuantes la remuneración sería igualmente alta, pero desafortunadamente y como una práctica común en los precarizados escenarios laborales, el dinero que reciben no compensa sus esfuerzos, pero se tiene como única alternativa para la subsistencia:

El salario es lo que uno se haga, no es que le paguen un mínimo, es lo que usted se haga, si usted se ganó en la semana 100.000 pesos, 70.000 pesos, se ganó eso, ya ahí qué se va a hacer. Si no que uno lo hace por lo que uno tiene responsabilidades y hay que cumplirlas, entonces uno está allá. Yo por ejemplo estoy allá mientras que yo veo que otras posibilidades puedo conseguir, pero allá es muy difícil la situación, y es súper tensionante (Conversación personal, 2015).

La precarización y marginalización también tiene directa relación con las remuneraciones salariales y la idea del desarrollo como extractivismo, que no sólo se materializa en torno a los recursos naturales, sino también en las personas que son explotadas y expropiadas, sacando lo mejor de su juventud, de sus cuerpos y sus posibilidades humanas para luego ser desechadas. El discurso desarrollista que se entreteje ahora con la retórica del emprendimiento no se circunscribe a lo económico, coloniza la vida en su totalidad, en un juego de fuerzas sociales y políticas, en contextos específicos pero fijados por determinaciones globales.

Esto no significa que las empresas o las personas que son espectadoras de estas situaciones en el país no realicen ningún tipo de acciones en torno a ellas, pero no son acciones contundentes

que protejan a las trabajadoras, y mucho menos pareciera que se generen iniciativas de prevención de comportamientos abusivos, es más los mismos suceden en muchos casos de manera visible y sólo ante situaciones excesivas se reacciona en las organizaciones:

...ella me acosaba, ella me ponía a hacer cosas que a los demás no, o sea, solo era a mí. Ella, por ejemplo, nosotros tenemos que pasar informes mensuales y a mí me los ponía a hacer todos los días; la mandaban a hacer un informe “Ángela, hágame el favor y me lo hace”, o sea, todo era yo, yo, yo, sí, todo era yo, y a lo último a ella se le noto demasiado y entonces cuando yo dije que yo iba a demandar por bullying la empresa, me revolucionaron la vida y a lo último terminaron echándola (Ángela, conversación personal –Cartografías, 2015).

El escenario latinoamericano y del sistema mundo no está igualmente exento de condiciones de indignidad laboral que nos hablan de una esclavitud no superada, que reproduce y reactualiza las clasificaciones laborales propias del sistema colonial, la cosificación de los sujetos y la

‘llamada feminización del trabajo’ como dimensión servil cada vez más extendida o como generalización de la precariedad se produce sobre un terreno tremendamente irregular que refuerza, reproduce y modifica las jerarquías sociales ya existentes en el patriarcado y el orden racista legado del colonialismo. Es precisamente en este trasfondo en el que hoy se dirimen simultáneamente los cambios en las formas de los hogares y las familias, la reestructuración global de los cuidados o las actuaciones y retóricas del género. (Precarias a la Deriva, 2003, p. 24)

En el caso colombiano existen diversas regulaciones laborales como el Código Sustantivo del Trabajo, la propia Constitución Política de 1991 o la ley 1010 de 2006, que define acciones específicas de protección ante el acoso laboral así como sentencias de la Corte Constitucional tales como la Sentencia C-593/14 y la Sentencia

C-871/14, entre otras que definen un cuerpo jurídico de garantías de los derechos en torno al trabajo digno y otras consideraciones sumamente valiosas, pero que se desconocen, desdibujan y no son tenidas en cuenta en muchos casos por los propios empleadores, empresas e incluso los mismos trabajadores en los distintos territorios. Una regulación que además se queda sin piso cuando no existe la suficiente vigilancia desde los gobiernos nacionales, departamentales y locales sobre el accionar y cumplimiento de derechos del sector económico formal e informal y los trabajadores/as, por temor a perder su trabajo y el sustento que se deriva del mismo, terminan asumiendo el silencio ante las situaciones irregulares y de precarización laboral como el acoso, la inexistencia de contratos, de pagos de seguridad social, etc que las y los sumen en nuevas formas de marginalización.

De manera particular en el caso de las mujeres jóvenes afrodescendientes me parece importante realizar la relación con los niveles de racismo encubierto existente en los modelos económicos y empresariales que las sumen en escenarios de marginalización y como depositarias directas de prácticas racistas y excluyentes:

Otra cosa era que por ejemplo yo iba a cobrar porque nos daban los pasajes, no nos pagaban en sí las prácticas, nos daban los pasajes, pero porque ellos querían darnos los pasajes, y a todos le entregaban en la mano y a mí me lo ponían ahí, “coja”. Y yo “ah” dizque “¿si viste?” no era yo la única que me había dado cuenta, sino que todas las que hicimos las prácticas se daban cuenta de las cosas, y yo “ah no, es por eso” (Comunicación personal Vanesa, 2015).

Las denominadas por Mina et al. (2016, p. 171) “relaciones indisolubles del desarrollo: capitalismo, despojo, guerra y corrupción con inversión de capitales nacionales y foráneos globales que perpetúa prácticas de despojo y destierro propias del colonialismo y la colonialidad”, se entretajan con las prácticas racistas y misóginas que ha llevado a una consolidación de los poderes patriarcales a partir de la explotación del trabajo, los cuerpos y las vidas de las

mujeres, especialmente las racializadas o de clases sociales populares o campesinas.

Ahora donde estoy trabajando también se siente pues discriminación, la mayoría de las personas que trabajamos en Piedras somos afrodescendientes, todas mujeres la mayoría, son muy poquitos los hombres que hay allá mestizos, mestizos o hombres pues dentro de la empresa y uno si se siente pues como discriminado. A F* le pasó una vez que ella entró una memoria de estudio, de donde está estudiando y le dijeron que era que nosotras intentábamos aprovecharnos de lo que ellos nos daban, y yo “¿Qué nos dan si nosotras venimos a trabajar acá?” y es como eso, siempre diferencia... en el trato, allá es súper difícil la convivencia con, no entre los trabajadores no, pero si con las personas que supuestamente son los jefes hacia nosotras, hay mucha diferencia. A nosotras no nos tratan igual que a una persona mestiza, es totalmente distinto, a uno no lo insultan, pero con solamente hacer el gesto que yo me senté aquí y zas, y se va, ya uno sabe que ahí no pega. No es directo, pero uno si sabe que sí se siente ese roce, y por ejemplo en la actitud, es que en la actitud es...Diferente. Súper diferente, además que tampoco no solamente en la actitud sino también que uno no puede hacer nada, uno allá vive es en una cárcel. Eso también es una especie de discriminación porque uno no tiene oportunidad de pasar tiempo con su familia, uno es allá encerrado, uno entra de noche y sale de noche (Vanesa, Conversación personal, 2015).

Estas configuraciones planteadas por Vanesa en su relato cuestionan los procesos asociados a la democracia, el poder y el racismo que se explicita de maneras aparentemente sutiles y naturalizadas, ejemplificando como no son suficientes las reglas y leyes para transformar las exclusiones en los escenarios laborales y sociales, sino que estas deben pasar por reflexiones y procesos de conciencia social e individual que visibilicen las múltiples marginaciones y opresiones que sufren diariamente individuos y grupos que son privados de sus derechos y que se encuentran con la inutilidad de la ley para estas formas etéreas de opresión y los usos del poder sobre los sujetos marginalizados y racializados. En Colombia, por

ejemplo, la ley 1482 del 30 de noviembre de 2011 que busca garantizar la protección de los derechos de quienes son vulnerados a través de actos de racismo o discriminación ha tenido una tibia operación, precisamente porque las prácticas generadas se alimentan de condiciones históricas coloniales y soterradas en las que se ha sumido a grupos y personas en la deshumanización a través de la racialización, la clase social o el género y que han venido siendo naturalizadas por el grueso de la sociedad.

Por otra parte, las prácticas laborales asociadas al encierro, a la clausura de la vida más allá del trabajo, no sólo se encuentran en los cultivos de flores o en las maquilas textiles que tienen extensas y agotadoras jornadas y donde no se permite ningún tipo de conexión con el mundo, estas se han ido extendiendo a otros sectores en una especie de miseria vital que concentra la adecuación, normalización y disciplinamiento de los cuerpos con las condiciones estructurales de la organización social capitalista que propician a la par las flexibilizaciones laborales, la disponibilidad constante que desdibuja los límites entre el trabajo y otros aspectos de la vida y unas formas arraigadas y nuevas de esclavitudes a las que los sujetos se someten y son sometidos en modos de colonialidad del ser (Maldonado, 2007) y el poder (Quijano, 2007) que sigue estableciendo unos controles y jerarquías de unos sujetos y visiones de mundo sobre otros y otras.

La violencia existente en estas configuraciones laborales que privan a los sujetos de la autonomía, la palabra y la dignidad se ensaña de forma fuerte en las mujeres, dado que “los sistemas de explotación, centrados en los hombres, han intentado disciplinar y apropiarse del cuerpo femenino, poniendo de manifiesto que los cuerpos de las mujeres han constituido los principales objetivos –lugares privilegiados– para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder” (Federici 2010, p. 27) impidiendo en muchos casos las relaciones afectivas, familiares y sociales que son necesarias para encontrarle sentido al mundo y generando

exclusiones a los derechos laborales y económicos pero también a los culturales y afectivos:

...Seguridad social no tenemos, tampoco tenemos contrato, uno allá no tiene nada, allá es muy, muchas de las, ayer se fue una, la compañera con la que yo siempre mantenía se fue ayer, ya no aguantó más, ella tiene 3 niños y se le están saliendo ya de las manos porque no tiene tiempo para estar con ellos, porque cuando ella se va, están durmiendo; llega, están durmiendo. Ella no tiene tiempo para estar con ellos (Vanesa, Conversación personal, 2015).

Es necesario entonces que la sociedad en su conjunto pueda repensar las transformaciones necesarias en torno a lo laboral, especialmente cuando se trata de mujeres que deben asumir las labores productivas y reproductivas, que sin tener las condiciones laborales adecuadas no pueden compaginar de manera efectiva los escenarios de crianza y de sostén económico para sus hogares. Es inaudito como en la sociedad colombiana y en muchos otros países de América Latina se sigue pensando en jornadas laborales cada vez más extensas, que en vez de generar escenarios de mayor producción la disminuyen, pero que, sobre todo impiden condiciones de vida digna y buen vivir, así como de configuraciones afectivas, familiares, de descanso y salud física y emocional para los trabajadores y sus familias.

Yo ya no estoy allá y ni mantengo tan estresada ni me enfermo tanto, porque allá hay un ambiente muy pesado, hace mucho calor, todos trabajan apeñuscados y además usted trabaja concientizado de que no, no le estas sacando fruto al trabajo, llega diciembre, usted no tiene prestaciones, no tiene nada, no le pagan... ¿Sí me entiende? Sale como entró, manos vacías, y son los golpes de la vida lo que le toca (Conversación personal Libelly, 2015).

Existe un nivel de decisión en las mismas personas frente a trabajar o no en estas condiciones y algunas de ellas efectivamente se resisten a continuar en estos espacios, pero esta toma de decisiones

se ve atravesada por múltiples presiones dado que en un escenario globalizado y capitalista, la precarización laboral va extendiéndose y como lo esboza Monasterio (2015, p. 8), “es en este sentido que se despliegan estrategias de subalternización de prácticas y de personas, no sólo a partir de la coerción sino, principalmente, por medio de la ‘violencia simbólica y epistémica’”.

Son empresas que no valoran el trabajo de los demás, y a pesar de que usted está enfermo iba y le trabajaba porque es yo puedo estar trabajando para comer, pero mi trabajo les está sirviendo más a ellos. Y ellos nos hacían un ahorro donde el día del pago te sacaban la cantidad que tú deseabas para el final de año, pero no te pagaban intereses, ni nada y eso, entonces toda esa plata, creyéndolo a uno bobo y uno sabiendo cómo son las cosas, o sea, como se maneja, porque es que usted estudio, sabe que cuando le hacen un ahorro tiene derecho a intereses y eso, pero toda esa plata queda para quien, para ellos, o sea, desmeritan mucho el trabajo, y yo “ay no” (Libelly, Conversación personal, 2015).

Como bien lo explica Libelly, no basta sólo con explotar al otro en su trabajo, adicionalmente se generan unas prácticas financieras ilegales con el dinero de los trabajadores, sin tener ningún control frente a las condiciones en que se generan este tipo de apropiaciones económicas y métodos laborales esclavizantes, en los que se desconocen los derechos. De acuerdo a esto, las relaciones entre los y las jóvenes y el trabajo, no sólo pueden plantearse desde el desempleo, sino que también es importante estructurar el debate en torno a las condiciones de opresión, marginalización y borradura de los derechos que se presentan en diversos escenarios laborales, especialmente de mujeres jóvenes racializadas, ya que como lo dice Mezzadra (2014, p. 132) “La ‘línea de color’ ha fracturado el mercado de trabajo, regulando y limitando radicalmente la movilidad de los individuos no blancos” que hacen mucho más difíciles las condiciones de trabajo para los afrodescendientes, pero sobre todo para las afrodescendientes.

En este sentido vale la pena retomar las palabras de Federici (2010) en aras de entender las conexiones existentes entre el racismo, el sexismo y el capitalismo:

el capitalismo, en tanto sistema económico- social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo. El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales –la promesa de libertad frente a la realidad de la coacción generalizada y la promesa de prosperidad frente a la realidad de la penuria generalizada– denigrando la “naturaleza” de aquéllos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización. (p. 32)

Lo que da cuenta de una producción no ingenua de sujetos explotados, racializados, generizados y marginalizados que puedan ser mano de obra barata y productiva que se adapte a los intereses del capital, producción que de la mano con el colonialismo y la división sexual del trabajo generan relaciones de poder, que siguen dando impulso a la acumulación capitalista, que hace que en las manos de unos cuantos se concentre la riqueza y en millones de personas la miseria y la pobreza. En tal sentido “La calidad del empleo debe aproximarse a las condiciones de análisis multidimensional donde se haga explícito –según Reinecke y Valenzuela (2000)–, todo el conjunto de factores vinculados al trabajo psíquico y de salud de los trabajadores y trabajadoras” (Castro-Escobar y Serna-Gómez, 2016) que no se soluciona con políticas públicas dirigidas exclusivamente a desarrollar más puestos de trabajo y estrategias como la del primer empleo, en el caso de los y las jóvenes, si todo esto no está aunado a condiciones de dignidad, respeto y garantía de derechos humanos, sociales, económicos y políticos de las personas que forman parte del sistema productivo de un país.

Es importante visibilizar las políticas de mantenimiento del estatus quo laboral desde el mismo Estado, multinacionales y organismos multilaterales, y su relación ideológica con el capitalismo

y el colonialismo como formas estructurales de mantenimiento de la opresión sobre grupos y/o individuos racializados y generizados que no pueden desconocerse y que complejizan el análisis, ya que las practicas obliterantes y discriminatorias no sólo tienen una responsabilidad individual en los sujetos que las realizan, sino que van más allá y forman parte de una red de símbolos social e históricamente contruidos desde estos aparatos y dispositivos de poder, por lo que su transformación tendría entonces que ligarse a interpelar estas estructuras así como a la generación de conciencia histórica en individuos y colectivos sociales.

Marginaciones en torno a la salud-enfermedad que afectan la vida

Por otra parte, las marginaciones se materializan también en las maneras en que se generan los procesos de atención para las mujeres afrodescendientes y como se siguen representando los procesos de salud y enfermedad, que también dan forma al cuerpo social y a los relacionamientos que se establecen en él...

Eso es súper difícil porque primero, al principio, como yo estaba tan flaca a mí se me veían los huesos del cuerpo y mucha gente me decía que yo era anoréxica y otra le daba miedo porque pensaban que era una enfermedad grave, que yo los podía contagiar. Y como yo cuando salía tenía que andar con tapabocas porque, no porque contagiara a los otros sino porque lo del otro se me podía pegar a mí, si tenían tos eso para mí era mortal, y duré en la casa –yo no podía salir de la casa– 4 meses encerrada, no podía salir, tenía que tener las ventanas obviamente abiertas porque el espacio tenía que estar oxigenado, pero no podía estar que cerca de mi mamá, de mi sobrino, no, aislada totalmente, totalmente aislada, la única forma que yo salía era que me tocaba ir por el medicamento porque no me lo daban, como eso es tan fuerte y a mí me daba tan duro si uno se lo lleva para la casa

uno no se lo toma, porque es demasiado, demasiado fuerte. (Vanessa, Conversación personal, 2015)

La tuberculosis como enfermedad infecciosa afecta de manera directa el cuerpo, cambiando sus formas y excluyendo al individuo de la vida social y familiar, generando en muchos casos un estigma en quien la padece, que se descubre aislado del mundo en tensión entre los cuidados que debe tener consigo mismo y el no afectar a otras personas. Esta enfermedad continúa siendo un gran problema, frente al que siguen apareciendo nuevos casos y generándose constantemente muertes, como lo expresa un informe del Ministerio de Salud y Protección Social (2022):

El impacto causado por la pandemia de la COVID-19 trajo consecuencias negativas y un retroceso significativo en el cumplimiento de las metas de prevención y control de la tuberculosis (TB) dispuestas en los ODS, dado el incremento de la brecha de casos no detectados, su retraso diagnóstico, la pérdida en el seguimiento en el tratamiento y el exceso de mortalidad causado por la TB y la coinfección TB y VIH, entre otras. Este hecho, reafirma la necesidad de que la TB sea vista como una prioridad en las políticas en la salud pública, que permitan reducir y mitigar el impacto causado en la población en sus cifras de morbilidad y mortalidad, siendo la TB la decimotercera causa de muertes principales en la población global (p. 5).

Lo que es de suma importancia dada la resistencia de la enfermedad y las afectaciones que tiene para la vida de quienes la sufren, que en muchos casos son personas de poblaciones históricamente empobrecidas con mayores dificultades nutricionales o de acceso a los servicios de salud.

Entonces me tocaba ir todos los días y allá mismo se sentaban ahí “tómese lo yo veo” o sea, hasta que uno se lo tomara y ya uno se lo tomaba y se iba para la casa. Yo hice el tratamiento completo y no he tenido recaídas, pero F* si tuvo porque cuando ya se vio que estaba bien se salió, y no, todavía tenía el...La bacteria sigue ahí. En estos momentos estoy bien, pero puedo recaer, porque eso es una

enfermedad que da de muchas cosas, por ejemplo, si uno se alimenta mal, eh, por ejemplo, que alguien la tuvo y se la pegó, que el polvo. En el sector que vivimos muchas personas tenían esa enfermedad, es un sector que tiende a tener tuberculosis, yo empecé el tratamiento con un muchacho y el muchacho se murió, a mí me dio muy duro, yo pensé que me iba a morir (Vanessa, Conversación personal, 2015).

Las marginalizaciones espaciales que “evidencia los elementos de construcción de la ciudad informal en el país, a partir del desarrollo del conflicto interno y los impactos generados por efectos del desplazamiento temporal y permanente de la población a las nuevas periferias urbanas”, (Torres, 2009, p. 22) impactan también las disposiciones frente a la salud y las maneras colectivas e individuales de enfermar, afectando en muchos casos la vida misma, su continuidad y mantenimiento.

Yo pensé que yo me iba a morir, y yo lloraba de noche, yo decía “yo me voy a morir, yo no me quiero morir todavía”. Yo mantenía sola, F* siempre en las fiestas, mi mamá trabajando, mi papá es una persona que se mantiene de aquí para allá viajando mucho, mis hermanos con los amigos y a mí me daba muy duro porque yo mantenía sola. A mí me dio muy duro la enfermedad, me dio súper duro. Sentía que yo estaba sola, entonces decía “no, yo me voy a morir –y yo- en cualquier momento vienen y yo ya estoy muerta” yo decía eso “a lo último me van a encontrar muerta” y es como una sugestión y yo creía que aparte de eso tenía otras enfermedades, uno se crea unas cosas que no son ciertas, por ejemplo yo, cuando me dio eso, yo veía una persona enferma y ahí mismo “me voy a morir, se me va a pegar la enfermedad” porque uno queda con, uno queda con defensas muy bajas (Vanessa, Conversación personal, 2015).

La soledad ante la enfermedad aparece como una suerte de intemperie afectiva que constituye una fisura en la vivencia juvenil de la vida, que habla de la cercanía simbólica y manifiesta de la muerte, que aparece en las coordenadas de acontecimientos cotidianos que antes no significaban nada y que ponen ahora un nuevo

acento en las formas en que se gestan las relaciones familiares y sociales, pero sobre todo en la correspondencia con el propio cuerpo y con la manera en que se puede o no acercarse a otros, a partir de las consideraciones biológicas que desde la enfermedad se han generado.

Uno queda muy mal, con las defensas demasiado, demasiado bajas, entonces uno no puede tomar el medicamento que toman todos normal, uno tiene que consultar para saber usted qué medicamentos puede tomar, porque un medicamento lo puede afectar a uno, y uno queda, yo quedé sufriendo de un pulmón, me quedaron unos huequitos, me quedaron unos huequitos en los pulmones, entonces por ejemplo si yo subo muchas escaleras yo me quiero morir. Yo ya no puedo correr como antes, ya no puedo hacer ejercicio como antes, para yo hacer ejercicio tengo que pedir recomendación del médico que yo sí puedo hacer ejercicio, si no, no puedo. O sea, uno queda con muchas secuelas, y me quedaron los dolores de cabeza. Unos dolores de cabeza como si fuera una bola, y a veces cuando una persona tiene gripa me la pega, o sea, uno queda como con muchas secuelas y por ejemplo yo no, donde este aire acondicionado yo no, me desmayo. Después de la enfermedad quede así. Una vez fuimos con mi mamá al Éxito y allá me desmayé, cuando me desperté me tenían por allá sentada, me estaban dando agua (Vanessa, Conversación personal, 2015).

El modelo biomédico no se centra necesariamente en acompañar a los individuos y a sus familias frente a los procesos de enfermar o en generar escenarios para la recuperación de las secuelas o el entendimiento social frente a lo que esto significa, su búsqueda ha estado más centrada en atmósferas de patologización o regímenes de atención individualizada, que no analizan en muchos casos las condiciones sociales y afectivas que propician las diversas enfermedades y mucho menos se generan con las comunidades medidas públicas de prevención. Este modelo en el caso colombiano, a partir de la configuración normativa de la Ley 100, se ha centrado en la rentabilidad y a pesar de los intentos de modificación como

la Ley Estatutaria 1751 de 2015, siguen teniendo grandes dificultades para la protección de la salud y la vida, especialmente de los más empobrecidos, a los cuales se les reducen sus posibilidades de tránsito, acercamiento y emergencia nítida de los afectos y relacionamientos en el mundo.

Yo “ay, tan bueno, ya voy a poder salir”, porque uno mantiene encerrado porque uno tras de que le da miedo desmayarse, o que le pase algo en la calle, le da miedo contagiar a otra persona, porque eso es una enfermedad que es peligrosa, entonces uno se abstiene de salir por eso, por temores, y ya cuando dicen que ya no la tiene, yo “ay no, voy a poder ir a tal parte y sentarme así sea a mirar”. Es muy, esa enfermedad es muy dura, es muy dura porque uno cambia físicamente demasiado, uno cambia totalmente y también interiormente la forma de como uno se relaciona con los demás... Por ejemplo, ya no me acerco tanto a la gente porque de igual, aunque me dicen que no la tengo, uno dice “que tal que si la tenga y le pegue la enfermedad” entonces uno ya como que esta retiradito de la gente. (Vanessa, Conversación personal, 2015)

Los cambios corporales frente a los procesos de enfermedad se convierten para las jóvenes en una secuela inesperada, quedando sus cuerpos constreñidos y generándose un punto de articulación de lo corporal sobre el que no hay aún suficientes indagaciones, dado que se piensa a los jóvenes y sus cuerpos por fuera de estos procesos. El cuerpo joven enfermo pone en cuestión precisamente la idea generalizada de la juventud como el lugar del cuerpo productivo y sano, dócil y normalizado que se adecua a los condicionantes socio-culturales y a los vectores de las fuerzas capitalistas sobre él.

Durante ese tiempo que mi mamá se fue para el Chocó yo me puse muy mal en la casa, tenía convulsiones, me desmayaba muy seguido, y hubo un día que después de un desmayo ya no quería, pues no despertaba, no reaccionaba, y a mi mamá le tocó venirse prácticamente de allá, cuando me llevaron le dijeron que yo estaba en las

últimas, tenía una tuberculosis, y yo sí sentí que bajé de peso pero no se veía tan reflejado, pues, no se veía tan reflejado, siempre he sido, muy troza, pero en ese momento no se veía tan reflejado, y a mí me dejaron hospitalizada, y llegue hasta los 39 kilos, imagínese, estaba flaca, flaca, en los huesos, todo el mundo pendiente de mí, no y eso no fue nada, que no me quería, en la salud no me querían meter al tratamiento de tuberculosis, entonces estaba hospitalizada porque estaba mal, pero no me querían meter a tratamiento (Libelly, Conversación personal, 2015).

Si bien es cierto que “los y las jóvenes reciben en sus cuerpos las prescripciones de homogenización de instituciones disciplinares, como la escuela y el ejército (en el caso de los hombres)” (Cabra y Escobar, 2014, p. 67) las indagaciones y comprensiones en torno a los procesos de salud enfermedad en la juventud tienen aún vacíos que sería necesario profundizar en torno a las configuraciones corporales en relación con estos procesos, especialmente cuando en las marginalizaciones del sistema de salud, las mujeres jóvenes afrodescendientes terminan estando en los últimos lugares de la atención, configurándose barreras de acceso que les impiden vivir con bienestar.

Que porque no había la droga, esa droga la mandan dizque de Bogotá, y que no había la droga, entonces que no me podían meter, y antes de mí habían otras personas que estaban esperando, entonces la Corporación A* con la alcaldía de Medellín en un convenio fueron los que abogaron por mí para que me metieran, me ayudaron y gracias a ellos yo estoy de pie, porque ahí, yo tengo el historial ahí, tengo el pulmón izquierdo súper comprometido, a mí lo deben sacar, me quedaron las defensas bajas, me dijeron que para sacarme el pulmón debo meterme en una lista de donantes, que eso dura más de 5 años, o sea, siempre le dicen a uno un poco de cosas. (Conversación personal Libelly, 2015)

Frente a las enfermedades infecciosas en general y la tuberculosis de manera particular como lo mencionan Muñoz Sánchez y Castro Celis (2016) es necesario

La adopción de un plan institucional de control de infección de tuberculosis contribuye a la definición acciones concretas y responsabilidades en la aplicación de medidas de control de infección de tuberculosis (Medidas de tipo administrativas, ambientales y de protección personal) y a mejorar la adherencia al tratamiento por parte de los pacientes, ya que se considera que la adherencia es uno de los elementos claves para obtener la curación de los pacientes, e involucra aspectos de índole individual, social y programático, entre los cuales se pueden incluir los horarios, la red de atención y la disponibilidad del tratamiento en la institución... (Muñoz y Castro, 2016, p. 44).

Esta disponibilidad de los tratamientos e incluso de los trasplantes de órganos, sigue siendo temáticas sobre los que no se generan debates públicos, a pesar de que la vida de muchas personas sigue dependiendo de las decisiones que al respecto se tomen. Especialmente frente a la llamada crisis del sector salud la sociedad colombiana no se ha movilizad de manera masiva y la enfermedad sigue viéndose en sus disposiciones como un asunto exclusivamente individual, olvidándose de los entramados y determinantes colectivos de esta y las responsabilidades estatales frente a la atención de sus poblaciones. Adicionalmente, los procesos de salud-enfermedad se ven atravesados por lo que Díaz (2015) refiriéndose a Argentina, explica, pero que se aplica también a Colombia:

El proceso de modelación -sobre la base de una ciencia médica de cuño higienista y alienista- de un cuerpo sano, productivo y civilizado de la nación capaz de encarnar el idílico deseo de una utópica 'raza argentina' ha mutado hacia nuevas modalidades que ya no parecen poseer como finalidad específica la construcción de cuerpos productivos, sino más bien el de volver funcionales a los individuos

dentro de los circuitos de consumo establecidos por la lógica del mercado neoliberal. (Díaz, 2015, pp. 43-44)

En esa medida la construcción de cuerpos jóvenes dóciles para la producción se entreteje con las prácticas orientadas al consumo que dan cuenta de la necesidad de un cuerpo siempre joven pero nunca enfermo, siempre dispuesto a producir y consumir, dejando por fuera a los y las jóvenes que no logran cumplir con estos imperativos.

Marginaciones educativas

En torno a los procesos educativos se tejen otros escenarios de exclusiones, que desde discursividades como la meritocracia o la competencia homogenizan y hacen que las mujeres jóvenes se encuentren con barreras que les impiden finalizar sus procesos educativos. La meritocracia y otras iniciativas similares establecen las condiciones de acceso a la educación superior exclusivamente en las capacidades y aptitudes de los sujetos, dejando de lado las condiciones socioeconómicas, afectivas y estructurales en las cuales estas capacidades deben desarrollarse y pretendiendo generar escenarios de competencia en los que no todos/as tienen las mismas condiciones de partida para acceder a los programas estatales.

Y para las prácticas yo fui a todas partes, a todas partes para hacer las prácticas y cuando no me llamaron de ninguna entonces no pude hacer las prácticas. Yo tengo mi diploma, porque yo me gradué y cuando ya terminé de estudiar me llamaron para unas prácticas, pero no me aceptaron, ya no podía porque tenía que llevar carta de la institución, pero como yo ya había salido, ya la institución no se podía hacer responsable de mí ni nada, entonces no las pude hacer, ya no se podía. Y ahí fue que entonces “qué hago, sin prácticas no me reciben en ninguna parte porque mande hojas de vida a morir”. Sin prácticas no se puede, sin experiencia no se puede, entonces nunca

pude en esa carrera, no resultó nada y la institución no le buscaba a uno las prácticas, era uno el que tenía que buscarlas y yo fui a todo, fui hasta el aeropuerto y no, en ninguna parte (Vanessa, Conversación personal, 2015).

Muchas jóvenes terminan, en sus búsquedas educativas, en instituciones que sólo las ven como un número o un proceso de matrícula que asegura su rentabilidad financiera, pero pocas responsabilidades asumen en torno a ellas y a la calidad de los procesos educativos que brindan. En esa medida y como lo expresa Albán Achinte (2013):

Con respecto a la educación el panorama no es menos complejo. A pesar de la normatividad constitucional por la defensa y reconocimiento de las particularidades socioculturales de los grupos étnicos, la aplicación de estas normas está lejos de garantizar tanto el acceso como la permanencia al sistema educativo y en especial al de la educación superior. (Albán, 2013, p. 457)

La articulación de micro políticas en lo educativo en relación directa con lo laboral, no generan una educación emancipadora sino que por lo contrario, las instituciones educativas se aúnan con otros sectores en aras de un proyecto civilizatorio que niega a determinados sujetos y establece procesos educativos de escasa calidad para ellos y ellas, en los que se les impide de manera reiterada el reconocimiento a sus capacidades o la posibilidad de generar nuevas experiencias en lo laboral y lo educativo, lo que reactualiza las formas de exclusión, especialmente cuando con la educación no se logra el proceso de movilidad social prometido:

Cuando me aparecieron las prácticas de Hotelería y Turismo, me aparecieron en ¿Cómo se llama esa empresa? Que queda por Aguacatala, eh, bueno, no me acuerdo en este momento del nombre, no me acuerdo del nombre, cuando me aparecieron allá yo fui a la entrevista, yo fui, yo pasé todas las pruebas, las de ortografía, las psicotécnicas, las psicológicas con todo, yo pasé todo, la de lectura, porque lo ponen

a uno hasta a leer, yo pasé todas, me dijeron “bueno, entonces ya como pasó este proceso tiene que traer una carta de la institución donde diga que usted puede hacer las prácticas y que las prácticas van a ser por 6 meses” y ya fui yo a la institución y me dijeron que ya no porque no se podían hacer responsables de una persona que ya había terminado el estudio, entonces yo “ah bueno, pues ya qué se va a hacer” entonces perdí esa oportunidad. Y uno, yo había mandado hojas y me llamaban, pero cuando iba a la entrevista la experiencia ahí mismo me frenaba, y yo “pero si no le dan a uno la oportunidad uno como...” Como va a tener esa experiencia que ellos piden, “ah no, pero igual se requiere la experiencia” entonces nunca las pude hacer (Vanessa, Conversación personal, 2015).

La educación en general y la educación superior en particular, está centrada en unos paradigmas de cientificidad y discurso experto que no reconocen en muchos casos las profundas desigualdades que se presentan alrededor de lo educativo y en las configuraciones del conocimiento, lo que hace que jóvenes como las del colectivo, no puedan encontrar una oferta educativa que reconozca sus potencialidades, por lo que como lo plantea Segato (2012, p. 44) es prioritario “el proyecto de democratizar la universidad, volverla más humana, accesible, responsable por el bienestar colectivo y teatro de los debates que llevan a una conciencia teórico-política de la necesidad de transformaciones”, para que las jóvenes afrodescendientes, indígenas, todas y todos no tengan que vivir en la soledad de la injusticia y la desigualdad:

Les voy a contar la historia y ustedes van a ver mi conflicto desde otra, desde otro punto de vista. (Toma aire profundo) Todos los días me levanto, desayuno, me preparo para ir al trabajo, son las seis de la mañana (6am) hora que quisiera estar acostada, pero... toca, por que toca, porque te toca buscar el alimento, te toca buscar para el arriendo, pero si eres una persona sola en esta vida, así es la vida, así tienes que hacer, estar solo no significa el qué dirán, el que pensarán, no, estar solo es tener a... el estar solo... es cuando tú no tienes a un ser querido al lado el cual te pueda apoyar como podría hacerlo tu

mamá, tu papá, tus hermanos, pero si eres afrocolombiano en una ciudad donde todo el mundo te critica, te observa, mira tus acciones... en especial en el lugar donde trabajas, desde que entras —¡Ah ella es negra! Entonces es cochina, observan si vale la pena; —¿Qué por qué estás trabajando en una empresa de confecciones? Porque no estudiaste, porque no valoraste lo que te dieron tus padres, pues... desde entrada solamente por ser el negro te juzgan, nunca preguntan “¿Por qué no pudo estudiar? ¿Por qué razón tuvo que llegar hasta ese punto?” (Conversación en taller colectivo, Libelly, 2015).

Libelly expresa en su relato su impotencia ante el juicio constante que se establece sobre las condiciones de vida de las mujeres jóvenes racializadas y marginadas, en momentos concretos de la vida social y que mediante distinciones cotidianas deben enfrentar las críticas racistas que los juzgan por las circunstancias de vida que tienen, pero que en pocas ocasiones se busca la comprensión, el acercamiento o la escucha a lo que ellas tienen para decir, sino que imbricados en unas supuestas “políticas de verdad”, se establecen juicios sobre los otros, otras sin conocerles a ellas y sus realidades y las razones que subyacen a que se vivan en unos marcos laborales o no se tenga acceso a otras posibilidades en lo educativo, dejándoles en la fragilidad desnuda y solitaria de transitar en un mundo que les estigmatiza y les ignora.

Por esto es fundamental

...entender que la raza está ligada inseparablemente del control sobre las vidas de las mujeres que tienen una historia de racialización. Esta historia está cruzada por una negación de la humanidad de las mujeres no-blancas, indígenas y afrodiaspóricas. Esa negación está a su vez atada a una visión de la humanidad que es necesariamente violenta y destructiva en nombre de la razón. El capitalismo colonial e imperialista se ha beneficiado y se beneficia de una concepción de las mujeres no-blancas, como doblemente subordinadas, ya que pueden ser súper explotadas y abusadas brutalmente de muchas maneras. (Espinosa et al., 2013, p. 405)

Entender además que las jóvenes en general y las afrodescendientes, indígenas y campesinas en particular, necesitan el reconocimiento de sus derechos y el acceso a posibilidades educativas, de acuerdo a lo consagrado en la Constitución colombiana, es imperativo, no sólo por parte de la sociedad sino y sobre todo por parte del mismo Estado, que no está garantizando en muchos casos dichos derechos y mucho menos indaga por la permanencia de estas poblaciones en el sistema educativo y las garantías posteriores de empleabilidad.

¿En mi vida? de pronto ahora que estoy estudiando ha sido un desafío porque a veces la plata no me alcanza, y a veces me he quedado muy atrasada, por ejemplo, las mensualidades, yo pienso ahí “¿si me atraso como voy a pagar? Y me toca salir, salirme otra vez de estudiar” porque ya me ha pasado varias veces que me ha tocado salirme porque no he tenido como pagar, pagar la mensualidad, en sí, entonces eso, me he puesto como a pensar y yo “ay no”, pero es que si dejo de estudiar me quedo estancada. Entonces eso sí, para mí eso ha sido muy difícil, de pensar que me toca de pronto salirme de estudiar para poder mantener la casa, para poder pagar otras cosas, para mí eso ha sido muy duro (Vanessa, Conversación personal, 2015).

Pareciera entonces que la educación propia del sistema moderno colonial actual es una “educación funcionalista que domestica la voluntad de cambiar el mundo, fue concebida para reproducir esta trama política-ideológica-epistémica que sustenta la expansión infinita del capital para alimentar su hambre insaciable por riqueza material en detrimento de la diversidad biológica, cultural e institucional” (De Sousa Silva, 2013, p. 471) por lo que no se encuentran los procesos educativos por fuera de la matriz capitalista colonial moderna y por lo contrario, desde los mismos Estados se establecen diversos dispositivos que trazan linealidades y tecnologías otrerizantes, que excluyen de manera persistente a las mujeres jóvenes afrodescendientes y a otros grupos sociales.

