

Afroepistemologías, feminismos negros y afrodescendientes en Latinoamérica y el Caribe: epistemes para interpelar a las ciencias sociales

Afro-epistemologies, Black and Afro-descendant feminisms in Latin American and Caribbean: epistemes to interpellate the social sciences

Jessica Nathalie Corpas Figueroa¹

Resumen

Este trabajo da cuenta de lo imperativo que resulta en la actualidad articular epistemes para pensar y analizar los problemas sociales desde las ciencias humanas y sociales, en concreto proponemos valorizar el pensamiento afrodescendiente o afroepistemologías, y los feminismos negros y afrodescendientes. Aquí se sugiere un recorte conceptual que articula dichas epistemes, de cara a vislumbrar los puentes que las conectan desde la producción de estos pensamientos en Latinoamérica y el Caribe, profundizando en las contribuciones de Colombia.


Se prioriza el trabajo intelectual de investigadoras/es afrodescendientes, pues se afirma que existen condiciones estructurales que limitan una mayor circulación/apropiación de estos pensamientos en las ciencias sociales, lo cual constituye injusticia epistémica. Aquí se plasman además mis inquietudes e intereses, como investigadora afrodescendiente en el relevamiento de un fenómeno social que sigue siendo periférico dentro del ámbito académico.

Palabras clave: afroepistemologías, cimarronaje, feminismos negros y afrodescendientes, Latinoamérica y Caribe, Colombia

Abstract

This work shows how imperative it is today to articulate epistemes to think and analyze social problems from the social sciences, specifically we propose to value Afro-descendant thinking or Afro-epistemologies, and Black and Afro-descendant feminisms. Here we suggest a conceptual cut that articulates these epistemes, in order to glimpse the bridges that connect them from the production

Recibido: 12 de marzo de 2021 ~ Aceptado: 16 de junio de 2021 ~ Publicado: 8 de julio de 2021

¹ Trabajadora Social, Magister en Estudios Latinoamericanos, Aspirante a Doctora en Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Doctorado en Ciencias Sociales. Mendoza, Argentina. Correo electrónico: corpasjessica@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-1090-464X>



of these thoughts in Latin American and the Caribbean, deepening the contributions of Colombia.

The intellectual work of Afro-descendant researchers is prioritized, since it is affirmed that there are structural conditions that limit a greater circulation/appropriation of these thoughts in the social sciences, which constitutes epistemic injustice. Here my concerns and interest are also reflected, as an Afro-descendant researcher in the survey of a social phenomenon that continues to be peripheral within the academic field.

Keywords: Afro-epistemologies, cimarronajes, Black and Afro-descendant feminisms, Latin American and the Caribbean, Colombia

Introducción

Las ciencias sociales y humanas se enfrentan a desafíos permanentes para abordar los problemas sociales que estudian, como en profundizar en la construcción de conocimientos a partir de marcos de interpretación críticos y decoloniales que favorezcan al reconocimiento del pensamiento y formas de vida de poblaciones que han sido subalternizadas históricamente, no solamente como objetos de estudio, sino como sujetos activos en la producción de conocimiento a contrapelo de discursos homogéneos y dominantes.

En concordancia con esto, aportamos una perspectiva conceptual y epistemológica que amplía los marcos de interpretación de la realidad social, a partir del posicionamiento de las voces y experiencias de intelectuales afrodescendientes que desde Latinoamérica y el Caribe construyen y reinterpretan fenómenos sociales que venían siendo estudiados desde miradas eurocéntricas, patriarcales y monoculturales. Para ello, damos cuenta de la afroepistemología o pensamiento afrodescendiente desarrollado en la Región, y de los feminismos negros afrodescendientes, en específico de contribuciones de intelectuales situadas/os en Colombia.

Así, el artículo se presenta en tres apartados y conclusiones. En el primer apartado abordamos las categorías de colonialidad del poder (Quijano, 2000) y de matriz moderno colonial racista de género (Espinosa, 2016) que hacen parte de la perspectiva crítica de la decolonialidad. Posteriormente, presentamos una lectura de la diáspora africana en las Américas y en particular en Colombia, del cimarronaje y de la construcción de pensamiento afrodescendiente en clave de afroepistemologías; aquí se pondera la reinterpretación de hechos históricos de trascendencia global desde el pensamiento y producción intelectual de académicos/as afrodescendientes, y si visualizan estrategias concretas para incorporar las afroepistemologías en el ámbito académico. El tercer apartado da cuenta de los feminismos negros y

afrodescendientes en Colombia, a partir de un análisis documental que cruza la producción académica entre afrodescendencia y feminismos, se identifican las perspectivas teóricas, los temas emergentes y las contribuciones de estas intelectuales a las ciencias sociales contemporáneas.

Finalmente, señalar que este trabajo es resultado de mi tesis de investigación doctoral denominada “experiencias de participación política de mujeres negras afrocolombianas sobrevivientes del conflicto armado, en organizaciones sociales en Bogotá, entre el 2010 a 2017”, realizada en la Universidad Nacional de Cuyo. Aquí doy cuenta de las principales reflexiones epistemológicas y conceptuales de dicha investigación, cuya estrategia metodológica fue cualitativa y utilizó métodos etnográfico y biográfico para recuperar las experiencias de las mujeres.

1. Colonialidad del poder y matriz moderno colonial racista de género

Partiremos de la categoría de colonialidad del poder desarrollada por Aníbal Quijano, para situar la importancia de reconocer y posicionar marcos de interpretación afrodescendientes y feministas, fundamentales para el estudio de los problemas sociales actuales en Latinoamérica y el Caribe. Dicha categoría permite comprender entre otros aspectos, la formación del eurocentrismo como paradigma dominante, la invención de la raza y del racismo como atributo clasificatorio de la sociedad, y la división racial del trabajo, necesarios para imponer y sostener al capitalismo.

Estudiosas/os de Quijano afirman que el autor se refiere a la “colonialidad” para distinguir que, pese a la finalización del colonialismo moderno, perviven sus lógicas de dominación y se reeditan en contexto (Miranda, 2018, p. 41); y también para señalar la dimensión epistémica/cultural presente en el patrón de dominación eurocentrado, además de sus dimensiones económica, política y jurídica (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 19).

La cuestión del poder en el eurocentrismo se da en un tejido de relaciones sociales basadas en la triada explotación/dominación/conflicto, que resultó efectiva porque pudo controlar los diferentes ámbitos de la vida: el trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad. A su vez estableciendo las instituciones para tal fin: Estado-nación, familia burguesa heterosexual, empresa, racionalidad eurocéntrica, eurocentrismo. El patrón de poder eurocéntrico logró una sincronización e interdependencia entre estos ámbitos (Quijano, 2014, p. 782 y 793).

Según el autor, antes de la colonización en América, no se conocía la idea de raza tal como opera hoy, fue allí donde se fundaron la ‘raza’ y nuevas identidades

sociales (indio, mestizo, negro, asiático y blanco) y geoculturales (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente y Occidente), con nuevas lógicas intersubjetivas de dominación (Quijano, 2014, p 778-789). Raza no es una cuestión natural/biológica, sino “el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” y por tanto, es preciso analizarla como ideología que sostiene las relaciones de poder capitalistas, coloniales, modernas y eurocentradas (Quijano, 2017, p. 17 y 19).

Raza e identidad racial se convirtieron en herramientas para clasificar a los sujetos, y con el control del trabajo ejercido desde el eurocentrismo capitalista, se asignaron papeles y lugares sociales diferenciados en función de lo fenotípico, “raza y división del trabajo quedaron estructuralmente asociados (...) de ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo” (Quijano, 2014, p. 781). Entendemos que son aspectos que legitimaron la esclavización y sometimiento a servidumbre de afrodescendientes e indígenas; y que las poblaciones racializadas ocuparon desde entonces los peores lugares en el mercado de trabajo y en la sociedad.

