

El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano.¹

Betty Ruth Lozano Lerma²
Universidad del Valle

Resumen: *El siguiente artículo expone el feminismo nacido en Europa y Norteamérica como elaboraciones discursivas coloniales que definieron lo que era ser mujer y feminista, y cómo las categorías género y patriarcado establecieron lo que era la subordinación de la mujer y también las posibilidades de su emancipación. Son discursos coloniales en el sentido en que han construido a las mujeres del tercer mundo, o del sur global, como un “otro”. El caso específico examinado en el presente artículo cuestiona la construcción feminista euro-usa-céntrica hecha sobre las mujeres y las feministas afrodescendientes, y cómo ellas bajo diversos procesos de resignificación de las categorías de análisis propuestas por el feminismo, como género y patriarcado, se afirman como mujeres negras diversas que construyen propuestas subversoras del orden social que las oprime de diferentes formas en razón de su condición racializada, de pobreza y de mujeres sin necesidad de acudir a las categorías centrales del feminismo. Sin embargo, se sostiene que las mujeres negras pertenecientes a comunidades étnicas elaboran un nuevo tipo de feminismo el cual se construye relacionado con las acciones colectivas de su comunidad en la exigibilidad de sus derechos. Finalmente se evidencia como las mujeres negras/afrocolombianas construyen desde el legado de sus ancestros cimarronas y palenqueras un feminismo otro que cuestiona los planteamientos universalistas del feminismo eurocéntrico y andinocéntrico, transformándolo y enriqueciéndolo.*

Palabras clave: *género, feminismo, raza, patriarcado, discurso, poder, afrodescendientes, resistencia, descolonialidad.*

Feminism Cannot Be Single Because Women Are Diverse. Contributions to a Decolonial Black Feminism Stemming from the Experience of Black Women of the Colombian Pacific

Abstract: *This article asserts that feminisms born in Europe and North America are colonial discursive elaborations that defined what it was to be a woman and a feminist, and that the categories of gender and patriarchy established what the subordination of women was and also the possibilities for their emancipation. They're colonial discourses in the sense that they have construed women of the third world, or of the global south, like an “other”. The specific case examined in this article question the euro-USA-centric feminist construction made about women and afro- descended feminist, and how they under several processes of resignification of the categories of analysis proposed by feminism, such as gender and patriarchy, assert themselves as diverse black women that build proposals subverting the social order that oppresses them, without the need to recur to the central categories of feminism. However, women belonging to ethnic communities elaborate a new type of feminism which is constructed in relation to the community's collective actions in demanding their rights. Finally, black of afro-Colombian women build an alternate feminism based on the legacy of their maroon or runaway slave ancestors, questioning the universalist positions of the Eurocentric and Andean-centric feminism, transforming it and enriching it.*

Key Words: *gender, feminism, race, patriarchy, discourse, power, Afro-descendants, resistance, decoloniality.*

¹Este artículo es resultado de la investigación: Un acercamiento a los procesos de construcción de pensamiento propio de las mujeres negras colombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial, que se realizó para optar al título de doctora en la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador. **Recibido el 15 de septiembre de 2010, aprobado el 29 de octubre de 2010.**

²Betty Ruth Lozano es socióloga de la Universidad del Valle, cuenta con una Maestría en Filosofía de la misma universidad y actualmente realiza su Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar. Ha sido profesora de la Universidad del Pacífico, profesora del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle. Actualmente es directora de investigaciones de una universidad privada y docente catedrática de la Universidad del Valle. Email: lozanobetty@yahoo.com

*Las herramientas del amo
no destruirán nunca la casa del amo*
Audre Lorde

Afirma Joan Scott que “La historia del feminismo cuando es contada como una continua y progresiva lucha por la emancipación, esconde la discontinuidad, el conflicto y las diferencias que podrían subyacer a la estabilidad política deseada por las categorías nombradas como mujeres y feminismo” (Scott, 1996, pág. 35). Igual sucede si hacemos una historia lineal “de los conceptos de *género* y *patriarcado*”, donde Scott nos habla de la historia del feminismo. Gran parte del feminismo nacido en Europa y Norteamérica definió lo que era ser mujer y feminista, y las categorías *género* y *patriarcado* establecieron lo que era la subordinación de la mujer y también las posibilidades de su emancipación. Para muchas teóricas, por fuera de estas categorías, tal como ellas las definen, ¡no hay salvación! Es así que las mujeres, todas, deben asumir este discurso como estrategia hacia su emancipación. Esta pretensión hace de este tipo de feminismo un discurso colonial. No sólo son mujeres europeas y norteamericanas definiendo para las demás lo que significa ser mujer, son también muchas feministas del tercer mundo o del mundo pobre que consideran como único conocimiento válido sobre las mujeres el que estas mujeres blancas primer mundistas producen, por lo que sólo las leen a ellas. Es un discurso colonial en el sentido de que ha construido a las mujeres del tercer mundo, o del sur global, como un “otro”.

No sólo se trata de cuestionar el universal “mujer” del feminismo euro – USA- céntrico, ni del señalamiento de la cuota de responsabilidad ante el racismo de muchas mujeres “blancas”. Se trata especialmente de mostrar cómo diversas mujeres negras construyen propuestas subversoras del orden social que las oprime de diferentes formas en razón de su condición racializada, de pobreza y de mujeres sin necesidad de acudir a las categorías centrales del feminismo, al que muchas ni siquiera conocen y otras rechazan por prejuicio; algunas más, sobre todo mujeres negras académicas, tienen críticas muy fundamentadas a este tipo de feminismo, proponiendo otro que definen como autónomo y local.

Me intereso en este ensayo fundamentalmente

por las formas de pensamiento tejido en la resistencia, rebeldía y construcción de nuevos mundos de las mujeres negras ubicadas en la posición más baja del orden social, sin la menor posibilidad de ejercer dominio sobre otros sujetos, las que son cuerpos colonizados arrojados a la exterioridad del sistema–mundo. Mujeres negras que, en el contexto colombiano, padecen de inequidad de género, empobrecimiento histórico, desplazamiento forzado, discriminación y racismo. Es en este contexto de violencias, exclusión, marginación y racismo, pero también de luchas y resistencias desde las cuales las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales se están inventando nuevas condiciones de vida, de saber y de ser distintas.

Audre Lorde, poeta, negra, lesbiana, norteamericana, afirma que “las herramientas del amo no destruirán nunca la casa del amo” (Lorde, 2004 p. 193). Si con las herramientas del amo no podemos dismantelar, derribar, demoler, la casa del amo ¿de qué herramientas necesitamos aprovisionarnos si como objetivo nos proponemos esta destrucción, esta transformación, este cambio radical? ¿Serán las categorías género y patriarcado parte del arsenal de las herramientas del amo con las que es imposible destruir su casa? Ese lugar de opresión y de encierro que es este sistema mundo–capitalista racista y patriarcal en el que somos subhumanas. Me propongo aquí discutir con el eurocentrismo de una academia colonizada que considera como conocimiento válido solo lo que se produce en Europa y lo que se produjo en la Grecia clásica y ligado a esto la pretensión por mantener la supuesta universalidad occidental del conocimiento a través de lo que se transmite y de los modos como se hace esa transmisión (Wallernstein, 1999). Aquí me surge la pregunta: ¿es la categoría género, tal como se la define usualmente, una construcción desde la exterioridad, un pensamiento otro, o por el contrario, es la categoría *género* un producto de la razón imperial? ¿Es útil el *género* a la descolonización del patriarcado y de la normatividad heterosexual?

Pongo al feminismo en relación con el eurocentrismo y me pregunto si también hace parte de la colonización de los saberes que deslegitiman, desconocen e invisibilizan el pensamiento propio de las mujeres negras, afrocolombianas, raizales, palenqueras.

