

# AFROFEMINISMOS: DEBATES ACTUALES Y EMERGENTES



---

*Maryluz Barragán González*  
*Kelis Zulay Moreno Mosquera*  
*Editoras*

**20** AÑOS  
Dejusticia



# **AFROFEMINISMOS: DEBATES ACTUALES Y EMERGENTES**

## Resumen

Este libro reúne las voces de mujeres afrodescendientes que, desde la investigación, el arte, la docencia y la acción comunitaria, construyen pensamiento afrofeminista latinoamericano. A través de metodologías situadas, narrativas corporales, análisis críticos y prácticas artivistas, las autoras examinan cómo el racismo estructural, el patriarcado y el capitalismo han configurado históricamente las condiciones de vida, salud, movilidad, justicia y representación de las mujeres negras.

La obra propone una mirada interseccional del cuerpo, el territorio y la memoria, comprendidos no solo como espacios de opresión, sino como territorios de resistencia, sanación y creación política. Desde la cocina hasta el aula, desde la calle hasta la escena artística, las autoras desafían los marcos eurocéntricos de producción de conocimiento y reivindican la oralidad, la juntanza y el cuidado como formas propias de epistemología.

En su conjunto, este libro constituye un aporte esencial para los estudios afro-feministas latinoamericanos contemporáneos, al ofrecer un mapa de luchas, afectos y saberes que reconfiguran las nociones de justicia, salud, estética y comunidad desde las experiencias y resistencias de las mujeres negras.

*Palabras clave:* afrofeminismo, interseccionalidad, cuerpo, resistencias.

## Abstract

This book brings together the voices of Afro-descendant women who, from research, art, teaching and community action, construct a Latin American Afrofeminist thought. Through situated methodologies, bodily narratives, critical analysis and activist practices, the authors examine how structural racism, patriarchy and capitalism have historically shaped the conditions of life, health, mobility, justice and representation of black women.

The work proposes an intersectional view of the body, territory and memory, understood not only as spaces of oppression, but also as territories of resistance, healing and political creation. From the kitchen to the classroom, from the street to the art scene, the authors challenge Eurocentric frameworks of knowledge production and reclaim orality, gathering and care as their own forms of epistemology.

As a whole, this book constitutes an essential contribution to contemporary Latin American Afrofeminist studies, offering a map of struggles, affects and knowledges that reconfigure notions of justice, health, aesthetics and community from the experiences and resistances of black women.

*Key words:* Afrofeminism, intersectionality, body, resistances.

Para citar este libro: Barragán González, M. y Moreno Mosquera, K. Z. (Editoras) (2025). *Afrofeminismos: debates actuales y emergentes*. Dejusticia.

# Afrofeminismos: debates actuales y emergentes

Maryluz Barragán González  
Kelis Zulay Moreno Mosquera  
—Editoras—

**20** AÑOS  
Dejusticia

---

Barragán González, Maryluz, Moreno Mosquera, Kelis Zulay (ed.)

Afrofeminismos: debates actuales y emergentes / Maryluz Barragán González, Kelis Zulay Moreno Mosquera (Editoras), Anny Zamira Moreno Mosquera, Claudia Reyes Gálvez, Ángela Patricia San Martín Gómez, Roslin Angélica Agualimpia Copete, Katherine Dimas Carreño, Ángela María Angulo Salcedo, Laura Romero López, Pilar Cáceres Cartagena, Juliane Oliveira Nunes, Diana Angulo. — Bogotá: Dejusticia, 2026.

262 p.; 24 cm.

ISBN: 978-628-7764-50-7

1. afrofeminismo 2. interseccionalidad 3. cuerpo 4. resistencias

---

ISBN Digital: 978-628-7764-51-4

ISBN Impreso: 978-628-7764-50-7

DOI <https://doi.org/10.51438/DJbarragan2026>

**Corrección**

María José Díaz Granados

**Diseño de ilustración**

Yeraldina Marquez García

**Montaje de portada**

Diana Carolina Hernández

**Diagramación**

Precolombi EU, David Reyes

**Impresión**

Xpress. Estudio Gráfico y Digital SAS

**Primera edición**

Editorial Dejusticia

Bogotá, Colombia, febrero 2026

Visión Afro 2025 es un proyecto financiado por la Fundación Ford, creado para impulsar reflexiones y procesos colectivos en torno al Primer Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes declarado por la ONU, con énfasis en los pilares de reconocimiento, justicia y desarrollo.

Ha funcionado como un laboratorio de ideas antirracistas y afrofeministas para el análisis de la cuestión afrodescendiente y la proyección de futuros más dignos para las comunidades negras.