Entonces, la colonialidad del poder explica que la raza es una construcción política y social que sostiene el proyecto de la modernidad/colonialidad, se entiende que la racialización determina las relaciones sociales y de poder que se tejen en las sociedades². Así, esta categoría explica que la acumulación del capital, la división internacional del trabajo y el poder colonial fueron procesos simultáneos que determinaron las relaciones entre pueblos occidentales y no occidentales. Que consolidó una red de jerarquías étnico-raciales, epistémicas, espirituales y sexo-genéricas, impuestas mediante prácticas y discursos racistas, sexistas, homofóbicos y eurocéntricos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 19).

Rosa Campoalegre Septien explica que la noción de raza porta tensiones concretas porque no es un dilema abstracto, sino que construye realidad, se objetiva

² Walter Dignolo (2015) sostiene que “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, pues no hay modernidad sin colonialidad” (p. 45), en otras palabras, se trata de procesos consustanciales. El proyecto modernidad/colonialidad “es un nudo conceptual histórico-estructural en el que confluyen, de manera heterogénea, variadas trayectorias: la de los europeos y sus descendientes en las Américas, la de la diversidad de sociedades originarias en América y la de la formación de sociedades nuevas, como resultado del masivo comercio de esclavos (...) el par modernidad/colonialidad apunta a la coexistencia de la retórica salvacionista de la modernidad y la lógica de explotación, control, manipulación, fuerza necesaria para avanzar en los proyectos salvacionistas modernos (conversión, civilización, desarrollo y modernización, democracia y mercado). Mientras que la retórica de la modernidad promete distintas formas de salvación económicas y subjetivas (de limpieza de sangre en un momento y de eugenesia en otro), de regulaciones morales y órdenes estatales (monárquicos, virreinales, de Estado secular), el proyecto mismo de la modernidad, para avanzar, requiere poner en práctica la Colonialidad, para transformar las diferencias y asimilar lo asimilable o para marginarlas y eliminarlas” (Mignolo, 2015, p. 57 y 58).

e impacta en la existencia de las poblaciones racializadas, en lo político, económico, ideológico y cultural. Se reproduce a través de un aparataje institucional, jurídico normativo e imaginarios sociales que la sostienen en el tiempo (Campoalegre, 2017, p. 18).

Son las intelectuales feministas quienes aportan a la comprensión las implicancias de la colonialidad del poder en términos del sexo y la sexualidad. María Lugones desarrolla la categoría de “sistema moderno colonial de género”, para explicar que la modernidad y la colonización introdujeron una clasificación social sustentada en lo humano y lo no humano, a partir de la invención tanto de la raza como del género, que sirvieron para jerarquizar a las poblaciones colonizadas y esclavizadas. La autora aclara que el sistema moderno colonial de género existe en el marco de la colonialidad del poder, así raza y género constituyen el binomio indisoluble de clasificación y jerarquización en el que se sustenta la colonialidad (Lugones, 2008, p. 93).

Lugones argumenta que “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambos son ficciones poderosas” (Lugones, 2008, p. 94), pues no se trata de una cuestión biológica sino de una construcción social, que impuso un orden hegemónico eurocentrado a partir de preconceptos de superioridad por características fisionómicas y de las elaboraciones simbólicas relacionadas con el sexo.

El sistema moderno colonial de género, es la categoría que explica la imposición de un ordenamiento social sustentado en el sexo. La noción de género se consolidó desde la distinción de lo humano representado en lo europeo -lo civilizado- y la cultura, en contraposición a lo no humano representado por lo indígena y africano - lo bárbaro- y la naturaleza. Para los colonizadores estas sociedades se asociaban a las bestias y no a la condición humana, su clasificación fue en función del dimorfismo biológico (hembra-macho) relacionado con su capacidad reproductiva y sexualidad animal (Espinosa, 2016, p. 153). Lo anterior, junto a la heterosexualidad como mandato y el ordenamiento patriarcal definieron un sistema de género que determinó la estructura de las sociedades poscoloniales, que afecta con mayor saña a las poblaciones no blancas y entre ellas a las mujeres.

Al respecto, Rosa Campoalegre afirma que el sistema moderno colonial de género evidencia la interconexión presente entre el racismo estructural y las opresiones por género, las cuales reproducen desigualdades a nivel global, tanto en grupos poblacionales específicos, como de las estructuras sociales (Campoalegre, 2018, p. 23).

En ese sentido, Brenny Mendoza (2010) interconecta las categorías de raza, género y clase como cuestiones consolidadas en la colonización. Dentro de sus

aportes a la colonialidad del poder destaca que, en la clasificación por sexo, las mujeres fueron objeto de pactos entre hombres blancos y no blancos, estos últimos en desventaja; pacto que significó que los varones estén siempre en condición de superioridad con respecto a las mujeres.

La autora da cuenta de que la consolidación del trabajo asalariado libre y por ende del capitalismo, fue posible por la esclavización de población africana y por la servidumbre indígena. También, por la domesticación de las mujeres de la metrópoli europea a través de la “caza de brujas” y de la separación de las mujeres de la esfera productiva. Asimismo, la acumulación primitiva despojó al campesinado de sus tierras y medios de producción. Todo como parte de la estrategia necesaria para la consolidación del capitalismo.

Para las mujeres indígenas y africanas/afrodescendientes en las colonias, se impuso el cristianismo y un nuevo régimen a través de violaciones masivas, esclavización, reducción a la servidumbre, pérdida de estatus sociopolítico, trabajo con intensidad letal. Dice la autora que estas prácticas perviven “con los feminicidios, el tráfico de mujeres pobres, el turismo sexual, la maquilización y feminización de la industria y la pobreza bajo el capitalismo neoliberal” (Mendoza, 2010, p. 25). Señala que el pacto social de género entre hombres blancos capitalistas y obreros tuvo impacto económico y social en la construcción de clases y por ende, en la definición de ciudadanía, “sin la colonización no se hubiesen podido establecer los estados naciones de Occidente ni los capitalismo patriarcales racistas” (Mendoza, 2010, p. 26).

Para las mujeres afrodescendientes, hubo una carga sexista y racista que pervive hasta hoy. Ángela Davis describe la relación existente entre servicio doméstico con la esclavitud, en la historia de las mujeres afrodescendientes de Estados Unidos. Explica que después de abolida la esclavitud, las mujeres negras encontraron como única opción laboral el servicio doméstico, que como herencia de la esclavitud arrastró a la violencia sexual como herramienta para someter a las mujeres y para demostrar el poderío de los varones blancos sobre ellas. Durante siglos, las mujeres negras no han tenido suficientes posibilidades para cambiar de actividad económica (Davis, 2004, p. 96), lo cual tiene su correlato en Latinoamérica y el Caribe.

Con ello, las mujeres negras fueron consideradas sujetos apropiables, propiedad de los amos en la esclavitud y luego de los patronos. Se estigmatizó al servicio doméstico como una actividad indigna, porque la hacían casi que únicamente las mujeres negras. A su vez la racialización y las opresiones de clase fueron usadas para legitimar imaginarios sobre las mujeres negras. Imaginarios que perduran en la actualidad, como que estaban predispuestas por naturaleza para el

trabajo doméstico, considerándolas menos capaces para otras labores y de paso excluirlas de opciones educativas y laborales más amplias.