¿Es el género una herramienta de la casa del amo? O una crítica al feminismo realmente existente

Santos de Sousa define al pensamiento occidental moderno como un *pensamiento abismal*, el cual consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles en donde estas últimas constituyen el fundamento de las primeras. Afirma que las distinciones invisibles se establecen mediante líneas radicales que dividen la realidad en dos universos: el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea” (Santos de Sousa, 2006, pág. 34). El “otro lado de la línea” es producido como no-existente; no existiendo de forma alguna, es excluido totalmente. Así se construye la humanidad moderna sobre la negación radical de humanidad de los que están al “otro lado de la línea”: la subhumanidad moderna. Esta división surgida en el periodo colonial es hoy tan real como entonces, es por esto que se habla de *colonialidad*³ (Mignolo, 2006) como concepto diferente a *colonización* (Quijano, 2007b). Aunque haya sido superada la colonización por la luchas independentistas del siglo XIX, que dieron paso a la formación de estados nacionales formalmente independientes, nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas continúan bajo la dominación de Europa y Norteamérica, con lo que se mantienen vigentes las jerarquías coloniales articuladas con la división internacional del trabajo y a la acumulación capitalista a escala mundial (Grosfoguel, 2002). Es durante el periodo colonial que surge la distinción invisible entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. Los territorios coloniales están del “otro lado de la línea”, por lo tanto no producen conocimiento, el campo del conocimiento pertenece a “este lado de la línea”. A partir del imaginario colonial, desde el cual es Europa la única que produce conocimiento (hegemonía epistémica), se construye una interpretación del mundo que se generaliza permeando las ciencias sociales de todo el planeta, haciendo que “la mayor parte de los saberes sociales del mundo periférico sean igualmente eurocéntricos.” (Lander, 1999, pág. 53). Las categorías producidas

en Europa son las que se utilizan en todo el mundo colonizado para pensarse la realidad, de esta forma se expande el imaginario colonial⁴. (Pachón, 2007)

La expectativa de universalidad, por muy sincera que sea su persecución, no ha sido satisfecha hasta ahora en el desarrollo histórico de las ciencias sociales (ni humanas). En los últimos años los críticos han denunciado severamente los fracasos y las inadecuaciones de las ciencias sociales en esa búsqueda. Las críticas más extremas han insinuado que la universalidad es un objetivo inalcanzable, pero la mayoría de los científicos sociales todavía cree que es un objetivo plausible y digno de perseguir (Wallerstein, 1999, pág. 55).

Sin embargo no todo el mundo tiene acceso en el mundo colonizado a este conocimiento, afirma Quijano que “sólo algunos de los colonizados podrían llegar a tener acceso a la letra, a la escritura, y exclusivamente en el idioma de los dominadores y para los fines de éstos.” (1999, pág. 103). Igual sucede con las mujeres: algunas gracias a su situación de clase logran acceder a este conocimiento, el cual es un capital social del que carecen la mayoría de las mujeres. De ahí que las portadoras de este capital social se ubiquen a la vanguardia de las reivindicaciones feministas.

La zona colonial, como llama Santos al mundo colonizado, es un lado invisible dentro del cual no hay conocimiento sino sólo creencias, prácticas mágicas o idolátricas, opiniones, comprensiones intuitivas o subjetivas que dice Santos podrían ser objeto de investigaciones científicas pero nunca considerado conocimiento, ni falso ni verdadero. Son “conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos reconocidos como alternativos en el reino de la filosofía y la teología.” (2006, pág. 45). La visibilidad del conocimiento moderno está dada o construida sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de

³“La colonialidad, esto es, la devaluación de la vida humana mediante la constante colonización del saber y del ser.” (pág. 203).

⁴“Sin colonialidad no hay modernidad ni viceversa, modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda. Una es impensable sin la otra. Digamos, por ahora, que gracias a la colonialidad, Europa pudo producir las ciencias humanas como modelo único (aunque no en una relación causal, sino de interdependencia), válido, universal y objetivo de producir conocimientos, a la vez que desechó todas las epistemologías de la periferia” (pág. 13).

conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas *al otro lado de la línea*. Desaparecen como conocimientos relevantes porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no solo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables de este lado de la línea (Santos, 2009).

Se establece una geopolítica del conocimiento dentro de la cual el mundo colonizado no produce sino que reproduce el conocimiento europeo, por lo cual es posible hablar de una *colonialidad del saber*, ya que el conocimiento europeo se plantea y percibe como universal, objetivo y verdadero así que lo que exprese será reconocido como verdad científica, por lo que puede afirmarse que “nuestro conocimiento tiene carácter colonial y está asentado sobre supuestos que implican procesos sistemáticos de exclusión y subordinación” (Lander, 1999, pág. 53).

Pero a pesar de lo anterior es innegable que surge en América Latina y en el resto del mundo colonizado, un pensamiento que rompe con el conocimiento eurocéntrico, al cual Walter Mignolo denomina *pensar-pensamiento decolonial* (2007) que tiene su origen en las ruinas de las civilizaciones invadidas y destruidas, en las rebeliones de esclavizados y esclavizadas, en últimas en la experiencia de insurgencia y resistencia a la expansión colonial euro-USA-céntrica. Podrían citarse muchos nombres, los siguientes pueden servir de ejemplo: Aimé Césaire; Frantz Fanon; José Martí; Orlando Fals Borda; Paulo Freire; Rodolfo Kusch; Juana Inés de la Cruz; Gloria Anzaldúa; Ángela Davis.

Este *pensar-pensamiento decolonial* ha significado un desprendimiento epistémico que es mucho más que la negación de las categorías con las que desde Europa se ha interpretado el mundo. Es también mucho más que “abrir las ciencias sociales,” como lo propone Wallerstein, lo cual resulta todavía insuficiente para una descolonización del saber. Se trata de la crítica profunda del paradigma europeo que propone la modernidad como proyecto emancipatorio para toda la humanidad. Pero también es más que esto, pues desde la misma Europa (y USA) la crítica a la modernidad se ha dado como postmodernismo o post-estructuralismo. Se han cuestionado los grandes mega

relatos de la modernidad, se ha considerado el fracaso de la razón, han emergido voces históricamente silenciadas que se auto reconocen como identidades subordinadas y luchan por su reconocimiento.

Ni los teóricos de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, ni en general el marxismo, reconocieron un sujeto plural de la opresión y de la liberación. El pensamiento de los Teórico- Críticos que dio origen a la Teoría Crítica de la Sociedad –TCS- no sobrepasó “los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento” (Pachón, 2007, pág. 13).

El pensamiento crítico y su teoría dicen oponerse al pensamiento armónico e ilusionista de la sociedad que habla de un nosotros retórico, para plantear que el pensamiento crítico “tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza” (Horkheimer, 1974, pág. 243).

Pero esta totalidad de la TCS no implica de ninguna manera el reconocimiento de las diversidades colonizadas que han estado excluidas de ella históricamente, ni romper con la presuposición de una lógica histórica única para la totalidad histórica. A pesar del carácter emancipador de la TCS, sus reflexiones, realizadas desde el primer mundo, no tomaron en cuenta aspectos centrales para la opresión de los países colonizados por Europa, como el colonialismo y la colonialidad.

Las teorías críticas que permitan la decolonialidad del poder y del saber han de encontrarse en “las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de las subjetividades que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad.” (Mignolo, 2007, pág. 11). En este sentido es importante todavía reiterar que “en tanto la teoría crítica de Frankfurt limitó su espacio de experiencia y su horizonte de expectativas al ámbito de la historia y el futuro de Europa, la liberación crítica (Dussel) y el vuelco decolonial operan a partir de los espacios y experiencias y los horizontes de expectativas de variados

etno-grupos en distintas partes del planeta, y no en Europa” (Quijano, 1991, pág. 8).

El cuestionamiento al proyecto modernizante y emancipatorio europeo nos lleva a cuestionar todas las relaciones sociales inscritas en la matriz colonial de poder.⁵ Descolonizarse significa un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, pensar la propia historia, pensar la propia liberación pero con categorías propias, desde nuestras propias realidades y experiencias. Pensar también toda la compleja estructura de relaciones que se entretienen en la matriz colonial.

Para Santos “la injusticia social global está íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabismal” (Santos, 2006. Pág. 50). De esta forma postula el autor la necesidad de la resistencia epistemológica, acercándose así a los postulados de Mignolo (2007) que plantea la necesidad de la construcción de un pensamiento decolonial que signifique un desprendimiento epistémico de Europa y Norteamérica, del norte global. Para Santos “El pensamiento postabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir.” (Santos, 2006, p. 55). Las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales tenemos mucho que aportar a ese propósito.

Hay que partir reconociendo que además de la colonización de los saberes y del ser, hay una colonización de los cuerpos; que aunque tiene que ver con la colonización del ser, es necesario dejar explicitada. Estos cuerpos colonizados están ubicados espacial, social y culturalmente dentro de lo que Grosfoguel llama “sistema-mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2002, pág. 151). Esto lo que significa es que “siempre hablamos desde una localización particular en las relaciones de poder” (Grosfoguel, 2002, pág. 151). Por lo tanto “nadie

escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas y espirituales del sistema – mundo europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial” (Grosfoguel, 2002, pág. 151). Lo que Grosfoguel nos está diciendo con esta forma de nombrar la organización social del sistema/mundo es que existen en el espacio y en el tiempo, simultáneamente, varias jerarquías globales enredadas entre sí.

La categoría “género”

Reconociendo la localización propia en las coordenadas del poder global enfrente el análisis crítico de la categoría *género*. La noción *género* ha recorrido un amplio camino en las ciencias sociales para llegar a ser reconocida como una categoría, con estatus epistemológico propio, explicativa de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Sin embargo, es aún una categoría en debate entre las teóricas feministas. Se le abona al *género* el cuestionamiento al destino impuesto por la biología a las mujeres. A partir de este cuestionamiento el género realiza una escisión entre sexo y cultura, definiéndose el género como la representación cultural del sexo.