Este texto puede ser descargado gratuitamente en <https://www.dejusticia.org>

Atribución/Reconocimiento-NoComercial



Licencia Creative Commons 4.0 internacional

Atribución-NoComercial-CompartirIgual

CC BY-NC-SA

© Dejusticia, 2026

Calle 35 No. 24-31, Bogotá D.C.

Teléfono: (+57 1) 608 3605

[info@dejusticia.org](mailto:info@dejusticia.org)

<https://www.dejusticia.org>

# Contenido

---

Notas sobre las colaboradoras	8
-------------------------------	---

---

Agradecimientos	12
<i>Maryluz Barragán González</i> <i>Kelis Zulay Moreno Mosquera</i> (Editoras)	

---

Prólogo	16
<i>Melissa Gómez Hernández</i> <i>Ford Foundation</i>	

---

Capítulo introductorio AFROFEMINISMOS: Debates y horizontes de un campo de estudios	24
<i>Maryluz Barragán González</i> <i>Kelly Zulay Moreno Mosquera</i> (Editoras)	

---

Parte <b>1</b>	Cuerpos, territorios y justicia	37
----------------	---------------------------------	----

---

<b>1</b>	Mercantilización y corporalidades: violencia estética y modificaciones corporales en mujeres negras	38
<i>Anny Zamira Moreno Mosquera</i>		

---

	<b>2</b> “No hay como la sazón de mi negrita”: cultura alimentaria y diabetes en la experiencia de mujeres afroperuanas en El Carmen	60
	<i>Claudia Reyes Gálvez</i>	
	<b>3</b> “Más allá del verde”: justicia climática y mujeres afromigrantes	92
	<i>Ángela Patricia San Martín Gómez</i>	
	<b>4</b> <i>Las últimas</i> : reflexiones sobre salud mental, racismo y sexismo	118
	<i>Roslin Angélica Agualimpia Copete</i>	
	<b>5</b> <i>¿Da who de rule dih eria?</i> : El rol de la mujeres en la justicia raizal	138
	<i>Katherine Dimas Carreño</i>	
<b>Parte</b>	<b>2</b> Interseccionalidades y resistencias afrofeministas	155
	<b>6</b> Silencios y resistencias: la voz de las niñas afro en el Pacífico sur frente a la violencia escolar	156
	<i>Ángela María Angulo</i>	

---

	<b>7</b> Re-existencias negras ante la formalización: mujeres vendedoras del mercado de Bazurto	176
	<i>Laura Romero López</i>	
	<b>8</b> <i>World-making</i> afroperuano a través del <i>hip hop</i> : el caso de Karolinativa	196
	<i>Pilar Cáceres Cartagena</i>	
Parte	<b>3</b> Redes, sororidades y juntanzas	217
	<b>9</b> Redes afrofeministas: interseccionalidad como praxis	218
	<i>Juliane Oliveira Nunes</i>	
	<b>10</b> Redes de mujeres afrocolombianas: sororidad, juntanzas y acción colectiva	238
	<i>Diana Carolina Angulo Ramírez</i>	

## **Notas sobre las colaboradoras**

## Editoras Académicas

### **Maryluz Barragán González**

Abogada y subdirectora misional de Dejusticia. Doctoranda en Estudios Avanzados en Derechos Humanos en la Universidad Carlos III de Madrid, maestría en Derecho con énfasis en Estudios Críticos Raciales de la Universidad de California, Los Ángeles - UCLA, abogada de la Universidad de Cartagena y especialista en Derecho Administrativo, con amplia trayectoria en justicia racial, litigio estratégico y derechos humanos. Correo: [mbarragan@dejusticia.org](mailto:mbarragan@dejusticia.org). Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-2419-3787>

### **Kelis Zulay Moreno Mosquera**

Abogada y especialista en Derecho Administrativo de la Universidad Libre. Magíster en Derecho por UCLA y candidata a magíster en Derecho Administrativo. Actualmente es Consejera de Relaciones Exteriores en la Embajada de Ghana, con experiencia en derechos humanos y asuntos étnicos. Correo: [moreno2018@lawnet.ucla.edu](mailto:moreno2018@lawnet.ucla.edu)

## Autoras

### **Anny Zamira Moreno Mosquera**

Psicóloga con énfasis en procesos comunitarios y Magíster en Antropología de la Universidad de Antioquia, donde obtuvo distinción Cum Laude por su investigación «Después de todo quiero permitirme ser, sin tapujos». Su trayectoria abarca trabajo con niñez, mujeres, educación para la sexualidad y la paz, así como investigación social sobre mujeres chocoanas, familias monoparentales víctimas del conflicto armado, violencia y

racismo estético hacia la mujer negra. Cocreadora del proyecto Huella Negra y líder del proyecto ser sin tapujos. Correo: [anny30ma@gmail.com](mailto:anny30ma@gmail.com)