Davis sostiene que, sobre la esclavitud y el servicio doméstico, se asientan estereotipos sobre las mujeres negras que naturalizaron la violencia sexual hacia ellas. El pensamiento hegemónico, representó al cuerpo de las mujeres negras como propiedad, cuestión impuesta mediante la violencia sexual como parte del sistema colonial. Además, las culpabilizaron a ellas por violentarlas, y así les atribuyeron una inmoralidad innata, promiscuidad e hipersexualización. Esto originó el mito racista y sexista de la superioridad de los hombres blancos sobre las mujeres negras (Davis, 2004, p. 98).

Estas autoras y otras estudiosas de la colonialidad de género (Lugones, 2008; Mendoza, 2010; Espinosa, 2016), ponen en duda la preexistencia de relaciones de poder basadas en la subordinación de las mujeres tal como las conocemos en estos tiempos y explican que dicho estatus proviene de la colonialidad. Argumentan que en conjunto 'raza, sexo y género' conforman "una misma matriz, la matriz moderno colonial racista de género" (Espinosa, 2016, p. 154). Por lo cual es preciso desarrollar análisis de la realidad que vean estas condiciones de un modo en el que no se escinden la una de la otra.

En ese matriz moderno colonial racista de género (Espinosa, 2016), las mujeres africanas e indígenas fueron violadas por colonizadores que las vejaron en señal de haber vencido, de someter a sus pueblos. Violencias que engendraron poblaciones mestizas, cuyas marcas raciales determinaron la posición ocupada en la sociedad colonial, en dónde las mujeres afrodescendientes han sido más rebajadas, desautorizadas e infravaloradas, con respecto de otras mestizas no marcadas por rasgos afrodescendientes (Miranda, 2018, p. 43).

De ahí, la urgencia de avanzar con estudios decoloniales que asuman que la episteme moderno colonial se aborda miope si no se toma en cuenta al sexo-género. En esa línea, Rita Segato plantea la necesidad de reconocer el estatus teórico y epistémico del género como una categoría que explica las modificaciones impuestas a las formas de vida de comunidades por el ordenamiento colonial moderno (Segato, 2010, p. 30).

Este recorrido, nos permite afirmar que resulta imprescindible el estudio de las afroepistemologías o del pensamiento afrodescendiente y de los feminismos negros afrodescendientes en Latinoamérica y el Caribe como base para la ampliación de marcos de interpretación tendientes a la justicia social y epistémica, a continuación aportamos un análisis concreto de ello.

2. Lecturas sobre la diáspora, los cimarronajes y la construcción de pensamiento afrodescendiente en clave de afroepistemologías

Diferentes autoras y autores han sostenido que la trata trasatlántica de personas africanas, su esclavización, genocidio y deshumanización, además de consolidar la acumulación capitalista y la colonialidad, sentaron las bases para una jerarquización humana, en dónde afrodescendientes e indígenas fueron relegadas/os a posiciones de marginación, “visibilización negativa”³ (Albán, 2018), borramiento y negación que perduran hasta la actualidad (Quijano, 2000; Campoalegre, 2017; Segato, 2017; Sarmiento, 2017; Miranda, 2018; Caicedo, 2017; Arcos, 2014; Lozano y Peñaranda, 2007; Mosquera y Rodríguez, 2009).

En esta línea de argumentación, Jesús García explica que el eurocentrismo fundó sobre África y sus descendientes una filosofía del desprecio, que ha significado graves afectaciones epistémicas por el borramiento de la existencia de la africanidad, por la prohibición de las religiosidades africanas y la espiritualidad, por la eliminación de las lenguas africanas e imposición de las lenguas colonizadoras, por la supresión de los nombres propios de origen que portaban las personas. Aspectos que son constitutivos del devenir histórico de los pueblos de la africanía, cuya aniquilación elaboró una subjetividad de inferioridad en las personas afrodescendientes como base de la expansión eurocéntrica capitalista, cuestión con fuerte incidencia en los procesos diaspóricos y en la actualidad (García, 2018, p. 64).

Cuestiones que sustentan la centralidad de posicionar la existencia de filosofías africanas previas a la esclavización y colonización europea, filosofías que fueron negadas y borradas, o más bien nunca fueron reconocidas como tal porque se leyó a África y a otros territorios a la luz de la “civilización europea”. García argumenta que el eurocentrismo suprimió todo rasgo de la diversidad de pensamiento para imponerse como la verdad absoluta en materia de desarrollo histórico, científico y filosófico (García, 2018, p. 60). Frente a esa filosofía del desprecio que señala el autor, los pueblos africanos y sus descendientes en la diáspora han sostenido la lucha a través de los siglos, para la recuperación de las matrices de la existencia y pensamientos de la africanía, que el autor nomina como afroepistemologías.

La afroepistemología es el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos,

³ Utilizamos la noción de “visibilidad negativa” de Adolfo Albán Achinte, en lugar de invisibilidad. Para el autor el proceso de negación y de representaciones peyorativas sobre la presencia afrocolombiana, parte de la base de su existencia material. Por ello no es acertado referirnos a la idea de invisibilidad, pues al hacerlo se refuerza la negación de la existencia negra, y se oculta el lugar de subalternidad histórica útil al el proyecto político y civilizatorio de la colonialidad/modernidad.

nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento sin que sea mediado por otros. Nuestro mundo es nuestro mundo, el cual podemos compartir con los demás en igualdad de condiciones. Así hemos construido nuestra filosofía de la afrodignidad, opuesta a la filosofía del desprecio elaborada por la visión eurocéntrica (García, 2018, p. 65).

Se trata de una lucha histórica, permanente, que atraviesa todas las dimensiones de la sociedad actual, un proceso que tiene diferentes formas de materializarse. Para el caso interesa dar cuenta de algunas contribuciones en el ámbito de la producción de conocimientos como clave para resignificar los acontecimientos históricos que (nos) atañen a las poblaciones afrodescendientes en particular, y a la sociedad en general. Sin pretender exhaustividad, profundizaremos en un recorte conceptual que sitúa la diáspora en las Américas, los cimarronajes y estrategias de defensa de la existencia afrodescendiente, y la construcción de pensamiento propio de los pueblos afrodescendientes.

José Caicedo Ortiz (2017) hace una importante contribución en clave de afroepistemologías, a partir del análisis de la diáspora africana como acontecimiento histórico y cultural instituida a partir del tráfico y esclavización de poblaciones africanas al resto del mundo entre los siglos XVI y XIX. Explica tres aspectos que la caracterizan: el primero, es que se trata de un fenómeno global y acontecimiento universal que determinó la historia de la humanidad en el mundo. El segundo, es que la constitución del continente americano y sus Estados-nación se debe a la historia de padecimiento, de luchas y re-existencias de las personas africanas y sus descendientes; las re-existencias tienen que ver con procesos dinamizados a lo largo de los siglos posteriores a la esclavización, con los que se preservan y reconstituyen formas de vida propia y pensamiento de comunidades afrodescendientes, sus espiritualidades expresadas en diferentes prácticas, asimismo modos de organización social y comunitarios centrales para la pervivencia de tradiciones, prácticas y legados. Y un tercer aspecto, tiene que ver con que la palabra dicha y escrita por afrocolombianas/os, relatan la experiencia y existencia de la diáspora africana como condición y proceso epistémico y político.

La diáspora africana expresa rupturas y continuidades de la existencia africana tanto de las poblaciones esclavizadas, como de las personas que quedaron en África. Las rupturas fueron territoriales y existenciales, por la pérdida del vínculo físico con África a dónde nunca retornaron, y por el cambio violento del significado de su existencia, pues pasaron de ser humanos libres, a ser convertidos en objetos

apropiados por el mercado colonial. Otras rupturas irreversibles fueron la pérdida de las lenguas africanas, de formas de organización y de prácticas culturales.