La categoría género pretendió superar la naturalización de las mujeres que hacía de la diferencia sexual el punto central de la identidad femenina, supuesta en todas las mujeres (Suárez, 2008). Una diferencia sexual que no se cuestionaba sino que era explicativa de la subordinación femenina. Un aporte importante de la categoría lo constituye el haber relativizado los significados de ser mujer y de ser hombre, ya que los liga a la cultura, a partir de la distinción sexo/género. Es así que se puede afirmar que ser hombre y ser mujer depende de las expectativas culturales impuestas sobre los sexos. Sin embargo, varias feministas han cuestionado la definición de sexo como algo biológico y de género como lo cultural. Bajo la influencia de Foucault se considera el sexo como un producto cultural, también, fruto de discursos y prácticas sociales en contextos históricos determinados (Castellanos, 2003).

El concepto básico de Foucault es que la idea

⁵De 1500 a 2000 aparece la matriz colonial de poder y el control patriarcal y racista de los saberes y las jerarquías, el monstruo de cuatro cabezas: la primera, la economía o sea el capitalismo; segunda, autoridad; tercera subjetividad (género y sexualidad); y cuarta, conocimientos. Walter Mignolo, notas de clase, agosto 3. 2009

de “sexo” no existe con anterioridad a su determinación dentro de un discurso en el cual sus constelaciones de significados se especifican, y que por lo tanto los cuerpos no tienen “sexo” por fuera de los discursos en los cuales se les designa como sexuales. (Moore, 1994, citado en Castellanos, 2003, p. 35).

Lo que cuestionan algunas es la primacía que se ha dado a la noción de sexo como la base de la construcción cultural del género. Castellanos nos recuerda que Judith Butler plantea que “es el género cultural el que nos permite construir nuestras ideas sobre la sexualidad, nuestras maneras de vivir nuestro cuerpo, incluyendo la genitalidad y nuestras formas de relacionarnos física y emocionalmente” (Castellanos, 2003, pág. 36). Sin embargo, algunas teóricas consideran que en muchos textos feministas, todavía la distinción sexo/género “mantiene la base ontológica de la diferencia sexual incuestionada” (Suárez, 2008, pág. 30). Además, el género, tal como el concepto aparece en muchas ocasiones, ha sido denunciado como una categoría etnocéntrica que sólo da cuenta de las relaciones entre hombres y mujeres de la cultura occidental, no así de otros pueblos y culturas que tienen formas diversas de pensar sobre sus cuerpos que van más allá de la asignación del sexo a la naturaleza y del género a la cultura, es decir del uso de categorías dicotómicas para explicarse el mundo.

Sylvia Marcos, estudiando las culturas mesoamericanas, encuentra que existe una fluidez permanente de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, que buscan constantemente el equilibrio y que van más allá “de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género” (1995, pág. 16). Sylvia nos dice que la dualidad mesoamericana *no puede ser* un ordenamiento binario entre polos “estáticos” como el que aparece en la teoría de género, heredera en esto, de la tradición clásica. El concepto de “balance” se puede entender en primera aproximación como un “operador” que modifica continuamente los términos de las dualidades y da así su cualidad única al concepto de pares opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. “Moldea” la realidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del

cosmos, este “equilibrio fluido” no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de “equilibrio” siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino masculino eran abiertas, “en flujo”. Como pareció sugerirlo López Austin, y como lo reconocen algunas teóricas feministas: “...no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados (matices) de combinaciones (Conferencia DEAS, enero de 1990).” (López Austin en Marcos, 1995, pág. 16).

Francesca Gargallo también ha criticado el que género sea una categoría que remite siempre a las mujeres a su relación con los hombres. La considera “impoluta, asexuada, apolítica, ceñía siempre a las mujeres a su subordinación con respecto a los hombres. A la vez, los “estudios de género” suplantaron los otrora estudios feministas en las universidades; y ahí nuevamente los hombres se pudieron colar” (Gargallo, 2006, p. 76).

Esta remisión siempre a lo masculino, lleva a que la categoría género, en esta polaridad de lo femenino y lo masculino, esencialice a las mujeres. A pesar de que se ha dicho que el género es lo cultural, no necesariamente de ahí se deduce que hay diversas formas de ser mujer. Más bien se habla de “la mujer” y aquí el modelo es la mujer blanca, de clase media o alta, del primer mundo, heterosexual. El género no logra superar el universalismo abstracto naturalizante de la diferencia sexual.

María Lugones (2008) habla de sistema moderno/colonial de género y afirma que este se consolidó durante las aventuras coloniales de España y Portugal, manifestándose con dos lados, uno visible/claro y otro oculto/oscurito. El visible es el que ha construido hegemoníicamente al género y a las relaciones de género, organizando la vida de mujeres y hombres blancos y burgueses, constituyendo el significado mismo de hombre y mujer. El lado oscuro, de otra parte, dice Lugones, es compulsivo y perverso. Ella manifiesta que este lado tiene que ver con la reducción profunda de los anamachos, las anahembras y la gente del tercer género (Lugones, 2008).

Sueli Carneiro del Brasil (2008), cuestionando la

esencia mujer se pregunta: “Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina, que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres estamos hablando?” Y ella misma se contesta:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganar las calles y trabajar! Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación. Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada de los poetas, ¿de qué mujeres estamos hablando? Las mujeres negras hacen parte de un contingente de mujeres que no son reinas de nada, que son pintadas como anti-musas de la sociedad brasilera porque el modelo estético de la mujer es la mujer blanca. ¿Cuando hablamos de garantizar las mismas oportunidades para hombres y mujeres en el mercado de trabajo, estamos garantizando empleo para qué tipo de mujer? Hacemos parte de un contingente de mujeres para las cuales los anuncios de empleos utilizan la frase: “se exige buena apariencia”. Cuando hablamos que la mujer es subproducto del hombre, que surgió de la costilla de Adán, ¿de qué mujer estamos hablando? Hacemos parte de un contingente de mujeres originadas en una cultura que no tuvo Adán. Originadas por una cultura violada, folclorizada y marginalizada, tratada como cosa primitiva, cosa del Diablo, esto también es un elemento alienante para nuestra cultura. (Carneiro, 2008, pág. 4)

El concepto género, no siempre tomó en cuenta la intersección de “raza” y clase en su estructuración (Hill, 1998). Y aunque los feminismos son diversos, muchos coinciden en este desconocimiento. El feminismo ha sido mayoritariamente blanco y occidental. Esto ha significado que en muchas ocasiones quienes hacen parte del movimiento asuman el hábitus colonial moderno.

El pensamiento feminista más generalizado se ha visto confrontado por los feminismos negros, indígenas y populares. La elaboración conceptual del patriarcado se ha hecho casi siempre desde el primer mundo, por lo cual a menudo es una concepción etnocéntrica con la que pretende medirse las relaciones de género en todas las culturas. Si no se elimina el etnocentrismo, género y patriarcado se convierten en formas de subsumir y subordinar al universo conocido (el occidental), las cosmogonías de los otros mundos (indígenas, negros, gitanos, etc.).

Habría que redefinir la categoría género, hurtándola del dualismo y haciéndola más flexible y fluida. Esto la hará más útil al estudio de los mundos otros, occidentalizados ya, tal vez, pero en resistencia. Sylvia Marcos sugiere un concepto de género derivado de las fuentes que contenga las siguientes características: 1.- la apertura mutua de las categorías, 2.- la fluidez y 3.- la no organización jerárquica entre los polos duales. (1995, pág. 21).

RELACIONES INTERÉTNICAS O APRENDIZAJES MUTUOS

La Región del Pacífico⁶ colombiano alguna vez estuvo en el proyecto de las élites nacionales de Colombia, de poblar cristianamente y controlar así todos los territorios nacionales (Almarino & Castillo, 1997), pero a finales del siglo XIX optaron por “reducirse” espacial y culturalmente a la Región Andina. Además de las guerras internas de los criollos, la Cordillera Occidental que separa a la región del Pacífico del resto del país, constituía un fuerte desestímulo para su poblamiento por la población mestiza que además despreciaba el calor y la humedad de aquella región.

La presencia ancestral de la población afrocolombiana en el Pacífico está ligada especialmente al cimarronaje, si bien hacia finales del siglo XVIII, un buen número de esclavizados fueron llevados a la zona norte (Chocó) para la explotación de yacimientos mineros y en algunas zonas del sur como Barbacoas también se introdujeron cuadrillas de esclavizados con el mismo propósito.