### **Claudia Reyes Gálvez**

Investigadora, performer, gestora cultural y antropóloga, (PUCP, Perú); estudiante en el máster en Antropología Médica y Salud Global, (URV, España). Correo: [cla.reyesnu@gmail.com](mailto:cla.reyesnu@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-5727-7900>

### **Ángela Patricia San Martín Gómez**

Candidata a doctora en Derecho, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona; máster en Estudios Avanzados en Derecho Público, Universidad Carlos III de Madrid; y abogada, por la Universidad de Cartagena. Docente e investigadora. Correo: [apaty0311@gmail.com](mailto:apaty0311@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2507-7349>

### **Roslin Angélica Agualimpia Copete**

Abogada, Universidad Sergio Arboleda de Bogotá, fue asistente de Investigación del proyecto EAP1477 de la Universidad de Pensilvania y la Biblioteca Británica sobre revisión de archivos judiciales históricos de procesos de minería y familia en el departamento del Chocó. También fue becaria de la USAID como participante del programa Luis Fernando Arias para jóvenes profesionales dónde realizó la investigación hablemos de salud mental, con el objetivo de implementar enfoques de salud mental y apoyo psicosocial en los programas de la agencia. Correo: [angelicaagualimpia@gmail.com](mailto:angelicaagualimpia@gmail.com)

### **Katherine Dimas Carreño**

Abogada y magíster en Derecho, Gobierno y Gestión de la Justicia de la Universidad de los Andes. Investigadora, miembro de la Organización de la Comunidad Raizal con Residencia Fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (ORFA). Correo: [katherinedimasc@hotmail.com](mailto:katherinedimasc@hotmail.com)

### **Ángela María Angulo Salcedo**

Magister en educación para la innovación y las ciudadanías, Universidad Javerina Bogotá. Docente e investigadora en

etnoeducacion y gestora cultural para el desarrollo de iniciativas educativas para comunidades afrodescendiente. Correo: [sarajhosua1234@gmail.com](mailto:sarajhosua1234@gmail.com)

### **Laura Romero López**

Magíster en Cooperación Internacional y Gestión de Políticas Públicas, Especialista en Estudios Afrolatinoamericanos y caribeños y abogada. Mujer negra cartagenera, docente e investigadora en derechos humanos, políticas públicas y planeación territorial con enfoque de género, antirracista e interseccional de la Facultad de Ciencias Sociales y Educación de la Institución Universitaria Mayor de Cartagena. Correo: [lrromero@umayor.edu.co](mailto:lrromero@umayor.edu.co). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6478-9819>

### **Pilar Cáceres Cartagena**

Estudiante doctoral The University of Texas at Austin. Tiene una licenciatura en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investiga el artivismo musical afro-latinx como espacio de resistencia, libertad y creación de nuevas narrativas. Correo: [p.caceres@utexas.edu](mailto:p.caceres@utexas.edu). Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-6699-5763>

### **Juliane Oliveira Nunes**

Doctoranda del Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (PGAS-MN/UFRJ), Brasil. Integrante del Laboratorio de Antropología e Historia (LAH-MN/UFRJ) y del colectivo negro Marlene Cunha (MN/UFRJ). Correo: [julianeoliveira.psi@gmail.com](mailto:julianeoliveira.psi@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1534-7034>

### **Diana Carolina Angulo Ramírez**

Abogada de la Universidad Santo Tomás, especialista en Derecho Administrativo de la Universidad del Rosario, magíster en Estudios Políticos e Internacionales y estudiante del doctorado en Estudios Sociales de la misma Universidad. Miembro de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí. Correo [diana.angulo@urosario.edu.co](mailto:diana.angulo@urosario.edu.co) / Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1127-5926>

## **Agradecimientos**

### *Afrofeminismos: Debates actuales y emergentes*

es el fruto de conversaciones, reflexiones compartidas y aprendizajes colectivos que se fueron tejiendo a lo largo de varios años, y que involucraron a autoras, facilitadoras, equipo editorial, organizaciones aliadas y, especialmente, a mujeres afrodescendientes que apostaron por la construcción de conocimiento desde sus experiencias y saberes.