Al respecto de las continuidades, distingue entre las legibles como la música representada en instrumentos propios y percusión, la gastronomía, prácticas artísticas y medicinales que se renovaron al hibridarse con las indígenas y europeas. También las continuidades imperceptibles, como rasgos simbólicos de la africanía que lograron mantenerse en el tiempo a través de la transmisión intergeneracional, expresados en la palabra, las memorias, la conciencia, corporalidad y espiritualidad (Caicedo, 2017, p. 193).

Caicedo Ortiz argumenta que a la población esclavizada se la deshumanizó, como preámbulo para justificar moralmente las vejaciones y violencias que sobre ella propinaron los colonizadores. También se le unificó en la figura de “negros” como un todo homogéneo. Se fragmentaron familias y comunidades enteras, lo que significó una pérdida de los vínculos primarios y de las culturas, todo lo que con posterioridad dio lugar a nuevas identidades africanas y nuevos valores culturales de la africanía en el territorio del exilio (Caicedo, 2017, p. 198).

En ese escenario, las y los afrodescendientes guardaron para sí sus espiritualidades como el pilar de la sobrevivencia y de la lucha por la dignidad. Refiere el autor que la espiritualidad representa un “universo simbólico, emocional e identitario” del que se apegaron las poblaciones esclavizadas para soportar los padecimientos, pero también para mantener/reconfigurar la africanía en las Américas (Caicedo, 2017, p. 200). En Latinoamérica y el Caribe esta espiritualidad se observa en diferentes expresiones, por ejemplo en los rituales para despedir a los muertos que duran varios días y tienen como centro los alabaos o cantos propios; también en la pervivencia y práctica de religiosidades africanas o su sincretismo con el cristianismo; o en las prácticas como la capoeira y el candombe; asimismo en la partería tradicional como forma de preservar el legado espiritual y existencial de la africanía.

La posterior integración de afrodescendientes a la escena cultural de la sociedad colonial se produjo por la necesidad del mercado de contar con personal especializado en ciertos oficios y para el trabajo doméstico, propiciando nuevas relaciones e intercambios que potenciaron el mestizaje. En ese contexto, la preservación de los legados ancestrales de africanía y adaptados en la sociedad colonial dio origen a una nueva matriz cultural, revitalizada permanentemente con la llegada de más africanos/as esclavizados/as. Este proceso que el autor nomina como “africanización de América”, es que los/as afrodescendientes/as exiliados/as en las américas “con sus disímiles modos de enfrentar la esclavitud, lograron permear con la fuerza de la cultura, la espiritualidad, la inteligencia y la corporalidad

un mundo al que no decidieron llegar, pero que finalmente apropiaron como suyo” (Caicedo 2017, 203).

La esclavización colonial sentó las bases para que hoy los pueblos afrodescendientes sean los más empobrecidos en la región latinoamericana y caribeña –y en el mundo–, el despojo de siglos no ha parado y tampoco ha habido una reparación histórica, entendida como un camino necesario para avanzar hacia la justicia epistémica, social, económica y política que mitigue la devastación física y simbólica de la colonialidad sobre las poblaciones afrodescendientes.

Esto se conjuga con la ideología de “superioridad racial y subalternización étnico-racial”, que cimentaron relaciones de poder sostenidas en la invisibilización de los descendientes africanos. Afirma este autor que la afrodescendencia es un asunto político situado en un problema histórico de racismo y exclusión, contiene un trasfondo político-ontológico vinculado a la lucha por la liberación arrebatada en África, que Occidente jamás podrá devolverle (Caicedo, 2017, p. 205).

Otra dimensión de la diáspora es la subjetiva, que, junto a la histórica, política, ontológica, la explican como un acontecimiento altamente significativo para afrodescendientes, pues en lo subjetivo comienza el proceso de dignificación de sus existencias a partir de trayectorias personales y colectivas de resistencias y de reinventar la vida en medio de la opresión racial. Todo lo simbólico de la africanía fue transmitido de generación en generación a través de las memorias, la oralidad y la corporalidad. La negritud es la prueba viva de que es imposible el proyecto de blanqueamiento de la humanidad, la diáspora significó una lucha y reconfiguración emocional y política de la negritud como condición ontológica, el autor hace énfasis en que

La negritud, debe entenderse como una trayectoria epistémica producida en la invisibilidad del racismo y con la capacidad insospechada de quienes en la posición subalternizada de la racialidad, han levantado la voz y la mano para decir y para escribir sobre sí y sobre sus hermanos (Caicedo, 2017, p. 209).

En este punto, es preciso referir a la categoría de re-existencias desarrollada por el investigador y artista afrocolombiano Adolfo Albán Achinte, quien parte del análisis de la colonialidad del ser, es decir de la dimensión subjetiva que ha producido la modernidad sobre nuestros pueblos. Albán argumenta que el modelo civilizatorio eurocéntrico produjo nuevas identidades sociales en las que indígenas y afrodescendientes fueron desposeídos de su condición de humanidad y con ello se negó su existencia (Albán, 2018, p. 15 y 16).

No obstante, para negarles había que asumir su existencia material indispensable para la producción de capital. Reducidas a la deshumanización, las

personas africanas esclavizadas y afrodescendientes pasaron a constituirse en lo Otro, en exterioridad, aquello que no es parte de la totalidad dominante. Esa exterioridad tiene una doble condición: la de autonegación producto de la colonialidad, y la insubordinada que lucha contra su propia autonegación (Albán, 2018, p. 18).

Las re-existencias tienen que ver con la condición de sujeto subalternizado, que se hace visible e interpela a la totalidad con dignidad afirmando su propia existencia. Este sujeto que porta las cargas de la colonialidad, al mismo tiempo lucha contra ellas, guiado por la búsqueda de autonomía y libertad en medio del sistema que habita, del que ya no es presa, sino del que se reconoce parte, “[un otro que lucha] por una vida digna innegociable con el sistema, en donde el ser adquiere rostro, cuerpo, subjetividad y se descosifica, humanizándose a sí mismo y en relación con su colectividad” (Albán, 2018, p. 18).

La categoría de re-existencias que propone Albán contiene varios elementos: formas de re-elaborar la vida a partir del reconocimiento de sí como sujetos históricos, cuyas trayectorias aluden a la colonialidad y a su vez al pensamiento propio que ha sido negado, pensamiento que se recupera y valoriza. Proceso cuyo sustrato son las resistencias de los pueblos como el cimarronismo, que han sido la base para construir nuevos proyectos de vida, de sociedad y formas de existir desde lo colectivo (Albán, 2018, p. 19).

Asimismo, involucra formas creativas propias que los pueblos indígenas y afrocolombianos han desplegado para reinventar su existencia por fuera de la normatividad legal y social, y a su vez maniobrando dentro de ellas. Implica un ejercicio de toma de conciencia acerca de la desigualdad, el racismo y empobrecimiento, como herencias de la colonialidad. Y la valorización de las luchas y resistencias históricas de las poblaciones afrodescendientes, con las que se reinventan y autoafirman en medio de contextos adversos. Proceso en el que las memorias ocupan un papel central, pues a través de ellas se recuperan y se construyen sentidos para continuar existiendo (Albán, 2018, p. 20 y 21).

La praxis de re-existencia consiste en enfrentar todas las formas de dominación, explotación y discriminación, mediante acciones que lleven a construir conciencia de ser, de sentir, de hacer, de pensar desde un lugar concreto de enunciación de la vida, son acciones que conducen a decolonizar al ser, sus imaginarios, su lenguaje, su fantasía, su capacidad creativa para recuperarse ontológicamente, para insistir en construir el derecho a ocupar un lugar en la sociedad con dignidad, a impedir la renuncia a ser lo que se debe ser y no a ser lo que impongan como ser (Albán, 2018, p. 21).