Yo quería estudiar algo que tuviera que ver con la filosofía, con la escritura, con algo que tuviera que ver con los libros, o sea, a mí me gusta leer, eh, sino que como no había como entrar a la universidad, ni los recursos, uno escoge otra opción que sea más fácil de... por ejemplo, de ir a trabajar, entonces, por eso yo escogí, primero fue criminalística, pero cuando vi que era mucho muerto... (Vanessa, Conversación personal, 2015).

El magma de las imposiciones educativas en el país, hace que en el centro de las experiencias de muchas mujeres jóvenes racializadas se encuentre con que no logran estudiar lo que efectivamente desean, sino que tienen en muchos casos y como una forma de intentar alternativas distintas a las complejas realidades en las que viven, que optar por lo que más a la mano se encuentre, por ofertas educativas que no sólo no corresponden en muchos casos a sus intereses, sino en las que además no hay procesos de construcción reflexiva del conocimiento que involucre sus saberes y sentires, o que le apuesten a denunciar las condiciones de exclusión que históricamente han vivido y propiciar escenarios para los necesarios diálogos que transformen estas situaciones:

Yo estudié hotelería y turismo, pero no tengo como esa persona que me diga “Bueno, metete por este lado, o podés conseguir algo por este lado” o sea, yo todavía para un trabajo del... o sea como un trabajo en base a lo que yo me preparé y estudié no me siento, no es que no me sienta preparada, no siento como que alguien pueda decir “Vení yo averigüé...” o sea como alguien que esté ahí como en este proceso conmigo (Isabel, Conversación personal, 2015).

Contar con acompañamiento frente a los procesos educativos y laborales posteriores se configura para muchas jóvenes en una necesidad, dado que en el sistema de la “nueva economía” y las maquilas de la corporativización del capital y las formas ‘primitivas’ de los procesos de financiarización y el trabajo forzado” (Mezzadra, 2014, p. 153) las jóvenes afrodescendientes se sienten desorientadas y sin la información suficiente para poder acceder

al mercado laboral, que les permita ejercer y fortalecer lo aprendido en los procesos educativos.

En esa medida, como lo explica Perry, quien cita a Weneck (2005, p. 9):

en el día al día, el racismo y las diferencias de clase social también fueron barreras consistentes contra la participación de mujeres negras, que no cumplían con los requisitos de educación formal y de aproximación a los valores burgueses universitarios (Perry, 2013, p. 261).

La educación misma a la que acceden en muchos casos tiene fuertes elementos de precarización e instrumentalización, dado que es una formación que se centra en las habilidades laborales que supuestamente requieren –y que no necesariamente es algo menor–, pero que pocas herramientas les brindan para enfrentarse a las complejidades de los contextos glocalizados y de los mismos sistemas educativos, sanitarios o laborales.

Pero yo siento que a mí me ha ido muy mal con eso, porque es que a veces piden experiencia y uno sin experiencia, a duras penas uno tuvo la práctica y esos son seis meses de práctica, como es una técnica, son seis meses de práctica, con seis meses de práctica a uno no le garantiza un trabajo, seis meses de práctica no son garantía de que usted tiene experiencia, no hay garantía, entonces yo siento que a mí me ha ido muy mal con un trabajo por ese lado. Por eso es que yo digo “Yo no me considero mantenida ¿Por qué?” por qué si a mí me resulta un trabajo yo me le mido, yo me le mido en el sentido de que yo puedo aprender de ese trabajo, a mí la construcción me pareció muy dura, porque es duro, yo he, lo he sabido manejar, pero a mí me gustaría verme ejerciendo lo que yo estudié, porque, o sea que un año de estudio entonces se va a ir a la basura, no me parece, pues no me parece. (Conversación personal Isabel, 2015)

El campo educativo en el país se encuentra centralizado en un tipo de ciencia y conocimiento extractivista y ha sido uno de los ejes

históricos de intervención de los distintos gobiernos, generando diversas normativas, estándares y medidas de evaluación que afectan tanto a la educación primaria y secundaria como a la universitaria, pero también a los procesos investigativos y a la producción de conocimiento, homogeneizando lo educativo, desconociendo aún más las singularidades y necesidades de quienes habitan estos espacios, así como continúan perpetuando el establecimiento de subjetividades dóciles o la exclusión reiterada de determinados sujetos, que no logran ejercer lo que han aprendido en el mismo sistema, que posteriormente les excluye o no las considera suficientemente aptas, porque sus procesos educativos no estuvieron en centros de formación de elite, por lo que les piden de manera reiterada una experiencia laboral que no parecen dispuestos a brindarles, reproduciéndose un círculo vicioso que las margina del sistema productivo o las lleva a trabajos de gran precarización.

Las prácticas pueden ser en un plantel de cuna, en un Buen Comienzo, en Bienestar Familiar, o sea, todo lo que tenga que ver de niños... De niños de 0 a 6 años, no puede pasar de ahí, pero todo por cuenta de uno, no te cubren nada, y es muy complicado usted ir a hacer prácticas 6 meses, mientras que en esos 6 meses no tienes quien te sostenga tu casa... por ejemplo, si yo consigo prácticas por mi barrio y me validan los pasajes con eso puedo tener algo para comer, y me queda muy complicado, entonces yo directamente dije allá, “yo no voy a coger 6 meses de práctica donde esos 6 meses me toca quedarme sin comer, mi hijo no tanto, mi hijo cuenta con un papá, una abuela y eso que lo... pero yo no soy carga de nadie, a mí me enseñaron a luchar sola, y si me toca sola, sola. Y ya me graduó dentro de un mes, y si no tengo las prácticas no me dan el... Entonces quedo graduada pero como si no hubiera hecho nada hasta que tenga las prácticas, entonces voy a terminar el mes que viene y a ver qué pasa si consigo las prácticas y eso (Libelly, Conversación personal, 2015).

Los entramados entre los procesos formativos y la solicitud reiterada de experiencia laboral, así como el abandono por parte de los

centros educativos ante las prácticas que les permitan acercarse a los escenarios profesionales, dejan en el límite de las posibilidades a las mujeres jóvenes, que por más que intenten afianzar sus alternativas en lo laboral no logran articular las promesas educativas previamente generadas con las materialidades laborales. Adicionalmente y como lo plantea Segato (2012):

Si pensamos que a partir del evento colonial y dentro del orden de la colonialidad que allí se instala, la raza pasa a estructurar el mundo de forma jerárquica y a orientar la distribución de valor y prestigio, entenderemos también que ella tiene un papel central en la definición del quién es quién y en la atribución de autoridad en el mundo de la formulación de las ideas, su divulgación y su influencia. (2012, p. 43)

Lo que tiene impactos constantes en la cotidianidad, subjetividades y posibilidades de las mujeres jóvenes afrodescendientes, tanto en los escenarios educativos como en los laborales y sanitarios, en las espacialidades y formas de habitar, en suma, estructura las prácticas sociales del presente y las corporalidades implicadas.

Por otra parte, me parece importante centrar la reflexión en lo planteado por Quintero quien cita a Munévar (2004), cuando dice:

existe una débil institucionalización de políticas encaminadas a promover y garantizar la equidad de género en todos los ámbitos de la vida universitaria, como de políticas de formación docente que incorporen la perspectiva de género en los procesos educativos. Por otro lado, los contenidos curriculares de los programas académicos continúan transmitiendo sesgos y roles tradicionales. En consecuencia, persisten áreas del conocimiento y del ejercicio profesional consideradas típicamente masculinas o femeninas, lo cual se traduce en menor valoración y reconocimiento social y económico de las carreras femeninas en el mercado laboral. (Quintero, 2016, p. 124)

Asuntos que además en el caso particular de las mujeres jóvenes afrodescendientes se entrecruzan con las marginaciones existentes

como sujetos racializados y generizados, lo que restringe de manera constante sus posibilidades de actuación y configuración vital. Las violencias de género aparecen también como limitantes constantes de las posibilidades de las mujeres, especialmente

Considerando que a discriminação racial é frequentemente marcada pelo gênero, pois as mulheres podem às vezes vivenciar discriminações e outros abusos dos direitos humanos de uma maneira diferente dos homens, o imperativo de incorporação do gênero põe em destaque as formas pelas quais homens e mulheres são diferentemente afetados pela discriminação racial e por outras intolerâncias correlatas [Dado que la discriminación racial a menudo tiene una relación de género, y que las mujeres a veces pueden experimentar la discriminación y otros abusos de los derechos humanos de manera diferente que los hombres, el imperativo de la incorporación de la perspectiva de género resalta las formas en que hombres y mujeres se ven afectados de manera diferente por la discriminación racial y otras intolerancias conexas] (Crenshaw 2002, p. 173).

Lo que concretamente ha vivido Isabel y algunas otras de las jóvenes del colectivo, pero que se hace mucho más visible cuando esta violencia de género se materializa en el propio cuerpo, en los golpes recibidos por parte de tu pareja, a quien amas y que se supone también te ama:

Entonces a mí eso me hizo sufrir mucho, me hizo sufrir mucho y él a mí también me levantó la mano por esas relaciones que tenía en la calle, a mí la que más me dolió fue la que él tuvo ahora último, que hasta la embarazó y todo, y a mí también me levantó la mano y todo por esa pelada, entonces yo no (Isabel, Conversación personal, 2015).

Colombia como muchos otros países de América Latina y el Caribe adoptan, firman y ratifican la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer –“Convención de Belem do Para” (CBDP)– de 1994 y posteriormente se sanciona la ley 1257 de 2008, pero una vez más, existen

distancias sustanciales entre la emisión de la norma y la aplicación de la misma y ni que decir de las transformaciones sociales y educativas que deberían evitar la violencia hacia ellas por parte de los hombres, así como brindarles las herramientas que les permitieran defenderse ante los abusos:

Yo sentí que yo como mujer, yo todavía no había empezado como a tener esas charlas de autonomía y esas cosas, como que, como que, pues, como que yo me dejaba pisotear mucho por él, yo sentía que él era el único que me, por decir así, me daba la alimentación y todo, yo me iba a morir de hambre o iba a pasar trabajos con la niña, yo he pasado trabajos con D* porque no ha sido, no ha sido fácil porque cuando yo me dejé con él, él prácticamente me ha dejado sola toda la responsabilidad a mí, porque si ese hombre quiere darme algo, es de vez en cuando, no es así que “cada 15 días yo voy a sacar del bolsillo”, a veces lo he mandado a comer de la que dijo el viejo, y él pasa a mi casa y hasta me habla y me saluda, y yo le digo a D* que él es muy cínico, él no me ayuda cuando me tiene que ayudar (Isabel, Conversación personal, 2015).

La sensación de indefensión, de impotencia, de no contar con quien le apoye, se suman a las condiciones de la violencia física, generando procesos de dependencia y subordinación que no son fáciles de vivir, de explicar y de reconocer, dejando a las mujeres que son violentadas con huellas físicas y psicológicas que les impiden en muchos casos separarse de sus parejas y mucho más cuando no sólo piensan en ellas, sino que los temores por el sostenimiento de los hijos, se convierte en otro vector de un mundo personal enmarcado por el miedo. Como lo propone Segato (2003):

Se diseña así el universo amplio y difuso de la violencia psicológica, que preferiré llamar aquí ‘violencia moral’, y que denomina el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género. Estos mecanismos de preservación de sistemas de estatus operan también en el control de la permanencia de jerarquías en otros

órdenes, como el racial, el étnico, el de clase, el regional y el nacional. (p. 107).

La violencia moral no siempre es explícita, en muchos casos se reproduce en las relaciones y los sistemas sociales de manera subrepticia, desde las palabras, los gestos, las miradas condescendientes, la ubicación de las mujeres en la incapacidad para determinar sus vidas o el establecimiento de miedos cotidianos que deben tener.

De todas formas, también Segato (2003) nos aclara que

El registro de la violencia física practicada contra la mujer en el ámbito de las relaciones domésticas ha ido aumentando en la última década. Los especialistas afirman de manera unánime que el aumento de las denuncias registradas no responde al aumento del fenómeno en sí sino a la expansión de la conciencia de sus víctimas respecto de sus derechos. (Segato, 2003, p. 110)

Lo que pudo visibilizar Isabel a partir del agenciamiento de procesos educativos a los que tuvo acceso por su vinculación al colectivo y que fue el punto de quiebre que necesitaba para repensar su relación de pareja, para darle un vuelco a su mundo y pensarse ella misma de otro modo:

Cuando ya empiezo a estudiar, y empezaban a darme las charlas de, con el programa ese del País Vasco, desde las personas el reconocimiento, como que yo empecé a abrir los ojos, yo “ay no, yo estoy muy joven”, yo empecé a pensar como que “bueno, este no es el único hombre con el que yo puedo estar, o es que yo no tengo que estar amarrada, atada a una persona para yo poder ser feliz, ya está mi hija, así como mi mamá, yo la puedo sacar adelante también, pues, yo no tengo ni, yo no estoy ni mocha, ni”, o sea, como que yo desperté, de ser tan oprimida desperté, y yo dije “no, no más, no me le aguantó una más” (Isabel, Conversación personal, 2015).

Lo que nos lleva a reflexionar con Walsh que

“No hay práctica social más política que la práctica educativa,” decía Freire (2003, p. 74), “en efecto, la educación puede ocultar la realidad de la dominación y la alienación o puede, por el contrario, denunciarlas, anunciar otros caminos, convirtiéndose así en una herramienta emancipatoria”. Para Freire, la educación no se limitaba o restringía a la educación formal e institucional; más bien se incluía y se extendía ampliamente a los contextos sociales, políticos, epistémicos y existenciales. (Walsh, 2013, p. 38).

Esto hace necesario, cada vez más, que los distintos procesos educativos en el país puedan salir de la aparente neutralidad, que es inexistente, y concentrarse en el análisis político social y de género, que abran las mentes como lo expresa Isabel, que les permita a los sujetos descolonizarse y reconocer sus potencias, sus posibilidades, más allá de la repetición esquemática de contenidos. Para Isabel, los procesos educativos generados a partir de la cooperación internacional y la Alcaldía de Medellín, tan cuestionados, incluso por los mismos activistas en la ciudad o por instancias académicas, han sido influencias positivas en su vida, oportunidades de aprendizaje que no había tenido desde las condiciones de olvido y empobrecimiento sistemáticas en la que ella, su familia y otras jóvenes afrocolombianas han estado históricamente:

Y también he aprendido mucho porque pues, como muchas cosas que aparecen de proyectos, de la alcaldía; dicen que esta alcaldía, que estos gobiernos son muy malos, pero con lo poco que invierten en uno, uno aprende, porque para qué, no podemos decir mentiras, con lo poco que invierte el gobierno con uno, uno aprende, o sea, si te mandan un taller, o un taller de manualidad, o lo que sea de, lo que sea, uno aprende, eso también le ayuda a uno para su mente, y para uno distraerse, a veces también de las mismas cosas que le pasan a uno dentro de la casa, o en la calle, en el trabajo, entonces yo aprendí mucho, pues, yo he aprendido que, que no me dejo derrumbar por nada, ni por nadie tampoco, porque puede estar en, puede ser el superior, puede ser el presidente, pero tampoco me le voy a arrodillar, o sea yo a veces digo, o sea, por qué esta clase de personas que nosotros

votamos en este planeta, en este mundo, en este país: Colombia, aparentemente muestran una cara de que, vamos a ayudar al pueblo, pero ya cuando están allá es que sacan las garras. Son distintas y cambian (Isabel, Conversación personal, 2015).

Esto no implica que no se cuestione desde su relato las decisiones políticas de los gobernantes, por lo contrario, precisamente lo que le permiten estos procesos educativos es una nueva actitud y una reflexividad crítica frente a su propia vida, llevándole a tomar decisiones, pero también frente a las interrelaciones geopolíticas del mundo, del país, de su ciudad y la aparente facilidad con la que quienes ejercen la democracia representativa no cumplen las promesas y no generan condiciones estructurales de bienestar y vida buena para las comunidades que gobiernan, sino que por lo contrario, asumen actitudes totalmente contrarias a esos valores democráticos que explicitaron defenderían al ser elegidos. Como lo expresan Garcés-Estrada et al. (2022),

Una sociedad que sistemáticamente privilegie el capital sobre el bienestar de las personas deriva en un dilema con vertientes económicas, políticas y sociales. El resultado es una crisis no solo de los cuidados, sino también de la reproducción de la vida” (p 133)

La perspectiva crítica de Isabel y otras jóvenes del colectivo a partir de las experiencias concretas que han vivido, pero también de los procesos educativos de los que han sido parte, son elementos centrales en la vivencia de su subjetividad política, de sus prácticas insurgentes y emancipadoras, de su preguntarse por el mundo, lo que sigue evidenciando la centralidad que tienen los procesos educativos –no sólo los escolarizados– en los mundos juveniles, como formas de reflexividad y acción ética y política consigo mismas, con los otros, otras, así como las profundas marginalizaciones que siguen viviendo desde los escenarios educativos formales y las exclusiones que posteriormente se materializan en lo laboral o en los accesos al sistema de salud.

La maternidad: Entre el encontrar el sentido y la marginalización de la vida

La maternidad aparece como esa dimensión central de la vida de las jóvenes que aún no logran entender las políticas públicas y que sigue estando en una contradicción tangible satanizada en la juventud, pero sacralizada en otros momentos vitales. Es decir, las mujeres reciben desde muy pequeñas todo un conjunto de prácticas y rituales que naturalizan y asocian el ser mujer con ser madre, pero las jóvenes son después penalizadas si deciden asumir ese mandato social. Estas penalizaciones no sólo se reciben desde las familias u otros escenarios, los mismos hombres en muchos casos y una vez asegurada su posibilidad reproductiva, no asumen las responsabilidades paternales y ellas se enfrentan a la maternidad de manera solitaria:

Pues, como una mujer luchadora y trabajadora que va a conseguirles todo a sus hijos, y como soy madre soltera, pero sí, como todo me toca a mí sola, entonces es como levantarse todos los días a lo mismo (Ángela, conversación personal desde las cartografías, 2015).

Muchas mujeres jóvenes deben afrontar las maternidades en ausencia del papel de responsabilidad paternal masculina, lo que las lleva no sólo a ocupar ambos roles desde el punto de vista afectivo con sus hijos o hijas, sino que también la esfera económica y todos los otros escenarios relacionados con la crianza, el trabajo y la reproducción de la vida.

La otra es Los hijos del diablo, esa la hicimos con lo que está pasando ahora y ha pasado desde ya hace mucho tiempo, que los jóvenes tienen hijos sin pensar, o sea, no se cuidan, entonces esta historia habla de un muchacho que le dicen el diablo, y ese mucho tiene por ahí... a los 22 años ya tenía por ahí 8 o 9 hijos y la mayoría con diferentes mujeres. Entonces habla de cómo los jóvenes, o sea, se acuestan con personas sin pensar, si de pronto es que no conocen los métodos de planificación que hay ahora. Eh, también trata más que

todo de nosotras como mujeres como podemos aceptar que esa persona esté, sabiendo que ha estado con otras y con otras tiene hijos, nosotras también caer en ese mismo papel, y esto habla como eso y el rol que cumplen ellas como madres, porque él es el papá, pero ha sido ausente, entonces como ellas cumplen ese rol de mamá solas y sacar a sus hijos adelante aun sabiendo que él está vivo y que puede colaborarles, y también como él les ha dado de duro tener tanto hijos y no estar pendiente de ninguno o de como él está con distintas mujeres y no con una sola que de pronto crear una familia con esa sola mujer, entonces habla, el documental habla sobre eso. (Vanessa, Conversación personal, 2015).

La planificación reproductiva que se constituye en un elemento central en el desarrollo de sexualidades que puedan incorporar el placer y el gozo en el descubrimiento de sí, de su cuerpo y de los otros cuerpos, aparece todavía para muchas jóvenes afrodescendientes o de determinadas clases sociales como un asunto lejano, lo que da cuenta de cómo opera el campo de concentración y preocupación discursiva por la sexualidad adolescente, que no se materializa en prácticas que permitan que las mujeres en general y las jóvenes en particular, puedan tomar decisiones en torno a su cuerpo, su placer y su vida. Las mujeres jóvenes continúan en sus apariciones alrededor de la sexualidad con todo lo que implica la reproducción, de hecho, forma parte de las preocupaciones, angustias y posibilidades a las que muchas de las jóvenes que participaron en esta investigación constantemente se refieren y en quienes se está centrando cultural y socialmente todas las responsabilidades sobre la reproducción y la crianza. Una responsabilidad que no ha sido asumida por los hombres con quienes se gestan estos hijos y que pareciera se ha naturalizado su papel como fecundadores, pero no como padres que ejercen cuidados y responsabilidades con los mismos y que mucho menos paternan efectivamente, quedándose fijados en visiones estereotipadas de la masculinidad –históricamente construidas– que definen su éxito en fecundar el mayor número de mujeres, pero no en generar escenarios de

cuidado y paternidad efectiva. Valdría la pena entonces profundizar en los escenarios de la masculinidad y paternidad joven afrodescendiente, para poder dar cuenta de manera más completa de los imperativos culturales y los entramados simbólicos que contextualizan estas decisiones al respecto.

Eso es un problema que en los adultos también pasa mucho, la persona aun sabiendo que tiene su pareja busca en otro lado lo que, o sea, busca otra pareja y con esa persona tienen hijos, y después van donde otra y la misma cosa, y no responden. Es algo que es general, no solamente los jóvenes, pero si es más difícil la situación de los jóvenes porque como ellos no tienen ningún recurso como para por ejemplo sostener una familia, la mayoría son menores de edad, y que dejan el colegio exactamente por cumplir un rol de mamá, en las mujeres más que todo. Y el hombre dice “no, es que yo no soy el papá”, dizque “yo no tengo por qué...” no asumen ninguna responsabilidad. (Vanesa, Conversación personal, 2015).

Las mujeres siguen asumiendo las responsabilidades exclusivas en torno a los procesos de reproducción y son en quienes se centran las intervenciones asociadas a la sexualidad, configurándose un régimen discursivo que las constituye exclusivamente alrededor del eje materno. En las narrativas de las distintas jóvenes no aparece el placer asociado a la sexualidad, la libertad o el erotismo, sino que de manera reiterada la maternidad se configura como el campo de disputas y fuerzas en las que se inscribe lo sexual, desde una producción heteronormativa que no pluraliza más allá de este régimen centrado en la heterosexualidad obligatoria, que impide ver lo sexual en relación consigo misma y con su cuerpo y que les fija siempre en relación con un otro hombre en quien establecer su deseo.

Considero importante que pueda problematizarse la mirada institucional frente a estos temas, dado que la reproducción sin desconocer sus potencialidades, también puede subsumir a las jóvenes en prototipos esencializados de lo que significa ser mujer,

reproduciendo estereotipos al respecto y marginalizándoles de descubrir y definir sus propias posibilidades como sujetos; pero no puede seguir centralizándose el campo de las responsabilidades sociales exclusivamente en ellas y en sus decisiones individuales, sin analizar las contradicciones institucionales y los mandatos sociales y culturales frente a la maternidad.

En esta misma línea, pareciera que la conformación de las familias en el país también se encuentra estructurada por relaciones de poder y la expansión capitalista, que imponen, en asocio con el sistema sexo genérico, demandas para las mujeres que no necesariamente son realizadas a los hombres. El documental en mención, generado por varias de las participantes del colectivo en sus propios barrios, se constituye en una pieza comunicacional interesante, no sólo porque visibiliza la acción política de las jóvenes sino porque subyace en el mismo un llamado por la familia nuclear que se muestra como el escenario ideal al que deben aproximarse y que da cuenta que

Pese a los cambios que se perciben en la estructura, funciones y significación en la vivencia de la familia por parte de los individuos, y de las transformaciones que han ocurrido en las formas de comprender y abordar a la familia desde las políticas del Estado, la academia y las instituciones; aún son grandes las brechas que impiden que ésta sea considerada desde su heterogeneidad, historicidad, dinamismo, complejidad y potencialidad. (Alvarado et al., 2012, p. 163)

Este llamado a la familia nuclear se encuentra arraigado a las soledades en las que históricamente las mujeres afrodescendientes han tenido que asumir la crianza y las implicaciones que esto ha significado para ellas, para sus vidas y las de sus hijas e hijos; a lo que resulta importante acercarse comprensivamente a la vez que preguntarse cómo generar una pluralización de las familias y sus distintas formas de conformarse como tal, sin que esto implique seguir naturalizando la reproducción, la crianza y los cuidados como circunscritos exclusivamente a las mujeres y continuar con

escenarios otroficantes que las inferiorizan, eludiendo además las implicancias que también tienen los hombres en torno a esto, así como los componentes sustanciales de las narrativas sociales y educativas en las configuraciones sexo genéricas y los entramados alrededor de la reproducción.

No obstante lo acotado y la necesidad de reflexionar socialmente sobre las distintas formas de ser familia, el documental permitió a las jóvenes profundizar en sus experiencias, más allá del campo empírico de las mismas y generar aprendizajes a partir de sus propias palabras entretejidas con las de otros y otras en sus barrios, en el marco de un contexto sumamente violento que establecía demarcaciones en los tránsitos geográficos y de los cuerpos, asociado además con la criminalidad y el miedo concomitante.

Es súper bueno el documental. Cuando lo estábamos haciendo súper difícil porque el barrio –en ese momento– estaba muy peligroso, estaba en una situación de violencia pero horrible, entonces al principio nos daba miedo subir porque había que subir al morro, una parte que le dicen el morro chocoso, y nosotros vivimos en Esfuerzos de paz, o sea, vivimos al lado pero son rivales, entonces el temor de que si de pronto subimos y nos robaban las cámaras, o de pronto nos podían matar, o sea, uno es con ese temor de subir por allá. Igual lo hicimos, y no, fue súper buena la experiencia, subir por allá y entrevistar, porque uno así también aprende, aprendimos cosas, aprendimos cosas sobre la maternidad, paternidad, el rol que cumple como madre como hija, como amiga, en la sociedad. (Vanessa, Comunicación personal, 2015)

Los aprendizajes generados a partir de esta y otras experiencias, las llevan a tener claro que la maternidad, el embarazo y la crianza, no son temas exclusivos de las comunidades afrodescendientes, sino que reproducen configuraciones seminales e instituidas de lo social que afectan en general a todas las mujeres, así puedan materializarse con más fuerza en determinados grupos o edades específicas:

Yo creo que eso es en toda la sociedad, eso no es general de los afrodescendientes, eso es en general en todos los jóvenes, porque usted ahora ve por donde se mete usted ve una adolescente embarazada, usted va por ejemplo al hospital y usted no puede creer que ve dos adultas embarazadas y el resto, las otras 10, son menores embarazadas, eso es general, eso no es solamente de los afrodescendientes (Vanessa, Conversación personal, 2015).

La sexualidad femenina aparece entonces entrampada en el tema reproductivo y en un binarismo del género que las sitúa en perspectivas unidimensionales, pero desde las cuales las jóvenes mismas inician interpelaciones a lo cultural y al silencio impuesto sobre la sexualidad juvenil que invisibiliza el tema en lo familiar y lo social:

Vamos a hablar sobre el tema del embarazo desde el colectivo, no queremos tocar como métodos de planificar, por encimita pero no ahondar en métodos de planificación ni nada de eso porque eso es algo muy complicado, es algo que tiene que ser con un médico, pero si queremos hablar de que es lo que está pasando en estas comunidades que tantas menores de edad quedan embarazadas aun sabiendo que existen muchos métodos para planificar, si es que de pronto no tienen conocimiento de esos métodos o que de pronto les da pena preguntar, preguntarle a sus papás, es que es algo muy difícil porque los afrodescendientes no les gusta hablar sobre eso, por ejemplo usted le pregunta a su mamá y ella nunca le va a hablar sobre eso. Nunca le hablan a usted sobre eso, eso es como un tabú, para las personas afro eso no se habla, creen que es que eso para los adultos es un tema de adultos. ¿Y entonces que hacen las mujeres? Le preguntan a la amiga, y la amiga puede que le dé un consejo o puede que no, puede que sepa o puede que no sepa y en muchos casos no saben, entonces ahí también es que se cometen muchos errores, porque de la casa no se le inculca a ese menor, a esa persona como debe planificar, como se planea la familia. (Vanessa, Conversación personal, 2015).

Planear la familia aparece como el llamado disruptivo desde las mismas jóvenes a partir de las propias experiencias, de lo vivido,

pero también de su observación y preocupación por el mundo de otras, por lo que comunitariamente sucede al respecto y en la búsqueda de establecer una serie de posiciones que les permitan tener más información para una toma de decisiones argumentada, que no implican necesariamente decirle no a los hijos, pero si son un primer hito en las posibilidades de reflexionar individual y colectivamente sobre las implicaciones que tienen las ideas hegemónicas, en torno a la reproducción y las sexualidades, especialmente en las alternativas vitales de ellas y de sus familias.

Como lo expresa Quiroga Díaz:

Las múltiples desventajas que afrontan las mujeres por acceder a mejores oportunidades, propiedad de recursos y reconocimiento de su trabajo productivo y reproductivo, están explicadas tanto por elementos de la cultura como por factores materiales, lo que configura formas de injusticia económica en la distribución de la riqueza. La falta de reconocimiento social de ambas dimensiones, multiplica la desigualdad estructural que afrontan. (2011, p. 166)

Estas desigualdades a las que se enfrentan en lo social, en lo productivo y en lo reproductivo, hacen que la maternidad se teja entre tensiones, posibilidades y opacidades:

cuando yo quedé en embarazo, que yo me di cuenta que estaba en embarazo yo decía que lo iba a regalar, porque yo tengo una tía que no puede tener hijos, entonces yo decía “ah no, es que yo lo tengo y yo lo regalo, se lo doy a mi tía” aunque yo a ella no le había dicho nada pero yo sé que si yo le decía a ella “tía, yo te voy a regalar el niño” ella ahí mismito lo iba a recibir porque ella siempre había querido tener hijos, pero ya cuando uno, pues, cuando siente que el niño se está moviendo, que ya pues las pataditas, los malestares, ya uno como que le empieza a coger cariño sin haber nacido, entonces yo decía “mami, si es un niño lo voy a poner S*”, el nombre de la niña si no lo tenía todavía, pues, determinado, pero si decía, “si es niño le voy a poner S*” y ya empezamos a comprar las cosas, mi mamá me ayudó a comprar todo (Andrea, Comunicación personal, 2015).

Estas tensiones no sólo están asociadas a las soledades que deban asumir desde las relaciones de pareja o las estigmatizaciones sociales, también a las atenciones recibidas desde los sistemas de salud y la escasa sensibilidad ante sus situaciones como madres jóvenes:

Me dijeron “el niño, el niño, el niño no ve, el niño tiene agenesia del globo ocular”. Pero eso fue una noticia que ellos no debieron de darme así porque, uno, yo estaba sola, porque mi mamá no estaba, mi mamá estaba en el trabajo y como yo llevaba tantos días hospitalizada mi mamá no sabía yo en qué momento iba a tener y eso fue algo así, de un momento a otro y me dijeron ahí mismo y yo estaba sola, pues no, no tenía a nadie que me acompañara allá en ese momento en el hospital. Yo toda la noche llorando, me la pasé llorando, todo el otro día, ahí estuve con un psicólogo, hubo una enfermera que prácticamente me dijo “regálole” (Andrea, comunicación personal, 2015).

La soledad ante la cual se asume la maternidad inicia en muchos casos en el embarazo, en la incomprensión y la censura ante su nueva situación, continua en el parto y las circunstancias que se presentan asociadas al mismo. Las violencias en un sistema de salud como el colombiano altamente tercerizado y precarizado, en el que la vida ha dejado de importar y se configura como una mercancía en una estructura de negocios de las EPS, como los grandes intermediarios que responden a las consideraciones neoliberales del capital y que se extienden a la atención misma, es un asunto preocupante al que son sometidos los colombianos más empobrecidos o de clases medias, que no tienen como pagar la atención elitizada de las clínicas privadas y que en el caso de las mujeres jóvenes afrodescendientes encuentra la producción reiterada de una violencia obstétrica que las juzga y rechaza:

Me tocó una enfermera mala clase, me puso una practicante, ella no me atendió, me atendió, siempre me atendió la practicante, y, eso era ella, la practicante fue muy amable eso sí, demasiado amable, pero la

enfermera era “ay, ¿usted qué? No, aquí todas las negras vienen a quitarse la ropa, que yo no sé qué” estaba hablando como feo pues de la raza, y yo “¡ay, Dios mío! ¿Será que esta mujer no se va a ir?” (Ángela, comunicación personal, 2015).

La exaltación excesiva de la maternidad valorizando la infancia, hace que las mujeres aparezcan en muchos casos como el receptáculo de la vida, pero no como una vida digna y valiosa en sí misma, mucho menos si es una vida racializada y joven en sistemas de salud que no tienen necesariamente una perspectiva de género, a pesar de que se encuentren en sus servicios mujeres, aun así, se reproducen otras lógicas de violencia y crueldad.

Cuando él nació, a pesar de la discapacidad y todo eso, pues ya el cariño que yo le sentía a S* era inmenso. Nunca en si me han dicho “S* nació así por esto y esto”, eh, pues lo que me da a entender un médico fue que como el embarazo mío fue muy enfermoso y a mí me dio preeclampsia, porque el embarazo mío fue de alto riesgo y me tuvieron que hacer cesárea a los 8 meses y a mí me daba mucha fiebre, me daba mucha fiebre, pues, yo sentía que me quemaba por dentro y entonces eso fue lo que a él lo afectó los nervios, eso fue lo que a él lo afectó, entonces pues yo el primer año de vida de S* eso fue un... porque S* se enfermaba, S* por cualquier cosa estaba en el hospital, y si a él le daba fiebre tenía que irme ahí mismo para el hospital, si le daba gripa ahí mismo ya estábamos en el hospital, y eso eran pues, por lo menos el salía de una para otra vez estar en otra, entonces ya, yo a veces lloraba y le decía a mi mamá que yo no iba a ser capaz de criarlo, que S* no me iba a vivir porque es que S* se enfermaba mucho, se enfermaba demasiado (Andrea, comunicación personal, 2015).

Las condiciones de salud que deshumanizan se intersectan con una perspectiva de la salud como negocio, que no propicia acciones preventivas de las enfermedades y educativas frente a los procesos de salud-enfermedad, pero que además genera unas violencias particularizadas y de género en el caso de las mujeres en

embarazo que no sólo las afectan a ellas, también a sus hijos para el resto de la vida.

Coincido en esto con Carosio cuando expresa:

Se habla ahora más que de la maternidad, de la función materna, y se cuestiona que esta importante tarea se deje solamente a las mujeres, señalando la importancia de mirarla como algo que compete a la sociedad en su conjunto. Los vínculos entre la protección social y los cuidados suponen contar con incentivos para la reorganización y redistribución de las responsabilidades de los cuidados. Por un lado, para que dejen de ser casi exclusiva responsabilidad de las mujeres. (2014, p. 106)

Esa feminización de los cuidados y la responsabilidad exclusiva de la crianza centradas en las mujeres hace que ellas sigan asumiendo en soledad los costes negativos y no explicitados de esa función materna, con una gran naturalización de la ausencia paterna que hace que muchos niños y niñas vivan el mundo sin conocer a sus padres o teniendo pocos apoyos de parte de ellos:

Ahí me toca a mí sola, porque prácticamente a mí, el a mí no es que me ayude mucho, es la verdad, ella es consciente porque yo a D* no le escondo nada, yo he sido muy transparente con ella y le digo las cosas... yo no sé si es a sangre fría como dicen, pero D*, y ella misma es consciente de que el papá no es que me ayude mucho a mí (Isabel, conversación personal, 2015).

Ser madre se convierte en una apuesta vital que permite encontrarle un sentido a la vida en una sociedad carente de afectos para las mujeres jóvenes, a las que la maternidad y la crianza les lleva a establecer rutas de acción y de significado que va más allá de ellas y que les sitúa en una ubicación social compleja, entre el reconocimiento social y las violencias de género, especialmente en contextos en el que la interacción desigual por sus condiciones de género y etnia, multiplican las probabilidades de afrontar situaciones

de pobreza e inequidad, pero también de profunda desolación emocional.

Pues, o sea, como le decía ahorita, mi consciencia me dice a diario que poco a poco trate de estar feliz, que cambie pues ese orgullo, esas amarguras que provocan también que me enferme tanto, que me de tanta migraña y como lo combato, pues brindándole a mi hijo eso, y dándole una familia y así no voy a recordar, pues, es algo que no se olvida de la noche a la mañana, pero entre más feliz sea con mi familia, con mi hijo voy a olvidar ese gran detalle que pasó en mi infancia, no dándole esa infancia que yo tuve, eso era. (Risas) ¡Me dieron ganas de llorar! (risas) no, no voy a llorar, no tranquila. (Libelly, comunicación personal, 2015)

Yo quedé en embarazo en marzo, mi mamá se murió en noviembre-diciembre, enero, como tres meses apenas, no aguanté el tormento, el tormento por qué, porque yo llegaba del colegio, no conseguía comida. Pues, mi papá económicamente se hizo responsable de mí, para el tiempo que mi mamá se murió y que mi papá daba sesenta mil pesos, era mucha plata en ese tiempo, entonces yo decía, bueno, si mi papá está respondiendo por mí económicamente, ¿Por qué es que no se ve la plata? ¿Por qué es que no se ve la comida? Yo llegaba del colegio, no conseguía almuerzo, o sea, mi tía dejaba la comida hecha, pero mis primos, mis primos no tanto, mi prima que era con la que mi mamá había tenido el inconveniente, ellos arrasaban con todo, se comían la leche, o sea malgastaban todo, me acuerdo que yo le decía a mi tía “Tía, yo empecé dizque a hacer la media técnica en el colegio, sí yo llego del colegio a almorzar, como es posible que yo no consiga almuerzo” y ella me contesto, “Que si ustedes no están pendientes de su comida, ¿yo que puedo hacer?” así me contestó, o sea, yo no me sentía... no quería vivir sola porque no sé si en sí, en sí le cogí miedo a mi mamá, el caso era que me daba muy duro también como vivir sola en la casa de pronto, yo no me atrevo a irme a vivir sola (Isabel, comunicación personal, 2015).