El punto de partida de este libro fue la convocatoria lanzada en mayo de 2023 en el marco del proyecto Visión Afro 2025 una iniciativa, financiada por la Fundación Ford, que reúne a tres instituciones: el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad -Dejusticia; el Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad ICESI; y el Instituto de Estudios Afrolatinoamericanos (ALARI) de la Universidad de Harvard. Una plataforma que tuvo como finalidad fortalecer el debate público y académico sobre el Decenio Internacional Afrodescendiente 2015-2025, declarado por las Naciones Unidas.

Desde su origen, el propósito de la iniciativa no era la producción de un libro, sino abrir un espacio para la construcción colectiva de conocimiento, el fortalecimiento de redes y la creación de narrativas diversas que reflejaran la pluralidad de las experiencias afrofeministas. Por ello, se apostó por un enfoque amplio, que no privilegiara exclusivamente la escritura académica tradicional, sino que acogiera distintos formatos y estilos, incluyendo relatos más íntimos y reflexiones personales.

Ese espíritu se materializó en un proceso que incluyó sesiones de mesas de trabajo, concebidas no solo como espacios de acompañamiento a la escritura, sino como escenarios de diálogo. En los primeros talleres participaron cerca de treinta mujeres

afrodescendientes, cuyas reflexiones iniciales, intercambios y experiencias enriquecieron de manera sustantiva el proceso. Aunque no todas continuaron hasta la fase final del libro, sus aportes fueron fundamentales y hoy permanecen recogidos en el blog de Visión Afro 2025, una plataforma virtual creada como parte del proyecto y que constituye un repositorio de pensamiento afrofeminista. Este libro no podría entenderse sin ese proceso inicial que sentó sus bases conceptuales, metodológicas y políticas.

El proyecto tuvo su matriz en Dejusticia, organización que acogió, impulsó y sostuvo el proceso a lo largo del tiempo. El impulso inicial de la iniciativa estuvo a cargo de Kelis Moreno, coordinadora de étnico racial; David Murillo, investigador de étnico racial y; Maryluz Barragán, subdirectora misional, quienes fueron fundamentales en el diseño de la convocatoria, la articulación de las primeras mesas de trabajo y el acompañamiento a las autoras en el proceso de escritura.

Asimismo, las facilitaciones realizadas en los primeros talleres por Diana Esther Guzmán, directora de Dejusticia; Melissa Gómez, entonces directora del CEAJ; y Natalia Santiesteban académica y escritora, fueron decisivas para generar un ambiente de confianza, escucha y cuidado, sin el cual este libro no habría sido posible. Del mismo modo, la experiencia compartida por la escritora Mary Lucía Hurtado sirvió de inspiración entre las autoras para narrar experiencias resaltando sus voces. También fue clave el apoyo Isabel de Brigard y Manuela Neu, coordinadora e investigadora de formación, así como de William Morales, coordinador logístico.

Con el paso del tiempo, varias de las reflexiones producidas alcanzaron un nivel de maduración que evidenció la oportunidad —y la necesidad— de dar un paso adicional: transformar ese proceso colectivo en una publicación que pudiera contribuir al campo de los estudios afrofeministas.

Para este proceso fue fundamental el apoyo del CEAJ y, en particular, el acompañamiento de Yoseth Ariza, director general; Libia Díaz, entonces coordinadora de Visión Afro; Liseth Sinisterra, docente e investigadora; Verónica Lozada, coordinadora de formación y gestión del conocimiento; y Flor Bárcenas, especialista en escritura creativa. Sus aportes, a través

de visión política de la iniciativa, talleres de escritura, comentarios metodológicos y observaciones de fondo, fortalecieron de manera notable la calidad narrativa y conceptual de los textos.

Igualmente, fueron importantes los espacios de discusión interna realizados en Dejusticia, en los que participaron las diez autoras del libro junto con Margarita Martínez y Anyer Mosquera, coordinadora e investigadora del equipo de género. Estos seminarios internos permitieron afinar argumentos, profundizar debates y enriquecer los textos desde una mirada colectiva y crítica. Durante todas las fases de producción del manuscrito, la coordinación editorial de Claudia Luque fue excepcional. Su rigor, sensibilidad y compromiso fueron centrales para llevar este proyecto a buen término.

Finalmente, queremos agradecer de manera muy especial a las autoras de este libro. Sus textos no solo aportan análisis rigurosos y experiencias profundamente inspiradoras, sino que encarnan una apuesta política por escribir desde el cuerpo, la memoria y la colectividad.

A todas las personas, equipos e instituciones que hicieron posible este proceso, nuestro más profundo agradecimiento y reconocimiento.