El hecho es que esta población ubicada en una

⁶La Región del Pacífico, también conocida como Chocó Biogeográfico, es un corredor de aproximadamente 1.300 Km. de longitud y un área de 109.060 Km. cuadrados lo que corresponde al 10% del territorio nacional, es una de las zonas más lluviosas del planeta con una precipitación que oscila entre 5 mil y 12 mil mililitros cúbicos al año, es también una región cubierta de bosques húmedos, se puede afirmar que el 55% del territorio se ha mantenido hasta la fecha en relativo estado de conservación, ubicándose así como la segunda región más biodiversa del planeta.

región considerada inhóspita e insalubre por el resto del país, logró constituir una sociedad sui generis que estableció un vínculo substancial entre territorio e identidad cultural como base de su identidad étnica como pueblo. Para los pueblos indígenas de América La Conquista por parte de los españoles y portugueses significó un arrasamiento casi total de sus religiones y cosmovisiones. “La agonía de los viejos dioses y diosas es un proceso traumático que arrastra consigo toda una visión del mundo, de los hombres, de las mujeres y de sus interrelaciones” (Marcos, 2009, pág. 11). Algo similar ocurrió con las religiones y cosmovisiones de los pueblos africanos que fueron secuestrados para ser esclavizados en América.

Los africanos y africanas evangelizados a la fuerza, al igual que los indios e indias, tuvieron una relación especial con la muerte que nació en las bodegas de los barcos negreros.

Arrancado de su país natal, llaga viva en las bodegas, el negro siempre fue un cadáver cada vez más próximo a su última sepultura. Para muchos niños nacidos en el exilio africano, la muerte –la madre agónica, el padre encadenado o ausente, los llantos invocando a los ancestros– constituían el hábitat natural. La leyenda de los zombis, los dioses sepultureros, la magia protectora, el culto a la sombra, pertenecían más a la funebria de la vida que a la propia muerte (Zapata, 1990, pág. 67).

Es por esto que los afrodescendientes tienen una relación especial con la muerte en la que el papel de las mujeres es preponderante como rezanderas. Ser rezandera es uno de los liderazgos más importantes entre las comunidades negras. Esto es similar a lo que encuentra Sylvia Marcos en las culturas mesoamericanas, en las cuales las mujeres presiden en rituales y transmiten tradiciones y mitos, ejerciendo un liderazgo religioso. (Marcos, 2004).

En Colombia la cosmogonía del africano se vio forzada a ocultarse, más que en cualquier otro sitio de América, entre las prácticas religiosas católicas, sin que se lograra mantener una religión africana como en Cuba, Haití y Brasil. Además de la diversa procedencia de los africanos secuestrados otra razón a esta ausencia se encuentra en el hecho de que en ningún lugar se persiguió tanto las religio-

nes africanas como en Cartagena de Indias, asiento del más severo tribunal de la Santa Inquisición. La totalidad de los procesados, salvo unos dos o tres judíos o protestantes, fueron negros a quienes se les acusó de réprobos, brujos endemoniados y blasfemos. Aquí no se permitió que los babalaos pudieran urdir el sincretismo entre sus orichas y los santos cristianos. Santa Bárbara nunca pudo personificar a Changó como aconteciera en el Vodú haitiano o en el Candomblé brasileño (Marcos, 2004).

El cura Pedro Claver jugó un papel muy importante en el proceso de desarraigo de las religiones y cosmovisiones de los africanos, ya que así como estaba dispuesto a socorrerlos cuando llegaban enfermos de la travesía trasatlántica, también estaba dispuesto a perseguirlos y azotarlos cuando los encontraba “tocando tambor”, lo que significaba la celebración de algún ritual africano, que el cura se apresuraba a demonizar. Aquí encontramos una gran diferencia entre afrodescendientes y pueblos indígenas. Las mujeres negras no estamos en la misma condición de ancestralidad de las mujeres indígenas dado que nuestros antepasados fueron raptados de África, evangelizados incluso en los mismos puertos esclavistas en África y aún más, la diversidad cultural de los africanos fue utilizada concienzudamente por los mercaderes y dueños de esclavos para evitar rebeliones, mezclando personas de distinta etnia que no compartían la misma lengua lo que hacía más difícil la comunicación entre ellos y la rebelión grupal.

A pesar de que no hay una cosmogonía milenaria a la cual acudir y de toda esta represión a las formas religiosas que se negaban a perecer, encontramos elementos de una cosmogonía propia entre los pueblos negros de Colombia, que no interpreto como huellas de africana sino más bien, como reconstrucciones, reelaboraciones propias de los y las afrocolombianas. En ese universo cosmogónico, del que seguramente se aprende mucho de los indígenas también, en una influencia mutua, aparece un supramundo y un inframundo. En el supramundo se ubican el dios creador y los espíritus de los ancestros, en tanto que en el inframundo, debajo de la tierra, están las fuerzas del mal y el espíritu de los muertos.

Kalunga, la divinidad africana de la salud y la

fertilidad, está presente en los rituales mortuorios de San Basilio de Palenque⁷ como una voz de lamento que se integra a los cantos de los rituales fúnebres de la comunidad (Machado, 2007). Kalunga en Palenque no es una divinidad sino una expresión, una palabra, parte de un ritual fúnebre de la que ya no se conoce su significado.

Existe una correspondencia entre los pueblos afroamericanos entre divinidad y salud o medicina. Esto puede ser resultado de una memoria ancestral africana como de la relación interétnica. Sabemos que el contacto entre afrodescendientes e indígenas en Colombia, especialmente en el Pacífico colombiano⁸, ha construido nexos interétnicos, simbólicos y familiares que llevan a establecer obligaciones y alianzas. Uno de ellos es el *compadrazgo*, que se da cuando los negros—quienes generalmente se constituyen en intermediarios de la comercialización de los productos cultivados en las tierras de resguardo⁹—son padrinos de los hijos de los indígenas (Ulloa, 1992, pág. 126-128; Jiménez 1998, pág. 228). Hay otros hechos que muestran los nexos entre indígenas y negros como la tecnología minera que actualmente utilizan los afrodescendientes, se corresponde con la que manejaban los indígenas a la llegada de los españoles, también se dice que el tipo de organización social construida por los afro con base en un grupo de parientes y que se conoce como “tronco” también se encuentra entre los indígenas embera del Chocó.

Muy importantes han sido los intercambios en el ámbito de lo sagrado, señalados por Arocha (1999) que muestra según él, el grado de unión entre estos pueblos. Y concluye que:

El *compadrazgo*, los intercambios comerciales, las labores agrícolas y los saberes botánicos y médicos conformaron la materia prima de los nexos que unieron a amerindios y afrodescendientes en una convivencia de por lo menos 250 años en la región

⁷Fundado entre 1650 y 1700 por guerreros cimarrones africanos y sus descendientes, el Palenque de San Basilio —ubicado en costa Atlántica, al igual que todos los palenques, germinó como un baluarte de resistencia a la esclavitud y, como tal, fue un ámbito cerrado con su propia estructura cultural, sociopolítica y militar (Friedemann y Arocha 1986: 147-166). También fundaron Palenque las guerreras cimarronas africanas.

⁸El poblamiento histórico de la costa pacífica colombiana con población africana para el trabajo en las minas se inició solo a partir del siglo XVIII, debido a las condiciones de difícil acceso a la zona. Allí habitaban indígenas Emberas, Noanamanes y Cunas. Desde el siglo XVII los esclavos negros buscaron la manera de huir de las minas para formar palenques y se regaron por todo el Pacífico desde el norte en la frontera con Panamá hasta el sur en la frontera con Ecuador. Los negros se asentaron en las partes medias y bajas de los ríos a lo largo de la costa en tanto que los indígenas ocuparon las cabeceras de los ríos en las tierras altas.

⁹Resguardo es el nombre del territorio indígena asignado a estos desde la época de la Colonia por España con el propósito de proteger la mano de obra indígena. Los indígenas lo han convertido en un bastión de la lucha por su preservación cultural.

de la serranía del Baudó en el Pacífico colombiano (Machado, 2007, pág. 15).

Por esto no sólo encontramos elementos similares en cuanto a religión y curanderismo entre estos pueblos, sino que también se consulta a curanderos de una u otra etnia, es decir, los negros pueden acudir a los y las curanderas indígenas y los indígenas a las y los curanderos negros. Nos cuenta Losonczy (2006) que los curanderos negros son consultados en el caso de enfermedades que consideran no provienen de la intervención de los jais y que están más asociadas con el contacto con los “blancos” como la gripa, la viruela, la tuberculosis. A su vez los chamanes indígenas son consultados por la población negra en accidentes relacionados con animales selváticos o en eventos de envenenamiento y muy especialmente cuando se trata de “curar con el diablo”. Así como hay ayuda mutua también hay temores mutuos, por ejemplo los indígenas le temen al “mal de ojo” que pueden transmitir las mujeres negras y la población negra le teme a ciertos espíritus poderosos como la “madredeagua” que es representado a veces como un indígena desnudo que rapta, ahoga y devora las entrañas de los negros adultos y otras veces es representado como un maleficio hecho de maíz, hierbas venenosas y restos de animal puesto en la comida que los indígenas ofrecen a los negros o en un proyectil enviado a la distancia. “En todo caso, de una u otra forma el mal inferido, provoca necesariamente el contacto con el “otro” que posee el saber y la cura específica para el daño” (Losonczy, 2006, pág. 232).