Las situaciones de desamor vividas en la infancia y que se reproducen cotidianamente con sus parejas, en otros espacios como los

laborales o sociales, hace que la maternidad se convierta en una posibilidad de brindar y recibir afecto, de olvidar las frustraciones o las carencias afectivas por las ausencias maternas o paternas vividas, y tratar de generar una resignificación de la infancia a partir de los hijos. Es importante resaltar que esta feminización de los cuidados y las contradicciones y tensiones asociadas a la maternidad no solo la viven las mujeres jóvenes afrodescendientes, de maneras diferenciadas otras mujeres también asumen muchas de estas opacidades, dado que:

El desempeño académico y profesional de las mujeres permanece asociado a la extensión de sus papeles tradicionales en el espacio privado, tales como el cuidado y la atención de personas dependientes y tareas relacionadas con la alimentación, vestimenta, educación básica, salud primaria, etc. Estos roles, considerados culturalmente como femeninos, continúan en la educación superior protagonizados mayoritariamente por mujeres con escasa presencia de varones. (Vasallo Barrueta, 2014, p. 122).

Las mujeres jóvenes asumen entonces desde el sentido vital que les dan sus hijos y la crianza, grandes desafíos, sacrificios constantes y en algunos casos una auto marginalización de su propia vida, en un acto de profunda generosidad que las lleva a poner en muchos casos a sus hijos en primer lugar, a pesar de las tensiones y disputas internas que la misma maternidad les genera. Esas tensiones no siempre son expresadas discursivamente, ya que el estatus de exaltación de la maternidad configura además el ideal de la buena madre como la mujer que nunca se queja y explicita los aspectos negativos existentes en sus propias vidas, que se vislumbran ante las dificultades cotidianas y el estrés por cumplir con unas condiciones materiales adecuadas para sus hijos a la par con las exigencias del trabajo, el acompañamiento emocional que sus hijos requieren y las propias necesidades emocionales, afectivas y materiales que ellas también tienen, desde campos de forcejeo amoroso y social entrelazados en poderes que requieren un tipo

de subjetividades y cuerpos maternalizados y biologizados, en las que han aumentado como lo expresa Carosio (2014) las mujeres madres:

Los hogares encabezados por mujeres han crecido en toda la región, superando en todos los países más de la tercera parte. Lo que determina la mayor pobreza de estos núcleos familiares es que principalmente son monoparentales o extendidos; es decir, cuando las mujeres encabezan un hogar están solas, cosa que no ocurre cuando los hogares son encabezados por hombres, ellos tienen sus compañeras, lo que es un apoyo para el logro del bienestar. Por otro lado, los esquemas sexo-genéricos hacen que las mujeres tengan menos oportunidades en los mercados de trabajo, encuentren empleos de peor calidad y remuneración y les toque vivir situaciones asociadas con la segregación horizontal y vertical. Su mayor dedicación al trabajo no remunerado, es decir, a los cuidados, hace que se integren al trabajo en peores condiciones (Carosio, 2014, p. 104).

Teniendo en cuenta esto me parece importante relacionar las posibilidades espaciales y las situaciones de violencia que viven las mujeres jóvenes en lo público, con las violencias de sus entornos laborales y las obliteraciones que impiden cuidar de sí mismas, unidas a las marginalizaciones y soledades que aparecen en tensión ante la maternidad y los cuidados de otros y otras. Estos ejes no son asuntos aislados, de hecho, las labores de reproducción y las relaciones sociales inciden en las posibilidades productivas, educativas y laborales, de tal forma que a las mujeres en general y a las jóvenes afrodescendientes en particular, les toca afrontar en toda su densidad las diferencias de poder entre hombres y mujeres y el ser vistas como recurso productivo, racializado y subalternizado en los distintos espacios y ordenes sociales.

Igualmente me parece importante como lo expresa Quiroga Díaz (2011), eliminar

la idea de que la problemática de género, es de mujeres pobres y que es causada por la exclusión del mercado de trabajo o por su baja

productividad. Por tanto, el problema radica en ellas y en sus capacidades, dejando por fuera el marco de relaciones que hacen de la pobreza, tan solo una manifestación de un contexto de relaciones de desigualdad que atraviesa a la sociedad en su conjunto. (p. 167)

En tal sentido es necesario revisar las higienizaciones del lenguaje y eufemismos que, desde los escenarios de las políticas públicas, de las decisiones gubernamentales, de fundaciones, ONGs e incluso la misma academia, establecen adjetivaciones políticamente correctas, explicitando preocupaciones alrededor del género y las situaciones de vida de hombres y mujeres, así como las desigualdades sociales existentes, pero siguen reproduciendo y celebrando en sus prácticas discursivas y vitales, imaginarios otrofocantes que ubican a las mujeres como ontológicamente diferentes, siendo mirada la diferencia como lo peyorativo – y en condiciones de subalternización; diluyendo además las luchas de las mujeres como innecesarias en el mundo globalizado contemporáneo, dado que ya han conseguido la supuesta igualdad anteriormente solicitada. Estas homogeneizaciones culturales y sociales que se han venido extendiendo, dan cuenta de una ausencia de pensamiento político en muchas de estas instituciones o que el mismo se encuentra cosificado en patrones de producción machista, que atraviesan tanto a mujeres como hombres en los diversos escenarios sociales y que en muchos casos encuentra en los silencios cómplices o las posturas aparentemente neutrales, las articulaciones necesarias para seguirse perpetuando y escalando socialmente.

Adicionalmente es fundamental enriquecer el análisis, reflexionando con Vásquez Melken (2014) sobre como

La categoría de ‘pobre’ hace ver a los ‘empobrecidos’ como carentes, como seres humanos incompletos y dispensables. La categoría ‘pobre’ se ha vuelto central en el discurso moderno del otro (por ejemplo en el discurso del desarrollo), el pobre es el que está fuera de la modernidad, porque esta fuera del mercado. La industria del desarrollo

busca incorporarlo, sujetarlo a la lógica económica, transformarlo en sujeto económico (Vásquez, 2014, p. 187).

Por lo que se ha ido extendiendo el discurso de la nueva era o de la extrema derecha, que responsabiliza a los sujetos exclusivamente de las condiciones de pobreza en las que viven, sin generar una analítica crítica de las responsabilidades políticas o del sistema económico, es decir, estructurales, que establecen unas condiciones de despojo centralizadas en muchos casos en las mujeres, indígenas, afrodescendientes y campesinos. Las nuevas exclusiones –que son del orden económico y que configura como ciudadanos sólo a quienes consumen– se suman a las históricamente existentes, naturalizando los valores del capital y sus mapas de poderes absolutistas, que trazan, especialmente en los cuerpos racializados y de las mujeres, con mayor dureza las imposiciones laborales excesivas, del patriarcado o la reproducción.

De la racialización hacia la humanización

El creciente desplazamiento de los y las afrodescendientes de los territorios en que históricamente habían estado ubicados en Colombia hacia otros espacios geográficos y su irrupción en las ciudades, productos en algunos casos del desarraigo a partir del conflicto armado o en otros en búsqueda de nuevas oportunidades laborales y académicas para ellos y sus familias ante el abandono del Estado, han generado unas continuidades y rupturas en sus producciones subjetivas e identitarias así como en los espacios y comunidades con que interlocutan.

En el caso de las jóvenes, las posibilidades educativas, aunque limitadas, les han permitido apropiarse de otras gramáticas y narraciones, de conocimientos otros que les viabilizan la toma de decisiones, incluyendo el encuentro con las perspectivas culturales ligadas a la afrodescendencia, que en ese escenario del desarraigo territorial habían perdido o desconocían:

Yo a veces digo, o sea, yo como voy a hacer esas cosas si yo nunca las he... por ejemplo hay veces que me preguntan cosas y yo respondo y yo “¿yo de dónde saqué eso? ¿Yo de dónde saque eso si yo nunca he estudiado nada de eso?” sino que uno cuando ya empieza a tener más razonamiento de las cosas, uno empieza como a analizar más, y dice “ah no” y opina de pronto de lo que uno cree que de pronto puede ser. Entonces de ahora a antes, yo digo que yo tengo mucho

más conocimiento de muchas cosas, por ejemplo hasta del ser afro, cuando yo estaba chiquita yo no sabía nada de eso, porque yo me críe con mestizos, si mucho en mi colegio, en mi salón, uno o dos negros y ninguno habla de afro, así, nada entonces yo digo que he aprendido demasiadas cosas sobre del ser afro, de las costumbres de nosotros, sobre que de pronto tenemos cosas distintas pero a la hora de la verdad no somos diferentes y eso he aprendido, uff, bastante. (Conversación personal Vanessa 2015)

Reencontrarse con el escenario de la afrodescendencia en la juventud, después de haber recibido una crianza que no tuvo afirmaciones al respecto se constituye para Vanesa en una novedad llena de aspectos positivos, pero en la que reafirma además que las diferencias no son sustanciales, que en términos generales aunque puedan existir asuntos culturales y subjetivos que puedan asumirse de manera distinta esto no se constituye en un esencialismo que les separe del resto, porque la humanidad les habita de igual manera. En esa medida los procesos de racialización lo que han hecho es construir distancias y diferencias peyorativizadas que perpetúan desigualdades y enmascaran bajo el pretexto de la diferencia cultural o étnica las profundas similitudes que como humanos se tendrían independientes de las consideraciones raciales inventadas en un momento histórico específico. Al respecto Viveros Goya (2013, p. 89) nos recuerda:

En la región latinoamericana, la formación del sentimiento nacional enfrentó una constante disyuntiva: cómo hacer compatible el carácter manifiestamente mezclado de su población con las connotaciones claramente blancas del progreso y la modernidad. La solución a este dilema fue acoger los modelos de modernidad y progreso provenientes de Europa y Estados Unidos, y agregarle, de distintas formas, el ingrediente de la mezcla racial (Wade, 1997). Mientras en algunos países el nacionalismo adoptó la forma de la idealización del mestizaje y la afirmación de la ideología democrática general de que ‘todos éramos mestizos’, en otros prevaleció la ideología discriminatoria que asoció la consolidación nacional con el proceso de

blanqueamiento y en otros, como en Colombia, coexistieron en forma ambivalente estas dos modalidades.

Esta coexistencia ambivalente hace que en muchos casos los afrodescendientes no mencionen escenarios específicos de la gastronomía o la historia de sus orígenes africanos como forma de mezclarse, de mimetizarse en los espacios colectivos e intentar ser parte del Estado Nación y sus promesas de inclusión, lo que a la larga se convierte en una violencia epistémica que les lleva a negar sus tradiciones, pero en la que además terminan aplanando sus heterogeneidades y subjetividades para terminar subsumidos en una homogeneidad idealizada que niega la diversidad de lo humano, que no puede seguir siendo asumida como diferencia peyorativizada racializada o generizada.

Ya sea como una forma de reencuentro con la genealogía o las tradiciones de la afrodescendencia, estas búsquedas remiten aprendizajes que se conectan con la construcción de un pensamiento propio, con la posibilidad de participación, de intervención discursiva a partir de las propias vivencias:

A mí me ha ayudado mucho porque ya sé cuáles son mis derechos, que puedo yo aportar, por ejemplo, ponen algún tema sobre lo afro y ya sé que puedo aportar porque yo ya conozco cómo es eso y yo ya puedo decir “ah no, es que eso es así, o eso no es así” ya puedo opinar, por ejemplo, ahora me gusta mucho lo que es la historia, por ejemplo a mí me gusta ver por ejemplo Natgeo, y esos canales que son así que dan puras cosas así y me gusta opinar, hablar, ya me siento más diferente que antes (Vanessa, Conversación personal, 2015).

Esas posibilidades de crecimiento que brinda el acercarse a los procesos educativos, pero también a la pluralización y apropiación del paisaje afrodescendiente en diálogo con sus propias experiencias como joven, supone el desarrollo de unas mayores competencias comunicacionales y de pensamiento propio que brinda a su vez considerables seguridades. Esto es central dado que

entender el conocimiento de las mujeres negras como un saber reprimido por los legados coloniales, al mismo tiempo que permite ubicarlo en un espacio geográfico y en una localización epistemológica. Reprimido en el sentido en que Gayatri Spivak (2003) considera que el subalterno ha sido silenciado estructuralmente dentro de la narrativa histórica capitalista o que Berger dice que está por fuera de la oficialidad (2006). No puede hablar en los ámbitos hegemonizados por el poder dominante, no obstante, la epistemología fronteriza es el atajo que el subordinado construye para expresarse. (Lozano Lerma, 2016, p 10)

Esto no significa aferrarse a un esencialismo de lo étnico que se circunscribe a ciertos grupos, sino que por lo contrario es registrar la humanidad existente en cada uno de quienes somos huéspedes en el planeta desde el reconocimiento de las tradiciones contextuales, culturales e históricas, por esto, así como lo dice Hall refiriéndose a las naciones caribeñas:

As nacoes, sugere Benedict Anderson, nao são apenas entidades políticas soberanas, mas “comunidades imaginadas”. Trinta anos após a independência, como são imaginadas as nacoes caribenhas? Esta questão é central, nao apenas para seus povos, mas para as artes e culturas que produzem, onde um certo “sujeito imaginado” está sempre em jogo [Las naciones, sugiere Benedict Anderson, no son simplemente entidades políticas soberanas sino “comunidades imaginadas”. Treinta años después de la independencia, ¿cómo se imaginan las naciones del Caribe? Esta cuestión es central, no sólo para sus pueblos, sino para las artes y culturas que producen, donde siempre está en juego un cierto “sujeto imaginado”] (Hall 2003, p. 26).

En ese sujeto imaginado del que nos habla Hall no siempre aparece positivamente los saberes y agenciamientos de las mujeres afrodescendientes, sus posibilidades de pensamiento y acción, por lo que la reflexividad de Vanessa desestabiliza de alguna manera las imágenes esencializadas de las mujeres afrodescendientes que no las sitúan con búsquedas intelectuales:

Siento que he crecido, uf. Siento que he crecido, por ejemplo, antes a mí me decían, ponen un tema, cuando yo no sé el tema yo más bien no opino, “A ¿usted sabe...?” “yo no sé nada” pero cuando yo por ejemplo lo he escuchado así, yo ah, yo me meto, yo digo “ay sí, eso es así” a mí me gusta como opinar y yo no sé, a mí desde, desde el bachillerato me empezó a gustar como la filosofía, la historia que cosas como políticas, pero no de los políticos, de cosas que hablan, así como de la historia pues, me encanta estar metida en eso. (Vanessa, Conversación personal, 2015).

Y esa construcción de pensamiento propio, fronterizo en alguna manera desde el desconocimiento en que está siendo situado por el resto de la sociedad, da cuenta de las imposiciones e impedimentos que los procesos de racialización generan en las subjetividades de las afrodescendientes, pero también en la propia sociedad, dado que

Alojada en los hábitos de pensar, la raza excede largamente el racismo que discrimina cuerpos y se fija en colores de la piel. Invade las disciplinas (y no sólo las biológicas) y forja, junto con otras herramientas (como las políticas públicas) las condiciones de posibilidad del conocimiento moderno. También elimina posibilidades: crea espacios ‘imposibles’ de pensar. Lo impensable, no es resultado de ‘ausencias’ en la evolución del conocimiento: es resultado de las presencias que le dan forma, haciendo pensables algunas categorías e impensables las que desafían la época, entendida como los hábitos de pensamiento y las prácticas de la circunstancia histórica temporal y geográficamente dominante. (De la Cadena, 2008, p 25)

Por tal motivo las mujeres afrodescendientes siguen siendo vistas desde la racialización discriminatoria que las hipersexualiza como lo expresa Ángela o las sitúa sin pensamiento o conocimiento, en una diferencia racializada y peyorativizada que les aparta y que resulta como mínimo dolorosa:

¿Yo como me veo como mujer afro? Me veo como una luchadora, me veo, berraca para adelante, ¿cierto?, porque eso también soy, es, muy

duro ser afro, pero pues porque a uno a veces lo discriminan por el color, a veces te miran mal o él hecho de que sea negra “no, es que ya tiene que ser una resbalosa, una zorra”, por ejemplo, hace poquito, trabajaba yo en C*, iba saliendo, y uno de los pelados pues de la vuelta de allá, “ay negra, con quien, a quien vas a torear con ese rojo” entonces yo le dije “ah, ¿yo? A mis clientes, a quién más” “¿Cómo así? ¿Es que usted tiene clientes?” “claro, a los que yo les vendo C*” “¿Y yo puedo ser uno de esos?” “ah, sí me vas a comprar C*” dizque “no, es que yo te quiero comprar es a vos” entonces yo le dije “ni porque yo fuera una zorra”, entonces él me dijo “sí”; o sea, porque, eso fue lo que me dio rabia, que él a mí me había visto en esas para que, no, me tenía que insultar, pero yo más bien lo dejé hablando solo y me fui para no tener problemas. Entonces, por ejemplo, ser afro es muy duro, porque no siempre te miran como deberían mirarte, normal, ¿es que a nosotros que nos cambia de diferente a los demás? el color, de resto nosotros somos igual, lloramos, sentimos, todo. (Ángela, Conversación personal, 2015)

Este llamado a la consideración de la humanidad, más allá de la racialización interpela precisamente el invento de las razas, así como la imagen misma de lo humano que

Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad / modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano, 2014, p. 287).

Esto, hace que de manera sistemática los afrodescendientes en Colombia sean relegados y discriminados o asesinados como ocurre en Brasil o Estados Unidos.

Las violencias materializadas en las pérdidas de vidas, en muchos casos por los propios aparatos estatales, o las simbólicas que cotidianamente las excluyen de los sistemas educativos, de salud o laborales se convierten en obstáculos e inequidades profundas con las que deben lidiar desde incluso antes del nacimiento y que

se circunscriben precisamente a las consideraciones planteadas por Quijano (2014, p. 208) cuando expresa “Las categorías “raza”, “color”, “etnicidad” y el complejo intersubjetivo “racismo-etnicismo”, no sólo son inherentes al eurocentrismo en América Latina, son sus fundamentos. El modo de percibir, en general, y esas categorías mentales se corresponden y se refuerzan recíprocamente” por lo que deben ser interpeladas estructuralmente y transformadas desde la comprensión que tanto Vanesa como Ángela formulan: las diferencias culturales o del color de la piel no nos hacen menos humanos, son diferencias minúsculas frente a un escenario de humanidad que no puede seguir considerando a unos como superiores a otros. Ese significante denominado humanidad debe ser ampliado en la medida en que no se asocie de manera exclusiva a unos y deje por fuera a otras, otros o se generen espacios de representación que constriñen las heterogeneidades subjetivas e imposibiliten condiciones de dignidad.

El planteo de Ndlovu-Gatsheni (2016, p. 173) resulta esclarecedor al afirmar que

Christopher Ehret sostuvo que “África se encuentra en el corazón de la historia humana. Es el continente desde el cual provinieron originalmente los ancestros lejanos de todos nosotros, independientemente de quienes seamos hoy” (Ehret, 2002: 3). Si bien la investigación arqueológica ha demostrado de manera concluyente que África es la cuna de la humanidad, la ironía es que, a pesar de ese reconocimiento, África sigue estando encerrada en un fuerte paradigma de diferencia que degrada su importancia en los asuntos internacionales y cuestiona su contribución a la civilización, el progreso y el desarrollo humanos (Mudimbe, 1994: xii). Si bien se ha escrito sobre el continente africano y su gente, colectivamente conocida como los africanos más que sobre cualquier otro pueblo, éste sigue siendo el menos comprendido de todos los pueblos del mundo.

Incomprensión que también se extiende a los afrodescendientes y de manera particular a las mujeres jóvenes que a partir de

las múltiples violencias que deben vivir, no sólo las raciales, sino también las sexuales o de género, deben asumir en ocasiones el silencio para no “tener problemas” como lo expresa Ángela, lo que recuerda lo enunciado por Hill Collins (2002, p. 7)

As my world expanded, I learned that not everyone agreed with them. Beginning in adolescence, I was increasingly the “first,” or “one of the few,” or the “only” African-American and/or woman and/or working-class person in my schools, communities, and work settings. I saw nothing wrong with being who I was, but apparently many others did. My world grew larger, but I felt I was growing smaller. I tried to disappear into myself in order to deflect the painful, daily assaults designed to teach me that being an African-American, workingclass woman made me lesser than those who were not. And as I felt smaller, I became quieter and eventually was virtually silenced [A medida que mi mundo se expandía, me di cuenta de que no todos estaban de acuerdo con ellos. A partir de la adolescencia, fui siendo cada vez más la “primera”, “una de las pocas” o “la única” afroamericana y/o mujer y/o persona de clase trabajadora en mis escuelas, comunidades y entornos laborales. No veía nada malo en ser quien era, pero aparentemente muchas otras sí lo veían. Mi mundo se hizo más grande, pero yo sentía que me estaba haciendo más pequeña. Traté de desaparecer en mí misma para desviar los dolorosos ataques diarios diseñados para enseñarme que ser una mujer afroamericana y de clase trabajadora me hacía inferior a las que no lo eran. Y a medida que me sentía más pequeña, me volví más silenciosa y, con el tiempo, prácticamente me silenciaron].

En oposición a ese silenciamiento, al reduccionismo del mundo que opera con la deshumanización propia de la racialización son necesarias las insurgencias que las mismas jóvenes afrodescendientes nos han ido mostrando, pero adicionalmente transformar la red de relaciones que constituyen estos procesos a través de los puntos de conexión académicos, educativos, políticos y en general estructurales y cotidianos, es decir, el dispositivo de la racialización que separa y deshumaniza no puede seguir siendo

naturalizado, así como la diferenciación peyorativa, ya que como lo esboza Bidaseca (2010) no hay otro del otro, por lo que es central explicitar en los distintos contextos el blanqueamiento progresivo aunado a las prácticas racializantes y obliterantes con las consecuencias implícitas y explícitas que esto genera en las subjetividades, los cuerpos y las comunidades.

Pero no el estar solo no significa sólo eso, el estar solo Jessica, voy a ponerle así a mi personaje, (risas) el estar solo para Jessica es levantarse y ver que desde que sales no tienes quien te diga —Te puedo acompañar, mami te quiero mucho, mami ven te colaboro con eso—. Eso es estar solo porque cada día tienes que enfrentarte a la sociedad para poder sobrevivir y más si tienes el color de ser afro. Para nosotros el ser afro es todavía no ser aceptado en esta comunidad, ¿Por qué? Porque de entrada puedes ser estudiada, puedes ser de la mejor familia, pero siempre van a discriminar tu color de piel, entonces para mí esto es un conflicto, un conflicto muy fuerte, en el cual tienes que vivir uno todos los días al lugar donde llegue, porque de pies a cabeza te están observando... como te vistes, como actúas, como hablas, como te comportas, pero si vas, si tienes una pareja, una pareja color mestiza, cuando ingresas a un lugar con esa persona eres aun un poco más aceptada, por qué razón, porque estas conviviendo con una persona que es aceptada en la sociedad, entonces el conflicto más fuerte que tenemos nosotros, esa es mi historia. (Libelly, conversación en taller colectivo, 2015)

Ese continuo, complejo y conflictivo proceso de sentirse o no integrado socialmente, de sentirse aceptado o no, es interrogado por Libelly, quien lleva en su piel, en su cuerpo y subjetividad, la exclusión reiterada y decretada que paraliza a mitad del camino y que hace que se contemplen las relaciones de pareja interracial como una forma de acercamiento a la aceptación social. Como lo explica Chirix García (2014, p 212) “¿Cómo percibimos la mirada de las y los otros? Experimentar y expresar la opresión étnico-racial como realidad de vida, constituye una vivencia significativa y personalizada. Significa entender cómo nos miran los otros y qué

cicatrices nos dejan estas miradas”. Cicatrices, heridas ancladas a las miradas reiteradas de menosprecio, a la devaluación obsesiva de la otra en su condición racializada y de mujer joven que debe afrontar cotidianamente el sentirse observada de manera negativa y las sensaciones asociadas a las formas de la acción de otros, otras, que te cosifican en la no pertenencia social, lo que genera un conflicto interno en el que parece a ratos que la alternativa disponible pasa por los afectos:

Esto también lo conté en la casa, allá en eso de los Afros, la Casa de Integración. Allá conté la historia que tiene como título es... se me fue la paloma, tiene como título “No estamos solos” ¿Por qué no estamos solos? Porque tú en la sociedad no estas aceptada, pero tienes a tus hijos, tienes a tu familia, tienes a tus amigos; que ellos son los que te ayudan a salir a delante, apoyarte. Entonces el gran conflicto que tenemos nosotros es ese, cuando salimos y nos toca enfrentar a la sociedad (Libelly, conversación en taller colectivo, 2015).

Ahí aparecen los afectos. Esta el afecto que siento hacia mi familia, aquí están todos encerrados en un corazón, están mi mamá, mis tres hermanos, mis dos hermanitos hombres, la niña...Y el chiquitico (señala el dibujo del hijo) que es mi bebé hermoso, divino, mi corazón lindo. Véanme aquí a mí, el afecto que siento hacia ellos, están mis amistades y el afecto que siento hacia mí misma (Andrea, conversación en taller colectivo, 2015).

Ante las manifestaciones de desprecio, ante el racismo y el sexismo abierto o solapado, el amor aparece como esa potencia política, no anclada exclusivamente en lo privado y lo emocional, sino en lo relacional y el encuentro, desde la maternidad, pero también en los otros afectos que fortalecen y permiten encontrar un lugar en el mundo, hacer insurgencia ante las opresiones genéricas y racializadas.

No recibir amor y alimento es no vivir, es someternos al abandono y a la muerte. ¿Qué ocurre cuando logramos cubrir las necesidades más apremiantes sin dar respuesta a la necesidad de afecto?

¿Vivimos en situación de bienestar? Estas interrogantes podrán ser respondidas en parte por las experiencias que confirman que el afecto es una necesidad universal de los seres humanos (Chirix García, 2014, p. 214).

Un afecto que pasa por sí misma, por los hijos, por la familia, por los amigos, por los suyos cercanos con los que comparten el mundo, y que hace indispensable entonces preguntarse por la subjetividad política juvenil como ese trazo insurgente que se expande desde la luz seminal de los afectos y amplía su fuerza en la potencia del encuentro y la acción sobre el mundo. El amor como potencia política ha sido en muchos casos marginado –paradójicamente– a las relaciones de pareja, a lo privado, olvidando el amor, la generosidad, la amistad y la solidaridad como sustento político del mundo, que permite que las subjetividades jóvenes como las del colectivo se mantengan firmes e insurgentes ante la opresión, que esta no pueda quebrarles y que como lo explicita Sandoval (2000, p. 4):

Here, love is reinvented as a political technology, as a body of knowledges, arts, practices, and procedures for re-forming the self and the world. This affirmative practice and interpretive strategy, this hermeneutics of love easily bypasses the usual order of perception [Aquí, el amor se reinventa como una tecnología política, como un conjunto de conocimientos, artes, prácticas y procedimientos para reformar el yo y el mundo. Esta práctica afirmativa y estrategia interpretativa, esta hermenéutica del amor, fácilmente pasa por alto el orden habitual de percepción].

Por lo que es precisamente el amor lo que permite, además de la educación, de la acción política, mantener, construir y crear una divergencia vital, re existir ante las marginalizaciones, usando el amor como puente¹² para la transformación social y el reconocimiento de la humanidad como herencia compartida que nos

¹² Referencia a la canción de Gustavo Cerati "Puente": <https://www.youtube.com/watch?v=eAO7CEcCD3s>

habita a todas, a todos, en un mundo en el que participamos de la vida con otros seres, con lo vivo, que también debe ser tratado con profundo respeto.

La internalización del racismo y la opresión

Las relaciones entre los mismos afrodescendientes siguen siendo un terreno poco explorado, ya que se ha visto la afrodescendencia como una categoría homogénea que desde la racialización generada sobre ellos y ellas, no permite vislumbrar las diferencias, tensiones y vínculos existentes que se condensan en un número importante de prácticas, experiencias y convenciones de vida, que, aunque pueden tener ejes en común, no son en ningún caso monolíticas o uniformes. Las relaciones de poder que se tejen al interior y entre las distintas personas, colectivos y formas de vivir como afrodescendientes no sólo están mediadas por la racialización o el encuentro cultural, sino que también influyen en ellas las consideraciones económicas o de estatus social:

En mi barrio viven muchas personas afrodescendientes, pero uno no llega a la casa de todos, porque, o sea, todos somos afrodescendientes, pero igual hay discriminación. Por decir, anteriormente muchas casas eran en tablas, eran ranchitos, y por ejemplo hay personas que tenían más posibilidad de hacer su casa en material allá, entonces una persona que tiene su casa de ranchito, si anda con los pantalones rotos “ay ¿qué va a hacer a mi casa? Pues”. Entonces es como una discriminación entre nosotros mismos, nosotros mismos nos raciamos. Eh, uno si tiene sus amigos, a la casa que uno va todos los días, pero no a todas las casas uno se puede entrar, y por ejemplo si uno es más pobre que otro conmigo no puede tocar, si yo tengo los zapatos más bonitos que el otro no, pues nada que ver. Hay discriminación, lo económico influye mucho, influye demasiado. (Vanessa, conversación personal, 2015).

Parece pertinente entonces retomar la perspectiva de Balibar y Wallerstein (1991, p. 16) cuando expresan que

El universalismo de la ideología dominante está arraigado a un nivel mucho más profundo que la expansión mundial del capital e, incluso, que la necesidad de procurar a todos los “marcos” de esta expansión normas de acción comunes (2): se arraiga en la necesidad de construir, a pesar de su antagonismo, un “mundo” ideológico común a los explotadores y a los explotados’...

Y en la que los mismos explotados terminan segregando a otros porque no cumplen con las consideraciones económicas de acumulación, de consumo y estética corporal que propiciaría su aceptación e inclusión en un régimen económico y político homogeneizante, que califica a los sujetos desde su utilidad y niveles de consumo. Las formas de ser capitalistas se extienden y masifican hasta en los mismos sectores populares, agregándose a un proceso de colonialismo interno y de borradura, ya no sólo por consideraciones raciales, sino que a estas se unen las del orden económico, intersectándose y mutuamente alimentándose, propiciando el que el racismo y las obliteraciones asuman nuevos modos y /o se exacerben los ya conocidos.

Este colonialismo interno (Rivera Cusicanqui, 2010) se materializa de forma particular en los espacios laborales y entre las mujeres, que reproducen entre ellas las opresiones propias del patriarcado desde subjetividades esencializadas en las que lo emocional prima de manera en ocasiones desarticulada en los relacionamientos, naturalizando y perpetuando rivalidades por su condición de mujeres, intercalándola además con las consideraciones étnicas:

Súper maluco el ambiente, muy pesado, y usted sabe que entre negras se pelean mucho. Allá hay muchas negras y son muy peleonas, allá por cualquier... ahora es que ha ido mermando, pero eso antes, por cualquier bobada se agarraban allá a pelear, por cualquier bobada estaban agarradas, eso allá, por ejemplo, si usted es más rápida

que otra pegando piedras eso le incomoda a la otra, por eso hay rivalidad, por eso pelean. Por ejemplo, “porque a ella le dio el lápiz más grande y a mí no me dio lápiz”, pues, eso es caso de pelea, una bobada de esas: pelea. Entonces el ambiente es pesado, es súper pesado. (Comunicación personal Vanessa 2015)

Jeka: No me relaciono muy bien con las mujeres, no sé, no, no sé, no sé, sinceramente... porque de hecho estudie en un colegio con mujeres, solo con mujeres, pero... sinceramente yo no sé, no tengo una explicación, pero siempre ha sido así.

Isabel: Pues has sido más empática con los hombres.

Ángela: La única explicación es que somos mujeres.

Jeka: Sí, pero de hecho no porque me atraigan, sino...de hecho no soy capaz de entablar relaciones, soy más bien malgeniada, si o que. (Intercambio en talleres colectivos, 2015)

Estas peleas y rivalidades explícitas y soterradas entre las mujeres que parecieran ser exclusivamente decisiones individuales, están imbricadas en el gran marco de las relaciones de poder y de las demandas de competencia, propias del sistema patriarcal capitalista que define –como forma de coartar los lazos y las solidaridades–, que las mujeres deben estar siempre en eternas pugnas entre ellas por asuntos del orden estético o la primacía sexual, por la suficiencia laboral, académica o de los recursos, que se traduce en disputas constantes que impiden escenarios de apoyo y reconocimiento entre pares, internalizando en sus cuerpos y subjetividades la propia opresión que les lleva a desconocerse a sí mismas y a sus posibilidades, pero también a las otras mujeres con las que se encuentran en su camino, privilegiando en muchos sentidos en diversos contextos, las apuestas masculinas y a los hombres mismos y las lecturas comprensivas o más abiertas con las mismas mujeres y sus acciones. Al respecto Federici (2010, p. 188) explica:

Como la discriminación establecida a partir de la “raza”, la discriminación sexual era más que un bagaje cultural que los colonizadores

llevaron desde Europa con sus picas y caballos. Se trataba nada menos que de la destrucción de la vida comunal, una estrategia dictada por un interés económico específico y por la necesidad de crear las condiciones para una economía capitalista, como tal siempre ajustada a la tarea del momento.

En esa medida no pueden pensarse que las configuraciones de la subjetividad femenina en disputa con otras mujeres, sólo se reproducen entre las clases populares o en determinados sectores sociales, dado que estas se instituyen en diversos entramados y espacios, generando violencias entre ellas mismas que disminuyen la posibilidad de colaboración y agenciamiento político ante las problemáticas que podrían conjuntamente convocarlas.

Las mismas relaciones entre mujeres, porque en las piedras todas son mujeres, el único hombre es el que baja y sube los jeans, de resto, todas son mujeres, y entre ellas mismas se dan las peleas. Yo no peleo con ninguna, a mí me... se enojan, y yo me pongo a reír, entonces a ellas les da rabia y yo tranquila, si va a alegar “alegue sola”. (Vanesa, Conversación personal, 2015)

No se trata tampoco de desconocer las diversas relaciones que se pueden producir entre las mujeres y negar la conflictividad como un aspecto de la vida social, pero sí de examinar como a ellas se les ha transmitido cultural y educativamente la competencia como una forma de adscripción identitaria esencializada que genera asimetrías y la preminencia de inequidades.

Esto además en el caso de los procesos de racismo no se remite sólo al que puedan sufrir, también las ambivalencias y la opresión internalizada se manifiesta en la manera en que lo negro, ha sido asociado a lo negativo y afecta a las propias jóvenes afrodescendientes, que desde el chiste y las vivencias cotidianas expresan en sus relaciones las tensiones irresueltas frente a las emergencias peyorativas de la negritud:

Libelly: Y a mí “ay mami, aquí está tu negro” y yo “¿A vos quien te digo que me gustaban los negros?” ¿No? (Risas)

Isabel: A mí también me dicen dizque “verdad que vos....”, porque yo en trabajo hay un, bueno, en otro trabajo que estaba había una man que es de apellido Copete, entonces yo le decía “negro chorro de humo, negro tan, tan” pues, nunca le decía malas palabras pero si le decía “negro requemado” recochabamos así, y obviamente yo sé que yo soy negra, no falta el que me diga “negra”, entonces a mí un día me salió un muchacho disque “ay, venga, ¿usted es racista?” y yo “no, yo no soy racista” “entonces ¿porque trata a Copete así?” “ah, porque es que es por chimbear, pues, por molestar, pero es que yo sé que yo soy negra” “ah no, es que yo pensé que usted es racista y no le gustan los negros” y obviamente a mí también me gustan los negros, los blancos, los amarillos, los azules, yo no me fijo en eso, yo le dije así, pero yo soy por molestar, yo no es que sea racista, y él también sabía que eso era por molestar, porque él también me decía “Ey, vos me decís negro a mí, vos no te has visto?”.

Las inscripciones políticas y discursivas en relación con esos otros que desde la negritud habitada y las relaciones institucionalizadas constituyen el campo en el cual lo negro aparece como lo no bello, se intersecta con la racialización constante que desde el color de piel se sigue efectuando, que aparece en las formas de nombrarse, pero también en los intentos de burla y parodia que interpela el establecimiento discursivo que las discrimina, desde la reproducción mimética de los discursos. En ese sentido es importante entender como lo plantea Arroyo Ortega (2022) que:

Lo que estructura la belleza no como un atributo fijo de determinados cuerpos, sino como un escenario relacional determinado por las construcciones sociales que se han instalado culturalmente desde distintos dispositivos y que establecen unos sujetos con mayores posibilidades de acceso a capitales simbólicos desde los entramados discursivos de lo que es bello o no, lo que implica entonces que interrogar, subvertir e imaginar otras ficciones políticas alrededor de lo bello tendría un impacto en las formas materiales de existencia de

muchas mujeres que pasan gran parte de su vida lidiando con las determinaciones sociales alrededor de sus cuerpos y de la conducta que los modelos neoliberales buscan imponerles (p. 78).