*Maryluz Barragán González*  
*Kelis Zulay Moreno Mosquera*  
(Editoras)

## Prólogo

**La maestra Betty Ruth Lozano, en su texto** *cumbre Aportes a un feminismo negro decolonial. Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*, señala que las “insurgencias de las mujeres” son como una “gran colcha”, cuyas piezas, , “por pequeñas que sean, cuando las juntas con otras se constituyen en un gran tejido que puede aportar a la protección de la vida toda en el planeta” (2019). No puedo pensar en una mejor definición de este texto, producto del esfuerzo compartido dentro del Proyecto Visión Afro 2025 que se propone, en palabras de sus coordinadoras, estimular la “producción de conocimiento, la visibilidad del liderazgo de las mujeres afrodescendientes y la consolidación de una agenda interseccional sobre raza y género”.

Este importante esfuerzo editorial se une, entonces, a un universo por fortuna cada vez más amplio de textos escritos por mujeres afrodescendientes y negras, que viene a poner luz sobre las injusticias sufridas cuando se habita la intersección entre género y etnia-raza. Una tarea, no menor, que ofrece a las mujeres y niñas negras un lenguaje para entender la experiencia compartida del racismo, en cruce con el machismo y las violencias de género (y, en ocasiones, también con la pobreza, la ruralidad y la guerra), que permite entender la profundidad de nuestros dolores y avizorar el camino a la sanación y la justicia, mientras no solo se señalan dichas injusticias, sino que también se combaten. Así, los textos contenidos en este volumen vienen a alimentar un creciente léxico antirracista, feminista y decolonial que, oponiéndose a las formas combinadas del patriarcado y el racismo estructural, acompaña a otras nociones ya arraigadas en el universo de sentido del feminismo afrodiaspórico, definido

por Vergara Figueroa y Arboleda como “una compleja, contradictoria, amplia y heterogénea perspectiva de pensamiento, de acción política y de vida, que emerge de las realidades que protagonizan las mujeres afrodescendientes en diferentes momentos de la historia y espacios geográficos” (2014).

Este léxico no se circunscribe a la esfera nacional. Ya hace tiempo que las mujeres negras del Sur y el Norte global vienen advirtiendo que sus experiencias vitales son diferenciadas y discriminatorias por la doble trampa interseccional del racismo y el machismo, que se agrava, como se mencionó, en contextos específicos de guerra, pobreza, desastres climáticos, migración, estándares estéticos, salud mental, entre otros, como bien lo ilustran las autoras de los diferentes artículos del texto.

Este libro revela su importancia porque, al igual que algunos de sus predecesores más influyentes, se enfoca en tres aspectos que son fundamentales dentro de la producción académica de mujeres afrodescendientes y negras en Colombia. En principio, ayuda, por vía del uso de métodos de investigación menos hegemónicos y animados por el positivismo de la tradición científica blanco-centrada –que Patricia Hill Collins (2000) definió como “una epistemología alternativa en la que la investigadora es central y está presente en el texto, donde articula conocimiento, conciencia y políticas” (Peñaranda, p. 133)–, a *entender* las inequidades que se entrelazan y tensionan en los cruces que habitamos las mujeres negras y afrodescendientes por nuestra condición de discriminadas en el orden étnico-racial, y de subordinadas en el sistema sexo-género. Entender no es poca cosa, es el primer paso hacia sanar, y también hacia la acumulación de energía y redes suficientes para ponerse en pie de lucha. *Entender* no es algo obvio, no está dado orgánicamente. De hecho, el heteropatriarcado y el orden étnico-racial se disponen de tal forma que construyen un orden de sentido en el que la injusticia resulta explicada desde la falta aparente del individuo racializado y generizado.

Así las cosas, el valor de este libro pasa por entender, por ejemplo, con Claudia Reyes, que *la vigilancia médica se cruza con estigmas corporales racializados*. En este contexto, el diagnóstico y tratamiento de la diabetes tipo 2 es un escenario propicio para ejercer el control de los cuerpos no hegemónicos de mujeres

negras rurales y empobrecidas, a las que las ciencias de la salud y los programas estatales juzgan y responsabilizan, sin conciencia o reconocimiento de las condiciones infraestructurales de empobrecimiento y exclusión a las que han sido sometidas históricamente. En el entretanto, Angélica Agualimpia ilumina los retos diferenciales de salud mental para las mujeres negras que

enfrentamos desafíos únicos en lo cultural, económico y social –desde los más básicos, como el acceso a una vivienda digna, alimentación y educación, hasta los más complejos, como el racismo constate, el colorismo en la representación mediática, la exotización de nuestros cuerpos y la falta de representación en posiciones de poder–. Todos estos son desafíos que nos acompañan desde que nacemos y que, inevitablemente, tienen un impacto en la forma en la que vivimos, en las metas que nos planteamos y en qué tan lejos podemos llegar en nuestro deseo de alcanzarlas; en nuestra percepción de nosotras mismas y en nuestra salud mental, pues ponen sobre nosotras cargas que, por ejemplo, nuestras congéneres blancas, aunque experimenten también opresiones, no viven. (p. 123)