Las relaciones de género

La religión y la medicina son dos campos en los que las mujeres negras se han destacado. Estos dos son sus liderazgos indiscutibles en la comunidad. Como mencioné en un principio son las que dirigen los rituales mortuorios con sus cantos (cantaoras) y las celebraciones con la Iglesia Católica, pero des-

de la mirada propia de la misma comunidad. Las mujeres dirigen el ritual del nacimiento que tiene varias implicaciones: preparar a la madre, la partería misma, el entierro de la placenta y el cordón umbilical y el ombligaje. En estos ritos se muestra una relación inextricable con la naturaleza ya que el entierro de la placenta y el cordón umbilical se hacen debajo de un árbol especial que represente ciertas cualidades para el recién nacido al igual que el ombligaje que es poner en el ombligo recién cortado del neonato un emplasto hecho con una planta o animal para que la persona tenga las propiedades de esta planta o animal que así se le transmiten. Esto podría mostrarnos indicios de una noción de *corporalidad permeable* en la que “el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel” sino que “entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo”, es así que “la piel es constantemente atravesada por flujos de todo tipo”. Esto se reafirma si consideramos que la enfermedad y el malestar están ligadas al universo ritual en el que se inscriben. Podríamos hablar de una porosidad del cuerpo en relación con la manera como puede ser contagiada una enfermedad. Hay enfermedades “mandadas” o “puestas” en una relativa proximidad corporal con la víctima, enfermedades por pacto de brujería. Estas enfermedades puestas lo son pero a distancia por un brujo de gran poder que ha realizado un pacto con las diferentes manifestaciones del diablo o del mal.

En cuanto a la medicina, las mujeres curan con yerbas y oraciones el mal de ojo, el mal aire, el espanto, entre otros. Por otra parte, la palabra tiene un gran poder curativo entre estas comunidades negras. Se puede curar a alguien que está distante con la oración apropiada de acuerdo a la enfermedad, hasta la mordedura de culebra. A esta oración se le llama “secreto”. Aunque este tipo de cura es más propia de los hombres también hay mujeres que la practican, así como los secretos para “amarrar” a una mujer o a un hombre, para que no dejen su pareja y se vayan con otra persona. Y así como se puede curar en la distancia con el solo poder de la palabra, la palabra empeñada es suficiente garantía

de cualquier compromiso: “Un hombre no traiciona su palabra”. La palabra puede ser protectora, maléfica o restauradora.

Las plantas curativas se clasifican según los conceptos de frío y caliente y según la concepción del cuerpo y la enfermedad. Entonces una enfermedad fría se solucionará con remedios calientes y una enfermedad caliente con remedios fríos. Existen plantas para enfriar y sacar los calores del cuerpo y plantas calientes que sirven para eliminar el frío interno. En general las frías son las que echan “baba” y se asocian a lo femenino y son consideradas peligrosas y las calientes son las amargas, se asocian con lo masculino y son siempre benignas, buenas para pensar o buenas para consumir.

De acuerdo con los territorios en donde se desenvuelven las diversas actividades realizadas por hombres y mujeres se pueden identificar seis lugares de actividad llamados “espacios de uso”: pueblo, playa, mar, manglar, río o quebrada y monte. En algunos casos se corresponden con ecosistemas claramente identificables y que tienen que ver con el proceso histórico de poblamiento del Pacífico que ha hecho la población afrodescendiente. En cada uno de estos espacios se realizan actividades diferenciadas por el género y por la edad. De acuerdo con el estudio realizado por Juana Camacho (1996) nos dice que en relación con el género hay actividades complementarias y otras que son exclusivamente femeninas y exclusivamente masculinas. También se da que algunos lugares se asocian con atributos femeninos o masculinos y presentan restricciones para las mujeres según sus ciclos menstruales, embarazo y dieta posparto.

En tal sentido los espacios de uso pueden ubicarse en un continuo que va desde lo más silvestre o no domesticado (monte bravo, mar afuera) y que se asocia con lo masculino, hasta lo más doméstico y/o domesticado (pueblo, casa) (Camacho, 1996, pág. 23).

Resulta interesante que al contrario de la cultura occidental eurocéntrica que ha asimilado al hombre y a la mujer al dualismo cultura–naturaleza, identificando al hombre con la cultura y a la mujer con naturaleza, los afrocolombianos del Pacífico iden-

^{10c}La Dualidad es fluida, no jerarquizada y en movimiento permanente para lograr un equilibrio fluido. No es dualismo. Dos opuestos en

tifican lo más silvestre o no domesticado con lo masculino y lo domesticado, es decir lo que ha sido pasado por la cultura, con lo femenino. Es posible que aquí no se presente dualismo sino dualidad¹⁰, en los términos en los que Sylvia Marcos plantea este concepto. Si bien, también podría apreciarse que lo “salvaje”, lo no domesticado, puede ser considerado como el espacio propio de lo masculino dada la necesidad del uso de la fuerza física en tareas tales como la cacería, la extracción de madera, la pesca mar adentro. Actividades que necesitan de la fuerza física y arrojo ya que se realizan en lugares peligrosos donde habitan culebras, plagas, la tunda¹¹. Es decir los trabajos de los hombres requieren de dos condiciones: fuerza física y valentía. En tanto que las mujeres realizan trabajos menos riesgosos en términos de peligros y con menos necesidad de fuerza física, aparentemente. Digo aparentemente ya que las mujeres participan de las actividades agrícolas, en terrenos que antes eran “monte bravo” y que fue “amansado” por los primeros pobladores. De acuerdo con una práctica agrícola de rotación de cultivos para que la tierra no se dañe o canse,¹² se prepara el terreno y en esta actividad participa toda la familia y hasta toda la comunidad en una tradición de ayuda mutua llamada mano cambiada.¹³ Se da una división del trabajo en la que los hombres limpian o rozan los terrenos mientras las mujeres hacen el repique de troncos, la siembra, cuidan el cultivo de las aves y la recolección. Si bien pudiera hablarse de complementariedad de las tareas realizadas por hombres y mujeres, me parece que esta refiere más una rigidez de roles que le impide especialmente a los hombres participar en las actividades femeninas, que son llamadas así especialmente las que tienen que ver con lo doméstico y con el cuidado del hogar. Esta es una complementariedad sin fluidez, que ter-

mina siendo subordinante para las mujeres. Cuando hay que ir a la finca las mujeres se tienen que levantar más temprano a preparar el desayuno de todos y el almuerzo que hay que llevar a la jornada de trabajo y cuando regresan, mientras los unos descansan ellas preparan la cena o merienda. Además de que las mujeres si pueden incursionar en las actividades masculinas, aunque con ciertas restricciones, como se mencionó antes, de acuerdo con su ciclo menstrual. Pudiera ser que en el origen de esta restricción estuviera la intencionalidad de proteger a las mujeres, como me parece ocurre en relación con el manglar, como éste es frío, no debe ser visitado por las mujeres durante su ciclo menstrual o cuando está embarazada, sin embargo hay otra restricción menos comprensible en términos de la dualidad y es que tampoco deben ir al manglar o a la mina las mujeres “mal dormidas”, es decir, las que la noche anterior tuvieron relaciones sexuales, esta restricción no existe para los hombres. El trabajo del manglar, que es la recolección de piangua, es trabajo femenino por excelencia, trabajan en grupo o solas y a veces en compañía de sus hijos, todo el día con el agua hasta las rodillas metiendo la mano en la arena buscando las conchas que resultan muchas veces la única fuente de ingreso para las mujeres.

Una importante labor de las mujeres en el pueblo la constituye el cultivo de plantas medicinales. Por lo general en cada casa del Pacífico hay una azotea¹⁴ sembrada con plantas medicinales y en los patios, jardines y solares también se siembran estas así como plantas alimenticias y semillas de árboles frutales y maderables que luego se llevan a la finca. Este es un saber femenino que se transmite de generación en generación por tradición oral. Las azoteas y huertos representan un saber ancestral de las mujeres, su preservación significa una gran inversión

permanente flujo uno hacia el otro. No es la naturaleza allí afuera, yo también soy el entorno. Yo soy yo pero también soy la otra persona. Eso explica la colectividad. “La naturaleza que somos nosotros mismos” Comandante Esther.” Notas de clase Sylvia Marcos, agosto 24 de 2010

¹¹La Tunda es un mito del Pacífico, se trata de una especie de ente femenino que habita en la selva y seduce a los hombres ocultándoles el camino de regreso.