Por su parte, Arleison Arcos Rivas en su análisis sobre la esclavización y el cimarronaje en Colombia, da cuenta de que la abolición de la esclavitud al modo colonial trajo aparejado un problema central que pervive hoy en nuestras sociedades. Esto es que la inclusión de la población afrodescendiente a la sociedad colonial se hizo por vía de la asimilación, ser como los “blancos” y adoptar sus costumbres como el único camino para ser socialmente aceptados, una política de homogenización que niega las diversidades que portan las y los descendientes de África.

En la construcción del proyecto nacional republicano, se negó la presencia de la población afrodescendiente y se determinaron las fronteras geográficas, es decir, aquellos territorios que habitaron afrodescendientes libres, cuyo castigo histórico ha sido condenarlos/as a la miseria y la violencia. Y fronteras sociales sobre las cuales se continúa profundizando la representación negativa de la población afrocolombiana en la democracia actual. Arcos señala que esta negación pervive en el siglo XXI, en dónde se predica la multiculturalidad sin la inclusión real y significativa de afrodescendientes a espacios políticos y económicos (Arcos, 2014, p. 95).

Rosa Campoalegre distingue que en cada territorio operan diferentes formas de “blanqueamiento”, orientadas a la negación e invisibilización de la población afrodescendiente. Por ejemplo, con la eliminación física de los/as jóvenes afrobrasileros/as, el despojo de bienes materiales que precarizan la vida de una gran parte de la población afrodescendiente, el borramiento de la historia de los pueblos afrodescendientes o su extranjerización como en Argentina, Uruguay y México (Campoalegre, 2017, p. 34). En Colombia también con la impunidad y silenciamiento que hay alrededor de los asesinatos selectivos a líderes sociales afrodescendientes, y con la reproducción de representaciones coloniales sexistas al respecto de las mujeres y varones afrocolombianas/os (Vergara, 2014).

Por lo anterior son destacables las estrategias de defensa de la vida y de re-existencias afrodescendientes que desplegaron las personas esclavizadas en el sistema colonial. Como el cimarronaje, práctica y estrategia de defensa, y lucha directa de esclavizadas/os afrodescendientes en las colonias para recuperar su libertad y con ello condición humana. Se trató de la organización y rebelión de sujetos/as que se tomaron su libertad, dándose a la fuga y consolidando una nación propia y autónoma, por lo general clandestina, conocida como palenques o quilombos. Con ello preservaron su pensamiento, lengua y formas de vida propias. Al referir al cimarronaje en este trabajo la comprendemos desde la perspectiva de Geoffroy de Laforcade, como una praxis ejercida por sujetos personales y colectivos,

que busca fugarse de estructuras de poder/dominación de la sociedad, y recomponer su autodeterminación, dignidad y libertad (de Laforcade, 2017, p. 230).

Asimismo, Arcos en referencia al periodo colonial en Colombia argumenta que, junto al cimarronaje hubo otras estrategias que erosionaron el dominio de colonizadores sobre las poblaciones afrodescendientes, como la compra de la libertad propia o de cercanos con sus propios ahorros, la obediencia a sus amos para que de forma benevolente les otorgaran su libertad, o el endeudarse con el mercado colonial para comprarla. Estrategias que según el autor no deben ser simplificadas como meras cuestiones de amoldamiento, pues ello niega lo genuino del deseo libertario. Aclara que quienes se mantuvieron trabajando para sus amos, buscaron acumular un capital significativo para apoyar el cimarronaje, para tener sus propios emprendimientos mineros o de otra índole, para tener lo de su jornal e incluso hacer préstamos a sus dominadores (Arcos, 2014, p. 93 y 94). A estas estrategias José Caicedo las describe como “resistencias tácticas” (Caicedo, 2017, p. 202).

A partir de lo dicho, se reitera el argumento de que “raza” y racismo produjeron injusticias materiales hacia las poblaciones indígenas y afrodescendientes que perviven hasta hoy. Pero, además, generaron injusticias epistémicas, reflejadas principalmente en el ámbito académico, por ser allí el lugar de producción y legitimación de los conocimientos validados socialmente.

Miguel Mandujano describe los elementos que componen a la injusticia epistémica, estos son: el reconocimiento de relaciones de opresión basadas en naturalizar la inferiorización de ciertos sujetos por condiciones de sexo, raza, étnica, cultural o social. Dichas relaciones de opresión afectan algún aspecto de la producción sociocultural de ciertos sujetos, y pone en entredicho su calidad como sujetos de conocimiento. Al sustentarse en una diferenciación, la injusticia epistémica supone la universalización de un criterio (o saber) particular por encima de otros, borrando otros criterios/saberes. Por ello, toda injusticia es siempre, y de alguna manera, una injusticia epistémica (Mandujano, 2017, p. 150).

La injusticia epistémica se materializa de diferentes maneras, como la negación e intento de borramiento del pensamiento de las poblaciones racializadas y oprimidas, por lo cual es preciso reconstruir las genealogías de la afrodescendencia en términos intelectuales y epistemológicos “la invisibilidad del pensamiento negro de todos los tiempos, sigue siendo un asunto a solucionar en la lucha contra el racismo” (Campoalegre, 2018, 22).

Santiago Arboleda Quiñones argumenta que el pensamiento político intelectual afrocolombiano ha sido sometido históricamente a la “clandestinización pública” de forma estructural, proceso heterogéneo y de larga duración, constitutivo de la colonialidad, por lo que es ejercida/aceptada como cuestión natural aunque

claramente injusta, un modo que materializa las violencias epistémicas impuestas a las poblaciones afrodescendientes.

La política académica tanto en Colombia como en la región ha clandestinizado públicamente el pensamiento político intelectual afro, manteniéndolo, mediante diferentes maniobras y convenciones, fuera del canon establecido por las disciplinas; aún hasta cierto punto, al pensamiento que se ha desarrollado al interior de las mismas disciplinas desde o sobre estos grupos (Arboleda, 2011, p. 8).

A nivel de Latinoamérica y el Caribe, Daniel Mato afirma que el ámbito universitario reproduce el legado colonial y eurocéntrico, en cuyas prácticas perviven lógicas de racismo explícito y oculto, en el sentido de injusticia epistémica. Afirma que estas lógicas y formatos “conducen a desconocer las visiones de mundo, proyectos de futuro, lenguas, valores, conocimientos, modos de aprendizaje y de producción conocimientos de pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos sociales culturalmente diferenciados” (Mato, 2017, p. 189).

De ahí la necesidad de posicionar a las afroepistemologías, no como un proceso endogámico, ni esencialista, ni tampoco se trata de una moda. Ésta se orienta a impregnar a la humanidad de sus contenidos como una acción orientada a la justicia epistémica (Miranda, 2018, p. 50). Entre otras cuestiones, busca afectar los circuitos en dónde se producen conocimientos científicos. Esto implica la vinculación de personas afrodescendientes en calidad de estudiantes, docentes y directivas en universidades y centros de investigación, la promoción de grupos y redes de investigación, la producción de conocimientos cuyo eje sean las tensiones e insurgencias afrodescendientes, integrar bibliografía producida por investigadoras/es afrodescendientes o de quienes vindican su pensamiento, por ejemplo (Miranda, 2018).

Esta autora afrobrasileña, sostiene que la incorporación de personas afrodescendientes a la academia ha significado para algunas de ellas una “politización académica”, y que esa presencia logra evidenciar las asimetrías de poder por racialización. Además aportan nuevos temas, preguntas y objetos de investigación que conectan con la ascendencia de la africanía y con la diáspora, tensionan y disputan el ordenamiento tradicional de los centros de producción de conocimientos, de cara a lograr una ‘recomposición epistémica’ (Miranda, 2018, p. 52).