Entender garantiza la desnaturalización de las violencias de todo tipo ejercidas en contra de mujeres negras y afrodescendientes como fenómeno, porque nos libera de los destinos manifiestos, las voluntades esotéricas y las explicaciones desde el prejuicio. Asimismo, entender empodera porque señala responsabilidades y a quienes han usufructuado históricamente este estado de cosas discriminatorio y excluyente. En los órdenes raciales, en el sistema sexo-género y en el heteropatriarcado hay ganadores y beneficiados. Los saberes contenidos en este libro nunca emanarán de los sistemas de conocimiento que aúpan este *estatu quo*, sino de las voces valientes e históricamente discriminadas y excluidas que toman distancia para entender, pero que también han experimentado en carne propia dichas violencias.

Encontrarán entonces en este libro la descripción de realidades normalizadas de larga data, cuyas fracturas e inconsistencias son expuestas a la luz, con dolor, pero también con coraje y conocimiento, por parte de estas jóvenes, mujeres,

investigadoras y pensadoras, también racializadas e históricamente discriminadas en razón de su género. Como ejemplo de este estado de comprensión y entendimiento, quisiera resaltar el esfuerzo de Ángela San Martín por desnaturalizar los efectos del cambio climático y poner el foco en la experiencia racializada y generizada de sus impactos diferenciados:

La migración climática no es solo un efecto del deterioro ambiental. Es la expresión contemporánea de desigualdades históricas que recaen con especial fuerza sobre cuerpos y territorios racializados. En este escenario, las trayectorias de las mujeres y niñas afrodescendientes muestran dos caras de una misma moneda. Unas quedan atrapadas en territorios cada vez menos habitables; otras consiguen desplazarse, pero se encuentran con nuevos obstáculos durante el tránsito y al llegar al destino. (p. 109)

Este paso de comprensión y entendimiento nos lleva al segundo gran aporte de este esfuerzo editorial, que tiene que ver con el proceso de sanación que se alcanza cuando, habiendo sido un sujeto privado históricamente de una voz, en un acto de valentía se recupera la misma, lo que permite sanar. En palabras de Lizeth Sinisterra,

la escritura es un medio para amplificar la voz y sentires-pensares en esta sociedad. Es un formato que nos permite plasmar nuestra memoria y las realidades que enfrentamos como comunidades afrodescendientes no solo para dar lugar a esos sufrimientos, heridas y dolores, sino también visibilizar el amor, la esperanza, la ensoñación y las alegrías. (2024, p. 5)

En otra gran contribución de voces recientes, “Silencios que Matan” y que ilumina el doloroso pero necesario tema de las narrativas de la violencia sexual en cuerpos racializados, Verónica Peñaranda asegura:

Hablar de ello, entender de qué manera funciona para dejar de culparme y encontrar otras formas alternativas de tratarme han sido de gran ayuda. He roto el silencio de la violencia y de aquello que lo propició. Comprendí que callarme nunca ha servido de nada, tampoco libera del miedo que es real y que por mucho

tiempo me culpó o me negó haciéndome objeto de caprichos y egoísmos de los otros, poniéndome detrás de los deseos ajenos. (2023, p. 147)

En este proceso de sanación, compartido con las escritoras e investigadoras de este libro, Peñaranda señala:

Escribir es una magia de restauración con la que he podido sobrevivir material y mentalmente, un proceso de creación vital que no se limita a la academia. De hecho, primero fue una estrategia de escape y conversación conmigo misma hacia un yo que me escuchaba sin culparme. La escritura ha sido mi lugar de resistencia, en ella me he reconocido, he dado paso a las palabras que se me atascan en la garganta. Me ha sido útil para comprender y sanar muchos asuntos de mi vida, reorganizar mi experiencia, reinventar mundos. Se trata de una apuesta en doble vía en la que cuento mi historia e intento sanar las heridas que me habitan. (2023, p. 153)