¹²“Anteriormente éstos podrían tener hasta 30 años de descanso pero con el aumento de la población y la venta de tierras, se ha aumentado la presión sobre los terrenos agrícolas y se ha reducido el período de descanso.” (Camacho, 1996, pág. 16)

¹³La mano cambiada es una forma de trabajo cooperativo como la minga que también se practica entre las comunidades negras. La mano cambiada consiste en que las personas se van a prestar un día de trabajo (o los que sean) a una finca y luego los dueños de esa finca devuelven con trabajo en la finca del vecino.

¹⁴La azotea es una huerta elevada que se hace en lanchas viejas o en entablados sobre los que se coloca hojas de plátano y tierra, sostenidos con horcones para librarla de las hormigas y de otras plagas rastreras.

de trabajo, no siempre suficientemente reconocido.

Para terminar esta parte no quisiera dejar de mencionar que en el Pacífico existe hasta hoy, al igual que en la región andina del Perú contemporáneo, que Sylvia Marcos cita (Marcos, 2009), el matrimonio a prueba que en esta región se llama *congeneo*. Durante un año la pareja se pone a prueba, al cabo del cual pueden decidir mantener su compromiso o volver cada uno a su casa. Esto puede ser parte de la influencia indígena aunque los antropólogos no han hecho mención de esta práctica entre los indígenas de la región. Es interesante anotar, que a pesar de la fuerte evangelización durante los tiempos de la trata esclavista, la región del Pacífico, debido a su geografía de difícil acceso, se mantuvo libre de la presencia permanente de la Iglesia Católica, teniendo muchos de los rituales que ser realizados por los miembros más viejos de la comunidad, como el bautizo de aguas, que es el bautizo que realiza un miembro de la comunidad en ausencia del cura ya que no se admite que un niño muera sin este sacramento. Esta presencia esporádica de la iglesia le dio a los negros del Pacífico cierta libertad que les permitió realizar celebraciones muy particulares de las festividades religiosas católicas y dejar de lado ciertos sacramentos como el matrimonio, así como la posibilidad de vivir un erotismo más fluido.

El papel de las mujeres negras en la defensa del territorio

Las mujeres negras o afrodescendientes han sido miradas o construidas, por las ciencias sociales y el Estado como muy pobres, vulnerables, analfabetas, llenas de hijos, en general incapaces para la acción. Puede afirmarse que la *jugada colonialista* se aplica con mayor rigor sobre las mujeres negras a quienes se suele considerar “oprimidas por su propia obstinación y carentes de iniciativa.”¹⁵ Resulta, entonces,

difícil pensar que una mujer con estas características pueda tener un aporte significativo al proceso de construcción de la Ley 70 de 1933 que ha sido una estrategia de defensa del territorio, que logró movilizar por toda la región del Pacífico un gran número de organizaciones sociales, culturales, de jóvenes y por supuesto de mujeres.

En la construcción de esa propuesta fuimos lideresas, convocando, llamando a la gente, empezamos a liderarlo mujeres allá en el río, porque éramos las que más le llegamos a la comunidad, en ese momento solo estaba nuestra organización de mujeres que nació en el 80. 87 y 88 ya empezamos con lo del transitorio (Artículo Transitorio 55), después en ONUIRA (organización del río Anchicayá) llega más gente, no solo mujeres sino mixta y empezamos a luchar por todo lo que tenía que ver con la organización de nosotros como pueblo negro. El papel protagónico siempre ha sido de las mujeres (Beatriz Mosquera).¹⁶

Son pocos los nombres de mujeres que tienen un reconocimiento dentro del movimiento social de comunidades negras. Poca atención se ha prestado al aporte de un gran número de mujeres, dejando en la invisibilidad a la mayoría de ellas que con mucha valentía y aún a costa de su vida y del exilio aportaron a todo el proceso de construcción de la ley 70.¹⁷

Hemos sido mujeres amenazadas, desplazadas de nuestras comunidades, pero hay que hacer resistencia. Hay momentos que por cuidar la vida uno sale, pero luego vuelve a seguir con el proceso. Nosotros estamos y cada día nos inventamos medidas de protección interna para que los procesos no se mueran. Hay que buscar formas de resistencia para que nuestros derechos no se pierdan. Yo he sido amenazada dos veces. Sabemos que nos han matado compañeras y que nos ha dolido mucho pero seguimos persistiendo con el proceso (Beatriz Mosquera).

¹⁵Como califica, según Chandra Mohanty, el feminismo etnocéntrico a las mujeres del Tercer Mundo, como víctimas pasivas de estructuras de dominación patriarcal y sexistas. A nivel regional o nacional se dan también estas calificaciones o mejor descalificaciones que ubica a las mujeres feministas urbanas en una mejor posición o estatus que las negras, indígenas, campesinas y populares. Lo que se cuestiona es el reduccionismo que opera a través de la homogenización del sujeto estudiado (Suárez, 2008).

¹⁶Las citas de las mujeres aquí en adelante corresponden a entrevistas que realicé en el 2008 con motivo de los 15 años de la ley 70. Es la primera vez que las utilizo en un artículo.

¹⁷Mujeres como Rosana Cuama (Mamá Cuama) del río Raposo, Natividad Urrutia y Beatriz Mosquera del río Anchicayá, Bibiana Peñaranda de San Bernardo del Viento, Mercedes Segura de Tumaco, Blanca Pinzón, Marta Cuero, Mirna Rosa Rodríguez, María Mónica Granados, María Elcina Valencia, Libia Grueso, Leyla Andrea Arroyo, Olivia Balanta y la hermana Ayda Orobio de Buenaventura, Susana Ortiz del río Cajambre, Mercedes Moya de Quibdo, exiliada en Suiza, Yolanda Salcedo de Cali, entre muchas otras.

Las mujeres negras/afrocolombianas se vieron enfrentadas a la necesidad impostergable de reclamar sus derechos territoriales, al lado de los hombres y muchas veces en contra de la voluntad de sus maridos, compañeros o esposos, recibiendo incluso maltrato físico de parte de ellos a causa de su liderazgo. Libia Grueso, activista reconocida del PCN¹⁸, nos recuerda que la comunidad negra se mueve en un presente permanente que incluye el legado esclavista que ha determinado las relaciones de género entre negros y negras, de manera particular y diferente a como se dan entre otras poblaciones. La maternidad y la paternidad eran un oficio para la reproducción de mercancías. Asegura que es “una realidad que está presente en los negros y las negras que somos hoy; esta es una de las huellas más fuertes en esa construcción del Ser y de las que poco se habla, aun al interior de los movimientos sociales” (Grueso, 2007, pág. 148).¹⁹ Sin embargo esta huella esclavista, esta carimba, parece imborrable del cerebro masculino que sigue concibiéndose como reproductor.

Las mujeres negras/afrocolombianas antes que pensarse como mujeres se pensaron como pueblo negro, como comunidades negras:

Se decía que los negros no tenían derecho a nada, no sabía el Estado que había organizaciones de negros, se luchó para que el negro tuviera un derecho y un reconocimiento más que todo en la participación del territorio, se decía que eran tierras baldías, pero había la población negra, para eso fue que guerreamos, para que el derecho de los negros se visibilizara. Se logró un espacio que nos hace sentir con derecho a participar en cualquier parte de la vida y como está en una ley el gobierno no puede quitarle al negro el derecho a participar, la ley 70 es una herramienta para animar al pueblo negro a reclamar su derecho. (Natividad Urrutia)

El hecho de ser madres y estar al tanto de las necesidades del hogar, que ven desmejoradas a causa de todos los proyectos y programas de Desarrollo, las lleva a afirmar que “como madres de familia nos damos cuenta cuales son las necesidades de un hogar, por eso como mujeres nos metemos con el fin de que

esas cosas mejoren. Si no guerrea no arregla nada.” (Natividad Urrutia)

“El desconocimiento de sus necesidades básicas, que se efectúa mediante la alienación de derechos y el deterioro del medio ambiente” (Shiva, 2004, pág. 138), moviliza a estas mujeres igual que lo hiciera con las *mujeres de Chipko*, que se amarraron a los árboles del Himalaya para impedir su tala, ya que estos árboles significaban la seguridad alimentaria de sus familias.

Aunque en ese momento no llegaron a plantearse derechos específicos como mujeres, la vivencia del patriarcado en sus comunidades y en las organizaciones, las fue llevando más que a un discurso de defensa de sus derechos como mujeres a prácticas que obligaban a los hombres a que las tomaran en cuenta, las escucharan y las respetaran, dado el gran liderazgo que empezaron a desarrollar.