Y de manera desafortunada la opresión racial también se instala en las prácticas discursivas, a veces de manera imperceptible incluso para las mismas jóvenes:

Libelly: A mí una tutora me hizo esa pregunta en el CE* porque yo estaba con mis amigas. Somos tres morenas y tres blancas, entonces me estaban regañando porque yo llegue tarde y yo “ah, cual, negra tenía que ser” le dije yo, pero a una blanca, entonces llego la tutora dizque “venga, aquí no sé vale el racismo, usted por qué...” y yo “pero si yo soy negra, ¡no! sino que así nos tratamos” y dizque “no, no, como que tenía que ser negra, usted misma se está...” y yo “no, no”.

Isabel: Nosotros en el barrio decíamos “ah, este negro maluco...”

Ángela: Ah no, yo si les digo, es que los negros estamos muy feos.

Fary: Esta negra que ome...

Isabel: Y luego hacen dizque “¡ja! Oiga, este sol, uno bien negro y llevando eso al sol se va a poner más negro” y así es.

Los referentes compartidos de las apropiaciones culturales que van en contravía de la valoración positiva de la negritud hacen que aparezca una constelación de afirmaciones narrativas que dan cuenta de procesos internos de exclusión, de no aceptación, de verse desde el ojo colonial que históricamente ha establecido la negritud como la ausencia de belleza, ya que como lo expresa Fanon (1973, p. 14) “Hablar. Esto significa emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de esta o aquella lengua, pero, fundamentalmente, es asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” que, en muchos casos desde todos los rituales performativos lingüísticos, ha asociado el tener un color de piel que se aleja de la blanquitud como de menor valía, como inferioridad o amenaza. Por esto, como lo formula Mignolo (2010, p. 94)

Paralela a la invisibilidad corporal del sujeto de la bio-grafía, está la ubicación geopolítica en el mundo moderno/imperial/colonial: la manera en que el sujeto se auto-inscribe en la matriz colonial de poder porque controla el conocimiento, o inscribe a los demás, en el proceso constante de racializarlos y patriarcalizarlos/las.

El temor a la negritud, el deseo de la blanquitud se instala, pero de manera mezclada, manteniéndose la jerarquía de blancura y negritud que la cultura ha emplazado:

Ángela: Ay así se mantiene mi supervisor, y como él es clarito, un poquito más clarito que yo, como N*...Y se mantiene dizque “ay, Ángela nos vamos a poner negros” y yo “pues yo amo mi color, ¡oigan a este!”.

Isabel: Yo también. Es que el novio mío él es claritico, así del color de N* y es dizque “No caramba, salite allí al sol”, y yo “¿yo?, me pongo como vos” y el “ah no, pues cuidado”.

(Risas)

Libelly: No, yo le decía era, él “jum, ya vas pál morado” y yo “no, una cosa es ser negro y otra cosa ser azul oscuro”. Le gustaba chupar mucho sol entonces cada vez se ponía más negro mi hermanito.

Isabel: Sí, porque uno hace es eso, es que se quema.

Ángela: Él (Señala a N*) es más clarito.

Libelly: Esos soles que no pegan tan duro a nosotros nos pegan muy duro. Sencillito ese, ese, ¡ese nos deja! Mejor dicho, nos daña la piel de una manera. Cuando usted entra a la casa usted se ve oscuro.

Esta internalización del discurso de la opresión y del ideal de la blanquitud no puede verse como una contradicción discursiva, por lo contrario, lo que expresa es que no hay un afuera de la matriz colonial que ha implantado en sus redes y entramados a los mismos sujetos racializados que han sufrido las opresiones sistémicas, operando desde la colonidad del ser. Por esto y como lo expresa Richard (2013):

El acento está puesto en que las posiciones de sujeto que convergen en el referente 'mujer' son múltiples y combinadas; en que no existe un mecanismo de opresión de las mujeres dotado de una racionalidad única sino diversos regímenes de codificación de lo genérico-sexual que, mezclándose con otras lógicas de subordinación (clase, raza, etc.) en un movimiento continuo de las diferencias, van redibujando interna y externamente sus trazados según interacciones variadas y posiciones cambiantes. La diferencia (una diferencia no ontologizada según una lógica de sujeto preconstituida naturalmente) nace de este juego de identificaciones que desplazan y reinscriben las posiciones del sujeto 'mujer' en campos de identidades y pertenencia cuyas fronteras de reconocimiento son móviles y plurales. (Richard, 2013, p. 138)

Por lo tanto, bien vale la pena revisar las configuraciones de los procesos educativos y sociales que no sólo influyen en las formas peyorativas de las diferencias desde el escenario étnico, sino como lo que podríamos denominar políticas de odio permean los escenarios sociales haciendo que quien encarna dicha diferencia desde sus distintas expresiones, sea visto y se vea a sí mismo como no válido, no bello, no suficiente, quizás porque como lo delinea Morales (1988, p. 84):

Esta sociedad, esta manera de vida increíble, nos divide por clase, por color.

Nos dice somos individuos, y estamos solas y no se les olvide.

Nos dice que la única manera de salir de nuestra perdición, de nuestro género, nuestra clase, nuestra raza es poseer algún talento y carácter, y trabajo duro y después lo único que conseguimos, lo único que siempre conseguimos es cambiar de clase, de color o de género, levantarnos, blanquearnos, masculinizarnos.

El encuentro con la africanidad y las raíces

Dadas las configuraciones racistas que se evidencian en los distintos escenarios sociales y las maneras en que las opresiones racistas son vividas cotidianamente, muchas familias afrodescendientes no explicitan a sus hijos e hijas aspectos culturales singulares, sino que buscan las maneras en que ellos y ellas puedan apropiarse de los referentes culturales más hegemónicos, en aras de que puedan vincularse socialmente y quizás sufrir menos discriminación. Por esto muchas de las jóvenes afrodescendientes que forman parte de esta indagación tienen ese acercamiento, preguntas y experiencias sobre la afrodescendencia es a partir del desarrollo de procesos de recuperación de la memoria y reivindicación en el colectivo:

A San Basilio de Palenque, nos llevaron del proyecto con A*. Después fuimos a Cartagena pero más que todo allá estuvimos 3 días...En San Basilio no es que llegamos por ejemplo a un hotel, no, allá era que cada uno se quedaba con una familia que nos acogía, con una familia y tuvimos que acostumbrarnos a las costumbres de ellos, a lo que ellos hacían... al principio fue muy difícil porque por ejemplo allá no hay agua así como potable entonces le tocaba a uno irse a bañar al río, una parte que tienen pues como por allá atrás a bañarse, eh, la comida, la música, porque la música allá es la champeta, allá bailan mucha, mucha champeta. Dicen que, pues, nos decían que la champeta salió fue de allá, primero fue allá, como es un ritmo africano, y ya ahí sí fue que llegó a Cartagena, y ya Cartagena lo acogió pues como música como cultural de Cartagena. Fue muy bueno porque las casas todas son iguales, usted ve todas las casas y todas son, todas son iguales, todas tienen la misma forma así adelantada, todas son la misma, entonces uno se confundía, uno no sabía cuál era la casa donde uno estaba. (Vanesa, Conversación personal 2015).

La visita a San Basilio de Palenque es un hito en la medida en que se constituye como un enclave en el país de la insurgencia anticolonial afrodescendiente, este es

un corregimiento del municipio de Mahates, en el departamento de Bolívar, a 50 km al suroriente de la ciudad de Cartagena. El casco urbano de San Basilio de Palenque, está dividido en dos barrios, Barrio Arriba y Barrio Abajo, separados por la iglesia y el puesto de salud. Las casas tradicionales del Palenque están hechas de paredes de bareque y un techo cónico hecho de palma; tienen un patio, un solar y una empalizada (Ministerio de Cultura s.f., p. 1).

Es la comunidad afrodescendiente históricamente más conocida en Colombia, fundada por Benkos Biohó como resistencia cimarrona, que se forma como un espacio de libertad. Muchos otros palenques se generaron en la colonia, pero San Basilio de Palenque es el único que ha conservado su lengua, declarado el primer Pueblo Libre de América y Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, dado que

La gesta de los palenqueros y palenqueras es prueba singular de la capacidad del ser humano por superar el yugo de la esclavización. Benkos Bioho encarna esta gesta por la libertad y por la dignidad del ser humano. Esto perfila a Palenque de San Basilio como un espacio cultural que amerita ser reconocido por su contribución a la emancipación y dignidad de todos los que han sufrido en carne propia la infamia de su esclavización (Restrepo y Pérez, 2005, p. 66).

Adicionalmente la champeta como fenómeno musical y cultural también irrumpe en esta experiencia que tuvo Vanessa, debido a que “en la actualidad la música champeta representa un componente muy importante de la cultura afrocaribeña y, que pese a las desviaciones comerciales, potencia la diversidad étnico-cultural en beneficio de la pluralidad y convivencia social del pueblo palenquero” (Martínez Miranda, 2011, p. 152) de su resistencia y resurgimiento de las raíces africanas, ya que “con la champeta, la categorización racial es movilizadora en la designación del *otro*: celebrando el cuerpo, la sexualidad, el desorden, esta música invertiría el orden de los valores” (Cunin, 2003, p. 257) y generaría una

especie de cimarronería cultural, de fuga a los patrones de identificación racial excluyentes.

Y aunque Vanesa no tuvo en su visita una profundización en los procesos culturales de esta comunidad, si se lograron aproximaciones gastronómicas que se quedaron en su memoria:

Con la comida, yo me acuerdo que dijeron dizque iban a hacer un arroz con pollo y yo me imaginaba que era un arroz con pollo como lo hacen acá, que, con salsa de tomate, no, allá son más bien como, como muy naturales, o sea, es un arroz con pollo, pero súper diferente, es como más parecido a un atollado, que es como más mojadito, que tiene mucho pollo, mucha, así, es más bien como parecido... A muchos de los que fueron no les gustó, pero era por eso, porque es diferente a lo que uno come pues acá (Vanessa, Conversación personal, 2015).

El gusto se va estableciendo a partir de nuestros encuentros alimentarios con los productos, alimentos, sabores y olores que van generando una serie de expectativas sobre lo que comemos o no, ya que como lo expresa Albán Achinte (2010, p. 21) “los esclavizados y las esclavizadas fueron creando su propio sistema alimentario a partir del acumulado de conocimientos que trajeron a estas nuevas tierras, y por aquellos que fueron configurando en el nuevo espacio de re-existencia, marcando de esta forma su diferencia colonial”

Por lo que lo gastronómico puede establecerse como un campo de batallas sutiles que al olor de lo que se cuece en los fogones determina modos de habitar el mundo:

Mi mamá siempre nos cocinaba, así como se cocina acá, que sudado de pollo, el arroz normal, los frijoles, porque en mi casa comemos muchos frijoles y lentejas, no nos acostumbró así como a comer la comida tradicional chocoana, africana, no, nunca. Eso todo lo aprendí fue con el proyecto, que hemos pues ido reconociendo que somos, de dónde venimos, eh, porque somos supuestamente diferentes a los demás, pero ha sido más que todo por el proyecto que

hemos ido como aprendiendo eso. Nos enseñaron la música, hay un baile tradicional allá que es dizque el pato, que sale a conquistar a la pata, ese lo vimos allá, allá en San Basilio. (Vanessa, Conversación personal, 2015)

El escenario de aprendizajes gastronómicos, musicales y de todo orden enriquece la experiencia de Vanessa, especialmente porque

La música en Palenque de San Basilio está presente en todas las actividades cotidianas desde los rituales fúnebres hasta las diferentes formas de diversión y recreación. La música en Palenque es parte activa de la vida, desde que la persona nace hasta el momento de la muerte. En las expresiones musicales de Palenque encontramos una marcada influencia de sus representaciones sociales, experiencias e instituciones culturales (Restrepo y Pérez, 2005, p. 65)

Pero adicionalmente el encuentro lingüístico se dispone como una oportunidad para que el proceso ancestral continúe, para que no se pierda el sentido generado a partir de la diáspora y de lo sufrido en el desarraigo colonial, pero también de las resistencias que desde las trenzas y otros elementos de la cimarronería se fueron construyendo:

Por ejemplo, allá todavía conservan lo que es la lengua, la lengua tradicional africana que nosotros ni idea, ni idea de cómo será, allá en las escuelas todavía siguen, para que no se olvide esa raíz de donde viene ni porqué se fueron para allá. Nos contaron por ejemplo la historia de las trenzas, que era para, las trenzas antes, anteriormente para ellos, eran los caminos por donde ellos se podían volar, entonces ellos hacia la trenza era como una especie de mapa, y nosotros no, nosotros nos hacemos las trenzas porque sí, las trenzas son bonitas, no las tomamos como en ese sentido, de que eso era para ellos poder escapar porque esa era la ruta que debían seguir, ellos hacían era un mapa con las trenzas, y eso lo aprendimos allá en San Basilio de Palenque (Vanessa, conversación personal, 2015).

El escenario lingüístico como forma de resistencia y de continuidad cultural de los habitantes de San Basilio de Palenque tiene una importancia central dado que

la lengua palenquera es la única lengua criolla de base léxica española que ha sobrevivido en América, lo cual le ha conferido el estatus especial de reliquia lingüística en el mundo en general. En el mundo sólo existe otra lengua criolla de estrato hispánico en las Filipinas. Además, el palenquero es la única lengua creole con una marcada influencia bantú hablada hoy por los descendientes de la diáspora africana en Colombia. Ningún otro pueblo afrocolombiano ha conservado hasta la actualidad una lengua de esta naturaleza, lo que la hace una expresión inusitada de la diversidad cultural en el país (Restrepo y Pérez, 2005, p. 66).

Esto se configura como de una gran riqueza, que precisamente por las atmósferas de discriminación racial del país poco se ha difundido y dado a conocer, y mucho menos la fortaleza de la tradición oral existente desde este horizonte cultural y lingüístico. Y esa pérdida no sólo la tienen los afrodescendientes que como Vanessa desconocían este legado, también la sociedad colombiana en su conjunto que podría generar aprendizajes y encuentros culturales diversos con los habitantes de San Basilio y de otras comunidades afrodescendientes e indígenas. Sin embargo, las discriminaciones reiteradas hacia la lengua, la cultura y cosmovisiones palenqueras han ido dejando una huella en este patrimonio:

Mi pueblo está perdiendo su lengua
la lengua de aquí nosotros la estamos perdiendo; por gusto, hombre,
porque dizque es muy maluca; dicen ellos que la lengua dizque es muy maluca.

Sucede que hoy, aquí en nuestro pueblo, el noventa y cinco por ciento de la gente de aquí ya no sabe hablar la lengua de aquí.

Porque ellos quieren hablar castellano, lo mismo que todo el pueblo de Colombia.

Lo mismo que los mahateros, los cartageneros, los turbaqueros,
los arjeneros.

Ellos han acostumbrado hablar la lengua de Colombia, porque ellos
no quieren hablar su lengua.

Yo no sé por qué.

Cada pueblo habla su lengua. Los franceses con sus paisanos,
los japoneses con sus paisanos, los chinos con sus paisanos,
los ingleses con sus paisanos y todos los pueblos del mundo
hablan su lengua con sus paisanos.

Y si es allá en su pueblo, todos ellos hablan su lengua allá
en su pueblo.

Y nuestro pueblo no quiere hablar la lengua de aquí, yo no sé por qué
Porque dizque es maluca. ¿Maluca por qué?

Porque la gente (que) se ríe de ellos cuando ellos hablan su
lengua allá en Cartagena, allá en Turbaco, fuera de aquí de
Palenque, porque la gente dizque se ríe de ellos.

Yo les digo que la gente que se ríe de ellos porque ellos hablan
su lengua es más bruta que ellos
¡es más bruta que ellos!

Cuando un pueblo pierde, olvida su lengua, ese pueblo está
vencido. Ese pueblo está acabado].

Pueblo mí ta pelé lengua ané

lengua de akí suto ta pelendo ele; po gutto, ombe,
pogk'ik'e inu maluko; dise ané ke lengua ik'é mu maluko.
Susede ke agué akí pueblo suto, noventisinko po siento
di ma jende de akí sé jablá lengua di akí ma nu.

Pogke ané á kelé jablá kateyano lo memo ke to ma pueblo i
Kolombia.

Lo memo ke ma majatero, ma kattajenero, ma tubbakero, ma ajonero.
Ané á kutumblá ablá ma lengua di Kolombia, pogke ané

kelé ablá lengua ané nu.

Y sabe pa ké nu.

Ka pueblo á sé jablá lengua ele. Ma fransé ku paisano, ané, ma japoné ku ma paisano ané, ma chino ku ma paisano ané, ma inglés ku ma paisano ané y to ma pueblo di mundo á sé jablá lengua ele ku paisano ele. Isi é á pueblo ané, to ané á se jablá lengua ané, ayá i pueblo suto kelé jablá lengua de akí nu; i sabe pa ké nu.

Pogke ik'é mu maluka. ¿Maluka pogké?

Pogke ma jende ke á sé arí ané kuando ané ta jablá lengua ané á Katajena, ayá a Tubbaco, juera de akí di palenge, pogke ma jende ike á sé arí ané.

I á sé jablá ané ke ma jende lo ke ta arí ané pogke ané ta jablá lengua ané, é ma bruto ke ané ¡é ma bruto ke ané!

Kuando pueblo pelé, obbirá lengua ané ese pueblo á ta bensio. ¡Ese pueblo á ta akabao!

Pedro Salgado¹³

El reconocimiento de la antioqueñidad establece unos bordes, unas fronteras sobre las cuales culturalmente no debes moverte, lo que impide el conocer las otras interpelaciones de las cuales se puede nutrir la experiencia y descolonizar las prácticas homogenizantes establecidas territorialmente. Es decir, pensar la antioqueñidad como un escenario de la pureza cultural y étnica, es desconocer los aportes profundos que tanto indígenas como afrodescendientes han generado en Antioquia, sus contribuciones culturales, gastronómicas, políticas y de todo orden y es privarles a

¹³ Texto tomado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/mag-nom/nina1.htm>

ellos y ellas del reconocimiento social que merecen y el orgullo por sus raíces ancestrales:

Yo me acostumbre a todo, como yo soy antioqueña, me acostumbre a la vida normal, cotidiana que se vive acá, como los paisas, que ir a estudiar, ir al trabajo, toda la cultura de acá. Y ya cuando yo aprendí las raíces africanas, o sea, ¿yo qué me estaba perdiendo?, o sea, yo no me reconocía como una persona africana, no, pues, como afrodescendientes yo no me reconocía así. Yo me veía como una persona común y corriente como los demás, porque igual a mí, la verdad, yo nunca me sentí discriminada porque yo donde estudié la mayoría siempre han sido blancos, y en el colegio una o dos negras, pero nunca me sentí discriminada porque no me trataban diferente a los demás, pero había otros muchos que si se sentían discriminados en la forma que los trataban (Vanessa, conversación personal, 2015).

Para fortuna de Vanessa, su incorporación al mundo escolar y la vivencia de la escuela no estuvo marcado por escenarios de discriminación, aunque reconoce que otras personas sí lo tuvieron y que vivieron la división absurda y monolítica del nosotros y el ellos que eliminan la posibilidad de salir de los binarismos y perpetúan las obliteraciones:

Ya ahora, ahora ya pues de adulta ya si me siento más discriminada pues por los trabajos que he conseguido, que he adquirido que siempre ha habido como ese rocecito por el color de piel. No y yo ahora si me reconozco como persona afro, que tengo, una cultura, por ejemplo el baile “ay, es que esa negra baila mucho” pero eso es como una forma de expresar los sentimientos que tiene una persona afrodescendiente hacia las demás personas, hacia los mestizos, o sea, como tratar de, como sobresalir por medio del baile, pero también me gustan otras cosas, por ejemplo como la cultura, la filosofía, otras cosas distintas que sirven para demostrar que no solamente los afrodescendientes servimos para el fútbol o para bailar, porque ese es el estigma que se tiene, que nosotros solamente servimos para esas dos cosas, no, a mí me gustan también otras cosas distintas a eso. (Vanessa, conversación personal, 2015)

Vanessa no sólo pone en duda la supuesta diferencia entre los afrodescendientes y otros grupos poblacionales, sino que adicionalmente también interpela los estereotipos que los ubican exclusivamente en el deporte y el baile, expresando de manera enfática su gusto por la cultura, por la filosofía, su interés por lo académico, por muchas otras cosas más allá de la cosificación estereotipante. Los procesos académicos y las contribuciones al conocimiento y saberes afrodescendiente han sido históricamente poco reconocidos en Colombia y mucho menos el legado que los y las intelectuales afrodescendientes han tenido en el país y en otros países de América Latina. Pensadores como Manuel Zapata Olivella por poner un ejemplo, han sido visiblemente desconocidos, quedando encapsulados en círculos cerrados que no permiten visibilizar de manera más amplia la potencia de sus ideas ya que como lo menciona Viveros Goya (2013, p. 94):

En la escritura de Manuel Zapata Olivella, la palabra 'libertad' es omnipresente y a menudo se mezcla con el significado de justicia y fraternidad. El autor la presenta como el legado de los africanos esclavos a estas naciones latinoamericanas que se pretenden sociedades libres y justas. La libertad y la revuelta tienen por objetivo la fundación de un nuevo orden sobre pilares de amor y fraternidad, y la búsqueda de libertad implica el rechazo de todo odio, porque implica dependencia y esclavitud. Estas libertades son también respecto a las religiones, que buscaron modelar sus espíritus y comportamientos, quitándoles toda idea de rebelión, y que hicieron equivalente el cristianismo a la civilización, restándole dignidad a los cultos africanos o amerindios, con sus ritos, ídolos, danzas y cantos paganos.

La ausencia de narrativas sobre la vida en sus territorios de origen por parte de sus madres, impiden que se desarrolle un conocimiento desde la infancia sobre sus orígenes, los cuales pareciera que, en aras de la incorporación al nuevo escenario cultural, se ha silenciado, acallado desde la ausencia materna:

Mi mamá nunca nos habló de su vida en el Chocó, nunca nos habló de eso. Además, que mi mamá siempre ha sido, pues, una persona muy ausente en la casa, como a ella le gusta trabajar mucho, ella era muy poquito el tiempo que estaba en la casa, a nosotros nos cuidaba era una prima y mi prima pues tampoco sabía nada de allá, y ella venía de allá porque ella se crio en el Chocó, pero nunca nos enseñó tampoco nada referente a la cultura de allá. Y sí, mi mamá fue muy ausente, ella nunca estuvo en la casa, entonces ella nunca nos enseñó nada sobre la cultura ni como creció, eso fue ahora que nosotras sacándole información, que fuimos como adquiriendo esos conocimientos, y una tía que cuando ya empezamos pues con el proyecto que nos empezó a hablar de lo afro, ya empezamos a coger a mi tía que era la mayor de las, de mi tías de la familia, a preguntarle cosas, y ya ella nos contaba muchas historias de allá, de cómo era el Chocó, de las historias por ejemplo de la brujería, que como era, que a quien se la tiraban, y esas cosas así, de culebras, porque allá hay muchas culebras, entonces cuando, por ejemplo el año pasado que íbamos a viajar ella nos hablaba muchas cosas que ojo con las culebras, que andan por el río, que unas se entierran en la tierra y así hemos ido conociendo, el año pasado fuimos, yo pase muy bueno... Mi mamá dice que fuimos antes pero yo no me acuerdo, o sea que como si no hubiéramos ido. Y ya en diciembre fuimos allá y si es muy amañador (Vanessa, conversación personal, 2015)

Descubrir el territorio de la familia de origen, las prácticas y cosmovisiones del mundo afrodescendiente, las historias y el conocimiento de la naturaleza, permite un entramado de relaciones distintas, con su familia y con ella misma, retomando lo que plantea Hill Collins (2002, p. 13) para Estados Unidos, pero que podría aplicarse también para las circunstancias de las mujeres afrodescendientes en Colombia “Reclaiming Black women’s ideas also involves discovering, reinterpreting, and analyzing the ideas of subgroups within the larger collectivity of U.S. Black women who have been silenced”. Un silencio que es generado desde las presiones sociales, desde la sensación de no ser aceptado sino se integran a las consideraciones culturales de la ciudad que los recibe y en las

que quizás no encuentren sentido y lugar a las prácticas sociales que han formado parte de su biografía individual y colectiva, lo que da cuenta como lo dice Grosfoguel (2006, p. 10) que

La idea de raza y el racismo no son superestructurales ni instrumentales a una lógica de acumulación incesante de capital a escala mundial sino constitutivas del mismo desde su interior. El “patrón de poder colonial” es un principio organizador que envuelve la explotación y dominación ejercida en múltiples dimensiones de la existencia social, desde las económicas hasta las organizaciones de lo político, las instituciones estatales, las relaciones de género, las estructuras de conocimiento y la familia nuclear (Quijano, 2000).

Por lo que Vanessa comienza a darse cuenta de las diferencias en los relacionamientos sociales, en las celebraciones y en las formas mucho más comunales de vivir y ver el mundo entre su existencia en Medellín y en Chocó¹⁴:

Allá es súper, súper distinto por ejemplo como se celebra acá, que uno en diciembre, o sea, la reunión en familia el 24 y 31 y ya hasta ahí llegó, no, allá por ejemplo en diciembre, el 24 es la comida en familia; y ya el 31 es para uno ir a bailar, vayan bailen, disfruten; y ya el 2, el primero, es como una comida que se hace, un sancocho en familia; y el 6 de enero hacen como una especie de paseo por las islas, como son islotes pequeños van a otro islote, y ellos rozan, abren campo y hacen como juegos, hay una cosa que le dicen cepo que es que si usted no cumple las penitencias lo castigan ahí al sol, lo ponen a aguantar sol todo el día, aguante sol y por ejemplo hay unas reglas, usted a tal hora no se puede meter al río, que a esta hora tiene que estar bailando, a tal hora tiene que hacer esta actividad; y es súper, súper bueno, súper diferente a como es acá, y por ejemplo la comida, usted lleva su propia comida, por ejemplo mata dos gallinas por decir, y si usted vino, usted está en su fiesta de su comunidad, y vienen otras personas de otra comunidad, usted es el que tiene que ofrecerle la comida, llevársela sin que ellos le pidan a usted, y los que vienen, pueden ir a

¹⁴ Chocó es un departamento de Colombia situado al noroeste del país.

cualquier parte de los grupos y comer y no hay ningún problema por eso. Donde usted haga eso acá dicen que usted qué vino a hacer acá, que se metió (Vanessa, conversación personal, 2015).

Estas diferencias en los relacionamientos en ambos contextos, que resulta desconcertante, ponen en evidencia que las formas de encuentro occidentalizadas están mucho más centradas en la privatización de los bienes, de los espacios, de la vida misma, que se contraponen con las posibilidades comunales de encuentro, que son grietas en los relacionamientos privatizados capitalistas, que explicitan que

Desde el inicio de la liberalización de las economías, el capitalismo en los países latinoamericanos viene configurando formas peculiares de asociación entre acumulación intensiva –vía aceleración del tiempo de rotación del capital, ganancias por productividad e intensificación del trabajo–, acumulación extensiva –vía expansión de las fronteras de la acumulación y expropiación de recursos comunales– y dinámicas especulativas en el campo financiero e inmobiliario (Acselrad, 2014, p. 393).

Lo que difiere ostensiblemente de las formas de producción y encuentro centradas en la comunalidad, en la vida rural, campesina, que genera escenarios de hospitalidad y acogida no sólo con el círculo de los más cercanos y con los que existe algún tipo de filiación sanguínea y jurídica, sino que esta se extiende mucho más allá:

No tienen que conocerse necesariamente para entrar y comer, no, allá usted entra y coma, bienvenido sea, y coma la comida y disfrute de la actividad, y si usted quiere vaya y vamos donde está el pueblo y volvemos de allá. Eso allá es súper diferente, donde usted haga eso acá (risas) dicen que está loca, “esta muchacha de donde viene”. “¿Quién la conoce?” (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Por lo que la articulación de lo comunitario, instauro un orden otro que desde la “lucha por territorio, que nosotros entendemos como todo un entramado de relaciones productivas y simbólicas

que constituyen el sentido de su vida como pueblos y como comunidades y sin el cual, la vida misma perdería toda su razón de ser” (Composto y Navarro 2014, p. 14) se vive de manera comunal, re-apropiándose de los espacios, creando mundos propios en insurgencia que articulan la existencia, los saberes y haceres:

Allá mi abuela nos estaba enseñando a pilar arroz, entonces primero nos enseñó cómo se estiraba eso porque bien pesado, porque ese pilón es que se llama, eso es súper pesado, y ya después hay que botarle esa cascarita. Le hacíamos nosotros dizque a soplar para botarla y botábamos todo el arroz y mi abuela “dejen así, no, dejan así”, yo le boto todo eso, estábamos era botando todo el arroz y ya venían las gallinas a comerse todo lo que se caía y mi abuela “dejen así, no, yo lo hago, yo lo hago”. Nos explicó como matan la gallina, acá muchas veces les tuercen el cuellito, entonces ellas quedan como sufriendo y brincando, no, allá llegan y las ahorcan y ya mueren de una, para que no sufran, le ponen un hilito y los cuelgan ahí y ya ellas se mueren de una, que porque para que la gallina no sufra tanto, entonces así la matan allá, pero igual eso es miedoso. Hay unas gallinas tan grandes, pero grandes, a uno le da miedo acercarse (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Esto no implica la inexistencia de dificultades, algunas explicadas en el abandono estatal sistemático en el que se encuentran muchos territorios en el país, especialmente en los que viven indígenas y afrodescendientes que no tienen infraestructuras básicas de acueducto, alcantarillado o redes eléctricas:

Es súper difícil, por ejemplo, allá un baño, difícil un baño, vaya haga al río, ese es el baño, vaya al río; allá no hay carros; allá no hay motos; allá no hay nada, usted no, por ejemplo, usted está en un islote, usted no tiene para donde salir; por ejemplo la televisión y eso, caracol y rcn, allá no es como acá que hay muchos cables para uno ver, es súper difícil, uno tiene que acostumbrarse a esos cambios (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Estas dificultades en los equipamientos básicos, infraestructuras, comunicaciones y vías son históricas y mucho menos ingenuas, ya que

Quienes se han ocupado a fondo de la cuestión, coinciden en señalar que la pobreza del Chocó obedece, entre otros, a los siguientes factores: 1) un legado colonial de instituciones débiles; 2) difíciles condiciones geográficas y climáticas que incrementan los costos de los factores de producción y aíslan al departamento del resto del país; 3) una estructura económica enfocada casi exclusivamente en un único sector, la minería del oro; y 4) el aislamiento del departamento de la actividad económica nacional (Bonet1, 2007). En los últimos años el departamento se ha visto expuesto a nuevas problemáticas como la incursión de nuevos grupos armados ilegales, y el aumento de la minería informal e ilegal (Defensoría del Pueblo, 2014, p. 9).

Pero se suma a lo anterior un universo ideológico de exclusión sistemática y racismo que hace que se generen unas estratificaciones en lo poblacional que privilegian la inversión y el bienestar de las poblaciones blancas andinas, porque como lo menciona Segato (2003, p. 118),

En el caso del racismo, la falta de esclarecimiento lleva a que, en muchas ocasiones y en escenarios muy variados, a veces discriminemos, excluyamos o hasta maltratemos por motivos raciales sin ninguna percepción de que estamos perpetrando un acto de racismo. Si existen por lo menos cuatro tipos de acciones discriminadoras de cuño racista, las más conscientes y deliberadas no son las más frecuentes. Esto lleva a que muchos no tengan clara conciencia de la necesidad de crear mecanismos de corrección en las leyes para contraponerlos a la tendencia espontánea de beneficiar al individuo de raza blanca en todos los ámbitos de la vida social.

En esa medida, aunque se encuentran grandes posibilidades en las ubicaciones culturales, comunicativas y de temporalidades diversas en las que está el Chocó, es necesario interpelar las condiciones

de atraso, despojo y escasa inversión social y de infraestructura en que se encuentra sumido este territorio y sus habitantes:

Estuve todo el diciembre. Todo el diciembre y como hasta el 6 de enero, pero es súper difícil, uno dice “¿y un mes acá? Yo que voy a hacer sin tecnología” por ejemplo para uno llamar, allá no entra señal de celular, allá es con ese teléfono de telefonías, para cobrar, porque allá tiene que ser para cobrar, que ellos le cobran allá a la persona que uno llama (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Como lo plantea Escobar (1997, p. 14) “toda tecnología inaugura un mundo, una multiplicidad de rituales y de prácticas. Las tecnologías son intervenciones culturales que crean, ellas mismas, nuevas culturas y demarcaciones en el campo social”, por lo que se instituyen en campos de disputas no exentos de tensiones para los sujetos, incluyendo a las mismas jóvenes:

Ahora todo es tecnología, que “Ay de traído te voy a traer un computador, o te voy a traer una tablet, o te voy a traer un celular o todo lo material” yo a veces ni tuve regalo de Navidad, a mí a veces me daban regalos de navidad porque los patrones de mi mamá le daban la plata o le compraban el regalo para que ella me lo diera a mí, pero que yo todos los diciembres tuve traído no, sin embargo, en ese tiempo como que para mí no era algo como prioritario (Isabel, comunicación personal, 2015).

Esa relación que se establece con la tecnología explicita lo profundamente políticos que son los desarrollos tecnológicos, los accesos a los mismos y las luchas de poder existentes alrededor de ellos, así como las materializaciones que el sistema capitalista ha venido ampliando hasta llegar a la infancia, en la idea del consumo como elemento central de la vida social y de la ciudadanía misma, “as theorists such Angela Davis, Robin D. G. Kelley, and Cedric Robinson have argued capitalism has been racialized and cannot be abstracted from an emancipatory notion of political struggle. In other words capitalism is racial capitalism [Como han sostenido

teóricos como Angela Davis, Robin D. G. Kelley y Cedric Robinson, el capitalismo ha sido racializado y no puede abstraerse de una noción emancipadora de lucha política. En otras palabras, el capitalismo es capitalismo racial]” (Giroux 2021, p 206).

Materializándose dichos procesos raciales en cuerpos concretos que se tienen que establecer espacial y subjetivamente desde los intersticios y los márgenes de las experiencias de la denominada periferia del país:

Allá es súper difícil la comunicación, súper dura, pero uno con el tiempo se va pues como acostumbrando a ese cambio, por ejemplo, uno allá puede andar descalzo, uno acá donde salga se chuzo con un vidrio, con de todo, allá son súper aseados, el aseo, mantienen todo muy limpio; usted de noche puede salir a donde quiera y entra a la casa que quiera y allá come. Uno dice ay, dizque “buenas.” Dizque “éntrese” y hay mismo lo sientan a uno “¿Qué quiere? ¿Qué va a tomar? ¿Qué va a comer?”. Hay más hospitalidad, allá eso uno es familia de yo no sé quién y el hijo de yo no sé quién y yo no sé quién, o sea, uno es familiar de todo el mundo allá y uno no sabe de dónde, uno no sabe ni cómo, pero uno resulta siendo familiar de mucha gente allá (Vanessa, comunicación personal, 2015).

La familiaridad como un proceso que está basado en relaciones que no se agotan en la consanguinidad, sino que tiene un fuerte sustrato en la hospitalidad, en la extensión del círculo ético que en contraposición con las perspectivas colonizadoras y del sistema capitalista de intercambios económicos busca “pensar y posicionar políticamente *la relacionalidad* y *lo comunal* como respuesta a las formas modernas liberales, estatales y capitalistas de organización social” (Escobar, 2014, p 50)

Estas formas otras, desde una episteme de frontera de habitar el mundo se interrelaciona con lo musical con lo sonoro, como memoria emocional que conecta con las raíces chocoanas:

Yo le decía hoy a C* “Ay C* el que no bailó Boranda¹⁵ en el Pary no tuvo infancia, ay sí” porque Boranda es un tema de un grupo chocoano, es como un reggaetón, pero es de un grupo chocoano, pero lo ponen muy pocas veces en... como es un clásico, es un canción y viejita, la ponen mucho las emisoras de reggaetón, pero como clásico, no como música actual, entonces yo estaba escuchando esa canción, entonces le digo a C* “Ay C*, el que no bailó Boranda no tuvo infancia” “Ay, en esos Pary¹⁶ de chocoso, ah” chocoso es el otro barrio que se llama Unión de Cristo, el otro sector, allá hacían mucho Pary, entonces era para distraerse los fines de semana, pues, mi mamá no era que a mí me dejara salir, pues, si me dejaba salir hasta las 11 era mucho, pero por lo menos cuando yo lograba ir al Pary, me iba a las 8 por ahí hasta las 10 y me iba para mi casa, entonces decía C* “ah, los Pary de chocoso, es de verdad que el que no bailó esa canción no tuvo infancia” Entonces, que me deja, que yo tuve una linda infancia, es que yo mi infancia no la cambio (Isabel, comunicación personal, 2015).

El reggaetón ha venido apareciendo de manera reciente como parte clave de las sonoridades juveniles, brotando de manera contradictoria y problemática como divergencia generacional, estabi-lizándose en los consumos culturales juveniles:

El reggaetón ha tenido un gran avance en las estructuras de consumo; su acontecer como música ha permitido la puesta en marcha de mecanismos simbólicos de consumo socialmente difundidos, aspectos que aluden a un sistema de la moda particular y sin el cual no sería posible entender las relaciones constitutivas de lo musical en las sociedades actuales. Es también un género que ha contribuido a la construcción de nuevas colectividades y a formas de interacción en las que se estructuran y reproducen modelos de significación colectiva. Es una música que alude a la categoría de marginalidad urbana, a una estigmatización de la juventud que lo escucha, de segregación, de mezcla tanto de ritmos como de clases: un collage sociomusical. (Martínez Noriega, 2014, p. 64)

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=ADsaeZZOY7g>

¹⁶ Término usado para referirse a una fiesta o baile en discoteca

Las prácticas sonoras se establecen de manera diversa, reflejando siempre las consideraciones estructurales y sociales en que se encuentran inmersas la población que se conecta con ellas y en el caso de las afrodescendientes – como lo hemos visto en esta investigación- circulan por un amplio espectro de lo musical pero siempre en directa consonancia con el trasegar biográfico y las raíces que transgreden los límites y fronteras que se les ha impuesto socialmente para la expansión de sus subjetividades.