La recomposición epistémica en red implica trasgredir las fronteras epistémicas de cara a potenciar la interpretación desde el pensamiento afrodescendiente y feminista, porque es urgente que más mujeres afrodescendientes hagan presencia en los campos de producción de conocimiento como parte de esa

justicia epistémica. Miranda sugiere ubicarnos “más al Sur”, posicionar filosofías no encuadradas en los cánones occidentales, enriquecer y apelar al “mosaico conceptual político-académico afrodescendiente”, que alumbre nuevas insurgencias y nos permita visibilizar lo que aún sigue clandestinizado (Miranda, 2018, p. 50).

Este recorte teórico afianza nuestro posicionamiento epistemológico-político, que al decir de Caicedo (2017) no es posible separar en el caso de quienes nos afirmamos afrodescendientes. Las afroepistemologías contribuyen a desplazar las narrativas dominantes y legitiman el pensamiento de intelectuales afrodescendientes históricamente subalternizadas/os, aspectos urgentes para continuar desmantelando la centralidad de narrativas coloniales en el campo científico.

3. Aproximarse a los feminismos negros y afrodescendientes en Colombia

En la búsqueda de justicia epistémica, es preciso profundizar también en la reivindicación del papel de las mujeres afrodescendientes en la transmisión de conocimientos y legados en la sociedad, posicionar su papel como sujetos históricos y políticos que producen pensamiento propio. Específicamente, dar cuenta de las prácticas cotidianas que despliegan las mujeres afrocolombianas, con las cuales sostienen la vida desde antaño, a contracorriente de una epistemología dominante cargada de eurocentrismo y elitismo. Asunto que implica mayores desafíos, porque son más escasas las fuentes que abordan a las mujeres afrodescendientes como sujetos de la historia, lo que denota el entramado colonial y patriarcal en la academia.

Betty Ruth Lozano Lerma, señala con vehemencia que los análisis historiográficos que se han hecho al respecto de la esclavización y sobre la vida política de la población afrocolombiana más contemporánea, no han considerado a las mujeres como sujetos de la historia y de la construcción de luchas políticas que han permitido la liberación y la dignificación del pueblo afrodescendiente. Los íconos de la lucha cimarrona son varones, incluso en la actualidad algunos estudios sobre el movimiento social afrocolombiano analizan la participación de las mujeres como el agregado de una característica demográfica, desconociendo el enorme trabajo de sostén familiar, comunitario y sociopolítico de las mujeres en estas luchas (Lozano, 2016, p.174 y 175).

Por ello, interesa dar cuenta de la producción específica de conocimientos sobre “mujeres afrodescendientes en Colombia”, hecha principalmente por investigadoras afrocolombianas. Para ello, elaboramos un análisis relacional entre estudios afrocolombianos y feminismos, en el que se procesaron 33 documentos

científicos, producidos entre el 2007 y el 2017, por 16 investigadoras principales y 5 colaboradoras de investigación, doce de ellas, son negras afrocolombianas interpeladas por su condición de género y racialización. La estrategia metodológica implementada fue la indagación bibliográfica y un análisis de contenido temático.

Los principales hallazgos se aglutinan en el relevamiento de las perspectivas teóricas, los problemas sociales estudiados y las contribuciones a las ciencias sociales. En lo teórico, se reconoce un sustento epistemológico común en las producciones analizadas: el Black Feminism, como movimiento sociopolítico y académico para comprender en perspectiva histórica las opresiones y luchas de las mujeres negras afrodescendientes. Las orientaciones teóricas recurrentes en estos trabajos son los feminismos (negros, descoloniales, de color, antirracistas, latinoamericanos y africanos), así como las teorías críticas sobre la raza, los estudios culturales y la categoría de interseccionalidad. Los cuales son reinterpretados a la luz del contexto colombiano y de las condiciones de existencia de las mujeres negras afrocolombianas situadas en territorios concretos y diversos.

Con estos marcos, las investigadoras evidencian la forma articulada en que operan los sistemas colonial, capitalista y patriarcal, en la vida de las mujeres negras afrocolombianas. Hacen hincapié en el racismo estructural que pervive sobre las poblaciones afrocolombianas, producto de que el reconocimiento de su autodeterminación como grupo étnico desde lo jurídico ha sido tardío y por ende tardíos los instrumentos de protección de sus derechos, también por el abandono estatal histórico y el despojo de sus territorios mediante violencia política. Racismo estructural simultáneo al sexismo, que propician la subalternización de las mujeres negras en la sociedad.

Las autoras argumentan que es escasa la producción de conocimientos de mujeres negras afrocolombianas y tiene poca visibilidad en las ciencias sociales. Lamus Canavate afirma que pervive un borramiento epistémico de las mujeres negras/afrocolombianas en la historia, la política y las ciencias sociales en general, así como una invisibilidad contundente persistente en el ámbito académico y social frente a las mujeres negras afrocolombianas como intelectuales y como sujetas políticas (Lamus, 2009, p. 117 y 120).

En la construcción progresiva de conocimientos sobre y por mujeres negras afrocolombianas, diferentes autoras hacen referencia a la escasa producción y poca visibilidad en los escenarios académicos, incluso críticos, de las ciencias sociales y de aquellos que discuten en torno a la raza y racialización. Natalia Santiesteban Mosquera plantea que los principales científicos que construyen estos conocimientos son varones, blancos y reconoce en ello una reproducción del orden colonial, “no somos predominantemente nosotras quienes producimos

conocimiento sobre nuestra realidad y eso implica que se nos dificulte construir un discurso robusto en torno a nuestra experiencia conjunta (no homogénea ni única) como pueblo” (Santiesteban, 2017, p. 26).

A su vez, identifica que en los debates acerca del género y feminismos existe una débil presencia de mujeres negras/afrocolombianas investigando sobre los problemas que las/nos atraviesan. Propone implementar “metodologías de (producción) de conocimiento o reflexividades que lo incorporen” (Santiesteban, 2017, p. 27). Afirma que es preciso documentar nuestras propias experiencias para interpelar los discursos que tienden a homogenizar a las mujeres a partir del racismo, el sexismo, y es pertinente agregar de la clase social, “lo que tenemos que decir es lo que realmente enriquece los análisis que se hagan sobre nuestra situación y en ese sentido, nuestra única condición de posibilidad para asumir postura como sujetas está dada por la toma de la palabra” (Santiesteban, 2017, p. 27).

Por ello, diferentes autoras manifiestan la necesidad de construir nuevas narrativas desde la experiencia de las mujeres que coadyuve a posicionar el pensamiento y acciones colectivas de las negras y afrocolombianas (Lozano, 2010a; Santiesteban, 2017; Viveros, 2007; Lamus, 2012). Ya desde la década pasada, Betty Ruth Lozano nos interpelaba para escribir con voz propia las narrativas y las memorias como mujeres negras/afros en contextos locales que permitan reconocer la diversidad que revisten nuestras experiencias,

Se requiere entonces enriquecer la reflexión y el conocimiento de la mujer negra como sujeto social y político, a partir del desarrollo de investigaciones que aporten nuevos elementos que nos acerquen al conocimiento de sus identidades desde sus múltiples realidades y permitan romper el esencialismo y tomar distancia del discurso colonial desarrollista (Lozano, 2010a, 147).