Rosana Cuama Caicedo, más conocida como mamá Cuama, del río Raposo, tuvo la iniciativa de escribir una carta al Proceso de Comunidades Negras en Buenaventura a los pocos días de ver llegar al río una retroexcavadora para la explotación del oro. Cuenta que

así que a los pocos días la retro, [] y ahora si se metieron los paisas²⁰ al río a sacar su oro, ellos andaban en el río subían y bajaban tranquilos, hasta que un día le digo yo a la gente que decía “si yo tuviera para dondeirme me iba de este río porque aquí uno no tiene ni para comer ni para bañarse”, les dije un día en el culto, ustedes se malayan por que el río está sucio, pero nosotros tenemos unas herramientas, si nosotros hacemos una carta, la gente sale de aquí del río y ellos calladitos, me quedé yo también quieta, hasta que vino un diciembre y me quedé yo pensando, Dios mío será verdad que nosotros no tenemos el poder para sacar a esta gente de aquí, entonces yo dije, yo no se escribir bien pero voy a hacer una carta, me eché dos días haciéndola y se la mandé al proceso (PCN) y fueron ellos copiando y repartiendo esa carta y me decía un primo, prima no ponga su vida en venta, y preguntaban ellos allá (los de la retro) que esa mamá Cuama donde es que vivía y cuando ellos iban subiendo yo me quedaba mirando y no me decían nada.

¹⁸Proceso de Comunidades Negras, organización nacional con sede en Buenaventura, Valle.

¹⁹Libia Grueso recibió el Premio Ambiental Goldman 2004 por su participación en la protección de los recursos naturales del Pacífico colombiano.

²⁰Paisa se le dice en el Pacífico a todo foráneo.

Gracias a esta acción de mamá Cuama se obligó a la retroexcavadora a abandonar el río, protegiendo así la fuente de alimentación y agua potable de la comunidad. Mamá Cuama ha sido vicepresidenta del Consejo Comunitario de su río y también ha liderado organizaciones de mujeres. Ella afirma que

La constitución fue un desafío que nos hizo el gobierno. Participamos en la ley 70 porque esa era la herramienta para asegurar, se metieron algunos hombres pero las más fuimos mujeres. Hacíamos reuniones con la comunidad, les decíamos a la comunidad que teníamos que organizarnos, prepararnos para que cuando la gente entrara al río a quitarnos la tierra no nos la dejáramos quitar, porque la tierra es la madre de uno, por eso le decíamos que teníamos que acompañar a la gente que estaba en Buenaventura, y ellos venían aquí. (Mamá Cuama)

Las propias organizaciones de mujeres se sumaron a la causa de la ley 70; sin perder su especificidad como grupos de mujeres terminaron cediendo ante lo que consideraban la causa mayor: Mirna Rosa Rodríguez una de las lideresas de FUNDEMUJER, creada en 1985 a partir de círculos de estudio alrededor del tema género en Buenaventura nos cuenta que:

Participamos en las actividades para lo del AT 55 y la ley 70 sobre todo aportando a la construcción de propuestas. Nos reuníamos en las noches y desde la formación de cada una y cada uno se hacía los aportes, que luego los compañeros articulaban a los documentos que se enviaban a Bogotá. Los compañeros no tenían la visión de que la particularidad de género era importante, a veces hubo discusiones, decían que era dividir más el proceso, y nosotras también mirábamos lo afro, lo amplio, lo negro, como la necesidad de que tuviera ese reconocimiento. En espacios informales se planteó pero no en espacios formales. Se planteaba globalizado, sin la particularidad. El hecho de que existiéramos como organización de mujeres generaba inquietud, positiva y negativa. Ese es un hecho ideológico, al menos estábamos ahí con nuestra presencia, aunque no participamos como mujeres en la propuesta de la ley 70. Exigíamos era el reconocimiento de derechos como comunidades negras, en la constitución. La dinámica dio solo para trabajar la generalidad. Lo fundamental era que las CN tuvieran un reco-

nocimiento con niveles de participación y decisión en la política, trabajábamos como mujeres pero no desconocíamos eso.

Aunque las mujeres y sus organizaciones decidieron plegarse ante la acusación de pretender dividir el movimiento, esa lucha las ubicó en otra posición, les dio reconocimiento dentro de sus comunidades y muchas llegarían a ser presidentas o directivas de los Consejos Comunitarios.

En el Consejo Comunitario ahora las mujeres son la parte más importante del consejo, aunque antes había organización femenina y organización masculina, la organización femenina era para cocinar para los talleres, ahora las mujeres se tomaron la organización y son las que dirigen y están siempre metidas en la parte de las directivas de la organización. Son las que ponen el punto clave en la organización (Susana Ortiz).

Es importante reconocer que las mujeres negras han tenido desde siempre un liderazgo “natural” en sus comunidades como parteras, comadronas, cantadoras, médicas tradicionales. Desde la época de la esclavización ejercieron un *cimarronaje de resistencia cultural* en las casas de los amos permitiéndose incluso llegar a tener dominio sobre estos a través de su conocimiento espiritual y de las hierbas (Grueso, 2007), por lo que llegaron a ser tildadas de brujas y juzgadas y asesinadas por la inquisición.

Son muchos los ejemplos que podrían darse de esta *insurgencia de saberes* de las mujeres negras esclavizadas y cimarroneadas. Es importante mencionar la manera como se dio la construcción de las territorialidades vinculando el conocimiento y los oficios de acuerdo al género. La ocupación del territorio por parte de las mujeres se dio en relación con los saberes asociados a la salud, la crianza y la socialización. En tanto que los asociados a la cacería, la recolección, el manejo del mar y del monte quedaron a cargo de los hombres (Grueso, 2007).

Los saberes de las mujeres negras que han permitido una construcción y apropiación del territorio han estado ligados a las prácticas que Libia Grueso llama de *bienestar desde lo propio*, que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades humanas, “desde el uso y manejo del entorno por el desarrollo

de conocimientos sobre los recursos naturales y sus usos” (Grueso, 2007, pág. 154). Parte de esto es la cocina y la medicina tradicionales, alrededor de las cuales las mujeres desarrollan prácticas agrícolas en el entorno natural, cultivando diversas especies medicinales y culinarias en azoteas y patios cercanos a las viviendas. Las mujeres negras son vitales para la defensa de la autonomía alimentaria.

Este proyecto de vida que representan las mujeres negras del Pacífico colombiano se ve gravemente amenazado por un proyecto de muerte representado por la intensificación del modelo extractivo que ha caracterizado la historia económica de la región y el monocultivo de ilícitos como la coca y de lícitos como la palma aceitera. Todos los actores armados tienen hoy presencia en el Pacífico colombiano compitiendo por el dominio del territorio. La región ha sido integrada a la geografía de la guerra nacional durante los últimos diez años, si bien desde los sesenta las plantaciones de palma en Tumaco (Nariño-Pacífico sur) se expandieron e impusieron bajo la acción del paramilitarismo.²¹ La constante hoy es el desplazamiento forzado de comunidades enteras que pierden su territorio y su identidad étnica frente al estado que los trata de forma individual, sin ofrecerles soluciones efectivas a su grave situación.

Las más afectadas siguen siendo las mujeres. No solo porque son el mayor porcentaje entre la población obligada al desplazamiento, también porque la violencia contra ellas se ha ido recrudeciendo a lo largo de estos años, en toda la región. Las mujeres negras se han convertido en botín de guerra de todos los grupos armados. El 95% de las víctimas en el Pacífico pertenecen a la población negra menor de 28 años, según la base de datos del PCN, un gran número de estas muertes, desafortunadamente los compañeros y compañeras no hacen la desegregación por sexo, son feminicidios y desapariciones de mujeres. En muchas ocasiones se las mutila y arroja a los esteros bajo la acusación de ser informantes. Cuando no, son maltratadas física y psicológicamente o sometidas a diversos actos de violencia sexual.²²

A pesar de este régimen de terror y horror al que están siendo sometidas las comunidades negras en

el Pacífico colombiano, estas realizan diversas acciones de resistencia con el propósito de permanecer en su territorio. Las organizaciones de mujeres se aferran a sus saberes ancestrales para sustentar la vida puesta en peligro por el proyecto civilizatorio depredador. Hay poblaciones en donde las mujeres son las únicas con la fuerza posible para levantarse a protestar, movilizarse, pronunciarse. A partir de todas estas luchas y sufrimientos las mujeres negras están construyendo lo que podría denominarse un *feminismo otro*, que acompaña las luchas del pueblo negro sin olvidar que la posibilidad de la descolonización del ser negra y del ser negro pasa por el cuestionamiento a las relaciones de género configuradas tanto en el proceso esclavista como en el de resistencia y cimarronaje.

Yo participé como mujer que quería que las mujeres se empoderaran en la defensa de ese territorio y que a su vez supieran que también tienen derechos como mujeres, porque en la medida en que la mujer conozca sus derechos tiene más fuerza para exigir que se cumplan y también para defender a su familia. (Mónica Granados)

Las mujeres defendemos los programas que vayan con la perspectiva de género enfocada para la mujer, en todo lo que se tenga que planear allá, que se contemple la variable de género para que surta el efecto que necesitamos que surta. Que se tenga en cuenta que la mujer no solamente es reproductora, que tenemos iguales derechos, un salario justo, a generar empleo, que no nos vean como la señora que solo está presta para cocinar, que no nos vean en la junta directiva como sólo las que tenemos que ser tesoreras y secretaria y que no podemos ser representantes legales ni acceder a puestos más altos, por eso siempre estamos en esa lucha (Beatriz Mosquera).