En este sentido, los textos aquí contenidos animan un sentimiento compartido de resignificación de las experiencias vividas y los problemas sociales a través de su análisis, no solo científico, sino también emocional, psicológico y comunitario. Tal es el caso de Anny Moreno, que entreteje en su relato las apuestas estéticas de modificación del cuerpo de las mujeres negras y afro como un eco sistémico y violento del colonialismo, pero también del desarraigo territorial causado por la violencia y las dinámicas extractivas propias del capitalismo, donde

ha sido bajo la falacia de pensar que nos modificamos el cuerpo porque escogemos y no porque el sistema nos lleva a hacerlo porque somos parte de su negocio, que mis paisanas y yo hemos modificado e intervenido nuestro cuerpo en los senos, la piel, el cabello, la morfología corporal, el tono de voz y acento. No sin antes, hacer una modificación a nivel cognitivo sobre cómo debíamos lucir en relación con el contexto que nos rodea. (p. 43)

Finalmente, encuentro imprescindible resaltar la invitación de los textos contenidos en este libro a *actuar*. Como lo expresa Ángela María Angulo respecto de su capítulo, el cual “pretende

ser un escenario de empoderamiento para las niñas negras. A lo largo del texto, exalto sus voces para que sean escuchadas sobre lo que significa ser mujer, infante y negra en la escuela". Así, las reflexiones no se quedan en el entendimiento de fenómenos intrínsecamente injustos, o la sanación personal y comunitaria de los efectos de estos, sino que trasciende la búsqueda del fin de dichas injusticias. Se avizoran, en estos escritos, mundos más seguros para las mujeres negras y afrodescendientes. Es el caso de Laura Romero, que no solo visibiliza las afectaciones causadas a las mujeres vendedoras informales del Mercado de Bazarro debido a las políticas de formalización y recuperación del espacio público en Cartagena de Indias, sino que también da espacio para que las lectoras conozcan "un amplio y diverso repertorio de estrategias de resistencia que se nutren de su experiencia, su comunidad y la necesidad urgente de vivir con dignidad" (p. 189). En la misma vía se expresa Diana Angulo que, al reflexionar sobre la experiencia de sostenibilidad de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí (RNMAK), reconoce en su capacidad para desplegar "distintas estrategias que abarcan diversos tipos de relacionamiento entre ellas y con actores externos" (p. 240) un camino de sostenibilidad y resiliencia para los procesos organizativos de mujeres negras.

En suma, estos textos, orientados editorialmente de manera generosa por Dejusticia dentro del marco del proyecto Visión Afro 2025, me hacen evocar las palabras con las que Peñaranda recoge la antigua y apremiante necesidad que tienen las mujeres negras de contarse a sí mismas, sus realidades, dolores y opresiones: "sugiero nombrarme a través de la escritura como una posibilidad de renegociación con el poder. Es decir, hacer del ejercicio de escribir una herramienta con la que me enfrente y sobrevivo a dinámicas de opresión que imperan sobre las representaciones de las identidades que encarno como mujer, negra y lesbiana" (2023, p. 149).

## Referencias

Arboleda Hurtado N. K., Granados Barco A., Cadavid Valencia L. M., Moreno Hurtado C. C., Maturana Maturana D. I., Peñaranda Angulo V., Bohórquez

Bastidas B. & Macuace Torres (Macu) J. D. (2023). *Silencios que matan: Narrativas de la violencia sexual en cuerpos racializados*. Cali: Universidad Icesi.

Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2.<sup>a</sup> ed.). Routledge.

Lozano, B. R. (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial. Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Ediciones Abya-Yala.

Sinisterra Ossa, L. (comp.) (2024). *Voces de la equidad*. Cali: Editorial Universidad Icesi. <https://doi.org/10.18046/EUI/ma.clnd.2.2024>

Vergara-Figueroa, A. (2014). Cuerpos y territorios vaciados: ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *Revista CS*, (13), 338-360. <https://doi.org/10.18046/recs.i13.1830>

*Melissa Gómez Hernández, PhD*  
Program Officer, Andean Region  
Ford Foundation

**Capítulo introductorio**  
**AFROFEMINISMOS: Debates**  
**y horizontes de un campo**  
**de estudios**

*Maryluz Barragán González*  
*Kelly Zulay Moreno Mosquera*  
(Editoras)

**El pensamiento afrofeminista nace de un sentimiento de frustración ante una doble omisión.** Por un lado, la de un feminismo hegemónico que, al estar centrado en la mujer blanca de clase media, dejó en la sombra las realidades negras; y por otro lado, la de los movimientos negros que, bajo liderazgos masculinos, tendieron a invisibilizar el sexismo interno. De esa grieta surge esta corriente de pensamiento que exige caminos propios de emancipación para las mujeres negras. Hablar de afrofeminismos es hablar de una de las rupturas políticas más profundas de los últimos tiempos.