Al respecto de los temas y problemas emergentes, se resaltan los estereotipos racistas y sexistas, las condiciones de marginación en el ámbito laboral en concreto en el servicio doméstico, en los que se reconocen tipos de relaciones esclavistas, desigualdad de poder y dominación racial, de género y de clase (Posso, 2008). También, el genocidio de la población afrocolombiana y el ecocidio de sus territorios ancestrales, como una cuestión indisoluble de su existencia en el Pacífico colombiano (Lozano, 2010a; Vergara, 2014). Las autoras evidencian cómo se conjugan el empobrecimiento, el neoliberalismo, el extractivismo, el racismo y el sexismo, así sostienen que las opresiones afectan a las mujeres negras afrocolombianas de un modo sistemático y particular.

Asimismo, estudios sobre las afectaciones del conflicto armado en las mujeres negras afrocolombianas, como el vaciamiento de cuerpos y territorios en Bojayá

(Vergara, 2014), la violencia sexual en el Chocó y en Bogotá (Marciales, 2015), y las tensiones en el reasentamiento en Bogotá por el desplazamiento forzado (Mosquera, 2005). A su vez investigaciones dedicadas a reconocer el papel político de las mujeres negras afrocolombianas en procesos organizativos (Lamus, 2012).

En cuanto a las contribuciones a las ciencias sociales, pese a las marcas de subalternización en la producción de conocimientos por condiciones étnico-raciales, de género y de clase, las investigadoras negras afrocolombianas han sorteado las limitaciones impuestas por una sociedad racista, clasista y sexista, desafiándola con su posicionamiento feminista antirracista y decolonial, habilitando espacios de creación de conocimiento científico desde sus experiencias, lenguajes y corporalidades.

Estas investigadoras, observan críticamente las relaciones de género desiguales al interior de las comunidades negras afrocolombianas, y las distinguen de otras no racializadas. Recuperan el papel de las mujeres como luchadoras por los bienes comunes de la naturaleza y del territorio. Construyen la teoría socioterritorial en movimiento (TSTeM) como genealogía popular de luchas ancladas al territorio desde el buen vivir afrodescendiente, con énfasis en las luchas de las mujeres afrocaucanas (Mina *et al*, 2015).

También estudian las prácticas políticas de las mujeres negras afrocolombianas en diferentes regiones del país dentro de organizaciones sociales, en las cuales se evidencia la imbricación de opresiones raza-etnia/género/clase (Lamus Canavate, 2012).

Asimismo, hacen importantes contribuciones a las teorías feministas a partir de su reinterpretación y actualización, reivindican un feminismo negro popular (Lozano, 2010a), un feminismo afrodiaspórico (Vergara y Arboleda, 2014a), y al Black Feminism situado desde las particularidades de Colombia, ampliando debates sobre identidades, sexualización, racialización e interseccionalidad (Viveros, 2016).

También, aportan con una crítica a la adaptación del feminismo usa-eurocéntrico (Lozano, 2010b) por su pretensión universal y hegemónica, y reivindica que las mujeres negras afrocolombianas han construido históricamente prácticas y experiencias desde un feminismo otro como “insurgencias de saberes”: cantaoras, parteras, comadronas, médicas tradicionales (Lozano Lerma, 2010b).

Lozano Lerma pone en el centro el papel de las mujeres negras afrocolombianas como sujetos histórico-políticos que desarrollan sus “insurgencias epistémicas”, noción que va más allá de la oposición o resistencia permanente, sino que aporta creatividad y transformación de realidad. Se trata de saberes, conocimientos, cosmogonías y epistemologías desplegadas por las mujeres negras, que ellas han puesto al servicio de la humanidad y de la naturaleza para una vida

digna o un buen vivir, como alternativa al capitalismo, el extractivismo y la explotación (Lozano, 2016, p. 15).

Señala la autora, que las insurgencias epistémicas crean y transforman realidades, a su vez consolidan un “hábitus cimarrón” (Lozano, 2016, p. 176) presente en las luchas de las mujeres desde antaño. Es decir, son estrategias sistemáticas a través de las cuales las mujeres han recuperado, transmitido y mantenido memorias ancestrales, desafiando los contextos más hostiles desde la esclavización hasta hoy.

Las mujeres negras no han sido víctimas pasivas en espera de redención, muy por el contrario, se han movilizado siempre en busca de liberación para su situación de opresión, con prácticas que van desde el infanticidio y el aborto hasta las denuncias legales contra los propietarios, pasando por el suicidio y el asesinato de los amos. Las mujeres negras fueron y han sido guerrilleras cimarronas, parteras de agencia antipatriarcal, anases tejedoras de redes vinculantes, agricultoras y médicas tradicionales, lideresas espirituales y también políticas. Mujeres con una historia de insurgencia ancestral desconocida aún hasta por ellas mismas, pero que se expresa a través del hábitus cimarrón (Lozano, 2016, p.185).

Lozano Lerma visibiliza un pensamiento propio de las mujeres negras, como base de la emergencia de voces históricamente borradas, para generar diálogos epistémicos en la región y producir teorización sobre sus experiencias⁴. Explica que se trata de un pensamiento fronterizo y potente que se origina en una existencia dual entre lo occidental y lo ancestral de la afrodescendencia, que cuestiona las jerarquías raciales y étnicas del pensamiento/conocimiento (Lozano, 2016, p. 11). Las mujeres negras afrocolombianas con su pensamiento propio han cimentado las bases para la re-existencia de los pueblos que una vez fueron esclavizados, han sido sostén de las sublevaciones físicas, espirituales y epistémicas de las personas afrodescendientes.

Conclusiones

Abordamos este trabajo desde una perspectiva decolonial a partir de las categorías de colonialidad del poder y de matriz moderno colonial racista de género, que consideramos necesarias para analizar el engranaje de las opresiones raciales, clasistas y de género que sitúan a las poblaciones racializadas, a las mujeres y a

⁴ La autora utiliza la noción de mujeres negras “para enfatizar la imposibilidad de la compartimentación de la experiencia de ser mujer y negra” (Lozano, 2016, p.10).

personas del colectivo LGBTIQ+ en posiciones de subalternización. Dichas categorías, permiten comprender la manera en que se instalaron las nociones de raza y género como clasificadoras de las poblaciones, cuestión necesaria para sustentar jerarquías sociales y geoculturales fundamentadas en criterios arbitrarios, pero de tal alcance que perviven en la actualidad.

De ahí que nuestro marco epistemológico y conceptual profundiza en estudios que den cuenta de las afroepistemologías o pensamiento afrodescendiente y de feminismos afrocolombianos, de cara a revalorizar el sentido político-ontológico y epistémico de incorporar marcos de interpretación amplios en las ciencias sociales, que expresen en la producción de conocimientos de intelectuales afrodescendientes y en particular de mujeres, pues son sujetos subalternizados/as en la historia y en la producción de conocimientos científicos. Es crucial entonces vindicar sus contribuciones y su mirada crítica que le hagan contrapeso al eurocentrismo presente en los discursos dominantes que circulan en la academia Latinoamericana y como parte del camino hacia la justicia epistémica y la descolonización en las ciencias sociales.

Acerca de la diáspora africana en las Américas producto de la trata trasatlántica, se destaca que en la relación entre contextos hostiles, condiciones objetivas y subjetividades en tensión, perdura la dignificación de la africanía y se proliferan diversas maneras de cimarronajes que atañen a la liberación física, la subjetiva y la espiritual. Las continuidades de la africanidad a través de los siglos han sido posibles únicamente por el empeño, persistencia y creatividad de afrodescendientes en el exilio, que desplegaron diferentes estrategias para mantener vivo el puente entre África y su existencia reconfigurada en las Américas. Han sido las insurrecciones, los cimarronismos y las resistencias tácticas, las que conformaron el entramado para la integración de afrodescendientes a la sociedad esclavista y colonial.