Adicionalmente y como lo traza Hall (2003):

As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas ‘rotas’ culturais. Os enormes esforços empreendidos, através dos anos, não apenas por estudiosos da academia, mas pelos próprios praticantes da cultura, de juntar ao presente essas ‘rotas’ fragmentarias, frequentemente ilegais, e reconstruir suas genealogias não-ditas, constituem a preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido a matriz interpretativa e as auto-imagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível [Las identidades formadas dentro de la matriz de significados coloniales se construyeron de tal manera que bloquearon y rechazaron el compromiso con las historias reales de nuestra sociedad o sus “rutas” culturales. Los enormes esfuerzos realizados a lo largo de los años, no sólo por los académicos sino por los propios profesionales culturales, para traer estas “rutas” fragmentarias, a menudo ilegales, de vuelta al presente y reconstruir sus genealogías tácitas, constituyen la preparación del terreno histórico que necesitamos para dar sentido a la matriz interpretativa y a las auto-imagenes de nuestra cultura, para hacer visible lo invisible] (p. 42).

Por lo que es fundamental el rescate y visibilización de las experiencias afrodescendientes, de las formas de conocer, pensar, sentir y vivir que como sujetos y colectivo han generado desde los distintos espacios que habitan, como representación que continúa generando rupturas en lo establecido, en la matriz de la modernidad/colonialidad. Insurgencias que tiene sus raíces en los

alzamientos cimarrones y palenqueros, en las resistencias juveniles afrodescendientes contemporáneas, en los saberes de las mujeres cantaoras y líderes del pacífico colombiano, en San Basilio de Palenque, en los grupos juveniles de rap, break dance o hip hop, en la capoeira brasileira, en el pensamiento de Curiel, Viveros Goya o Zapata Olivella, en muchas, muchas y cotidianas formas de insurgencia afrodescendiente que aunque no siempre están en el grueso del espectro público y de reconocimiento, son necesarias como ese pensamiento otro, ese mundo otro que se resiste y existe.

La subjetividad política encarnada en mujeres jóvenes

La aparición del cuerpo y lo estético como escenario central de la subjetividad

En el cuerpo como espacio de materialización e inscripción aparecen las estrategias subjetivas contemporáneas, las estereotipias e invisibilizaciones sociales y políticas, pero también para las jóvenes afrodescendientes las posibilidades de transformación, de cambio constante, de mutaciones y fugas

Yo uso lentes (de contacto) pero no todos los días, no diario, sino que yo por ejemplo hoy me los puse, ya el otro sábado no me los pongo, por ponérmelos, dizque “ay no, para que me vean diferente” a mí me gusta que me vean distinta, en cambio por la empresa no me gusta ponérmelos porque me gusta que me vean como soy. Para salir a bailar a veces me los pongo, pero otras veces no porque me incomodan y además uno dice “no, es que si me los pongo de pronto van a creer que ese es mi color de ojos y ya después cuando me los quite van a decir ‘a esta qué le pasó’” entonces a mí me gusta porque uno puede variar el color de ojos, para que lo vean a uno distinto, entonces yo dije unas veces me los pongo y otras veces no me los pongo para que

se vayan acostumbrando a que son lentes y yo soy así, y con lentes soy así también, entonces yo los intercambio. A mí me encanta cambiar constantemente (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Como lo plantea Federici (2010, p 27):

las activistas y teóricas feministas han visto el concepto de “cuerpo” como una clave para comprender las raíces del dominio masculino y de la construcción de la identidad social femenina. Más allá de las diferencias ideológicas, han llegado a la conclusión de que la categorización jerárquica de las facultades humanas y la identificación de las mujeres con una concepción degradada de la realidad corporal ha sido históricamente instrumental a la consolidación del poder patriarcal y a la explotación masculina del trabajo femenino.

Por lo que las configuraciones estéticas y las transformaciones corporales que realizan de manera constante las jóvenes afrodescendientes son, a la larga, formas de establecer mutaciones que interrogan las ideologías de fijación y control corporal del cuerpo de las mujeres y que ante las concepciones degradadas del cuerpo femenino, emergen como cristalización de insurgencia política y estética que descentran los mecanismos y las relaciones de poder.

A casi todas las mujeres afrodescendientes les gusta verse distinta un mes, o sea, este mes esta de una manera, al otro mes esta diferente, por ejemplo, hoy estoy así, el otro sábado voy a estar diferente que me voy a cambiar el peinado (risas). Eso es como vanidad, vanidad y a la vez cultura, porque culturalmente, como nosotras no somos de pelo largo ni nada de eso, entonces como la forma de expresarnos, de que somos expresivas, que nos gusta las formas, es cambiarnos el pelo, que nos vean distintas cada vez, entonces por ejemplo yo hoy estoy crespa, mañana estoy lisa, hoy estoy con trenzas mañana sin trenzas, hoy estoy con mi pelo, al otro día no, estoy con extensiones (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Esa posibilidad de verse bello, de generar una experiencia estética que reconfigura los espacios tiempo y el disfrute del sí mismo, del

cuerpo joven que está constantemente siendo transformado, intervenido para su aparición ante los otros, otras, generando a su vez modos de experimentación con el propio cuerpo, con las visibilidades y formas de aparecer:

Entonces uno varia y es muy bueno porque uno juega como con ese papel de verse diferente y cada vez que uno cambia lo ven diferente, por ejemplo, hoy me ven de una manera, al otro día “¿a vos que te paso?”. A mí me ha pasado que hay veces no me reconocen por el cambio de pelo, yo por ejemplo nunca me pongo negro, porque yo aquí estoy tinturada porque yo soy rojiza natural por mi mamá. Sino que de chiquita me molestaron mucho por el color de pelo, “cuando me pueda tinturar me tinturo” eso me decían fosforito, me decían de todo. Yo no quería ese color. Y es que es más, a mí aquí se me ven los pelos negros, pero en el sol son monos, monos, ¿Por qué? No sé, y de mi casa somos mi mamá y yo, porque F* es de pelo, de cabello negro, si no que ella de tanto echarse tinturas se le ha ido cambiando el color; y yo rojiza, pero a mí me disgustaba tanto tener el color rojo, yo no veía como cambiármelo, y a pesar de que me tinturo no me puedo poner negro porque se me ve el pelo mono igual. Una vez hice el intento y me tocó quitarme las trenzas, por el color de pelo se me veían monas y acá abajo negras, me tocó quitármelas, pero sí, a mí me gusta estar cambiando. Me encanta cambiar, para septiembre me voy a poner extensiones lisas, entonces uno va cambiando (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Ante las marginalizaciones y constreñimientos que hemos visualizado a partir de las narrativas de las mismas jóvenes, el cuerpo aparece como el bastión de las resistencias e insurgencias, como la alternativa de un trabajo sobre sí que desde la metamorfosis lucha con la instrumentalización y las borraduras sociales porque, como lo delimita Quijano (2014, p. 324):

La corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Porque el “cuerpo” menta a la “persona”, si se libera el concepto de “cuerpo” de las implicaciones mistificadoras del antiguo dualismo

judeocristiano (alma- cuerpo, psiquis-cuerpo, etcétera). Y eso es lo que hace posible la “naturalización” de tales relaciones sociales. En la explotación, es el cuerpo el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad. Es el cuerpo el implicado en el castigo, en la represión, en las torturas y en las masacres durante las luchas contra los explotadores.

Pero también en las invenciones, en la relación consigo misma y con los otros, en los posicionamientos en lo público, en la aparición del sujeto político estético que se desplaza lentamente desde la acción cotidiana en la reapropiación de las trenzas, del cabello y de los usos sociales del cuerpo:

A mí me hacen las trenzas y ya yo me lo organizo, por ejemplo, así como estoy yo fui la que me peine, yo siempre me peino, cuando son trenzas yo misma me las hago y peino a F*, yo soy la que peino a L* también. Y cuando yo veo que de pronto no me da para hacérmelas yo me las hace mi prima, pero sí, es importante cambiar de look, o sea... cada cierto tiempo. Además, como por ejemplo, esto ya es cultural, si usted lleva mucho tiempo con unas trenzas uno dice “¿vos cuando te vas a cambiar esas trenzas pues?” Dizque “ya lleva mucho tiempo con esas trenzas” y yo “ay sí, ya me las voy a cambiar” y a usted le dicen eso y eso es mortal, tiene que ir a cambiárselas, de una se las cambia (Vanessa, comunicación personal, 2015).

El cuerpo como forma de relacionamiento con el mundo, con las otras y otros tiene una significación central en la representación de sí, por lo que se constituye en un campo constante de luchas, intersectado por fuerzas diversas, pero siempre por las alternativas de configuración del propio sujeto; en este caso las trenzas como esas marcas que explicitan ante el mundo la pluralidad del mundo afro y la reconfiguración subjetiva que implica el encuentro con esta cosmovisión.

Las trenzas demoran 2 días, el día que se las quitan y al otro día que se las pongan. Hay uno peinados que, usted puede empezar a las 2

de la mañana y terminar a las 12 de la noche, dependiendo de las trenzas. Y hay otros que, si son muy, 2 horas, 3 horas dependiendo del estilo, pero a nosotras nos encanta cambiar. Hay muchas diferencias, por ejemplo, hay trenzas gruesas, delgaditas y de acuerdo a las trenzas se ve la cabeza, si es muy grueso ay juemadre, tiene la cabeza pesada porque hay trenzas que les echan mucha, mucha, mucha extensión, entonces... va acumulando mucho pelo, y hay otras que usted las ve súper abundantes y son súper livianas, pero es por el estilo, y hay trenzas, hay sucedidos, hay trenzas locas que son las que son sueltas (Vanessa, comunicación personal, 2015).

El cabello surge como la superficie corporal para establecer la pluralidad de estilos y formas de aparecer, la singularidad que te diferencia, no sólo de otras, otros, sino del propio escenario de la repetición, de la colonización que ha definido un ideal de belleza euronortecéntrico y que establece formas de interrelación subjetiva con el propio cuerpo. Tal y como lo delinea Quijano (2014, p. 740):

Lo que la cultura de los dominantes deshonra, impide u oculta, sobre todo en las culturas de origen colonial, encerradas en el laberinto de una indecisa identidad, casi siempre es aquello que los dominados hablan, sueñan o aman; sus modos de relación con las formas, con el color, con el sonido; con su cuerpo y con el mundo; todo aquello que hacen u omiten para satisfacerse o realizarse sin el permiso o el recurso a los dominantes; sus maneras de liberarse de los patrones de olvido o de memoria que se les impone como cerrojo en la jaula de la dominación. Y por, sobre todo, el esplendor de la fiesta contra la razón instrumental.

En esa medida, aunque quizás las jóvenes no conozcan totalmente las significaciones originales de los peinados y las trenzas, su significación estética y política, aunque sigue otros recorridos, se mantiene en la apropiación personal del cuerpo como punto de lucha, de alternativas abiertas, de realización e inscripción identitaria. Como lo expresan Cabra y Escobar (2014, p. 66):

El trabajo corporal implica ingentes esfuerzos del sujeto por configurar en su propia piel, en las formas, en su imagen, una subjetividad “auténtica” que evidencia su esfuerzo de singularidad, justo en un mundo pletórico de ofertas de repetición, de homogenización encubierta de variaciones. Pero al mismo tiempo, el esfuerzo de integración a la sociedad, de forjar un lugar en los entramados sociales, deviene en complicadas mediaciones estéticas que inscriben la búsqueda de mismidad en un cuerpo cuya apariencia sea original, pero no al punto de la transgresión.

La apariencia corporal sobre la que circulan imaginarios y discursividades asociadas a lo bello y lo feo, entran en negociaciones constantes en contextos situados redefiniendo dichos parámetros, pero además usando tecnologías que como extensiones corporales marcan otras maneras de verse y ser visto:

Sucedido, son las que son pegadas con este hilo, son pegadas con hilo y se hacen figuras y las trenzas locas son las que son sueltas que no tienen ninguna figura. Y hay unas que son trenzas, por ejemplo, como estas que son trenzas hasta cierta parte y acá son encrespadas, estas son delgaditas, hay unas que son gruesas, trenzas gruesas y encrespadas a lo último, o hay otras que son extensiones metidas, otras...Eh, a usted le hacen trenzas y se las meten así con pincitas. Y hay otras que son crespos también metidos. Usted hace con palillos, hace los crespos, entonces a usted para ponérsela le hacen trenzas sucedidas en la cabeza y se las meten y ya se las dejan, hay otras que son crespos, pero son en extensión, extensiones lisas, extensiones sintéticas, semihumanas, humanas, eso hay de muchas clases de cosas. Las semihumanas son humanas y parte sintética, hay unas que son totalmente sintéticas, y otras humanas, totalmente humanas, hay lanapelo y hay lana. La lanapelo es delgadita, y esa es como para peinar, y hay lana que es muy gruesa que es lo que general se teje, pero no se utiliza para peinar, hay una gama y de colores. De todos los colores, hasta verde, morada, puede usar las trenzas de cualquier color, y meterle una trenza morada, una trenza verde, una trenza roja, una trenza amarilla, o las combina de las dos, o sea, usted es la persona diferente, puede que tenga las mismas trenzas, pero como

se puso colores diferentes se ven diferentes (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Dado que “El cuerpo, por su parte, constituye el locus central y concreto desde donde se manifiestan todas las relaciones de poder, por lo tanto, la concepción del cuerpo de mujer y de hombre también será la expresión de relaciones de dominación, clase y raza” (Contreras Huayquillán 2011, p. 269) el cabello como superficie del cuerpo a ser moldeada para representarse a sí misma de manera diferente se configura como un asunto crucial en las jóvenes afrodescendientes, especialmente porque las industrias culturales han generado toda clase de idealizaciones en torno a este como forma esencializada de lo femenino y en el caso de las mujeres afro el que no tengan el “liso perfecto” sino el denominado “pelo malo” como forma de exclusión y control disciplinario sobre las corporalidades, que se suman a muchas otras frente a las cuales se establecen formas sofisticadas y sutiles de generar insatisfacción con sus cuerpos, que pueden iniciar incluso en la infancia, pero ante lo cual las jóvenes y niñas afrodescendientes también se resisten desde sus entramados y significaciones culturales:

Las niñas cuando son chiquitas no les gusta hacerles trenzas, pero les ponen cauchitos. Es muy duro ponerle los cauchitos y ese poco de moñitas con los cauchitos, y más cuando son de pelo duro porque para que se vean bonitas y como es un pelo tan duro de peinar, les hacen los cauchitos, ya cuando van creciendo se les empiezan a hacer ya trenzas con chaquiras porque a las niñas por general son con chaquiras porque eso ya es cultural que niña que se respete tiene chaquiras desde los 3, 4 años se empiezan a ponerle ya las chaquiras porque como son pesadas, entonces se sabe que una niña muy chiquita no, no aguanta el peso, se acostumbra pues a ponerle chaquiras o si no, no quiere que le queden pesadas le ponen cauchitos, le empiezan a poner cauchitos y quedan como embombaditos, y parece que tuviera chaquiras pero no tiene, son los cauchitos que lo hacen ver como si tuviera chaquiras. Ya después empiezan con la lanapelo, a hacerle las trenzas locas, ya cuando uno empieza a aguantar más

empiezan a hacerle los sucedidos, y así van, así van (Conversación personal, 2015).

Las configuraciones estéticas desde el cabello y las plurales formas de arreglarlo no sólo aparecen en la juventud, desde la infancia se perfilan toda una serie de prácticas arraigadas que permiten vislumbrar las configuraciones afectivas y de relacionamiento que se van dando alrededor de estos escenarios de la apariencia corporal. Igualmente, y como nos lo recuerda Escobar (2012, p. 34):

Así como la categoría de género permite entender que la subjetividad de una niña se configura de forma diferente a la de un niño, también es importante considerar que la clase social marca notorias diferencias. Las niñas pobres tienen menos derechos garantizados, son más vulnerables a diferentes problemáticas, y cuentan con acceso más bajo a capitales culturales y sociales.

Por lo que las trenzas y el arreglo del cabello para ellas también va generando acercamientos desde su infancia a sus madres y a los escenarios culturales y sociales, en medio de las dificultades que sus familias viven:

Y cuando usted por ejemplo ya es grande y no quiere ponerse extensiones ni nada de eso, alísese. Se alisan ¡ja! Demasiado, yo creo que esa es la forma más común de las afrodescendientes, alisarse. Yo cuando me alise la primera vez, eh, decía “ay no, yo me quiero alisar” porque quería que se me viera el pelo, porque yo soy de pelo más o menos duro, pero no tan duro, y no lo tengo, o sea, ni largo ni muy cortico y yo “ay no, yo me quiero alisar” para que se me vea el pelo liso y largo, porque cuando usted se alza el pelo le queda más largo, y le queda liso, y me lo hice y se me cayó el pelo, hasta ahí me llegó la goma, nunca más me volví a alisar. Como el químico con el que lo hicieron es fuertecito, entonces yo dije “no, no me puedo volver a alisar” y F* para los 15 “ay, yo me quiero alisar, yo me quiero alisar” y se alizó, y hasta ahí le llegó la felicidad porque se le daño el cabello, entonces ahí fue que ella empezó a ponerse trenzas, porque F* nunca se puso ni trenzas ni nada, porque F* era de esas crespas muy lindas,

esos crespos así sueltos, así hermosos, y a ella se le daño el cabello desde que se alisó, entonces desde ahí ella empezó “ah, que entonces me pongo extensiones, que entonces me pongo trenzas” y empezó de ahí, y ya de ahí no ha parado, es que cada mes, cada 15 días esta diferente (Vanessa, comunicación personal, 2015).

El ideal extendido en los sitios de aparición del país, especialmente en las centralidades urbanas andinas del cabello liso, hace que la gran mayoría de las jóvenes afrodescendientes opte por diversas prácticas para obtener esta apariencia, lo que no siempre les resulta fácil, pero que además da cuenta de las colonizaciones estéticas y las normativas corporales que afectan las subjetividades mismas

Que hacerse el Curly, unos que son de cabello no tan duro, más o menos liso y se hacen los crespos, hay un químico que hace eso, que lo encrespe entonces eso hay de todo, eso hay...Yo me hice el Curly, pero ese no se me cayó, ese si me gusto, hace mucho tiempo, ah, es que no traje la foto, ahí se la hubiera traído. Cuando a mí se me cayó y me empezó a crecer yo me hice el Curly y me quede con el pelo así todo crespito, entonces yo llegaba y me alisaba aquí con gomina y me dejaba aquí y el Curly y me colocaba una diadema, y me dicen dizque “ay, ¿Por qué no te volvés a hacer eso?” y yo “ya no soy capaz, ya no soy capaz” si un día de estos pero uno no se lo va a hacer, de pronto algún día. Porque para eso uno tiene que cortarse mucho, mucho el cabello, porque tiene que ser así como más bien como bajito, y yo “ay, yo no me voy a cortar “porque a nosotras es muy difícil que nos crezca el cabello por lo que como es tan grueso, es súper difícil de que le crezca a uno, entonces yo dije “no, ama se me demora mucho para que me crezca el pelo, no” entonces uno no se lo hace. Por lo menos F*, ella tiene el pelo como por aquí y para ella eso es fatal, lo tiene demasiado cortico, es como que todas quieren tener el cabello largo, entonces también eso es una de las razones por las que se hacen las trenzas, para que el cabello se vea más largo y por lo general las mujeres afro no quieren parecerse a las mestizas (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Como un matiz adicional del análisis frente a estas narrativas me parece importante traer lo trazado por Sandoval (2000, p. 140):

Differential consciousness is linked to whatever is not expressible through words. It is accessed through poetic modes of expression: gestures, music, images, sounds, words that plummet or rise through signification to find some void —some no-place— to claim their due. This mode of consciousness both inspires and depends on differential social movement and the methodology of the oppressed and its differential technologies, yet it functions outside speech, outside academic criticism, in spite of all attempts to pursue and identify its place and origin [La conciencia diferencial está vinculada a todo aquello que no se puede expresar con palabras. Se accede a ella a través de modos poéticos de expresión: gestos, música, imágenes, sonidos, palabras que se desploman o se elevan a través de la significación para encontrar algún vacío —algún no-lugar— para reclamar lo que les corresponde. Este modo de conciencia inspira y depende del movimiento social diferencial y de la metodología de los oprimidos y sus tecnologías diferenciales, pero funciona fuera del discurso, fuera de la crítica académica, a pesar de todos los intentos de buscar e identificar su lugar y origen].

Desde lo cual podrían considerarse estos trazados estéticos también como acercamientos amorosos de las jóvenes a sí mismas, a sus entramados culturales, dado que “It is love that can access and guide our theoretical and political ‘movidas’—revolutionary maneuvers toward decolonized being [Es el amor el que puede acceder y guiar nuestras ‘movidas’ teóricas y políticas: maniobras revolucionarias hacia un ser descolonizado]” (Sandoval, 2000, p. 141), pero también como forma de entremezclarse, no de imitar, sino de construir mimetismos ya que “El mimetismo, no obstante, es también es signo de lo Inapropiado, una diferencia u obstinación que cohesiona la función estratégica dominante del poder colonial, intensifica la vigilancia, y proyecta una amenaza inmanente tanto sobre el saber “normalizado” como sobre los poderes disciplinarios. (Bhaba 2002, p. 112)

Es diferente, no es tanto parecerse a las mestizas sino entre ellas, entre la misma raza, dizque “si esta tiene el pelo hasta aquí yo me lo hago hasta acá”. Yo me hago mejor. Entonces eso es como si, “si ella baila bien, yo bailo mejor”. Entre nosotras mismas como que queremos destacar entre nosotras mismas, entonces al hacer eso piensan que de pronto queremos sobresalir entre los mestizos y no es eso, sino que al querer sobresalir más que los demás, a veces exageran, sí, porque hay veces que se exageran, unos dicen que no, pero uno a veces ve a las personas que se visten demasiado... por ejemplo yo no soy una persona que sea colorida, a veces si me coloco una camisa verde así me coloco algo más, pero hay unas que si es colorido acá, acá y acá, y acá y el bolso. Que la vean toda, y eso es como así, como cultural, por ejemplo, F* es muy colorida, ella si se coloca un vestido ella quiere que todo sea de los colores, y a ella le luce, a ella le quedan bonito esos colores (Vanessa, comunicación personal, 2015).

El colorido, el tener un estilo propio como búsqueda estética y política de las mujeres jóvenes se explicita en su vestuario, en su cabello, en los lentes de contacto para cambiar el color de los ojos, porque:

La acción política establece montajes de espacios, secuencias de tiempo, formas de visibilidad, modos de enunciación que constituyen lo real de la comunidad política. La comunidad política es una comunidad disensual. Pero el disenso no es en principio el conflicto entre los intereses o las aspiraciones de diferentes grupos. Es, en sentido estricto, una diferencia en lo sensible, un desacuerdo sobre los datos mismos de la situación, sobre los objetos y sujetos incluidos en la comunidad y sobre los modos de su inclusión. (Rancière, 2005, p. 51)

Lo que hace que las luchas estéticas, de aparición corporal, de teatralización y hasta exageración en el color, de intervención performativa corporal sean eminentemente políticas en aras de una construcción de lo sensible como hitos en medio de las limitaciones sociales en las que se vive, dándoles una importancia clave en los relacionamientos y posicionamientos juveniles, especialmente

aquellos que generan otras articulaciones de la afrocolombianidad que están en una especie de hibridez propia de los escenarios de migración y organización corropolítica.

Esa foto la puse cuando nos dijeron que como nos identificábamos al ser afro, entonces, las trenzas también hablan de ser afro, pues, mi deseo es siempre ser afro y nunca se me olvida de dónde vengo, independientemente de que yo sea paisa. Pues, a mí me dicen muy chistoso porque como yo nací aquí en Medellín entonces la gente me dice “si, usted es una paisa negra” porque yo no como pescado, yo cambio... pues, yo cambio un pescado por una bandeja de frijoles, pero no solamente, digamos, comer me hace afro, a mí me hace mi identidad, mi color, mis apellidos, mi pasado, mi... pues, muchas cosas, mi familia me hace afro, entonces yo me siento afro, aunque sea medio paisa (Ángela, comunicación personal, 2015).

Al respecto, Restrepo (2013, p 150, 151) ilustra este punto de aparente incongruencia esbozado en el relato de Ángela diciéndonos que

Una formación nacional de alteridad no solo es una configuración de las alteridades de la nación (de las diferencias que operan en el marco del Estado-nación, de las diferencias de la nación y que, por tanto, en sus juegos de alteridades y mismidad la definen), sino que también tiene que ver con las jerarquías y las relaciones de poder que constituyen y reproducen tales configuraciones. No solo diferencia, sino también relaciones de poder. No solo diversidad de los otros dentro de la nación, sino también desigualdades constituidas en nombre de las diferencias culturales jerarquizadas.

Formaciones en las cuales tradicionalmente los afrodescendientes –antes denominadas comunidades negras– han sido asociadas a los territorios del Pacífico colombiano o a otras zonas específicas del país, y sólo más recientemente, posterior a la ley 70 de 1993, comienzan a generarse visibilidades con los afrocolombianos ubicados en ciudades capitales o intermedias del país. Afrocolombianos niños, niñas y jóvenes, nacidos en muchos casos en estas ciudades, que están siendo parte de procesos híbridos identitarios como los

mencionados por Ángela y que no están necesariamente articulados a un territorio pero que resignifican y construyen su propia manera de relacionarse con la afrodescendencia y de ser parte de ella.

Ángela al igual que Jeka en su relato deconstruye la idea esencializada de la afrodescendencia, la interrumpe y articula en sus propios códigos y desde otras claves, reconfigura su afrocolombianidad paisa, como forma estructurada de reconocer ambas cosas, como parte central de su identidad y de las relaciones que ellas mismas establecen con sus cuerpos.

La política como una preocupación profunda por el otro/as, por las mujeres como ellas y por la situación social

La subjetividad política de las mujeres jóvenes afrodescendientes ha estado permeando la totalidad de este texto, pero de manera singular me parece importante hacer visible la especificidad de la acción política que ellas realizan y su preocupación por otros y otras, por las situaciones de injusticia y opresión que se viven en el mundo, especialmente para las mismas mujeres afros:

¿Para nosotras las mujeres? Para mí, la exclusión, que seamos más incluidas en muchas cosas, pero digamos como muchas más oportunidades de opinar, y de hacer otras cosas distintas a las que socialmente supuestamente estamos las mujeres afrocolombianas hechas, como por ejemplo que trabajar en una casa de familia, que trabajar haciendo el aseo a una piscina, que trabajar en un restaurante, porque como cocinamos tan bueno hay que estar en los restaurantes cocinando, yo digo que para mí, sí, sería que fuéramos empleadas en otras cosas distintas socialmente, de pronto en la música, sí, porque muchas de las mujeres afro que cantan están representando nuestra cultura por ejemplo con lo que cantan, para mí eso no es malo, pero si estar como incluidas en otras cosas más (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Las estigmatizaciones a las que han sido asociadas en el país históricamente las mujeres afrodescendientes son interrogadas por ellas mismas, ya que impiden su movilidad social y las cosifican en posiciones fijadas que no reconocen ni permiten ver sus potencias, más allá de las consideraciones racistas y sexistas que las ubican en el trabajo doméstico, la cocina o la música. En torno al trabajo doméstico, lugar de ubicación subalternizante de las mujeres afrodescendientes, Vargas Romero (2013, p. 288) nos indica que

El cuerpo está presente como territorio de tensión, ya que en esta relación prima una tradición patriarcal, racista y colonial que define la domesticidad corporal como aparato para la reproducción de la desigualdad social. En este caso, juegan intercomunicadas tres estigmatizaciones históricas: la lógica de la reproducción aplicada a las mujeres en razón de su género, como una condición natural para su domesticidad; la lógica de la inferioridad de la población negra, en razón de una racialización que la recrea como subdesarrollada y atrasada; y, por último, una relación servilista, instaurada por un proceso histórico desigual entre las regiones de Antioquia y Chocó, por la cual se establece una relación jerárquica de subordinación de la comunidad chocoana, en razón de su condición étnica.

Por lo que este deseo de autodeterminación que atraviesa las narrativas de las mujeres jóvenes del colectivo, dan cuenta de las insurgencias ante los procesos de dominación materializados en el racismo, sexismo y explotación laboral, ante los cuales no se quedan constreñidas, sino que explicitan pensamiento político que desde su conceptualización particular busca subvertir el orden hegemónico, o por lo menos no permitir que este se instale completamente en sus vidas y en sus cuerpos. Pero también se cuestionan las formas tradicionales de hacer política, por sentirlas lejanas a las realidades cotidianas y se establece la política desde el encuentro en la calle, de la ayuda a los otros, pero además se expresa preocupación por la aparición de las mujeres en la política tradicional dadas las cooptaciones de las que son objeto:

Por ejemplo, pues política, a mí nunca me ha gustado la política entonces no, no tanto como por decir “ay, que yo voy a ir a estar en una curul allá [...]” eso a mí no me suena para nada, más bien a mí me gusta estar en la calle, ayudando a la gente en la calle, para mí eso sí sería bueno. Porque para mí yo digo que cuando una mujer llega a esas partes, eh, de pronto llega a distorsionarse un poquito de lo que, a lo que ella va (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Aunque Colombia firmó en 1999 y ratificó en 2007 el Protocolo Facultativo de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, en muchos aspectos este sigue estando inoperante en los procesos simbólicos y estructurales como los de la participación política, a pesar de avances legislativos como la Ley Estatutaria 581 de 2000 o Ley de Cuotas, la Ley Estatutaria 1475 de 2011, que define el principio de igualdad de género en los partidos políticos o la Ley 1434 de 2011, por la cual se crea la Comisión Legal para la Equidad de la Mujer en el Congreso; los cuales son marcos legislativos que aunque explicitan un registro discursivo y normativo hacia la equidad en torno a la participación política, no generan articulaciones concretas y transformaciones culturales que propicien participaciones efectivas de las mujeres y en muchos casos, estas terminan siendo objetos decorativos fetichizados para el cumplimiento de la ley o marginadas totalmente.

Las inequidades de género que forman parte del ámbito político de los países de América Latina, se han producido y reproducido por múltiples razones, centradas algunas de ellas en políticas de la ignorancia y estereotipos que no parecen considerar a las mujeres para la representación democrática y el poder, sin desconocer los esfuerzos que muchas de ellas han venido generando en torno a su aparición y participación en los regímenes políticos, pero teniendo presente que “Las mujeres constituyen más de la mitad de la población en todos los países de la región y, sin embargo, continúa siendo una minoría la que accede a los altos cargos en el poder

ejecutivo de los respectivos gobiernos y en aquellos sujetos a elección popular” (Ríos Tobar, 2008, p 14)

Lo que da cuenta que las formas de operación que propicien el liderazgo y aparición de las mujeres en la toma de decisiones políticas en América Latina siguen siendo ineficaces, pero que además y como lo explicita Vanessa, a muchas de ellas les exigen de maneras abiertas y sutiles, masculinizaciones o dejan a un lado el proyecto político colectivo que las llevo a estos lugares y terminan siendo parte de los entramados más tradicionales del establecimiento político.

Por decir, muchas van para ayudar socialmente a nuestras comunidades, pero cuando, muchas cuando llegan allá se les olvida la comunidad y piensan más bien en lo que ellas quieren, en el propósito que ellas quieren, no para lo que fueron. Entonces yo digo que eso a mí no me suena, yo quiero estar en la calle y entre la gente. Para mí, no sé, por ejemplo digo yo, no sé, que una mujer sea por ejemplo abogada, eh, por decir, que por ejemplo muchas de las, con las que yo estudié, muchas querían por ejemplo trabajar en la televisión, y muchas no, no pudieron porque usted en la televisión ve afrodescendientes, muy poquitas, ahora es que se ha ido viendo que han sacado novelas con afro pero antes no pasaba, que por ejemplo contarán más historias relacionadas con lo afro, esas historias que no se cuentan en la televisión que sería muy chéveres que las contarán, y que yo no las veo (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Y si estos constreñimientos a la acción política son sufridas por el grueso de las mujeres en América Latina, ni que decir cuando se trata de mujeres afrodescendientes, como ya lo explica el informe elaborado por el Kuagro Ri Ma Changaina Ri- Colectivo de Mujeres del PCN, Proceso de Comunidades Negras -Colombia (2013, p. 9):

no existe todavía ninguna política, programa, mecanismo que responda a este sujeto mujer Afrodescendiente en su pluralidad y desde una perspectiva de derechos humanos individuales y colectivos. Las respuestas del Estado se han caracterizado por el uso retórico de

la norma y una falta de voluntad política para implementarla con propiedad. En consecuencia, las mujeres Afrodescendientes continúan perdidas en las generalidades del género, en el mejor de los casos, o completamente invisibles en el espectro de políticas y programas para la población Afrodescendiente en su conjunto.

Y esta invisibilidad se extiende también a los registros culturales, a las historias narradas en el marco del Estado Nación, con ausencias enormes en los relatos de los distintos medios audiovisuales, comunicativos y en general las distintas formas narrativas, o si aparecen, están siempre limitados por los estereotipos cosificantes y con participaciones menores. Retomando a la escritora afroperuana Charúm Ilescas (2009, p. 25):

El oficio de escribir, de novelar, requiere de un largo aliento. Desarrollar personajes, encaminarlos en una ilación paralela y continua por rutas convergentes divergentes, es una tarea de encierros y frustraciones. En especial, si decidimos reunir los retazos de la herencia africana esparcidos durante siglos de tristezas y soledumbre, rescatar la memoria del destierro social y del estigma de la nada.

Esta práctica política sumamente necesaria que permita articular en los imaginarios las voces y narrativas afrodescendientes en las discusiones colectivas, que propicien apreciar sus legados, tradiciones, aportes, límites y alcances narrativos, que descentre la unicidad prejuiciosa establecida y permita la emergencia de la pluralidad afro, es pieza central no sólo de la solicitud de Vanessa, sino que también forma parte de la acción política que como colectivo han desarrollado y en donde se ejemplifica de manera clara su subjetividad política.

Por ejemplo, de la vida, como era la vida de ellas en el campo, como era la vida de ellas, nosotros hicimos como unas historias, pero unos radioteatros de cómo fue el desplazamiento de mucha gente, como se vienen desplazadas esas personas a Medellín, cuando llegan qué vienen a hacer; pues, como contar la vida de una persona

afrodescendientes que deja por ejemplo su lugar de dónde vive o cómo es la vida de ellos en el lugar donde viven (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Voces del Palenque¹⁷, realizado por el colectivo y mencionado por Vanessa en su relato, se establece como la posibilidad política y narrativa de mostrar precisamente la afrodescendencia desde la pluralidad y la apertura a locus de enunciación diversos, lugares plurales de construcción discursiva y biográfica que compelen el centro de las representaciones agenciadas cultural e históricamente sobre los afrodescendientes, representándose a sí mismos desde su propia voz, tonalidades y ritmos ya que como lo explicita Bidaseca (2010, p. 204):

Tan presente está la voz en las comunicaciones cotidianas que, a pesar de las distintas y vastas sonoridades y tonalidades, no la percibimos como objeto estético y, a menudo, suelen pasar desapercibidas. El mensaje que expresa la voz suele fagocitarla. Una de nuestras tareas será, entonces, comprender el significado sin anular la voz que lo emite. La voz se insinúa a través de sus tonalidades, de sus inflexiones, de su melodía y modulación, de su timbre y de su acento; ella misma es instrumento, medio de significación.

Las voces del Palenque como un espacio radial de autoconstrucción permiten precisamente que emerja la heteroglosia desde las risas, las distintas voces y las narrativas que reflejan las formas heterodoxas de ser y estar de los afrodescendientes, pero también como lo dicen ellas mismas, en los programas de radio encuentran la posibilidad de cambiar las narrativas hegemónicas instaladas, contar sus propias historias, dignificando su voz y sus formas de narrarse, sus biografías y caminos trazados, pero además genera toda una suerte de aprendizajes para las personas que formaban parte del colectivo, de verse como seres capaces de generar guiones

¹⁷ <https://n9.cl/ud9fx>

y construir locus de enunciación que parten de la tradición oral y generan diversidad epistémica de manera cotidiana.

Por otra parte, estas ausencias de las afrodescendientes en los medios de comunicación y las distintas narrativas nacionales, parte de lo explicado por Rufer (2016, p. 276):

La convicción de que vivimos modernidades nacionales construidas sobre el telón de fondo de la colonia nos lleva a comprender la colonialidad a modo de signatura derridiana (Rufer, 2010b:254-304; Gorbach, 2008; De la Peza y Rodríguez Torres 2011). Advertimos persistencias coloniales de amplísima eficacia bajo el uso de metáforas de poder, gobierno y administración de raigambre imperial y con ordenamientos republicanos que jamás han sido “puramente nacionales”. Esto porque la nación está en deuda con procesos de diferenciación que descansan en imaginarios, fundamentos administrativos y fuerza de ley coloniales (Quijano, 2000).