CONCLUSIONES

Las mujeres negras/afrocolombianas hemos venido construyendo desde el legado de nuestras ancestras cimarronas y palenqueras un *feminismo otro* que cuestiona los planteamientos universalistas del feminismo eurocéntrico y andinocéntrico, transformándolo y enriqueciéndolo.

No propongo que categorías como *género* y *pa-*

²¹Para profundizar sobre estos hechos ver Escobar, A & Pedrosa A. (1996).

²²“Las mujeres y la violencia en Buenaventura”. Pronunciamento de las organizaciones de mujeres de Buenaventura, marzo de 2010.

triarcado sean abandonadas de la investigación sobre las mujeres negras/afrocolombianas, sino más bien que sean redefinidas desde las circunstancias locales y los contextos particulares para que estas investigaciones no terminen constatando, lo que ya todas sabemos, que estas mujeres son oprimidas por estructuras patriarcales. El feminismo ha sido pionero en el cuestionamiento al positivismo de la ciencia; sin embargo las investigadoras feministas caen en él cuando no revisan su marco teórico inicial, estructurado por la teoría feminista, provenga ésta de donde provenga, a partir de los resultados del proceso de investigación. Este camino de revisión y adaptación permitiría enriquecer el feminismo con categorías nuevas, surgidas de las experiencias locales y del reconocimiento de las múltiples estructuras de poder que actúan sobre las mujeres negras, indígenas, campesinas, populares, no heterosexuales.

Las mujeres negras pertenecientes a comunidades negras o grupos étnicos no pueden construir un feminismo al margen de las luchas por la defensa de sus derechos colectivos. Es en el marco de esas luchas en donde se expresa y consolida su feminismo. Para estas mujeres, sus derechos como tales están inextricablemente ligados a la defensa del territorio y la naturaleza como posibilidades de la reproducción de la vida y de la comunidad. A la defensa de tradiciones construidas en resistencia a la cultura hegemónica, si bien no se niega y más bien se reconoce que la tradición debe ser releída a la luz de cada sujeto específico. Hacen falta más estudios que superen el etnocentrismo de las categorías con las que se analiza la realidad de las mujeres negras/afrocolombianas, que escuchen las voces que se expresan en sus propios términos, que permitan un verdadero entendimiento de la religión y de la

cultura de este pueblo de tradición oral que es el afrocolombiano, pero en sus propios términos, para dar cuenta de la forma en que allí se han construido las relaciones de género y saber si es pertinente el uso de categorías como dualidad, fluidez, equilibrio y corporalidad, o si son otras, lo que considero más seguro, las que permiten entender en esta cultura la relación entre género y cosmovisión. Habrá que analizar también la manera como los pueblos afrocolombianos resistieron la evangelización y reelaboraron el discurso cristiano. Aquí apenas intenté un acercamiento poniendo en juego categorías que Sylvia Marcos (2009 & 1995) ha descubierto, en su trabajo con los pueblos indígenas mesoamericanos. Las nuestras seguramente son otras. La idea sería poder encontrar elementos dentro de la cultura oral negra del Pacífico que permitan, no solo entender sus ideas y prácticas, sino que estas ideas y prácticas sirvan, más allá de la crítica a la cultura occidental, para formular alternativas distintas a los ideales de modernidad dentro de los cuales es imposible transformar las condiciones de vida de las mujeres negras, especialmente.

He querido en este artículo poner en relación el concepto *género*, que a menudo se emplea como una categoría dual, universalista y con pretensiones hegemónicas, con la realidad que viven las mujeres negras del Pacífico colombiano en la intensión de encontrar líneas de ruptura con ese dualismo. Este es sólo un esbozo de lo que me propongo en mi trabajo de investigación para el doctorado. Se trata de aportar a una descolonización del feminismo desde la visibilización de la diversidad de contextos, realidades y culturales que hace a las mujeres un sujeto plural y no homogéneo.

Bibliografía

- ALMARIO, O., & CASTILLO, R. (1997). Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano. En J. Del Valle, & E. Restrepo, *Renacientes del Guandal. "Grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga* (págs. 57-117). Bogotá: Universidad Nacional y Proyecto Biopacífico.
- AROCHA, J., (1999). *Obligados de Ananse*. Bogotá: Colección CES, Centro de estudios sociales, Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- CAMACHO, J. (1996). Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribuga: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuquí y Caquí, Chocó. *Seminario Internacional de Género y Etnia, Enero 22 al 24 de 1996*. Santiago de Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle.
- CARNEIRO, S. (2008). *Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género*. Obtenido de Negra cubana tenía que ser: <http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli-carneiro-ennegreceralfeminismo>. (consulta 10 de octubre de 2010)
- CASTELLANOS, G. (2003). Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna. En P. Tovar, *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones* (págs. 30-65). Bogotá: ICANH.
- ESCOBAR, A & PEDROSA A. (1996). *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: CEREC/ Ecofondo.
- FRIEDEMANN, N. S. (1985). *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa.
- FRIEDEMANN, N. S. y AROCHA, J. (1986). *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial. S.A.
- GARGALLO, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas. Segunda Edición*. Ciudad de México: Universidad Autónoma.
- GROSFUGUEL, Ramón (2002). Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review* Vol. 25 No. 3: 203-24.
- GRUESO, L. (2007). Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano. En C. Walsh (Ed), *Comentario Internacional, revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. Numero siete. La descolonización y el giro des-colonial*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- HILL, P. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro, & C. Stimpson, *¿Qué son los estudios feministas?* (págs. 253-312). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- HORKHEIMER, M. (1974). *La función social de la filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- JIMÉNEZ, O. (1998). "La conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra siglos XVII-XVIII" En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia Tomo VI*, pp 219-240. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.
- LANDER, E. (1999). Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano. En S. Castro, O. Guardiola, & C. Millán, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (págs. 45-54). Bogotá: Colección Pensar, CEJA, Instituto Pensar.
- LORDE, A. (2004). Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia. En A. Lorde, *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Editorial horas y HORAS.
- LOSONCZY, A. (2006). *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (9), 73-101.
- MACHADO, M. (2007). *Un rastro del África Central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano (Congo y Angola)*. Recuperado el 11 de Noviembre de 2010, de Biblioteca Digital Repositorio Institucional: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1237/21/20CAPI19.pdf>
- MARCOS, S. (2009). Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios. En A. Portugal, *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina* (págs. 10-33). México: Catholics for a free Choice-USA. Distribuciones Fontamara, S.A.
- MARCOS, S. (1995). Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. *Revista La palabra y el Hombre* (95), 5-38.
- MARCOS, Sylvia. (2004). Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género. En: *Religión y género*. Sylvia Marcos (coordinadora). España: Trotta.
- MIGNOLO, W. (2007). El pensamiento descolonial: Reflexiones finales. En C. Walsh (Ed), *Comentario Internacional, revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. Numero siete. La descolonización y el giro des-colonial* (págs. 186-194). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- MOORE, H. (1994). *A Passion for Difference*. Bloomington: Indiana University Press.
- PACHÓN, D. (2007). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/ Colonialidad. *Peripecias* (63), 1-18.

- QUIJANO, A. (2007b) "Colonialidad el Poder y Clasificación Social", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores. (Págs. 93 - 126)
- _____, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En S. Castro, O. Guardiola, & C. Millán, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar, CEJA, Instituto Pensar.
- _____, A. (1991). Colonialidad y modernidad/ racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- SANTOS, B. (2009) *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.
- _____, B. (2006). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En O. León, B. Santos de Sousa, C. Salazar, L. Antezana, W. Navia, L. Tapia, y otros, *Pluralismo Epistemológico* (págs. 31-84). La Paz: CLACSO-Muela del Diablo Editores-Comunas-CIDES.
- SCOTT, J. (1996). *Género, una categoría útil para el análisis histórico*. Recuperado el 01 de Noviembre de 2010, de Cholonautas. Sitio web para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf>
- SHIVA, V. (2004). La mujer en el bosque. En V. Vázquez, & M. Velázquez, *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (págs. 127-168). México: Universidad Nacional Autónoma Mexico.
- SUÁREZ, L. (2008). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En L. Suárez, & R. Hernández, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. (págs. 31-73). España: Universidad de Valencia.
- ULLOA, A. (1992). *Kipará. Dibujo y pintura dos formas embera de representar el mundo*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: Ican/Colcultura/ Biopacífico (Editora) 1993. Contribución africana a la cultura de las américas.
- WALLERNSTEIN, I. (1999). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo xxi editores, s.a de c.v.
- ZAPATA, M. (1990). *¡Levántate Mulato! "Por mi raza hablará el espíritu"*. Bogotá: Rei Andes. Letras Americanas.