A lo largo del trabajo se evidencian argumentos que explican que hay condiciones estructurales y simbólicas que dan cuenta de la clandestinización de la existencia y del pensamiento afrodescendiente en la sociedad. Cuestión que requiere de procesos de corto, mediano y largo alcance que permitan permear a toda la sociedad con marcos de interpretación que reivindiquen el lugar y pensamiento de las poblaciones afrodescendientes.

Consideramos que el racismo estructural que pervive en Colombia incide en las lógicas de producción de conocimiento científico y limita a las mujeres afrocolombianas para participar de estos circuitos intelectuales. En las trayectorias de formación e investigación de estas investigadoras, se reconocen marcas de subalternidad que ellas tensionan y quebrantan en forma de escritura, de presencia y

de habilitación de espacios para la incorporación de más mujeres intelectuales afrocolombianas. Estas marcas de subalternidad limitan la emergencia de nuevas narrativas, por lo cual es imperativo que desde las instituciones educativas y científicas, así como de la sociedad en general se propicien condiciones que favorezcan a la producción de conocimientos por parte de mujeres afrodescendientes y al respecto de ellas.

En ese contexto, se destaca la producción de conocimientos acerca de y construida por mujeres negras afrocolombianas, argumentando que se trata un campo de estudios e investigación social en crecimiento, que contribuye a construir narrativas contra hegemónicas frente a los problemas sociales y condiciones de existencia de las mujeres racializadas.

De este análisis, concluimos que los estudios feministas negros, afrocolombianos o afrodiaspóricos, son aquellos producidos por investigadoras negras/afrocolombianas con posicionamiento explícito feminista antirracista y descolonial, cuyas críticas comunes se centran en la colonialidad y el patriarcado. Las intelectuales/investigadoras negras/afrocolombianas no se limitan a una crítica vacía ante las representaciones estereotipadas elaboradas por sujetos ajenos/as a la existencia negra/afrocolombiana, sino que vienen (venimos) avanzando en procesos de formación académica y trayectorias docentes, en las cuales se visibilizan las múltiples opresiones de dicha existencia, y van más allá al posicionar como sujetos históricos, sociales y políticos a las mujeres negras/afrocolombianas.

Sus investigaciones ponderan las acciones colectivas y las estrategias de re existencia (Lozano Lerma, 2010a) de las mujeres negras afrocolombianas, cuyas corporalidades y trabajos permiten construir nuevas formas de representar a las mujeres racializadas, y posicionar su papel como intelectuales que aportan a las ciencias sociales, a la educación y a la sociedad en general en Colombia y en Nuestra América.

Referencias bibliográficas

- Albán, A. (2018). De la resistencia a la re-existencia: hacia una praxis decolonial del ser. En A. Albán, *Prácticas creativas de re-existencia: Más allá del arte...el mundo de lo sensible*, 13-27, Buenos Aires: Del Signo.
- Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tesis doctoral, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Arcos, A. (2014). *Ser como ellos. Esclavización, cimarronaje y republicanismo en el siglo XIX en Colombia*. Colombia: Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas.

- Caicedo, J. (2017). La diáspora africana como acontecimiento histórico. En ed. A. Vergara (et al) *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*, 185-216, Buenos Aires: CLACSO.
- Campoalegre, R. (2017). Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes. En R. Campoalegre y K. Bidaseca *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, 27-46, Buenos Aires: CLACSO, 2017.
- Campoalegre, R. (2018). Educar en resistencia y contrahegemonías, más allá del decenio. En C. Miranda (et al) *Afrodescendencias: voces en resistencia*, 21-33, Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Traducido por V. Mateos. Madrid: Akal.
- De Laforcade, G. El Callejón de Hamel: arte, cimarronaje y memoria afro-diaspórica en Centro Habana. En R. Campoalegre y K. Bidaseca (Coord.) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, 223-236. Buenos Aires: CLACSO.
- Espinosa, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Revista Solar* 12, n° 1:141-171.
- García, J. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. En C. Miranda (et al), *Afrodescendencias: voces en resistencia*, 59-70. Buenos Aires: CLACSO.
- Lamus, D. (2012). *El color negro de la (sin) razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. Bucaramanga: UNAB.
- Lamus, D. (2009). Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos de Colombia: Un aporte al estado del debate. *Reflexión Política* 11, n° 21: 108-125.
- Lozano, B. y B. Peñaranda. (2007). Memoria y Reparación: ¿y de ser mujeres negras qué? En L. Barcelo y C. Mosquera, *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, 715 - 726, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lozano, B. (2010a). Mujeres Negras (Sirvientas, Putas, Matronas): Una Aproximación a la Mujer Negra de Colombia. *Temas de Nuestra América*, 26, n° 49, 135 - 158.
- Lozano, B. (2010b). 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. *La manzana de la discordia* 5, n° 2, 7-24.

- Lozano, B. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. Tesis de doctorado, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n° 9, 73-101.
- Mandujano, M. (2017). Justicia epistémica y epistemologías del sur. *Oxímora revista internacional de ética y política*, n° 10, 148-164.
- Marciales, C. (2015). Violencia sexual en el conflicto armado colombiano: racismo estructural y violencia basada en género. *Via Iuris*, n° 19, 69 - 90.
- Mato, D. (2017). Superar el racismo oculto e interculturizar las universidades. Experiencias, avances y desafíos. *Revista +E versión en línea*, 7(7), 188-203. Ediciones UNL, Santa Fe.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa (Coord), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas-políticas del feminismo latinoamericano*, 19-36, Buenos Aires: En La Frontera.
- Mignolo, Walter. (2015). Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes.
- Mina, Ch., M. Machado, P. Botero y A. Escobar. (2015). Luchas del Buen Vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. *Nomadas*, n° 43, 167 - 183.
- Miranda, C. (2018). Politización de la investigación académica y demanda afrodescendiente.» En C. Miranda (et al), *Afrodescendencias: voces en resistencia*, 37-58, Buenos Aires, CLACSO.
- Mosquera, C. y M. Rodríguez. (2009). Hablar de racismos y discriminación racial: elementos para cuestionar la ideología de la igualdad racial en Colombia. En C. Mosquera y R. León, *Acciones afirmativas y ciudadanía étnico-racial negra afrocolombianas, palenquera y raizal: entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*, 615-774, Bogotá: Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera, C. (2005). Sufrir el desplazamiento forzado para conocer los derechos: impactos del desplazamiento forzado en mujeres afrocolombianas residentes en Bogotá. *Palabra "Palabra que Obra"* 6, n° 6, 42-53.
- Posso, J. (2008). Mecanismos de discriminación étnico-racial, clase social y género: la inserción laboral de mujeres negras en el servicio doméstico de Cali. En María Zabala (Comp.), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, 215-240. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Festschrift For Immanuel Wallerstein Journal of World Systems Research VI*, n° 2, 342-388.

- Quijano, Anibal. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777-832, Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2017). ¡Qué tal raza! En R. Campoalegre y K. Bidaseca (Coord.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, 17-26, Buenos Aires: CLACSO.
- Santiesteban, N. (2017). *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Cali: Universidad ICESI.
- Sarmiento, I. (2017). Comidas de esclavos, comidas de negros. Aportes de los afrocubanos a la culinaria del Caribe y América Latina. En R. Campoalegre y K. Bidaseca (Coord.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, 185-222, Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vazquez Laba (Comp), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 17-48. Buenos Aires: Godot.
- Segato, R. (2017). Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas Conceptuales.» En R. Campoalegre y K. Bidaseca (Coord.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, 43-63. Buenos Aires: CLACSO.
- Vergara, A. (2014). Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?, *Revista CS*, n° 13, 338-360.
- Viveros, M. (2007). De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feminsitas y de género. En L. Arango y Y. Puyana (Comps.), *Género, mujeres y saberes en América Latina*, 175-190, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.