El otro punto central es el reconocimiento de las raíces, el papel de las mujeres afros y en general de lo que han hecho los afrodescendientes, como empresarios/as, políticos/as, intelectuales, etc. que escasa visibilización han tenido, generando así el desarrollo de un paisaje mucho más plural y menos monolítico del país, más abierto al potencial heteroglósico de las riquezas culturales y políticas que ellos y ellas pueden aportar, así como descentrar y rehistorizar las narrativas hegemónicas existentes:

A mí me gustaría eso, pues, como conocer esas raíces, ese tipo de cosas, del trabajo en la tierra, porque las mujeres de allá son muy fuertes y eso se levantan unos bultos, lo digo por mi abuela porque ella se levanta unos bultos inmensos, yo no soy capaz. No sé, que por ejemplo si de pronto la comida, pero ya no ser la que cocina sino la chef, la que dirige algo, dirige otras personas, tener su propia empresa, ser presidenta de alguna empresa, de este país. Pues, para mí eso sería muy chévere, pero es muy, muy, muy difícil. Yo, así empresarios negros, pues, yo no conozco, políticos si he visto pues algunos, no es que sean muchos, y no es que sean muy buenos, de pronto si

estuvieran gente en la política que hicieran algo por la comunidad como dicen, no, es que ahora yo no veo casi gente (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Que las narrativas de las telenovelas y los medios ubiquen a las y los afrodescendientes en otros lugares se constituye en una alternativa razonable alternando los diversos modos de expresión y modos de significación que reasignen los imaginarios socialmente contruidos sobre ellos y ellas, asunto de una dificultad inmensa en un país de exclusiones históricas que se ha negado a incorporar en sus narrativas nacionales las generadas por los afrodescendientes e indígenas, pero que como lo manifiesta Winocur (2013, p. 246):

En las sociedades contemporáneas latinoamericanas, como varios autores lo han demostrado (Martin Barbero, 1993); Vasallo de López, 2008, Verón y Escudero 1997; Sánchez Vilela, 2000; Orozco, 2010), las relaciones con los otros se elaboran en gran parte a partir de las narrativas mediáticas, particularmente de los noticiarios y de las telenovelas.

La importancia capital de este proceso tiene mucho más sentido cuando nos remitimos al informe de investigación realizado por Tamayo Gómez, Penagos Carreño y Boadas Villaseca para el PNUD (2010, p. 75) que explicita:

existe una parcial exclusión mediática en la que los afrocolombianos se convierten en temas invisibles que no pasan por las agendas de los medios, en especial para la radio y la televisión. En este sentido se puede hablar de una negación del otro que, como diría Van Dijk (1998), es una nueva forma de racismo, un “racismo moderno” que se basa no en los aspectos étnicos sino en los culturales, una de cuyas principales manifestaciones es la negación de los lazos interculturales y la no visibilidad de los afrodescendientes y de su relación con la sociedad.

Otras de las conclusiones expresadas en dicho estudio son:

De manera desalentadora, las noticias provenientes de medios de comunicación de la propia población afrodescendiente no son tomadas en cuenta por las agendas de los medios de comunicación analizados y los afrodescendientes son sólo “sujetos de declaraciones” cuando son tomados como fuentes. De “ellos” se habla, pero ellos no hablan sino para dar opiniones o describir los acontecimientos en los cuales figuran como sujetos de la información. [...] Igualmente, se evidencia una tendencia a asociar a las poblaciones afrocolombianas con los temas de corrupción, malversación de fondos y poca capacidad para manejar recursos, sobre todo en las agendas de los noticieros televisivos y en la prensa, e igualmente se las presenta generalmente como beneficiarias de subsidios o cooperación (Tamayo Gómez, Penagos Carreño y Boadas Villaseca, 2010, pp. 75-76)

Por lo que interpelar las políticas de representación que se han construido sobre ellas y ellos, afianzándolos como parte central de los procesos comunicativos, no sólo se constituye en un punto de debate y lucha, sino que precisamente ha sido lo que desde sus posibilidades ha intentado hacer el colectivo: generar otras historias sobre los afrodescendientes, otros registros. La política desde sus estructuras tradicionales y los que encarnan dichas formas, también son interrogadas, incluso a quienes desde la afrodescendencia no logran generar procesos de transformación radical en pos del bienestar de las comunidades, lo que se articula a lo expresado por Itatí Palermo (2012, p. 326):

en estas últimas décadas, en muchos países latinoamericanos, es posible reconocer un desplazamiento —entre los y las jóvenes— de las formas tradicionales de organización y participación política, hacia otro tipo de espacios y prácticas en los que no sólo no se rechaza la política en cuanto tal, sino que estos espacios y prácticas se politizan sobre la base de la impugnación de los mecanismos delegativos de participación y toma de decisiones (Vázquez, 2007). Si no pudiéramos aprehender esto último como una forma de subjetivación política, evidentemente dejaríamos fuera del análisis un conjunto de prácticas políticas impulsadas por los jóvenes que forman parte de

los repertorios de confrontación que han impulsado como parte de una clara disputa generacional.

Estos escenarios de rechazo a la política en sus formas tradicionales se aúnan al reconocimiento de otras maneras de hacer política, reconociendo sus profundas conexiones con la vida, con el arte, con las líneas continuas y discontinuas del acto creativo, recordándonos lo que nos expresaba Min Ha (1990, p. 96):

A work that reflects back on itself offers itself infinitely as nothing else but work [...] and void. Its gaze is at once an impulse that causes the work to fall apart (to return to the initial no-work-ness) and an ultimate gift to its constitution. A gift, by which the work is freed from the tyranny of meaning as well as from the omnipresence of a subject of meaning. To let go of the hold at the very moment when it is at its most effective is to allow the work to live, and to live on independently of the intended links, communicating itself in itself, like Benjamin's "the self is a text"--no more and no less "a project to be built." Orpheus' gaze [...] is the impulse of desire which shatters the song's destiny and concern, and in that inspired and unconcerned decision reaches the origin, consecrates the song [Una obra que se refleja sobre sí misma se ofrece infinitamente como nada más que obra... y vacío. Su mirada es a la vez un impulso que hace que la obra se deshaga (que vuelva a la no-obra inicial) y un don último para su constitución. Un don por el que la obra se libera de la tiranía del sentido así como de la omnipresencia de un sujeto de sentido. Soltar el dominio en el momento mismo en que es más eficaz es permitir que la obra viva, y que viva independientemente de los vínculos pretendidos, comunicándose en sí misma, como el "yo es un texto" de Benjamin, ni más ni menos que "un proyecto por construir". La mirada de Orfeo [...] es el impulso del deseo que destroza el destino y la preocupación de la canción, y en esa decisión inspirada y despreocupada llega al origen, consagra la canción].

Por lo que el potencial argumentativo juvenil se explicita a través del performance, de la utilización teatral del propio cuerpo como forma de expresión que conjuga el arte y la política:

Libelly: Damas hoy las invitamos a nuestro espacio que se llama... Arte Político ¿Por qué arte político?, aquí están nuestros objetos que representan la política y estamos en un espacio donde manifiestan el arte ¿Cierto? ¿Por qué? En el arte tú puedes expresar todo lo que sientes y en la política también, cada quien expresa, opina lo que quiere y se expresa hacia un público.

Jeka: Entonces lo pusimos en forma de triangulito porque es como el equilibrio, el arte y la política

Vanesa: Porque en el teatro se expresa lo que quiere, en el teatro también se puede expresar lo que es política bien sea de la manera hablando -verbal, ya sea gestual -con el cuerpo, como usted quiera usted puede expresar la política, lo mismo hacen los políticos, cuando se montan a un tarima ellos se expresan y dicen lo que sienten, lo mismo que en el teatro , usted quiere dar a conocer lo que usted siente y lo que cree que otras personas quiere escuchar o lo que usted quiere darle a conocer a estas personas, o sea usted se expresa libremente, entonces eso queríamos dar a conocer, que en la política uno también pueda expresarse como uno quiere, ser libre para expresar y comunicar lo que uno siente.

Libelly: Y tratar de convencer al público. Que le quede una idea de lo que uno siente, cosa que se hace en el arte y en la política. Entonces aquí tenemos el Arte político ¿Con qué se fue el público? ¿Qué expectativa se llevó? Nunca saben si quedaron contentos, pues... no, que es algo muy importante. Y la otra estamos, mejor dicho, ahí nos pusieron fue a vea[...] (Risas) a pensar.

El teatro además con toda su potencia dramaturgia y expresiva se convierte en un potente catalizador de las sensaciones de la vida, problematizándolas de una manera quizás sencilla pero que propicia el descubrimiento del propio cuerpo, de lo no verbalizable, de las transiciones emocionales y políticas que les habitan, porque como lo ha hecho ver Lori Parks (1995b, p. 4) citada por Luque (2008, p. 1):

Debido a que la historia es un suceso escrito o rememorado, el teatro es para mí el lugar idóneo para «que tenga lugar» la historia. Es decir, ya que tanta historia afroamericana no ha quedado registrada, ha sido desmembrada, destruida, una de mis tareas como dramaturga es la de —a través de la literatura, y de la especial y extraña relación entre el teatro y la vida real— localizar el camposanto ancestral, excavar buscando los huesos, encontrarlos, escucharlos cantar, y anotarlos.

Y es precisamente desde las intervenciones artísticas cotidianas que se genera su accionar político más fuerte, la expansión de su subjetividad política, desde el uso del teatro, de la fotografía, de las radionovelas, documentales y en general del arte como posibilidad de acción colectiva, de celebración vital pero también de denuncia, de transformación, de intervención en los distintos ámbitos sociales. Las jóvenes del colectivo intervienen en la vida pública, proponen y generan espacios de reflexividad y acción con otros y otras, en causas sociales diversas:

Jeka: Empezamos pues un proceso con ellos... nosotros y otros colectivos pues de la universidad y entonces resulta que, pues el Estado empezó pues a sacarlos de allá a decirles pues que no que eso no era territorio de ellos porque acá todo es de todo el mundo, entonces le ofrecieron un terreno al señor, pues al dueño de la ladrillera, le dijeron pues que no, que se fuera para otro lugar para dejar el asentamiento de ahí y el señor no aceptó, pues dijo que no que él quería el terreno, que tenían que sacar a todo el mundo de ahí, entonces desde hace un mes más o menos empezaron las amenazas de parte del gobierno para sacar a la gente de allá, entonces, pues siempre les decían como que, que si ellos no cedían que les iban a quemar todo que iban a empezar a acabar con todo y hace más o menos quince días empezaron a destruir todo, entonces primero pues la orden de desalojo la planearon para el jueves a las 10am y en vista de que habían muchos estudiantes, pues y mucha gente y ya estaban organizados para contrarrestar los ataques de ellos decidieron pasarlo para el otro día a la 6am, pues entonces a esa hora es muy imposible,

es demasiado temprano, pero sin embargo también se vio como el acompañamiento de mucha gente de la universidad y de otras personas externas (Taller colectivo, comunicaciones Jeka, 2015).

Los desalojos que han venido siendo una práctica cada vez más extendida en el país dejan en la gran mayoría de los casos a las personas sin hogar y en pobreza extrema, violando sus derechos humanos y las posibilidades de una vida digna, revistiendo una mayor gravedad cuando es realizado por el mismo Estado y no se ofrece ninguna alternativa de vivienda a las personas afectadas, se les destruye lo poco que tienen, no se les brinda claridades suficientes sobre el procedimiento o el acompañamiento a la garantía de sus derechos

Empezaron, empezaron a acabar pues con todo, primero crearon como, o sea dividieron la montaña en dos, entonces hicieron como una barrera de policías, de vallas y todo eso, entonces dividieron la comunidad en dos, entonces los que estaban adentro y los que estaban afuera, entonces los que estaban adentro estaban encerrados, no tenían como defenderse y empezaron pues los jefes de obra y todas esas cosas a tumbar todo y luego, pues lo que a mí me parece más alarmante es que para que la comunidad se calmara les dijeron que alguien había demandado, que ellos habían ganado entonces faltaba que ellos trajeran el papel y que cuando ellos trajeran el papel iban a parar de destruir todo (Taller colectivo, comunicaciones Jeka, 2015).

Los engaños y las maneras en que son conducidos en muchos casos desde el mismo Estado a través de las fuerzas policiales que lo representan este tipo de procedimientos son bastante lesivos para el bienestar de las poblaciones, especialmente cuando

En muchos casos, las víctimas de desalojos forzosos son quienes pertenecen a grupos específicos de la población: los más pobres, las comunidades que sufren discriminación, los marginados y los que no tienen el poder para cambiar las decisiones ni la formulación del proyecto que da lugar a su desplazamiento. A menudo es su propia pobreza la que somete a los pobres al desplazamiento y el

reasantamiento y el hecho de que se los perciba como los objetivos que ofrecerán la menor resistencia. (ONU Hábitat, 2014, p. 8)

Y serían estas comunidades quienes tendrían que recibir el mayor apoyo por parte de la sociedad y del mismo Estado y no constituirse en el foco de las vulneraciones y de discriminaciones reiteradas, en el que además la tensión, los engaños y todo el aparataje de la violencia que se suscita en el marco de estos procedimientos, se configura en muchos casos en un nivel de tratos crueles y degradantes:

Pero eso fue mentira, eso no fue lo que pasó, sólo era para que la gente se calmara y entonces así empezaron a destruir todo, todo, pues sí y entonces alrededor de eso muchas historias muy duras, por ejemplo, había una señora adentro y el hijo afuera y el niño solamente lloraba y le decía a la mamá que no, que saliera corriendo para que no le destruyeran la casa y entonces la mamá no hacía si no gritar como que le dejaran entrar al niño o que la dejaran salir a ella, pero pues no. Y entonces era muy horrible porque ahí es donde uno se da cuenta de que el ESMAD sí es persona y pues y actuaba como otra persona normal, (...) cómo juegan como con el dolor de la gente, pero también ver el otro lado de que hay gente que no quiere estar ahí, pues que hay gente que le toca, que le toca ser policía para poder sacarse lo suyo y que todo el mundo, pues todo lo que la gente le gritaba en serio lo tocaba y era como “Yo no quiero estar acá, pero me toca porque mi familia tiene que comer” (Taller colectivo, comunicaciones Jeka, 2015).

Por otra parte, las configuraciones asociadas a estas prácticas son realizadas como bien lo explicita Jeka, por seres humanos que forman parte de los escuadrones de la policía antidisturbios, que también son personas de extracción humilde que han visto en la policía y las fuerzas de seguridad la única forma de tener un empleo en la legalidad y brindarle un sustento a su familia, lo cual nos remite a lo planteado por Escobar (1999, p. 87):

El otro lado de la moneda es que las luchas sociales por la defensa de las condiciones de producción -el ambientalismo en general, las luchas de las mujeres por el control del cuerpo, las movilizaciones en contra de los basureros tóxicos en los vecindarios pobres del Norte y el Sur, las luchas contra la destrucción de la biodiversidad y la privatización de los servicios, etc. también contribuyen a hacer más visible el carácter social de la producción de la vida, la naturaleza, el espacio, etc., y pueden por tanto constituir una barrera para el capital. Estas luchas tienen dos caras: luchas por proteger las condiciones de producción ante la lógica destructiva del capital, y las luchas por el control de los programas y políticas estatales y del capital para reestructurar las condiciones de producción -usualmente a través de una mayor privatización y capitalización-o En otras palabras, los movimientos sociales tienen que enfrentar simultáneamente la destrucción de la vida, el cuerpo, la naturaleza y el espacio y la reestructuración de estas condiciones introducida por la crisis ecológica creada por el capital mismo (O'Connor, 1988, 1992), todo lo cual requiere, a su vez, la democratización del Estado, la familia y las comunidades locales.

Lo que da cuenta no sólo de la importancia del análisis situado que realiza Jeka en su relato, dado que tampoco estigmatiza de manera automática a los policías que lo realizan, pero asume un profundo compromiso político y ético con las personas empobrecidas que pasan por estas dificultades y que se refleja en la manera en que comparte lo poco o lo mucho que tiene, en el modo generoso y sensible en que se dispone para estar ahí, para estar con el otro, desde la acción política que aparentemente no cambia nada, pero lo cambia todo, desde la acción política cotidiana que en el encuentro, el tacto y el contacto inaugura un nuevo comienzo, en la presencia reflexiva:

Pues a mí... a mí me afecta mucho, primero porque me siento impotente, porque uno es como "no tengo pasajes para bajar a la universidad", bueno, pero yo tengo a donde estudiar y entonces puedo ir caminando y solamente tengo arroz con huevo, pero es que

arroz con huevo sabe todo bueno, puedo comer, entonces, pues... son pequeños detalles que uno a veces ve como muy simples, que uno no sabe valorar, pues, de hecho uno no valora, uno no valora nada de lo que tiene, y ya luego llegar allá y ver que uno... pues que mi mamá me dice – Jeka solamente tengo arroz con huevo para llevar mañana- Bueno no importa, arroz con huevo, un poquito de salsita y ya, y la coca llena porque yo mantengo con ese arroz con huevo para todo lado. Y llegar allá por ejemplo donde no tiene comida, en este momento están acampando en una cancha, pues esperando a que los saquen, porque eso es obvio que los van a sacar, y uno llegar y destapar la coca y todo el mundo ¡Ay arroz con huevo! Y entonces uno empieza a rotar la coca a todo el mundo y es... llenando a mucha gente con cosas que para uno no son tan importantes, pues no sé, pues a mí me da mucha impotencia, mucha impotencia porque uno no sabe qué hacer, no se puede hacer nada, listo uno lucha y bueno, pero y qué, qué pasa si nadie más se mueve, si nadie hace nada (Taller colectivo, comunicaciones Jeka, 2015).

El moverse para superar la impotencia, el hacer para ir más allá de la indiferencia, un hacer que quizás no transforme las condiciones estructurales inequitativas pero que condensa en un instante una subjetividad política profundamente preocupada no sólo por las causas propias y aparentemente cercanas, sino que hace suyas causas políticas de diverso orden, porque más allá de las diferencias la humanidad se configura como el horizonte que propicia el encuentro, que posibilita afectarse por lo que a otros les sucede, ampliando el círculo ético, generando solidaridades que acompañan ante las injusticias y en los que si los hábitos racializados de pensamiento y sentimiento se sedimentan en la sensibilidad y el comportamiento de género, la eliminación de estos hábitos depende del cultivo de nuevas sensibilidades mediante la participación en una nueva praxis (Hakyemez y Yasak, 2024)

Estas prácticas políticas estructuran densos vínculos con el cuerpo de las jóvenes, es decir, les atraviesan, como manifestaciones de sus apasionamientos, de las potencias de las vicisitudes

empírico-políticas que se materializan corporalmente, que no las dejan indemnes.

Yo escribí, “con mi cuerpo me siento eufórica y alegre” porque me gusta, y todo, yo creo que todo me gustan. Me duelen las rodillas y el corazón porque pues, yo creo que a todo el mundo constantemente diferentes cosas le hacen... pues, que le duela el corazón, las mías no son como tan sentimentales, pues, de otra persona sino basadas a nivel de sociedad, de lo que está pasando y cosas así. Y me duelen los dedos porque tengo tendinitis, me duelen mucho los dedos, y, y ya (Taller colectivo, comunicaciones Jeka, 2015)

El dolor, la profunda indignación moral que se asienta en los cuerpos, con las huellas visibles no sólo de lo que has sufrido directamente, sino de lo que a partir del sufrimiento de otros –humanos y no humanos– han vivido, se asienta en el corazón de muchas jóvenes, les duele el mundo y lo que pasa en él, aunado a la sensación de impotencia por no poder en muchos casos, cambiar las injusticias existentes. Por esto su acción política es supremamente importante, porque desde la política cotidiana, alejada de los grandes reflectores, de los medios y las cuotas burocráticas, de los intereses exclusivamente económicos y capitalistas, con otras y otros en iguales luchas, construyen país.

Los movimientos y colectivos sociales en América Latina y en Colombia han sido históricamente ese frente de resistencia e insurgencia, de compromiso y lucha que han dado todo de sí, hasta la vida de muchos de sus miembros, por una sociedad más digna, más justa, más equitativa. Ellos y ellas, con sus contradicciones y lejos de la perfección, se convierten en muchas ocasiones en el último bastión ante las fuerzas aniquilantes de la vida. En el caso específico de las jóvenes del colectivo Somos Cimarrón sus esfuerzos y acción política en medio de las propias dificultades vitales explícita que “los niños, las niñas y los/as jóvenes subalternos no son sujetos pasivos “hibridizados” por una lógica cultural que se le impone desde afuera. (Castro y Mendieta, 1998); si no, sujetos

activos capaces de elaborar estrategias culturales y políticas de resistencia.” (Alvarado, Botero y Ospina 2012, p 86)

El colectivo como una forma de superar la exclusión, de compartir e interesarse por otros/as, de seguir soñando

La incorporación de las jóvenes en el colectivo se dio de maneras diversas, pero para cada una de ellas esto ha representado prácticas políticas y vitales de existencia en el mundo de otro modo, que se conecta con una perspectiva de la política desde la cotidianidad de la vida, desde las luchas por mejorar las situaciones de las mujeres como ellas, de las y los afrocolombianos, por interrogar las marginaciones e injusticias cotidianas que les afectan a ellas y a otros, por verse y ser vistas como sujetos capaces con posibilidad de acción, pensamiento y reflexividad

A los 16 que entramos al primer proyecto que hubo en el barrio que se llamaba Laura Vicuña, Laura Vicuña, y ellos fueron y era más bien como comunidad de niñas, aprender cómo son las mujeres, que hacen las mujeres, eh, porque somos importantes las mujeres en la sociedad. Ahí fue cuando fui retomando como esto de los proyectos, ya de ahí yo seguí, en cada proyecto que salía me metía, no importaba de que fuera yo estaba ahí metida, entonces ya de ahí empecé (Vanesa, comunicación personal, 2015).

Estos agenciamientos educativos y la posibilidad de verse convocadas para reflexionar sobre las mujeres, sus posibilidades y agencia ha establecido huellas discursivas disimiles en cada una de ellas, apropiaciones relacionadas directamente con sus experiencias para establecer insurgencias epistémicas ante la violencia misma que les afecta, la cotidiana que muchas mujeres viven a diario:

El exmarido se la llevó no sé por dónde y la macheteó porque ella lo dejó. Ella lo dejó, entonces él dijo “si no va a estar conmigo, no va

a estar con nadie” y él, sí, le hizo lo que le hizo. Súper difícil, o sea, porque si yo tomo la decisión de no querer estar con esa persona, yo tengo, es que yo soy libre, yo soy la que decido que hacer con mi vida, si yo ya no me siento feliz con alguien yo tomo la decisión de irme y al igual que la otra persona, yo no tengo porqué atarla para estar ahí, viendo que uno no quiere. O sea, yo creo que es más difícil quedarse con esa persona y vivir siempre aburrido, vivir siempre triste o pensando que pudo haber hecho otras cosas distintas y no creo que esa sea la forma de uno retener a una persona (Vanessa, comunicación personal, 2015).

El eje de muchos de los relatos y de gran parte de la acción reflexiva y política se ha establecido desde su profunda preocupación por la situación de múltiples violencias, por la subalternización en las relaciones de pareja y en otros escenarios que viven las mujeres, teniendo presente que “el secretismo y el silencio que históricamente han acompañado a la violencia machista están conectados a su construcción social como un problema privado, secuestrado tras las impenetrables paredes domésticas, y no como un problema social, que merezca atención política” (Davis, 2012, p. 168), lo que ellas desde el colectivo han tratado de fracturar, evidenciando el tema a través de los registros comunicativos a su alcance:

K* actuó de la mamá en ese documental, entonces uno ver cómo, o sea, relatar la historia para ella fue muy difícil porque a la mamá se tuvo que entrevistar, nosotros decíamos “será que no se siente mal si le preguntamos esto” o sea, uno no, como la historia era tan difícil uno no sabía cómo preguntar, uno no sabía ni que decir “de pronto si digo esto es malo” y cuando lo hicimos, no, súper espontaneo como que fluyó, ella no, no se cohibió de decir nada, a ella no le dio pena decir nada. Por ejemplo D* es una persona que al principio era muy racista, cuando recién llegó al barrio porque ella es mestiza, ella le daba asco todo, todo lo que tuviera que ver con los afrodescendientes le daba asco y al igual que K*, le daba asco, demasiado asco, y ella se metió con un afrodescendiente, y le pasó, pues lo que le pasó fue con una persona afrodescendiente, entonces uno dice “¿será que si vamos

nosotros que somos afro y le preguntamos nos va a contestar lo que le estamos preguntando nada más porque también somos afro?" y no, ella a pesar de lo que le pasó no siente ningún resentimiento con nosotras porque nosotros no hicimos nada, nosotros no tuvimos que ver con lo que le pasó (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Las violencias de género se producen en todos los estratos, configuraciones sociales y territoriales del país, se han venido presentando de manera sistemática en las ordenaciones socioafectivas y de pareja, contando con la indiferencia de muchos, hombres especialmente y también mujeres, violencias que no dejan impasibles a las jóvenes del colectivo, quienes quieren denunciar la misma desde la narrativa de las mujeres que la han vivido, pero siendo sumamente sensibles a lo que les ha pasado, acercándose con suavidad a su voluntad de querer o no hacerlo.

En esta medida resulta esclarecedor lo planteado por Lugones (2014, p. 58) sobre la necesidad de investigar y

entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género (...) Sobre todo, ya que es importante para nuestras luchas, me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. El problematizar su indiferencia hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo, es el resorte que me lleva a esta investigación teórica.

La indiferencia es tal que las acciones del Estado, de las fuerzas policiales y de la misma justicia es paquidérmica o inexistente ante la captura de los hombres que perpetrar estos ataques contra las mujeres, y en muchos casos las propias mujeres, arriesgando nuevamente sus vidas, son las que ejercen acciones para su captura, pero además las secuelas que los ataques dejan en el cuerpo, en

las subjetividades no han sido registradas y comprendidas en su magnitud, sigue siendo un problema invisibilizado ante el cual las mujeres transitan, en muchos casos, en absoluta soledad.

Él en estos momentos está en la cárcel, pero siempre se tardó para cogerlo, lo cogió por ella misma, él la citó que para que lo perdonara, yo no sé cómo cabe en la cabeza de una persona hacer algo como lo que hizo y después como creer que uno lo puede perdonar, uy no, eso es súper difícil, yo no creo... que lo perdonara y volviera con él y ella le armó la redada con la policía y lo cogieron. Entonces ahora él está en la cárcel, y pues D* no dice, pues, obviamente si le dio muy duro, porque para ella al principio de la experiencia fue muy duro porque no sentir sus partes del cuerpo y ya después tener que acostumbrarse a otras cosas. Usted la ve y ella coge el vaso con estos dos deditos, o sea, ella come sola, ella se viste sola, hace todo sola, y uno dice “pues, como una persona después de estar completa, acostumbrarse a hacer todo con lo que ya no tiene”. Eso debe ser súper difícil, y ella dice que no, que el mismo cuerpo se acostumbra a eso, o sea, que el mismo cuerpo se adapta al cambio (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Adicionalmente, es importante reiterar que estos ataques violentos –en todas sus manifestaciones– hacia las niñas y mujeres no son asuntos propios del ámbito individual de unos cuantos hombres enfermos o con algún trastorno, forma parte de unas estructuras sociales y culturales que se han establecido desde la misoginia y la subalternización de las mujeres, desde la idea –como lo expresaba el relato de Vanessa– aún extendida que las mujeres, sus cuerpos y vidas les pertenecen a los hombres, contando además con la impavidez social “se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación” (Lugones 2014, p 57) por lo que resultan clave las iniciativas que frente al tema un gran número de colectivos y organizaciones sociales de mujeres realizan al respecto.

Las mujeres resisten, y lo hacen como las jóvenes del colectivo Somos Cimarrón, encontrándose con otros y otras para construir,

así a veces no se tenga muy claro hacia dónde debe avanzarse, así a veces esa acción colectiva no esté tan clara y organizada, no sea tan fácil.

Al principio en el colectivo éramos demasiados, demasiadas personas, entonces no se tenía una idea clara de que queríamos hacer como colectivo, o sea, teníamos muchas ideas y hacíamos muchas cosas, pero no le quedaba nada. Porque como éramos tanta gente, todos tenían tantas ideas, y uno hacia una cosa un ratico, y ya después estaba haciendo otra, después otra, entonces uno no, pues, uno hacia las cosas como por hacerlas, pero ahora uno ya dice “no, pero si voy a estar en un colectivo tiene que ser algo productivo” porque igual eso es tiempo que uno le invierte, invierte, entonces ahora me siento muy bien porque ya se tienen las ideas más definidas y ya casi todas estamos de acuerdo en que es lo que queremos hacer, por ejemplo ayudar a las personas en nuestra propia comunidad, que, por ejemplo ahora con lo de embarazos en jóvenes, porque es algo que no es de ahora, es de hace mucho tiempo que viene en la misma situación, y ahora es que ha empeorado porque los jóvenes ya no tienen conciencia es de nada, muchos si conocen por ejemplo como se planifica pero nunca han tenido como una guía que realmente les ayude a tomar mejores decisiones, o sea, como que no han tenido un apoyo para que esa decisión sea más correcta, entonces a mí me gusta. A mí todo lo que tenga que ver con gente me gusta. Yo al principio me metí que por tomar fotos, que para que me enseñaran a tomar una foto porque eso es lo que yo decía “voy a aprender a tomar una foto” entonces ya ahora uno dice “pues, voy a tomar una foto pero que esa foto cuente algo” que si yo voy a tomar una foto no es por tomarla, si no que cuando otra persona la vea diga “ay, esa foto es por esto, por esto y por esto” entonces ya el colectivo me encanta, me encanta estar en el colectivo y porque uno pone temas que en la casa uno nunca habla con los papás (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Como concientizar a las mujeres, a los hombres, que traer un hijo no es solamente tenerlo y ya, igual yo me embaracé, pero si, como le decía yo, entonces él me tiene que mantener, entonces sí, como concientizar a la juventud (Isabel, comunicación personal, 2015).

Como lo explica Davis (2012, p. 137),

La sexualidad fue de este modo uno de los campos más tangibles en los que la emancipación se puso en práctica y a través de los que se expresó su significado. La soberanía en los asuntos sexuales marcó así una importante división entre la vida durante la esclavitud y la vida tras la emancipación.

Pero aún hoy sigue siendo un campo de disputas, de temores y de prácticas de control, especialmente de los cuerpos femeninos, de jóvenes y niños, a los que, desde los discursos más conservadores e ideologías religiosas de todo orden, se recurre siempre a dispositivos de vigilancia y a la negación de procesos de identidad sexual diversos, más allá de la dicotomía heteronormativa.

La búsqueda entonces del colectivo, aunque puede referirse a las supuestas inconsciencias juveniles que ha explicitado el mundo adulto, se centra en acompañar a los jóvenes con información y procesos que les permitan la reflexión y la toma de decisiones por sí mismos, así como a un diálogo entre ellas y ellos, desde el reconocimiento que en el país sobre educación sexual no se habla, que no es un tema que los adultos discutan intergeneracionalmente con jóvenes, niños y niñas, pero que además ellos y ellas tienen la posibilidad y potencialidad de tomar las mejores decisiones para sí mismos si cuentan con el debate, la información, el acompañamiento y conocimientos que se los permitan.

Por ejemplo, sobre la sexualidad, sobre la equidad de género, eh, sobre la sociedad; uno habla muchas cosas, muchos temas que en la casa uno no habla con los papás. Los papás si mucho se sientan con uno, hacen las tareas y ya, y no hablan de otras cosas diferentes, en cambio estando por ejemplo entre jóvenes es más espontáneo, lo que uno tiene que decir y lo que uno quiere decir, entonces me ha gustado mucho estar en el colectivo (Vanessa, comunicación personal, 2015).

El reconocimiento de niños, niñas y jóvenes como sujetos políticos pasa por el propiciar los espacios para la libre expresión de su pensamiento y acción, especialmente cuando muchas de las relaciones familiares – como lo explicita el anterior relato – caen en la función instrumental, sin comunicación efectiva que permita explicitar de manera bidireccional y continua los sueños, aspiraciones, deseos y pensamientos en torno los diversos asuntos que les afectan. Esto es precisamente lo que los colectivos y movimientos juveniles les permiten a muchos y muchas jóvenes: el encontrarse, el expresarse, el escucharse y ser escuchados.

A mí me encantaría seguir haciendo acción, ya no tanto como integrante sino por ejemplo como ayudando a otros grupos, eh... me encantaría seguir en el colectivo, ayudar a otros grupos a que hicieran lo mismo que nosotras estamos haciendo, por ejemplo, contar historia de sus propios barrios, sus propias vidas, a mí me gustaría seguir con ese tema, seguir mucho tiempo, ojalá nos durara (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Apoyar a otras y otros en la tarea de contar sus historias no es un asunto menor, es de gran relevancia política y así lo han entendido varias de las jóvenes de Somos Cimarrón a lo largo de su tiempo en el colectivo y las experiencias que han vivido, sobre todo porque:

Si el sujeto sólo puede narrar su existencia, “engañar” su soledad teniendo lazos diversos con el mundo ¿no podría pensarse que el relato de sí es uno de esos ardides siempre renovados, a la manera de Scheherazade, que intentan día a día el anclaje con el otro –y la otredad–, una “salida” del aislamiento que es también una pelea con la muerte? (Arfuch 2010, pp. 100-101)

Con la soledad, con la exclusión, con los miedos, pensando la narración desde sus múltiples registros, entre esos la fotografía como forma de narrar desde la imagen “como un lugar legítimo desde el cual mirar, darse a ver y ser visto en la producción

de subjetividades que se agencian a través y pese a las imágenes” (Foglia 2013, p. 53).

¡Ah! ¿El colectivo que me ha brindado? ¡Dios mío! Veá, uno tiene el ser y el saber, uno tiene el ser y el saber, yo soy y ellos me han brindado el saber ¿Por qué? Porque no solamente se concentra en “ay, te voy a mostrar algo y si quieres lo, lo...” no, ellos se preocupan siempre por estar ahí, por llevarte a distintos lugares. El colectivo Comunicaciones hablémoslo desde el punto de vista de la fotografía, que es la que más me gusta a mí, eh ¿Qué expresa la fotografía? Muchos no saben que usted por medio de una fotografía puede contar una historia, puede ver puntos de vista que ay usted ve una foto y la vio por ver, no, yo más a fondo veo algo que está contando la niña, algo que está viendo, algo que vivió, a la hora de verse una novela sabes cuándo un camarógrafo se equivocó, cuando se le corrió la voz, cuando hicieron un plano malo y eso, no lo ve todo el mundo, lo ve uno que ya lo estudio, entonces que hace, lo satisface, lo llena, “V* mira, este es que no ve que pego la escena mal porque hay escenas entrecortadas, hacen una escena y la pegan con otras porque la hicieron el día hoy y la otra mañana y cuando la pegan queda mal pegada, y eso lo ve uno, entonces ¿qué le gustaría a uno?, uno estar ahí para corregirlos “te equivocaste...” (Risas). “Te equivocaste”. Satisfacción, o sea, te brindo, nos brindó el derecho de saber algo que ya alguien no sabe, o sea, se algo que antes no sabía. Entonces ya soy y sé (Libelly, comunicación personal, 2015).

Era que fotografía, pero no como ahora que ya nos enfocamos más que todo en lo del barrio, eso era como para enseñarnos a hacer fotografías, como para enseñarnos a como tomar una cámara, como hacer un texto, como se hace, como es una escaleta, pues, es más bien como eso, no era tan enfocado en la comunidad como es ahora con Arlequín. Para el resto si es mucho más difícil porque la mayoría no tiene recursos, por ejemplo, como movilizarse, entonces yo digo que si Arlequín deja el colectivo entonces sería muy duro que continuara. Pero si fuera por mí, yo sí seguiría, así toque ir a pie (Vanessa, comunicación personal, 2015).

Las condiciones económicas de muchas de las jóvenes hacen que el colectivo en algunas ocasiones no tenga la continuidad que se quería desde ellas mismas y es ahí en donde el apoyo institucional ha sido clave en aras de propiciar los encuentros, pero además también en apoyarles en la concurrencia con los marcos culturales de la afrocolombianidad.

Somos cimarrón, este año, porque el nombre del grupo en sí, en general era “cimarrón somos todos y todas”, que ese surgió con P* pero no siguió con P* porque cuando eso empezamos a ver lo que era la cultura afrodescendientes, de donde venía, salió ese término, que era cimarrón, que eran aquellos africanos que se volaban de la esclavitud, entonces se escapaban al bosque para buscar los palenques, y a esos se les decía cimarrón, esas personas que buscaban pues como esa libertad, entonces de ahí surgió el nombre de cimarrón, entonces le pusimos somos todos y todas, porque todos buscamos como esa libertad de poder expresarnos, seamos afrodescendientes, mestizos, indios, seamos... todos buscamos la libertad para poder dar a conocer lo que queremos y sentimos, entonces de ahí salió el nombre, de somos cimarrón (Vanessa, comunicación personal, 2015).

La búsqueda de la libertad como el centro del nombre del colectivo, como llamado que une desde las diferencias que puedan tenerse y como un homenaje constante al legado afrodescendiente, que lleva a recordar “la figura del cimarrón como imagen de resistencia que simboliza la experiencia latinoamericana para desarrollar un pensamiento del cimarronaje que se opone radicalmente a la ideología del blanqueamiento y a las diferentes expresiones del racismo” (Walsh, León y Restrepo, 2005, p. 217)

La acción política de las jóvenes, aunque ha contado con el apoyo de diversas instituciones, entre ellas Arlequín y los juglares, la misma Alcaldía y la cooperación internacional, no se ha detenido si este apoyo por momentos no se tiene, y su práctica política opta por la alternativa ambiental, de recuperación de los espacios

sociales y comunitarios, de generar alternativas de encuentro y recreación en los barrios en los que viven...

Sin las instituciones... ah, cuando ya nos dejaron, pues, que las instituciones no, nos metimos al grupo juvenil, entonces ya nosotras liderábamos el grupo juvenil del barrio y ya hacíamos actividades con el barrio y ahí fue que empezó a llegar el INDER y nos metimos con el INDER para hacer actividades en la comunidad, ya hacíamos por ejemplo que la jornada de limpieza, hacíamos que todos los papás salieran a recoger basura de todo el barrio, eso desde tempranito, 6 de la mañana ya estábamos con bocinitas gritando para que bajaran, ya hacíamos por ejemplo una tarde de recreación para los niños, eso les tirábamos, como no había materiales, eso llevábamos papel, hojas, colores, lo que fuera, buscábamos bolsas de esas largas y le echábamos jabón para que se tiraran ahí, y eso hacíamos que jugaran voleibol, que jugaran yeimy, que jugaran hueca, o sea, hacíamos diferentes actividades (Vanessa, comunicación personal, 2015).

El colectivo les ha permitido además a las jóvenes poder conocer otros lugares, viajar a otros sitios de la geografía nacional y establecer diálogos con jóvenes como ellas y colectivos juveniles similares al suyo.

Como la experiencia que fuimos a Cali, ¡ay, que rico, ojalá volviéramos a ir, fuimos a Cali y Buenaventura, a compartir experiencias con otros grupos de allá de comunicaciones, la violencia, nos contaron sus historias, todos abiertos, no... íbamos con las cámaras y nos decían “méталas en el bolso que aquí pasan y se las roban” y uno era con ese miedo (Libelly, comunicación personal, 2015).

A* decía también que “Ay... imagínese que hasta estuvimos en Cali y todo con la escuela itinerante y pasamos muy bueno, estuvimos con otros colectivos de allá de Cali, estuvo en Buenaventura, la mejor ida, la mejor ida de todas fue la de Buenaventura, no pudimos entrar hasta el puerto, pero si vimos el puerto, como eran los barcos y todo eso. Y ojalá se nos den experiencias así también con el colectivo ¿Por qué no? oigan sería muy bueno y A* “Ay si yo le hubiera puesto interés

desde antes me hubiera, no me hubiera perdido la ida a Cali” (Isabel, comunicación personal, 2015).

El viajar, aventurarse al mundo implica movimientos, encuentros, posibilidades que también generan movilizaciones mentales, emocionales, afectivas que inciden en ese proceso de conocimiento, de aprendizaje que es tan valorado por las jóvenes. Los viajes van disminuyendo ante las ausencias presupuestales, lo que hace que un movimiento juvenil más amplio, vaya derivando en un número más pequeño, de las que quieren estar más allá de las dificultades y con agenciamientos solidarios entre ellas

Por ahí 25 que éramos apenas quedamos 7, 7, porque antes contábamos con presupuesto, pues Arlequín contaba con presupuesto, de que usted iba a clase y le reconocían los pasajes, ahora no, ahora por nosotras mismas sacamos el pasaje, sino, entonces nos colaboran, miramos como recogemos, hacemos un recurso entre todas las que tengan más platica le colaboran a la otra, y no es que te presto, no, “tenga que yo sé que mañana usted me puede colaborar a mí porque yo no voy a tener” pero no, para muchos, no para muchos –como le digo- falta interés, y a mí no, yo nunca pienso esto con doble intención, yo lo hago porque me gusta, porque me nace y sé que me está dejando algo, si no me estuviera dejando nada no estaría aquí (Libelly, comunicación personal, 2015).

Aparece entonces en este marco, la importancia de los procesos de empoderamiento, de la movilización y la posibilidad de actuar desde un colectivo en que se encuentran con otras que como ellas se sienten interpeladas por las realidades sociales cercanas, así como la relación con el arte como forma renovadora y subjetivante, que en lo afectivo de la acción política se adhiere a los cuerpos y a las experiencias y les permite a su vez generar colectivamente posibilidades de irrupción y transformación.

Para mí ha sido excelente, como dice Y*, yo siempre me he identificado como una líder, entonces ella siempre ha contado conmigo “no

Ángela, yo sé que a ti te gusta el cuento”, o sea, se me notó que me gustaba, y es que me gusta, porque todo, o sea, eso también es una especie de arte, y todo lo que sea arte a mí me gusta. Entonces pues sí, me gusta mucho, mucho, mucho, entonces ya después escribí en muchas de las historias (Ángela, comunicación personal, 2015).

En el colectivo... fui una de las últimas que ingresé al colectivo. Cuando yo ingresé al colectivo ya tenía a S*, pero todavía era menor de edad, no podía trabajar, todavía estaba ahí en la casa, no sé a mí que me dio que yo le dije a las muchachas que preguntaran que si no podía ingresar más gente, y ellas preguntaron y yo empecé a asistir. Era algo que me entretenía y me distraía pues de muchas cosas, porque uno de estar toda la semana en la casa, haciendo las mismas cosas todos los días y lo bueno del colectivo era que yo me podía llevar a S*, pues, yo cada vez que podía yo me lo llevaba, y pues, ahí uno conocía cosas nuevas, lo de la fotografía, lo del video, todo eso (Andrea, comunicación personal, 2015).

Adicionalmente el colectivo permite además el verse a sí mismas como líderes, el tener un espacio para compartir, para construir, para encontrarse, para salir de la rutina, para aprender, para pensar, para sentir, para vivir:

Pues el colectivo es un lugar donde uno se integra muy bien, porque para qué, ahora que se volvió a reintegrar el colectivo, nosotros teníamos mucho tiempo que no nos veíamos con alguna de las muchachas, ni con Y*, ni con A*, entonces, pues, eso sirve como, nos sirve a nosotras como para intercambiar pensamientos y todas esas cosas, y es como una forma también de salir de la rutina pues que uno tiene diariamente en la casa que es con la misma rutina todos los días, sí, y también trae cosas buenas porque es que uno conoce, pues, conoce cosas, llegan a la vida de uno cosas nuevas, cosas que le pueden servir a uno para algo en el futuro... (Andrea, comunicación personal, 2015).

Con lo del colectivo yo sí me siento muy contenta de estar en el colectivo porque desde que se creó con el País Vasco primero en la Escuela Itinerante... pues yo al principio no le daba mucha importancia, no

era como lo primordial para mí, pero uno va aprendiendo y va tomando talleres y esas cosas lo van animando a uno. También como persona porque me gusta mucho, sí a mí me gusta mucho la fotografía, yo veo una foto y yo “Esa foto quedó...” uno, pues uno como saca su propia conclusión. Yo he aprendido mucho, y los talleres y las cosas así, yo también estuve una vez en una, como en un grupo de mujeres, pero no me acuerdo bien en sí, como se, eso fue hace como dos años, como una de, la ministra, una de las ministras que fue afro, de... de la cultura, no recuerdo el nombre de ella ahora, ella era la que encabezaba ese grupo, yo la pasaba muy bueno allá también, hablábamos de estos temas, de política, de género, pues sí, muchos temas y ahí también la pasaba muy bueno y también aprendí mucho de eso (Isabel, comunicación personal, 2015).

Como lo expresa Botero (2015, p. 1197) “las revoluciones político-culturales requieren revoluciones epistémicas” y esas pueden darse incluso desde los marcos institucionales, desde iniciativas aparentemente hegemónicas como las de la cooperación internacional o iniciativas del gobierno nacional, que con todas las opacidades que puedan adjudicársele también ha incidido de manera positiva en las vidas de personas y grupos oprimidos, generando procesos de descolonización, de empoderamiento, de fisuras en lo instituido, de formación política y de género que transforman vidas, que propician marcos comunicativos, narrativos para alejar los dolores de la violencia, para expresar a través de otros registros lo que quizás no puedes decir desde las palabras y a vislumbrar acciones solidarias y de aprendizaje mutuo con otras, en otros lugares de la ciudad.

Todo me gustaba pero yo en que podría resaltar, en que podía hacer un buen papel: con la fotografía, es que me encanta la fotografía, todo lo que tenga que ver con fotografía, espacios, ambientes, paisaje, si uno como persona, si yo me tomo cien fotos ahora no voy a tomarle a otra persona, entonces yo ingrese ahí y de una, vea las puertas bien abiertas y como le digo, que mujer para hablar, que Libelly, que, la misma pregunta que usted me acabo de hacer me la hacían allá ¿Qué

papel puedo brindar? Pues desde el punto de vista del servicio que les puedo yo brindar, eh, como me puede beneficiar eso a mí porque si me va a brindar un beneficio a mí es porque también le va a brindar un beneficio a otros, o sea, al yo convertirme en una buena fotógrafa voy a poder brindarle servicios a los demás pero no viendo el colectivo solamente como un punto de tomar fotografías sino compartir experiencias, tener amigas con quien contar, escuchar las vivencias de las demás compañeras porque es un punto donde usted va y escribe mucho, eh, toma fotos para contar historias y todas, todas, todas se abarcan en la historia que vivieron en Esfuerzos de Paz, porque es que Esfuerzos de Paz tuvo un tiempo de un conflicto horrible, o sea, usted estaba sentada en el parque y empezaba el plo, plo, plo, plo, usted estaba saliendo del colegio y empezaba (...) ... y se veía el reflejo de las balas y yo ahí sentada en la cancha, y todo eso se convirtió en un medio donde uno se podía desahogar y eso, y ahora más a fondo pues vemos el colectivo de comunicaciones como un medio por el cual podemos progresar ¿Sí me entiende? Brindarle, que no se quede solamente en nosotros sino poderlo brindar a otros. Es muy complicado pues convivir con otras comunidades, otras, por ejemplo, la comuna 13, la comuna 4, es muy complicado, por el mismo dilema, el conflicto, “ay que usted viene de tal parte” “usted pasó tal zona” pero si fuera por nosotros, mejor dicho, nos extendíamos a todos los lados (Libelly, comunicación personal, 2015).

Por lo tanto y como lo esboza Botero (2015, p. 1195), refiriéndose a la escuela, pero que podríamos ampliar a todos los espacios educativos que propicien el empoderamiento de los sujetos en un país como Colombia atravesado profundamente por múltiples violencias:

En contextos de guerra las escuelas, más que un lugar de control y sujeción, se constituyen en escenarios de resistencias; pasan de ser el espacio destinado socialmente a la enseñanza y al aprendizaje, se constituyen en trinchera, albergue y lugar de encuentro de saberes populares y de resistencias inter-generacionales e inter-culturales, frente a los currículos y saberes hegemónicos y a las prácticas sutiles de racismo institucional, agenciadas desde las políticas públicas en

educación y desde las prácticas naturalizadas en la escuela que mantienen la premisa del modelo del individuo ilustrado y el sujeto ignorante, la cual considera los conocimientos ancestrales y milenarios como no contemporáneos o atrasados.

Y esto ha pasado a ser precisamente el colectivo para muchas jóvenes, en medio de sus discontinuidades y luchas: un lugar de resistencia, de aprendizaje y descolonización, de reconocimiento de los saberes ancestrales, de expansión de la subjetividad política desde sus vectores como mujeres, como afrodescendientes, como habitantes de barrios populares de Medellín, como seres humanos con una gran preocupación por el mundo en el que viven. Pero estar en el colectivo no siempre es fácil, no todos o todas, sus propias familias entienden lo que esto significa y el estar ahí, la reflexión y acción política implica tiempos, sacrificios, esfuerzos, y en ocasiones tensiones, ambivalencias, preguntas.

Pero sentí que muchas, en muchas cosas de lo que me dijo tenía razón, por ejemplo en el momento en que la familia yo no tenía tiempo para mi hijo y el domingo era para estar con mi hijo, yo, yo pudiendo llevar al niño pues para las actividades y eso, pero prefiero no llevarlo porque sé que él es mi hijo –sé que no me deja trabajar, sé que va a hacer desorden, sé que...- pero cuando le dije a Y* eso también le dije que no quería y ella me dijo que no me entendía, y yo “vea le digo una cosa, yo quiero dejar el colectivo porque quiero estar bien con mi pareja y al mismo tiempo tiene razón en esas cosas, pero no quiero dejar el colectivo porque me gusta, me siento bien, estoy en compañía de las personas que siento que me quieren, porque muchas personas usted puede ver que están ahí pero en realidad no te quieren, mucha gente –por decirlo así- hipócrita, pero estoy con las personas que siento que me quieren, con las que he compartido más de 5 años, compartimos intereses, porque es un interés propio, no es de una sola sino de varias, nos sentimos bien, hablamos de nuestra historia, realizamos una actividad que es una actividad que uno realiza, que nos gusta, nos ayuda a conocer, algo con lo que nos podemos

proyectar para futuro, entonces es algo que se puede quedar ahí y eso (Libelly, comunicación personal, 2015).

Pero las tensiones se resuelven y se deciden a continuar cuando se recuerda lo vivido, lo compartido, los sueños que han establecido juntas, lo que han logrado y se decide continuar recorriendo el camino de la acción política juvenil. Para finalizar me parece importante explicitar en este recorrido la importancia desde la interseccionalidad que han tenido en las narrativas de las jóvenes su perspectiva frente a la racialización y lo étnico, el género y la generación misma como clivajes que articulan sus procesos de subjetividad política, especialmente coincido con Itatí Palermo (2012, p. 326) en que

Esto nos lleva también a ampliar el concepto de feminismo de modo tal de reconocer la contribución de muchas mujeres que desde diferentes espacios y ámbitos luchan por una sociedad más justa o por los derechos humanos o por los logros sociales o individuales de mujeres a su vez diversas, de distintas regiones geográficas y con diferentes características, incorporando en sus reclamos la diversidad (de raza, de clase, de orientación sexual, etc.).

Somos cimarrón y cada una de las mujeres que lo componen, dan cuenta de ese nuevo feminismo juvenil que sin referirse de manera específica a esta denominación tiene en la genealogía de su acción política las búsquedas por subvertir la subordinación de las mujeres en general y de las afrodescendientes en particular, desde el reconocimiento de las opresiones vividas, pero también de todas las potencias que les habitan.

Discusión: Interacciones fundamentales en un cielo estrellado¹⁸

El cielo estrellado, lleno de luces, de colores, de formas y operaciones, azota el viento en su somnolencia, la noche que con lentos rugidos se despereza, sigue adelante.

Realmente lo que me importa es la vida.

[...] A intermitentes sacudidas, bruscas como el salto del tigre, la vida surge del mar jadeante, mostrando primero su oscura cresta. Es a esto a lo que estamos vinculados, a esto es a lo que estamos unidos, como cuerpos a caballos salvajes. (Woolf, 2010, p. 51)

Es finalmente a partir del encuentro en los relatos, de la lectura transversal, del tropezón con los sentidos implícitos y explícitos en cada una de las vidas de las jóvenes afrodescendientes, incluyendo la propia narración juvenil, como se ha venido estructurando este texto. Los trazos de nuestras vidas en diálogo hermenéutico

¹⁸ “Del 10 de junio al 21 de agosto MACBA presentó la exhibición Interacciones fundamentales de un cielo estrellado de las artistas contemporáneas argentinas Carla Bertone, Julia Masverná y Silvia Gurfein con curaduría de Mariana Rodríguez Iglesias en el marco del eje curatorial del año 2016, ELLAS política, ficción, creación que ofrecerá al público un conjunto de reflexiones articuladas en torno a las prácticas plurales de artistas que indagan sobre la materialidad, la identidad, la escritura y el cuerpo” <http://www.macba.com.ar/exhibiciones/actuales/614-interacciones-fundamentales>

diatópico y narrativo, que no puede ser subsumido, sino que se intercala con multiplicidades de voces y registros, de sonoridades y tonalidades que han coincidido en los descubrimientos inusitados, en las cartografías trazadas, en las fisuras de las marginaciones, pero también en las insurgencias y la acción política. Por lo tanto,

el valor de estas narrativas y otras parecidas residen en su poder para crear y participar en estructuras de memoria y alteridad en tensión crítica con las narrativas dominantes y las historias oficiales. Ellas forman un baluarte contra el olvido y asumen una posición en relación con la injusticia de ayer y de hoy. (Branche, 2013, p. 187)

Cada uno de estos relatos configura un cronotopo diverso, en el marco de un camino que iniciamos juntas desde la confrontación y la búsqueda de sentidos, en el respirar compartido y el poder escucharse, en el crecer sin tener un itinerario concreto, un mapa que brindará supuestas certezas, pero si conscientes de la importancia del recorrido, de la memoria, del recuerdo narrativo, de las tentativas que implica el reflexionar, recordar, vivir, revivir, crearse a sí misma. La recuperación de las raíces, desde un trazado vacilante que aun continua, pero que no lleva al cierre identitario y mucho menos al objetivo temeroso de un palimpsesto subjetivo sobre sí misma, sino a la reconfiguración en la insurgencia y la acción política que permita la transformación de los espacios cotidianos y sociales

En esa medida el enfoque contextual que emergió y orientó la apuesta epistemológica y metodológica de esta investigación como posibilidad de acercamiento a lo concreto, a los elementos y relaciones que desde el colectivo y las mismas jóvenes se establecía, favoreció la confianza, los aconteceres y encuentros de los cuerpos, del conocernos y reconocernos; se constituye a su vez en una posibilidad disruptiva desde el arte y múltiples formas otras narrativas de no sólo deslocalizarnos, sino a la vez reubicarnos en una perspectiva de la hospitalidad y la acogida más horizontal y de intimidad conjuntamente construida.

Cada una de las mujeres jóvenes que participaron en esta investigación, que brindaron sus voces y relatos son sujetos profundamente reflexivos, que piensan creativamente, que se preguntan por el despliegue de las acciones humanas en el mundo y las posibilidades de existencia y co existencia, ellas desempeñan el papel de intelectuales orgánicas como bien lo plantea Gramsci (2005), ya que no se asumen desde la pasividad, sino que por lo contrario, en sus palabras se encuentra el conocimiento asociado al valor de la acción política, que ejemplifica la sabiduría heteroglósica que bebe y se manifiesta a través de diversas fuentes.

Su insurgencia política y epistémica han iluminado este texto de la misma manera en que cotidianamente también avanzan en la lucha política y existencial, ayudando desde muy jóvenes al desarrollo comunitario en sus barrios, reconociendo el dolor del olvido y la injusticia, pero no quedándose en él, sino que, a partir de esto, se movilizan en sus prácticas y experiencias como colectivo, pero también en lo individual, como jóvenes, como mujeres racializadas.

La educación se convierte para ellas –con sus faltas, vacíos e incompletitudes– en el catalizador que les permite generar y evidenciar un pensamiento crítico sobre sí mismas y sus realidades, sobre el entorno que les rodea, sobre el Estado y sus ausencias, sobre las exclusiones sistemáticas de corte racista y sexista, pero ante todo, se convierte el pensamiento fronterizo, crítico, en la posibilidad de ampliar el análisis y la acción insurgente cotidiana, en una intervención revolucionaria y movilizadora, desestabilizadora del mundo propio y de los que les rodean.

Ellas usan entonces lo que experiencialmente y a través de los procesos educativos han aprendido, las preguntas que en el colectivo y por fuera de él, en otros espacios, proximidades y lugares se han hecho, las usan para la vida y la política cotidiana, esa que no está hecha de grandes y transformadores acontecimientos, pero es la que subrepticamente crea grietas en el colonialismo instituido, resistiéndose a las políticas de la ignorancia usualmente

extendidas, a las de la invisibilidad y la dominación, que se concretan en sus barrios, en la ciudad, en el país.

La práctica insurgente enmarcada en un pensamiento otro que cuestiona las relaciones de pareja, las violencias que se establecen en estas, la maternidad como destino obligatorio, así como las sanciones sociales que deben asumir las jóvenes por ser madres, que interpela la crianza propia y las marginaciones gastronómicas, espaciales, laborales y educativas, se funda como una elección política que no es totalmente consciente, pero que busca la transformación de las condiciones materiales de su existencia, pero también las de otras mujeres que como ellas afrontan la vida.

La acción política que ellas realizan se establece contra corriente, en los intersticios del tiempo, de las ocupaciones, porque como lo explica Minh-ha (1990, p 246),

Substantial creative achievement demands not necessarily genius, but acumen, bent, persistence, time. And time, in the framework of industrial development, means a wage that admits of leisure and living conditions that do not require that writing be incessantly interrupted, deferred, denied, at any rate subordinated to family responsibilities [Para que la creación sea sustancial no se necesita necesariamente genio, sino perspicacia, inclinación, perseverancia y tiempo. Y el tiempo, en el marco del desarrollo industrial, significa un salario que permita disfrutar del ocio y de unas condiciones de vida que no exijan que la escritura se interrumpa, se aplace, se niegue o, en todo caso, se subordine a las responsabilidades familiares].

Lo que le da un valor sustancial por su sensibilidad y localización geopolítica, por los temas que han concretado a través de sus aproximaciones artísticas como colectivo de comunicaciones con un evidente clivaje político, que desestabilizan esas supuestas verdades del patriarcado y del mercado.

Es central enmarcarse en el proceso descolonizador e insurgente que las jóvenes afrodescendientes vienen haciendo, las maneras en que, en el encuentro con las raíces, hasta cierto punto

previamente desconocidas, se va gestando lo que precisa Suarez Navas (2008, p. 46) como:

La tarea de descolonización sólo puede llevarse a cabo desde el pensamiento crítico de los que vivimos en la frontera, frente a múltiples exclusiones. La experiencia personal del dolor y marginación por la falta de adecuación a las categorías dominantes, es teórica y políticamente. Frente al victimismo, la esencialización de la cultura, y el racismo que niega el valor de su historia y experiencia, se reivindica un sujeto más allá de la fragmentación postmoderna, pero no como esencia, sino como un activo posicionamiento que no tiene soluciones o direcciones establecidas a priori.

Pero que va generando interrupciones cotidianas, aparentemente pequeñas en las articulaciones construidas de la dominación, la subalternización y la opresión que han venido siendo históricamente naturalizadas, involucrándose desde sí mismas, desde sus molestias, inconformidades y reconocimientos, en acciones con otras significativas con las que construyen escenarios y proyectos políticos.

La subjetividad política de estas mujeres jóvenes afrodescendientes se expande precisamente desde la politización y contextualización de las problemáticas sociales que les son cercanas, propiciando lugares de interlocución en los que se piensa, espacios de pensamiento que van generando otras narrativas en el marco de la afrodescendencia, que no designa necesariamente un sitio de representación homogénea y políticamente delimitado, sino que por lo contrario estructura un campo de disputas, lleno de diferencias, interlocuciones y formas de asumir la existencia a partir de los procesos de racialización generados y que continúan reactualizándose.

La subjetividad política de las jóvenes afrodescendientes expresada en su insurgencia, en su pensamiento reflexivo, en su acción política interrumpe las invisibilidades que frente ellas se han

institucionalizado, en conexión con lo que expresaba Sandoval (1990, p. 66):

As women of color who are looking to find new ways of creating a better world, we are looking the dissolution of the four categories in order to thee free the movement of the power once again, while working to re define the terms upon which it will be re-constituted [Como mujeres de color que buscamos encontrar nuevas formas de crear un mundo mejor, buscamos la disolución de las cuatro categorías para liberar nuevamente el movimiento del poder, mientras trabajamos para redefinir los términos sobre los cuales se reconstituirá.].

Se constituye en una respuesta, a la vez que una interpelación desde los márgenes en los que han sido ubicadas, pero con la potencia de un pensamiento, una episteme cotidiana y de frontera, que desde diversas sensibilidades expone los campos de fuerzas establecidos desde la colonialidad y las prácticas obliterantes existentes aún hoy y que incluso a ellas mismas las configuran, contra las que no sólo se resiste, sino que ante todo se insurge. Quiero ir finalizando esta reflexión con la convicción que cartografiar las prácticas profundamente asociadas a la biografía que cada una de ellas ha desarrollado, a lo que ha vivido en su infancia y en su juventud no sólo nos permite comprender de una mejor manera la subjetividad política juvenil afrodescendiente sino que también da pie a las visibilidades y audibilidades de su pensamiento, abre aristas insospechadas previamente sobre el trabajo, las relaciones de pareja, el cuerpo, la maternidad y la crianza, entre muchos otros anclajes que prefiguran nuevas indagaciones pero sobre todo dan cuenta de la profundidad y amplitud de su pensamiento y sus vidas.

Este proceso investigativo ha sido un viaje, transito, desplazamiento continuo desde los intersticios de la mirada, del pensar y lo que da que pensar, en el aprendizaje constante con las palabras de las jóvenes, con su profunda sabiduría y su alegría, que se resiste al encerramiento que las limita. Este texto mismo ha sido una aventura creativa que espera desde la intertextualidad, haber reflejado

la profundidad de su pensamiento, del fuego sereno y comprometido de sus acciones, de sus luchas que se intercalan con la mía, con la de muchas otras mujeres que desde la emocionalidad de lo político y la perspectiva que se genera en torno a lo que nos acontece, lo político como una analítica que involucra las subjetividades, implica para ellas un compromiso vital ligado al arte, a la comunicación, al encuentro.

En aras de ir cerrando este texto, aunque no así el pensamiento que continúa, sólo puedo usar las palabras de Gina Valdés

Hay tantísimas fronteras
que dividen a la gente,
pero por cada frontera
existe también un puente ...

Imagen 6:



Fuente:

Y como un puente a la esperanza, a la insurgencia, a la dignidad y al respeto, al amor como potencia política que se cuela entre las almas, que se establece en los cuerpos para resistir a la violencia queda este texto, los relatos llenos de potencia y poesía que permiten caminar bajo la lluvia, sintiendo que somos iguales de libres y poderosas como las gotas de agua, como las canciones con las que iluminamos nuestra vida juntas.

Bibliografía

- Acselrad, Henri (2014). El movimiento de justicia ambiental y la crítica al desarrollo: la desigualdad ambiental como categoría constitutiva de la acumulación por despojo en América Latina. En C Composto y M L Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (1ra ed, pp. 376-496). Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones. <https://n9.cl/mfz9s>
- Aguilera Ruiz, Óscar (2014). Generaciones: movimientos juveniles, políticas de la identidad y disputas por la visibilidad en el Chile neoliberal. Buenos Aires: CLACSO. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/137550>
- Alexander, Bryant Keith (2013). Etnografía performativa: la representación y la incitación de la cultura. En Norman K. Denzin e Yvonna Lincoln (coords.), *Manual SAGE de Investigación Cualitativa vol. 2: Las estrategias de investigación cualitativa* (pp. 94-153). Madrid: Editorial Gedisa S.A.
- Albán, Adolfo y Walsh, Catherine (2008). Lo sonoro de lo social cultural. En Mayra Estévez Trujillo (comp.), *Estudios sonoros desde la Región Andina*. Quito: Proyecto editorial

- Centro Experimental Oído Salvaje. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1180/1/CON-001-EST%c3%89VEZ-Estudios%20sonoros.pdf>
- Albán, Adolfo (2010). Comida y colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 10-23. <https://doi.org/10.14483/21450706.1200>
- Albán, Adolfo (2013). Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (Vol. 1, pp. 443-468). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Ali, Inayat (2024). An autoethnography of a transformative odyssey: decolonizing anthropology, the hegemony of English, and the pursuit of plurilogies. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11(1). <https://doi.org/10.1057/s41599-024-03218-8>
- Alimonda, Héctor (2011). La colonialidad de la naturaleza: Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Alvarado, Sara Victoria; Ospina, Héctor; Botero, Patricia y Muñoz, Germán (2008). Las tramas de la subjetividad política y los desafíos a la formación ciudadana en jóvenes. *Revista argentina de sociología*, 6(11), 19-43. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=s1669-32482008000200003&script=sci_arttext
- Alvarado, Sara Victoria y Vommaro, Pablo. (2010) Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas 1960-2000 (1ra edición Homo Sapiens Ediciones, CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20120319025640/joven.pdf>

- Alvarado, Sara Victoria; Borelli, Silvia y Vommaro, Pablo (2012). *Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamientos y diversidades*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones. CLACSO.
- Alvarado, Sara Victoria; Tapia, Luis; Ospina, Héctor Fabio; Luna, María Teresa; Quintero, Marieta; Ospina, María Camila y Patiño, Jhoana A. (2012). *Las escuelas como territorios de paz. Construcción social del niño y la niña como sujetos políticos en contextos de conflicto armado*. Buenos Aires: CLACSO; Universidad de Manizales, CINDE.
- Alvarado, Sara Victoria; Botero, Patricia y Ospina, Héctor (2012). *Experiencias alternativas de acción política con participación de jóvenes en Colombia : tendencias y categorías emergentes*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones; CLACSO.
- Alvarado, Sara Victoria; Ospina-Alvarado Maria Camila y Sánchez, María Cristina (2015). Construcción social de la subjetividad política de niños y niñas en contexto de conflicto armado: acción colectiva en la escuela como alternativa de paz. En René Unda Lara, Liliana Mayer y Daniel Llanos Erazo (coords.), *Socialización Escolar: Procesos, experiencias y trayectos*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, CINDE.
- Amador, Juan Carlos (2007). La Ciudad y la Memoria: Entre la Representación, la Educación y la Ciudadanía. *Dialéctica Libertadora*, (1), 29-38 http://die.udistrital.edu.co/sites/default/files/doctorado_ud/profesores/documentos/3_ciudad_y_memoria.pdf
- Amador, Juan Carlos (2014). *Infancias, comunicación y educación: Análisis de sus mutaciones* [Tesis de doctorado]. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Amador, Juan Carlos (2016). Jóvenes, temporalidades y narrativas visuales en el conflicto armado colombiano. *Revista*

- Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1313-1329. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14229080915>
- Amador, Juan Carlos (2023). Memorias visuales del conflicto armado en Colombia (2008-2016): un análisis sobre los diarios El Tiempo y El Espectador. *Signo Y Pensamiento*, 42. <https://doi.org/10.11144/javeriana.syp42.mvca>
- Ariza, John; Saldarriaga, Juan Pablo y Retajac, Alexander (2023). Pandemia y pobreza en Colombia. *Territorios*, (49 Especial), 1-19. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.12852>
- Arroyo, Adriana. (2022). Desplazamientos corporales de una mujer afrodescendiente desde la deshumanización de los cuerpos racializados. *Ánfora*, 29(52), 79-93. <https://doi.org/10.30854/anf.v29.n52.2022.835>
- Arroyo Adriana y Alvarado, Sara (2017). Subjetividad política: intersecciones afrodescendientes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15(1), 389-402. <https://doi.org/10.11600%20/1692715x.1512404072015>
- Araujo, Gabriel y Fernández, Lidia (1996). La entrevista grupal: herramienta de la metodología cualitativa de investigación. En Ivonne Szaz y Susana Lerner (comps.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Arango, Luz Gabriela (2007). Género, discriminación étnico-racial y trabajo en el campo popular-urbano: experiencias de mujeres y hombres negros en Bogotá. *La manzana de la discordia*, 2(2), 37-47. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v2i2.1400>
- Arfuch, Leonor (2009). Ver el mundo con otros ojos. Poderes y paradojas de la imagen en la sociedad global. En Leonor Arfuch y Verónica Devalle (comps.), *Visualidades sin fin, Imagen y diseño en la sociedad global* (pp. 15-40). Buenos Aires: Prometeo.

- Arfuch, Leonor (2010). *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, Leonor (2013). *Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Anzaldúa, Gloria (2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan En Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohant (comps.), *Otras inapropiables* (pp. 71-81). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Atallah, Devin; Dutta, Urmitapa; Masud, Hana R.; Bernal, Ireri; Robinson, Rhyann; Del Rio, Michelle; Voyard, Celine; Al-Ajarma, Yousef; Antilef, Iván; Kalam Azad, Abdul; Bivens, Donna; Darwish, Aya; Contreras Painemal, Carlos; Hakim, Caesar; Sharowar Hussain, Kazi; Jones, Daria; Marrero, Wendy; Mervin, Amatu-llah; Mitchell, Steven S., Mullah, Manjuwara; Musleh, Abeer; Piquil Lizama, Elizabeth; Rosa, Maria; Tang Yan, Catalina y Tabilo Jara, Giovanna Cecilia (2022). Transnational research collectives as “Constellations of Co-Resistance”: counterstorytelling, interweaving struggles, and decolonial love. *Qualitative Inquiry*, 28(6), 68—693. <https://doi.org/10.1177/10778004211068202>
- Azuara, Iván; Huffschnid, Anne y Cerda, Alejandro (2010). Introducción. Ciudades líquidas: el hacer ciudad y el poder en el desbordamiento metropolitano. En Alejandro Cerda, Anne Huffschnid, Iván Azuara y Stefan Rinke (Eds.), *Metrópolis desbordadas: poder, espacio y cultura en el espacio urbano*. México, D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Balibar, Etienne (1991). Prefacio en Raza, Nación y Clase. En Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, Nación y Clase* (pp. 11-30). Madrid: IEPALA, Hermanos García Noblejas.

- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (1991). *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA, Hermanos García Noblejas. <https://ce-sarmangolin.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/02/balibar-e-wallerstein-raza-nacion-y-clase.pdf>
- Barragán Rosas, Joaquín (2015) El camino hacia una definición del castigo corporal apegada a los derechos de la infancia. En Alberto Hernández Hernández y Amalia Campos (comps.). *Actores, redes y desafíos: juventudes e infancias en América Latina* (pp. 331-350). Buenos Aires: CLACSO.
- Barragán, Diego y Amador, Juan Carlos (2014). La cartografía social-pedagógica: Una oportunidad para producir conocimiento y repensar la educación. *Itinerario Educativo*, (64), 127-141. <https://doi.org/10.21500/01212753.1422>
- Barriga Parra, Camilo (2012). (Des) Humanizar. Una Lectura Acerca del Movimiento Estudiantil de 2011 en Chile. En *Colonialidad/Decolonialidad del Poder Saber: Miradas desde el Sur* (pp. 103-119). Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, S. A.
- Barés, Aymarará (2014). Ser jóvenes tierra adentro En Eduardo Restrepo (coord.), *Stuart Hall Desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO. <https://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/hall-desde-el-sur.pdf>
- Bairros, Luiza. (2014). Nossos feminismos revisitados. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 181-188). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Bhabha, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Bidaseca, Karina. (2010). *Perturbando el texto colonial: los estudios poscoloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.

- Bidaseca Karina; De Oto, Alejandro; Obarrio, Juan y Sierra, Marta (2014) *Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: escrituras fronterizas desde el sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Bidaseca, Karina; Tesoriero, Victoria; Puentes, Juan Pablo; Ruggero, Santiago; Kaminker, Sergio; González, Micaela; Tabarosa, Alicia; Greco, Maria Herminia; Mines, Ana; Saporito, Cintia y Politti, Luciana (2011). Reflexiones sobre la negritud femenina latinoamericana. Las voces de las mujeres afrodescendientes en Ciudad de Buenos Aires. En Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Bidaseca, Karina (2016). ¿Dónde está Ana Mendieta? Lo bello y lo efímero como estéticas descoloniales. En Rita Laura Segato, Laura Malosetti Costa, Karina Bidaseca, María Rosa Lojo, María Eduarda Mirande, Zulma Palermo, Alejandra Castillo, Rocío Medina Martín, Dilan Bozgan, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Jacques Bertrand Mengue Moli, Eduardo Grüner, Alejandro De Oto, Mario Rufer, José Guadalupe Gandarilla Salgado, Alejandro Grimson, Víctor Vich, Mareia Quintero, Eduardo Restrepo y Eduardo Nivón Bolán (coords.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina* (pp. 77-88). Buenos Aires: CLACSO.
- Bidaseca, Karina. y Vásquez Laba, Vanesa (comps.) (2011). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Bishop, Russel. (2012). Hacia una investigación libre de la dominación neocolonial: el enfoque kaupapa maorí en la creación de conocimiento. En Norman K. Denzin e Yvonna Lincoln (coords.), *Manual SAGE de Investigación Cualitativa vol. 2: Las estrategias de investigación cualitativa* (pp. 231-282). Madrid: Editorial Gedisa S.A.

- Bienal de Performance [bienalbp] (1 de mayo de 2015). Encuentro con Marina Abramović - Bienal Performance 2015 [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=jCQeEWPmer4>
- Boal, Augusto. (2001). *Jogos para atores e nao atores: Revisión y ampliación*. Bogotá, D. C: Alba Editorial.
- Bolívar, Antonio. (2002). "¿De nobis ipsis silemus?": Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista electrónica de investigación educativa*, 4(1), 1-26. <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/49>
- Bolívar, Antonio; Domingo, Jesús. y Fernández, Manuel (2001). *La investigación biográfico-narrativa en educación: enfoque y metodología*. Madrid: Editorial La Muralla S.A.
- Borsani, María Eugenia y Quintero, Pablo (2014). *Los desafíos de coloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Educo - Universidad Nacional del Comahue.
- Borsani, María Eugenia (2015). *Ejercicios decolonizantes en este sur: subjetividad, ciudadanía, temporalidad*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Borelli, Silvia Helena; Alves, Rita; Rangel, Lucia Helena y De Melo, Rose (2012). Grupos juvenis, novas práticas políticas, ações culturais e comunicacionais em São Paulo. En Sara Victoria Alvarado, Silvia Borelli y Pablo Vommaro (eds.), *Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamientos y diversidades*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones. CLACSO.
- Botero Gómez, Patricia (2008). Dimensión simbólica del conflicto sociopolítico y cultural de jóvenes en seis contextos locales de Colombia. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, 11(3), <https://doi.org/10.30962/ec.326>

- Botero Gómez, Patricia (2013). Teoría social en movimiento: aportes desde los procesos de investigación y acción colectiva –IAC– y algunas experiencias de investigación militante. En Patricia Botero Gómez y Alicia Itatí Palermo (coords.), *La utopía no está adelante: generaciones, resistencias e instituciones emergentes* (pp. 30-61). Buenos Aires: CLACSO.
- Botero Gómez, Patricia (2015). Descolonización del tiempo-político del desarrollo desde algunos mandatos generacionales por la vida. En Humberto Cubides, Silvia Borelli, René Unda y Melina Vázquez (eds.), *Juventudes latinoamericanas: prácticas socio-culturales, políticas y políticas públicas* (pp. 49-76). Buenos Aires: CLACSO.
- Botero Gómez, Patricia (2015). Resistencias: Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra. Texto en colaboración con investigadores, colectivos, movimientos sociales y comunidades en resistencias desde Colombia. Centro Editorial Universidad de Manizales.
- Botero Gómez, Patricia (2015). Descolonizando la escuela: narrativas de escuelas insurrectas y subalternas como otras prácticas de socialización. En René Unda Lara, Liliana Mayer y Daniel Llanos Erazo (coords.), *Socialización Escolar: Procesos, experiencias y trayectos*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, CINDE.
- Botero Gómez, Patricia (2015). Pedagogía de los movimientos sociales como prácticas de paz en contextos de guerra. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13(2), 1191-1206.
- Blanco, Mercedes. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios, revista de investigación social*, 9(19), 49-74. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i19.390>
- Branche, Jerome (2013). Malungaje: Hacia una poética de la diáspora africana. En Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales:*

- Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 165-189). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Britto Ruiz, Diana (2010). El desplazamiento forzado tiene rostro de mujer. *La Manzana de la Discordia*, 5(1), 65-78. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v5i1.1531>
- Cabra, Nina. y Escobar, Manuel Roberto (2014). El cuerpo en Colombia: Estado del arte, cuerpo y subjetividad. Bogotá: IESCO, IDEP.
- Canella, Gaile y Lincoln, Yvonna, L. (2011) Ethics, Research Regulations and Critical Social Science. En Norman K. Denzin e Yvonna Lincoln (coords.), *The Sage handbook of qualitative research. Volume V: The art and practice of interpretation, evaluation, and presentation*. Sage Publications.
- Carosio, Alba (2012). Mujeres hacia el socialismo feminista en Venezuela En *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe* (pp. 101-136). Buenos Aires: CLACSO.
- Carosio, Alba (2014). Mujeres y género en las políticas sociales latinoamericanas. En *Feminismos para un cambio civilizatorio* (pp. 85-110). Caracas: CLACSO.
- Castro-Escobar, Edisson y Serna-Gómez, Héctor (2016). Calidad del Empleo en Organizaciones de Servicios de Contact-Center en Manizales, Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(1), pp. 205-219. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14113140814>
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.). (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores.
- Castillo, Alejandra (2016). Feminismos de la (des)identificación poscolonial latinoamericana. En Rita Laura Segato, Laura Maloissetti Costa, Karina Bidasaca, María Rosa Lojo, María Eduarda

Mirande, Zulma Palermo, Alejandra Castillo, Rocío Medina Martín, Dilan Bozgan, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Jacques Bertrand Mengue Moli, Eduardo Grüner, Alejandro De Oto, Mario Rufer, José Guadalupe Gandarilla Salgado, Alejandro Grimson, Víctor Vich, Mareia Quintero, Eduardo Restrepo y Eduardo Nivón Bolán (coords.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina* (pp. 113-124). Buenos Aires: CLACSO.

Castillo, Luis Carlos; Grueso, Libia; Rosero, Carlos y Cifuentes, Konty Bikila (2013). El Proceso de Comunidades Negras (PCN) y el censo de 2005: La lucha en contra de la “invisibilidad” estadística de la gente negra en Colombia. En Charles R. Hale y Lynn Stephen (eds.), *Otros Saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics* (pp. 127-153). Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Chatterjee, Partha (2008). La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Charún Illescas, Lucía (2009). “Afrohistóricas”. Detrás de la memoria: Apuntes y perspectivas de la mujer afrodescendiente en Latinoamérica. En *Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo* (pp. 24-27) Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo - Centro Regional para América Latina y el Caribe

Cerdam Alejandro y Barroso Arias, Ana Laura (2012). Autonomía y subjetividad: las rutas inciertas de las organizaciones sociales autogestivas. *TRAMAS. Subjetividad y Procesos Sociales*, (35), 47-74. <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/588>

Cerda García, Alejandro (2011). *Imaginando Zapatismo: Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. Universidad Autónoma Metropolitana.

- Comisión de Verdad y Memoria de Mujeres Colombianas (2013). *La verdad de las mujeres: Víctimas del conflicto armado en Colombia*. Ruta Pacífica de las Mujeres
- Correa, Eugenia (2014). Sociedad patriarcal, las luchas por la equidad de género y el posneoliberalismo. En *Feminismos para un cambio civilizatorio* (pp. 67-82). Caracas: CLACSO.
- Colectivo Situaciones (2002). *19 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*. Barcelona: Ediciones De Mano en Mano.
- Composto, Claudia y Navarro, Mila Lorena (comps.) (2014). Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina. México, D. F.: Bajo Tierra Ediciones.
- Contreras Huayquillán, Ana (2011). La Casita de chapa. Prostitución estatal de YPF. En Karina Bidasca y Vanesa Vásquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 261-274). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Chirix García, Emma (2014). Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 211-222). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Cunin, Elisabeth (2003). *Identidades a flor de piel*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Cunin, Elisabeth (2013). ¿Es posible hablar de “diáspora negra” en América Latina? Etnicidad, nación y globalización a partir del caso colombiano. En Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (pp. 43-64). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Curiel Pichardo, Rosa Ynés (Ochy) (2010). *El régimen heterosexual de la nación: Un análisis antropológico lésbico-feminista de la*

Constitución Política de Colombia de 1991 [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia.

Cuevas, Pilar (2013). Memoria Colectiva: Hacia un proyecto decolonial. En Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 69-104). Quito: Ediciones Abya Yala.

Davis, Angela. (2012). I Used To Be Your Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad. En Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros: Una antología* (pp. 135-186). Madrid: Traficantes de Sueños.

Davis, Angela. (2005). Mujeres, raza y clase. Madrid: Ediciones Akal.

Díaz, Álvaro, y González, Fernando. (2012). Subjetividad política y psicologías sociales críticas en Latinoamérica: Ideas a dos voces [Entrevista con el psicólogo cubano Dr. Fernando González Rey]. *Universitas Psychologica*, 11(1), pp. 325-338.

Díaz, Álvaro. (2014). Algunos trazos de subjetividad política desde una narrativa autobiográfica. En Sara Victoria Alvarado y Héctor Ospina (eds.), *Socialización política y configuración de subjetividades: construcción social de niños, niñas y jóvenes como sujetos políticos* (pp. 139-180). Manizales: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Manizales, CINDE.

Díaz, Martín (2015). La invención de la otredad en la Argentina moderna: Recurrencias y discontinuidades. En María Eugenia Borsani (ed.), *Ejercicios decolonizantes en este sur: subjetividad, ciudadanía, temporalidad* (pp. 43-59). Buenos Aires: Editorial del Signo.

Di Caudo, Maria Verónica (2015). El Buen Vivir desde la voz de los niños. Aspectos sobre ciudadanía, socialización y educación. En René Unda Lara, Liliana Mayer y Daniel Llanos Erazo

- (coords.), *Socialización Escolar: Procesos, experiencias y trayectos*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Denzin, Norman (2013). Autoetnografía analítica o nuevo déjà vu. *Revista Astrolabio* (11), 207-220. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n11.6310>
- De Vries, Peter (2012). Autoethnography. En Sara Delamont (ed.), *Handbook of Qualitative Research in Education* (pp. 354-363). Cardiff: Edward Elgar Publishing Limited.
- De la Cadena, Marisol (2008). *Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Enviñón.
- De Tavares, Julio Cesar (2012). *Dança de guerra- arquivo e arma: elementos para uma Teoria da Copoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-brasileira*. Belo Horizonte: Nandyala Livros e Servicos Ltda.
- De la Torre, Jenny; Sepúlveda, Candelaria; Marín, Claudia y Berardinelli, Narda (2013). *Empoderamiento y participación política de las Mujeres Negras, Afrodescendientes y Palenqueras de Colombia*. Quito: OXFAM.
- De Sousa Silva, Jose (2013). La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida: el paradigma del “buen vivir” / “vivir bien” y la construcción pedagógica del “día después del desarrollo” En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (Vol. 1, pp. 469-508). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Herrera Pineda, Ángela y Echeverry Forero, Paula Andrea (2005). La fotografía social como herramienta terapéutica para trabajo social. *Trabajo Social*, (7), 141-160. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/8481>
- Ellis, Caroline (2007). Telling Secrets, Revealing Lives: Relational Ethics in Research With Intimate Others. *Qualitative Inquiry*, 13(1), 3-29. <https://doi.org/10.1177/1077800406294947>

- Ellis, Caroline; Adams, Tony y Bochner, Arthur (2015). Autoetnografía: un panorama. *Revista Astrolabio* (14), 249-273. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>
- Enriz, Noelia; García Palacios, Mariana y Hecht, Ana Carolina (2019). Palabras preliminares. En Ana Carolina Hecht, Mariana García Palacios y Noelia Enriz (comps.), *Experiencias formativas interculturales de jóvenes toba/qom, wichí y mbyá-guaraní de Argentina* (pp. 7-10). Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.
- Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, D. C.: Cerec.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Escobar, Manuel (2009). Jóvenes: cuerpos significados, sujetos estudiados. *Nómadas*, (30) 104-117. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105112060009>
- Escobar, Manuel (2012). *Por ser niña. Situación de las niñas en Colombia: esa niña también soy yo*. Bogotá: Fundación Plan.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>
- Espinosa, Yuderkys; Gómez, Diana y Ochoa, Karina (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa, Yuderkys; Gómez, Diana; Lugones, María y Ochoa, Karina (2013). Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (Vol. 1, pp. 403-441). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Eskalera Karakola (2004). Prólogo. Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. En Bell Hooks,

- Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohant (comps.), *Otras inapropiables* (pp. 9-32). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Estévez Trujillo, Mayra (2008). *Estudios sonoros desde la Región Andina*. Quito: Proyecto editorial Centro Experimental Oído Salvaje. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1180/1/CON-001-EST%c3%89VEZ-Estudios%20sonoros.pdf>
- Fanon, Frantz. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Farina, Cynthia (2005). *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones* [Tesis de doctorado]. Universitat de Barcelona.
- Federici, Silvia (2010). Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Tinta Limón.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feminismo Comunitario (2014). Pronunciamento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático. En Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 425-434). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ferrera-Balanquet, Raúl (2015). *Navegar rutas eróticas decoloniales rumbo a relatos de orígenes karibeños en Andar Erótico Decolonial*. Madrid: Ediciones Signos.
- Fiorini, Daniela y Schilman, Leticia (2009). Apuntes sobre el sentido de la imagen. En Leonor Arfuch y Verónica Devalle (comps.), *Visualidades sin fin: Imagen y diseño en la sociedad global*. Promeeteo Libros.

- Foglia, Andrés (2013). Nuevos documentalismos: el giro subjetivo en la fotografía contemporánea. En Alex Schlenker (ed.), *Trascámara: La imagen pensada por Fotógrafos*. Neiva: Plataforma Sur ediciones.
- Freire, Paulo (1975). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fundación Akina Zaji Sauda-Conexión de Mujeres Negras (2014). Manifiesto ético-político desde las mujeres negras/afrocolombianas. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 417-420). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Gago, Verónica y Gutiérrez, Raquel (2014). Prólogo. En Rita Segato, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (pp. 5-14). Puebla: Pez en el árbol.
- Garcés, Fernando (2005). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz decolonial* (pp. 137-168). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
- Garcés-Estrada, Carolina; Leiva-Gómez, Sandra y Comelin-Fornés, Andrea (2022). Interseccionalidades y trabajo de cuidado: migración circular boliviana en el norte de Chile. *Apuntes, Revista de Ciencias Sociales*, 49(90), 119-145. <https://doi.org/10.21678/apuntes.90.1409>
- Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de 607 pueblos de nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Giner-Gomis, Antonio; Iglesias-Martínez, Marcos y Lozano-Cabezas, Inés (2024). The Construction of the Pedagogical Space from the Narratives of the Early Childhood Education Teachers.

- Qualitative Research in Education*, 13(2), 83-101. <https://doi.org/10.17583/qre.10187>
- Gómez, Pedro (2014). *Estéticas de frontera en el contexto colombiano* [Tesis de doctorado]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Gómez, Juan Pablo (2014). Presentación. En Alejandro Flores Aguilar, Clara Arenas y Juan Pablo Gómez (coords.), *Seguridad y racismo: Pensamiento crítico centroamericano*. Managua: UCA Publicaciones.
- Gómez, Juan Pablo (2014). Raza, progreso, civilización: poder de vida y muerte sobre la población Indígena. En Alejandro Flores Aguilar, Clara Arenas y Juan Pablo Gómez (coords.), *Seguridad y racismo: Pensamiento crítico centroamericano*. Managua: UCA Publicaciones.
- Gómez-Urda, Félix (2022). Documentar la experiencia cultural. *AusArt*, 10(1), 235–247. <https://doi.org/10.1387/ausart.23577>
- Grupo de Memoria Histórica [GMH] (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Gramsci, Antonio (2005) *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Grimson, Alejandro. (2013). La muerte con sangre entra. En Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 65-79). CLACSO.
- Grosfoguel, Ramón (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355.
- Grosfoguel, Ramón (2006). Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4), 17-48.
- Grosfoguel, Ramón (2007). Las implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global en

- Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Escobar (comps.), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas* Bogotá: Universidad Central y Siglo del Hombre Editores.
- Guerrero Arias, Patricio (2011a). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 80-95. <https://doi.org/10.14483/21450706.1205>
- Guerrero Arias, Patricio (2011b). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad*, 6(1), 21-39. <https://doi.org/10.17163/alt.v6n1.2011.02>
- Haber, Alejandro (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo). *Revista Chilena de Antropología*, (23). <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/15564>
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Editorial Herder.
- Hanzal, Tomáš (2024). Deduction, abduction, and creativity. *Acta Analytica*, 39(1), 163-182. <https://doi.org/10.1007/s12136-023-00555-2>
- Hall, Stuart (2003). *Da diaspóra: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Haymes, Stephen (2013). Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas*

- insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (Vol. 1, pp. 189-227). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Hernández, Rosalva (2008). De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 68-111). Madrid: Editorial Cátedra.
- Hill Collins, Patricia (2002). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Taylor y Francis e-Library.
- Hooks, Bell (2004). Mujeres negras: Dar forma a la teoría feminista. En Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohant (comps.), *Otras inapropiables* (pp. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Inclán, Daniel (2015). Abyecciones: violencia y capitalismo en el siglo XXI. *Nómaditas*, (43), 13-27. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n43a1>
- Itatí Palermo, Alicia (2012) La articulación género, generaciones y prácticas políticas en el Campamento Latinoamericano de Jóvenes. En Sara Victoria Alvarado, Silvia Borelli y Pablo Vommaro (eds.), *Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamientos y diversidades*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones. CLACSO.
- Instituto de Medicina Legal. (2016). Boletín Epidemiológico – Información Estadística de Violencia Contra la Mujer. Instituto de Medicina Legal. <https://web.archive.org/web/20160112155929/http://www.medicinalegal.gov.co/documents/88730/989694/bolet%C3%ADn.pdf/1e5d84cd-877e-4388-806f-9733ebafdb63>
- Jabardo, Mercedes (ed.) (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Jiménez López, Lucina (2015). Educación en artes, ciudadanía y cultura de la paz: Acompañamientos artístico-culturales en escenarios de violencia. En Alberto Hernández Hernández y Amalia Campos (comps.). *Actores, redes y desafíos: juventudes e infancias en América Latina* (pp. 213-235). Buenos Aires: CLACSO.
- Ketterer, Lucy Mirtha (2014). Derechos sexuales y derechos reproductivos en La Araucanía: experiencias de desigualdades y resistencias. En *Feminismos para un cambio civilizatorio* (pp. 267-280). Caracas: CLACSO.
- Kuagro Ri Ma Changaina Ri- Colectivo de Mujeres del PCN, Proceso de Comunidades Negras -Colombia (2013). *Informe Sombra al Comité para la Eliminación de la discriminación contra la mujer*. Naciones Unidas
- Lagarde, Marcela (2012). *El feminismo en mi vida: Hitos, claves y topías*. Ciudad de México: Gobierno de la Ciudad de México - Instituto de las Mujeres.
- Lara, Guisella; Veloza, Patricia y Flórez, Juliana (2016). Escuela de Mujeres de Madrid: lugar, corporalidad y trabajos no-capitalistas. *Nómadas*, (43), 95-111.
- Lamus, Doris (2006). La cultura como lugar en/de disputa semiótica y política: la (im) pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano. En Adolfo Albán (coord.), *Texiando textos y saberes: cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad* (pp. 27-59). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- León, E, y Santacruz, L. (2013). Saberes propios, religiosidad y luchas de existencia afroecuatoriana. En Charles R. Hale y Lynn Stephen (eds.), *Otros Saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics* (pp. 180-203). Santa Fe: School for Advanced Research Press.

- León, Magdalena (2003). Introducción. En *Mujeres y trabajo: cambios imposterables* (pp. 2-4). Porto Alegre: Veraz Comunicação.
- Lindón, Alicia (1999). Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. *Economía, Sociedad y Territorio*, 2(6), 295-310
- Lindón, Alicia (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. *Revista EURE*, 33(99), 31-46.
- Lévy, Pierre (2004). Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio.
- Loaiza, Julián; Ospina, Héctor. y Ramírez-López, Camilo (2015). Socialización política y construcción de paz: una lectura en clave de educación popular. En René Unda Lara, Liliana Mayer y Daniel Llanos Erazo (coords.), *Socialización Escolar: Procesos, experiencias y trayectos*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- López Caldera, Anaís (2014). Estado, mujer y revolución. Un balance de la política pública de género en la Revolución Bolivariana. En Alba Carosio, Catalina Banko y Nelly Prigorian (coords.), *América Latina y el Caribe: un continente, múltiples miradas* (pp. 471-484). Buenos Aires: CLACSO
- Lozano Lerma, Betty Ruth (2016). Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas: Aportes a un feminismo negro decolonial [Tesis de doctorado]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Lugones, María (2014). Colonialidad y género. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas*

descoloniales en Abya Yala (pp. 417-420). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Luque, Diana (2008). Re-membrando la historia en el teatro: The America Play de Suzan-Lori Parks. *Acotaciones: revista de investigación teatral*, (21), 67-84. https://www.resad.es/acotaciones/acotaciones21/luque_membrando.pdf

Maffesoli, Michel (2004). *El tiempo de las tribus: El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Bogotá: Siglo XXI Editores.

Maldonado, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores.

Mandoki, Katya (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales: Prosaica dos*. Bogotá: Siglo XXI Editores.

Martín Beristain, Carlos; Mazo López, Clara; Echeverry Alzate, Kelly y Gallego Zapata, Marina (2015). *El camino de Vuelta de la Memoria*. Ruta Pacífica de las Mujeres

Margulis, Mario (2001). Juventud: una aproximación conceptual. En Solum Donas Burak (comp.), *Adolescencia y juventud en América Latina* (pp. 41-56). Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Martínez Noriega, Dulce Asela (2014). Música, imagen y sexualidad: el reggaetón y las asimetrías de género. *El cotidiano*, (186), 63-67.

Martínez Miranda, Luis Gerardo (2011). La champeta: una forma de resistencia palenquera a las dinámicas de exclusión de las elites” blancas” de Cartagena y Barranquilla entre 1960 y 2000. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 25(42), 150-174.

- Marx, Jutta; Caminotti, Mariana y Borner, Jutta (2008). ¿En pie de igualdad? Quince años de cupo femenino en Argentina. En Marcela Ríos Tobar (ed.), *Mujer y política. El impacto de las cuotas de género en América Latina*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Mayer, Liliana (2015). Feminización y masculinización del espacio escolar. La necesidad del “hombre”. Un análisis de las estrategias para la prevención de la conflictividad escolar en escuelas secundarias de la ciudad de Buenos Aires. En René Unda Lara, Liliana Mayer y Daniel Llanos Erazo (coords.), *Socialización Escolar: Procesos, experiencias y trayectos*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Mezzadra, Sandro (2014). ¿Cuántas historias del trabajo? Hacia una teoría del capitalismo poscolonial. En *Legados, Genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: escrituras fronterizas desde el sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Mendoza, Pilar; Hoyos, Mariluz; Preciado, Jose y Mosquera, Anyi. (2023). La interseccionalidad de la juventud afrodescendiente en Colombia: narrativas a partir de una investigación acción participativa juvenil. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 19(2), 221-241. <https://doi.org/10.1080/17442222.2023.2202111>
- Mies, Maria y Shiva, Vandana. (1998). Personas o población: hacia una nueva ecología de la reproducción. En *La praxis del ecofeminismo: Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona: Icaria editorial S.A.
- Mies, María (1998). Autodeterminación: ¿El fin de la utopía? En *La praxis del ecofeminismo: Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona: Icaria editorial S.A.
- Mignolo, Walter (2005). La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas.

Adversus, Revista de Semiótica, 2(3). <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>

Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores

Mignolo, Walter (2010). Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Minh-Ha, Trinh T. (1990). Documentary is/not a name. *October*, 52, 77-98. <http://www.jstor.org/stable/778886>

Minh-Ha, Trinh T. (1990). Commitment from the Mirror -Writing Box. En Gloria Anzaldúa (ed.), *Making face, making soul - Haciendo caras: Creative and critical perspectives by feminists of color*. San Francisco: Aunt Lute books.

Mina, Charo; Machado, Marilyn; Botero, Patricia y Escobar, Arturo. (2016). Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. *Nómadas*, (43), 167-183.

Montoya, Jorge; Cuesta Gómez, Oihana; Flecha Quintanilla, Óscar; Viadé Andavert, Daniel; Gallegos Dávalos, Ángel y Morató Farreras, Jordi (2011). Moravia como ejemplo de transformación de áreas urbanas degradadas: tecnologías apropiadas para la restauración integral de cuencas hidrográficas. *Ciencias Biomédicas*, 9(15).

Moraga, Cherrie. (1988). La güera. En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Barcelona: Editorial Ismo.

Monasterio, Julio César (2015). Desentramando la temporalidad: resignificaciones desde el “sur”. En María Eugenia Borsani

(comp.) *Ejercicios descolonizantes en este sur: subjetividad, ciudadanía, temporalidad*. Buenos Aires: Editorial del Signo.

Morales, Rosario (1988). Todas corremos la misma suerte en En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Barcelona: Editorial Ismo.

Movimiento Colombiano Ríos Vivos (2014). Ríos vivos de Colombia: una apuesta por la soberanía hídrica y energética. En Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México, D. F.: Bajo Tierra Ediciones.

Muñoz-Sánchez, Alba y Castro-Cely, Yesenia (2016). Medidas de control de tuberculosis en una institución de salud de Bogotá D.C. Medidas de control de tuberculosis en una institución de salud de Bogotá DC. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 34(1), 38-47.

Noddings, Nel. (1984). *Caring, a feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: University of California Press.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo (2016). Genealogías y linajes de la colonialidad en África desde los encuentros coloniales hasta la colonialidad de los mercados. En Rita Laura Segato, Laura MaloSETTI Costa, Karina Bidaseca, María Rosa Lojo, María Eduarda Mirande, Zulma Palermo, Alejandra Castillo, Rocío Medina Martín, Dilan Bozgan, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Jacques Bertrand Mengue Moli, Eduardo Grüner, Alejandro De Oto, Mario Rufer, José Guadalupe Gandarilla Salgado, Alejandro Grimson, Víctor Vich, Mareia Quintero, Eduardo Restrepo y Eduardo Nivón Bolán (coords.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina* (pp. 171-206). Buenos Aires: CLACSO.

- Ochoa Palomo, Carmen y González-Monteagudo, José. (2013). La fotobiografía como técnica de formación y desarrollo personal. *Simposio Internacional de Narrativas en Educación. Historias de vida, infancias y memoria*.
- Ochoa Muñoz, Karina (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 105-118). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ospina-Alvarado, Maria Camila; Alvarado, Sara Victoria y Ospina, Héctor Fabio (2013) Construcción social de la infancia en contextos de conflicto armado en Colombia. En Valeria Llobet (comp.), *Pensar la infancia desde América Latina: un estado de la cuestión*. Buenos Aires: CLACSO
- Ortega, Francisco (2008). Rehabilitar la cotidianidad. En *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- ONU Habitat (2014). *Desalojos forzosos: Folleto informativo N° 25/ Rev.1*. Naciones Unidas.
- Palacios, Alfredo; Toboso, Susana; Acha, Aitor; y Cerrada, Carlos (2023). La performance como invitación al juego. Una reflexión desde la práctica sobre su utilidad en la formación inicial del profesorado de educación infantil. *Arte, Individuo y Sociedad*, 35(2), 667-687. <https://doi.org/10.5209/aris.84558>
- Parra-Valencia, Liliana, Páez, Allison y Fernandes, Saulo (2024). Mujeres-brujas y naturaleza: hechizos para re-existir y resistir. *Cadernos pagu*, (70), e247003. <https://doi.org/10.1590/18094449202400700003>

- Pérez Bustos, Tania (2014). *Feminización y pedagogías feministas: museos interactivos, ferias de ciencia y comunidades de software libre en el sur global*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Pizarnik, Alejandra (2008). *Obra completa*. Barcelona: Pandora ediciones.
- Perry, Keisha-Khan Y (2013). Hacia una pedagogía feminista negra en Brasil: Conocimientos de las mujeres negras en los movimientos comunitarios. En Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 255-274). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Precarias a la deriva (2003). *A la deriva: por los circuitos de la precariedad femenina*. Ediciones Útiles y Tinta Limón.
- Pronunciamiento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático, realizada en Tiquipaya, Bolivia, el cual se celebró entre el 19 y el 22 de abril de 2010. (2014). En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 425-433). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD. (2011). *Colección Cuadernos INDH 2011. Mujeres rurales Gestoras de esperanza*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- ¿Quién Habla? (2006). *Call Center- Condiciones de Trabajo*. Tinta Limón.
- Quintero Rivera, Ángel (2013). Las prácticas descentradas afrocaribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad En Alejandro Grimson y Karina Andrea Bida-seca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 223-244). CLACSO.

- Quintero, Oscar (2016). La creciente exclusión de las mujeres de la Universidad Nacional de Colombia. *Nómadas*, (44), 123-145.
- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Quiroga, Natalia (2011). Economía del cuidado: reflexiones para un feminismo decolonial. En Karina Bidaseca y Vanesa Vásquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Rancière, Jacques. (2005). Sobre políticas estéticas. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Restrepo, Eduardo. (2004). Hacia los estudios de las Colombias negras. *Coloquio sobre Estudios Afrocolombianos*. Popayán: Universidad del Cauca. Octubre 24 -26 del 2001.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana.
- Restrepo, Eduardo (2013). Acción afirmativa y afrodescendientes en Colombia. En *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo interdisciplinario*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo (2013). Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia En Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. CLACSO.

- Restrepo, Eduardo (2014). Sujeto e identidad. En Eduardo Restrepo (coord.), *Stuart Hall Desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO. <https://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/hall-desde-el-sur.pdf>
- Restrepo, Eduardo y Pérez, Jesús (2005). San Basilio de Palenque: caracterizaciones y riesgos del patrimonio intangible. *Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, 4, 58-69. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/articulo%20con%20nacha.pdf>
- Reguillo Cruz, Rosana (2000). *Emergencias de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Bogotá, D. C.: Grupo Editorial Norma.
- Rodrigues, Lais (2022). Decolonial Feminism: María Lugones' influences and contributions. *Revista Estudos Feministas*, 30(1). <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n184278>
- Richard, Nelly (2013). Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción. En Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. CLACSO.
- Ríos Tobar, Marcela (2008). (Ed.). *Mujer y política. El impacto de las cuotas de género en América Latina*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Risler, Julia y Ares, Pablo (2013). *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón.
- Rodríguez Ortiz, Roxana (2010). La comunidad transfronteriza: la subcultura del reciclaje y la reconfiguración social de la mujer en el norte de México. En Alejandro Cerda, Anne Huffschmid, Iván Azuara y Stefan Rinke (Eds.), *Metrópolis desbordadas: poder,*

espacio y cultura en el espacio urbano. México, D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Rosemberg, Martha (2003). Lo “productivo” del trabajo reproductivo. En *Mujeres y trabajo: cambios imposterables* (pp. 2-4). Porto Alegre: Veraz Comunicação.

Ruiz, Alexander y Prada, Manuel. (2012). *La formación de la subjetividad política. Propuestas y recursos para el aula*. Buenos Aires: Paidós

Rufer, Mario (2016). Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En Rita Laura Segato, Laura Malosetti Costa, Karina Bidaseca, María Rosa Lojo, María Eduarda Mirande, Zulma Palermo, Alejandra Castillo, Rocio Medina Martín, Dilan Bozgan, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Jacques Bertrand Mengue Moli, Eduardo Grüner, Alejandro De Oto, Mario Rufer, José Guadalupe Gandarilla Salgado, Alejandro Grimson, Víctor Vich, Mareia Quintero, Eduardo Restrepo y Eduardo Nivón Bolán (coords.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Sabsay, Leticia (2009). Por los rumbos de la economía visual: identidades, cuerpos y estéticas en Visualidades sin fin: Imagen y diseño en la sociedad global. En Leonor Arfuch y Verónica Devalle (comps.), *Visualidades sin fin, Imagen y diseño en la sociedad global*. Buenos Aires: Prometeo.

Sandoval, Chela (2000). *Methodology of the oppressed: theory of bounds*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Sandoval, Chela (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohant (comps.), *Otras inapropiables* (pp. 71-81). Madrid: Traficantes de Sueños.

- Sandoval, Chela (1990). *Feminism and Racism: A report on the 1981 National Women's Studies Association Conference*. En Gloria Anzaldúa (ed.), *Making face, making soul - Haciendo caras: Creative and critical perspectives by feminists of color*. San Francisco: Aunt Lute books.
- Sánchez, Dairo (2015). Pobreza, racismo y competitividad. El ordenamiento urbano neoliberal en Cartagena de Indias. *Nómadas*, (43), 131-147.
- Sánchez Lovell, Adriana (2013). Supervivencia en las calles desde las márgenes. Un debate respecto a las diferencias posibles y reconocibles en contextos difusos e indiferenciados. En Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. CLACSO.
- Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre el género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita Laura (2006). *Mulher Negra = Sujeito de Direitos: e as Convenções para a Eliminação da Discriminação*. Brasília: Agende.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, Rita Laura (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca y Vanesa Vásquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Segato, Rita Laura (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y emancipación*, 3(2), 11-44.

- Segato, Rita Laura (2012). Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana. *Revista Casa de las Américas*, (266), 43-60
- Segato, Rita Laura (2011). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Segato, Rita Laura (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Madrid: Tinta Limón.
- Segato, Rita Laura (2016). La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En Rita Laura Segato, Laura Malosetti Costa, Karina Bidaseca, María Rosa Lojo, María Eduarda Mirande, Zulma Palermo, Alejandra Castillo, Rocio Medina Martín, Dilan Bozgan, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Jacques Bertrand Mengue Moli, Eduardo Grüner, Alejandro De Oto, Mario Rufer, José Guadalupe Gandarilla Salgado, Alejandro Grimson, Víctor Vich, Mareia Quintero, Eduardo Restrepo y Eduardo Nivón Bolán (coords.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Silva, Jimena; Barrientos, Jaime y Espinoza-Tapia, Ricardo (2013). Un modelo metodológico para el estudio del cuerpo en investigaciones biográficas: los mapas corporales. *Alpha (Osorno)*, (37), 163-182.
- Sierra, Marta (2014). Tercer espacio: las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad. En Marta Sierra, Karina Bidaseca, Juan Obarrio, Alejandro J. de Oto (Eds.), *Legados, Genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Sontag, Susan (2011). *Ante el dolor de los demás*. México, D. F.: Random House Mondadori.
- Solís, Ana (2014). Construcción social del miedo: pensando la ciudad desde las percepciones de seguridad ciudadana. El caso

- de la ciudad de Managua. En Alejandro Flores Aguilar, Clara Arenas y Juan Pablo Gómez (coords.), *Seguridad y racismo: Pensamiento crítico centroamericano*. Managua: UCA Publicaciones.
- Suárez Navaz, Liliana. (2008). Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (2010). Critica de la razón poscolonial: Hacia una historia del presente evanescente. Buenos Aires: Ediciones Akal.
- Thambinathan, Vivetha y Kinsella, Elisabeth (2021). Decolonizing methodologies in qualitative research: creating spaces for transformative praxis. *International Journal of Qualitative Methods*, 20, 160940692110147. <https://doi.org/10.1177/16094069211014766>
- Tarisyai, Kudzayi Savious (2023). Autoethnography as a Qualitative Methodology: Conceptual Foundations, Techniques, Benefits and Limitations. *Encyclopaideia*, 27(67), 53-63. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-8670/17815>
- Tamayo, Camilo; Penagos, Julián y Boadas, Patricia (2010). *Los medios de comunicación y la población afrocolombiana: Visibilidades, voces y asuntos de los temas afrocolombianos en los medios de comunicación*. Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina” Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Torres Carrillo, Alfonso (2011). Investigar desde los márgenes de las ciencias sociales. En *Conversaciones sobre las prácticas investigativas desde las preguntas por las metodologías críticas en contextos sociales de despojo, destierro y desplazamiento forzado. Elementos provocadores para una filosofía de la praxis*. Medellín: Universidad de Antioquia.

- Torres, Carlos Alberto (2009). *Ciudad informal colombiana: barrios contruidos por la gente / Grupo de Investigación Procesos Urbanos en Hábitat, Vivienda e Informalidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Artes.
- Tuhiwai-Smith, Linda (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and indigenous peoples*. London: Zed Books Ltd.
- Triquell, Agustina (2012). Hacer presente: representaciones de la ausencia, memorias y narrativas. Apuntes sobre los álbumes fotográficos homenaje a detenidos desaparecidos del Archivo Provincial de la Memoria. En Alex Schlenker (ed.), *Trascámara: La imagen pensada por Fotógrafos*. Neiva: Plataforma Sur ediciones.
- Unda Lara, René; Mayer, Liliana y Llanos Erazo, Daniel (coords.) (2011) *Socialización Escolar: Procesos, experiencias y trayectos*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Valdivieso, Magdalena (2012). Aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina. En *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Valdivieso, Alejandra (2014). Despatriarcalizar la atención sanitaria: el asunto de fondo para garantizar el derecho a la vida en Venezuela. En *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Caracas: CLACSO.
- Vargas Romero, Rosamarina (2013). Del tumbao al trapiao: Negociaciones corpoterritoriales de las mujeres negras en el servicio doméstico en Medellín. En Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Vásquez Melken, Rolando (2014). Colonialidad y Relacionalidad. En María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (comps.), *Los desafíos*

decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.

Veena, Das (2008). *Trauma y testimonio*. En Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Viveros Goya, Mara (2013). Mestizaje, trietnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella. En Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Vommaro, Pablo. (2014.) Juventudes, políticas y generaciones en América Latina: acercamientos teórico-conceptuales para su abordaje. En Sara Victoria Alvarado y Pablo Vommaro (comps.), *En busca de las condiciones juveniles latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Vommaro, Pablo; Chervin, Mariano y Spinzi, Claudia (2024) Re-configuraciones de sentido en las agendas militantes juveniles de derechos humanos y feminismos: un acercamiento desde las imágenes. En Melina Vázquez, Pablo Vommaro y Dolores Rocca Rivarola (comps.), *Juventudes militantes desde la recuperación democrática: participación política, vida cotidiana y cultura*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2024. Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Walsh Catherine (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. *En Indisciplinar las ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.

- Walsh Catherine (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Walsh Catherine (2014). Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino: Notas pedagógicas y senti-pensantes. En María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (comps.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.
- Wade, Peter (2008). *Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica en Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Envió.
- Wallerstein, Immanuel (2006). *Análisis del sistema mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Winocur, Rosalía (2013). Los diversos digitales y mediáticos que nos habitan cotidianamente. En Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. -). CLACSO.
- Woolf, Virginia (2010). *Las olas*. Buenos Aires: Editorial Lumen S.A y Tusquet Editores S.A.

Sobre la autora

Adriana Arroyo Ortega es una destacada docente e investigadora colombiana, afiliada a la Universidad de Antioquia. Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Magíster en Educación y Desarrollo Humano del CINDE – Universidad de Manizales, su trayectoria se enfoca en temas de niñez, juventud, mujeres, poblaciones afrodescendientes e indígenas, primera infancia y en la construcción de paz en América Latina. Su labor investigativa se centra en comprender las dinámicas sociales y políticas desde perspectivas críticas y decoloniales, prestando especial atención a las experiencias de grupos históricamente marginados. Su enfoque metodológico se caracteriza por el uso de la Investigación Acción Participación (IAP), buscando generar procesos de transformación social.

En sus publicaciones y proyectos, explora temas como las pedagogías decoloniales y su relación con la interculturalidad, las narrativas de jóvenes, maestros, niños y niñas en contextos de diversidad, y las experiencias corporales y políticas de mujeres indígenas y afrodescendientes.

Este libro recoge narrativas de mujeres jóvenes afrodescendientes en Medellín, explorando cómo construyen su subjetividad política desde sus propias experiencias, memorias y territorios. A partir de un enfoque feminista y decolonial, Adriana Arroyo Ortega se acerca a sus voces para visibilizar sentidos, afectos y estrategias de resistencia que a menudo han sido ignorados por las investigaciones tradicionales. En un país atravesado por desigualdades históricas, estas páginas abren un espacio para comprender lo político desde lo cotidiano, lo sensible y lo situado. Una apuesta por ampliar los marcos desde donde se piensa el conocimiento, el poder y la transformación social, desde quienes habitan las periferias con fuerza, dignidad y palabra propia.



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
Facultad de Educación



CLACSO