El afrofeminismo no se puede pensar como un bloque monolítico o una categoría cerrada. Son variadas las posturas teóricas que van desde el feminismo negro hasta las perspectivas decoloniales y postcoloniales. Ahora bien, más allá de esta pluralidad de debates, todas parten de la urgencia de desarrollar un lenguaje propio, así como categorías analíticas que puedan explicar mejor la experiencia de las mujeres negras afrodescendientes. Lo anterior, no se limita al campo académico sino que le apuesta al desarrollo de herramientas políticas para avanzar en sus demandas sociales.

El origen del afrofeminismo lo podemos identificar desde hace más de un siglo. Al mapear las contribuciones en Latinoamérica, la pensadora brasilera Lélia González (1935-1994) es un referente ineludible. Con su concepto de *Amefricanidad* propuso una categoría político-cultural para entender el continente desde sus matrices africanas. González no solo confrontó las lógicas del racismo brasilero y del feminismo, sino que ubicó en el centro a las mujeres negras e indígenas, a partir de una

agenda que reivindicaba la soberanía del cuerpo, la diversidad sexual, justicia ecológica y la reforma agraria.

Por su parte, la académica y activista Sueli Carneiro ha señalado la urgencia de “ennegrecer el feminismo”, con el objetivo de complejizar la manera en que se lee a las mujeres como colectividad. En su trayectoria, que viene desde los años 70’s, ha reiterado la importancia de que la agenda feminista integre en sus análisis el concepto de raza. Lo anterior, para entender cómo ésta influye en fenómenos como la violencia institucional o la exclusión en el mercado laboral, los cuales afecta de manera desproporcionada a las mujeres negras. Para ella, dismantlar el sexismo y el racismo es una condición necesaria para que todas las mujeres podamos habitar el mundo con dignidad.

En el contexto del Caribe y Colombia, el panorama intelectual ofrece propuestas que también desafían las estructuras de poder tradicionales. Ochy Curiel, académica y activista dominicana, a través del feminismo decolonial denuncia la manera en que el racismo y el patriarcado se intersectan con la heterosexualidad obligatoria para la reproducción de desigualdades sociales. Igualmente son claves los aportes de la académica colombiana Mara Viveros para entender la manera en que se cruzan la raza, género y clase en nuestras dinámicas socioeconómicas. Su trabajo también ha abierto discusiones sobre raza y estudios *queer*.

Desde una perspectiva que vincula el conflicto armado con la herencia colonial, Betty Ruth Lozano, intelectual y activista colombiana, ha mostrado cómo las violencias de la guerra en el Pacífico colombiano reproducen dinámicas de colonialidad e ideologías patriarcales, lo que es clave para comprender la historia nacional. Esta preocupación por el territorio también está presente en el trabajo investigativo de Castriela Hernández Reyes quien, desde la historiografía feminista negra, identifica las resistencias de las mujeres del Pacífico contra el extractivismo ambiental y económico. Una lucha social que se mantiene desde la época colonial hasta la actualidad.

Finalmente, desde una perspectiva más global e interdisciplinar, Aurora Vergara-Figueroa y Katherine Arboleda Hurtado han propuesto la categoría de feminismo afrodiaspórico, el cual describen no solo como categoría analítica sino como una

agenda de investigación y una praxis de solidaridad, que tiene una función reparadora entre las mujeres negras. En paralelo, también destaca la propuesta teórica de Angélica María Sánchez Barona quien explica la intersección entre arte y antirracismo, subrayando la necesidad de ampliar la comprensión de la producción visual de los artistas afrodescendientes.

Como se advierte, el desarrollo del pensamiento crítico de las mujeres afro latinoamericanas y del Caribe no es una cuestión reciente, sino que ha sido un camino de más de un siglo de persistencia y permanencias. Las distintas apuestas y aproximaciones se presentan como las caras de un prisma, en el que las perspectivas se complementan. A pesar de esa diversidad, todas convergen en la necesidad de comprender la vida de las mujeres negras en su complejidad y particularidad, así como, en la urgencia de diseñar futuros más sostenibles que conecten la justicia racial y de género.

### Ejes Teóricos y Políticos Fundamentales

El pensamiento afrofeminista reposa sobre pilares teóricos y políticos que definen su identidad y su potencial emancipatorio. En ese andamiaje, el concepto de interseccionalidad, propuesto por la académica Kimberlé Crenshaw en 1989, sigue siendo central para entender cómo operan los distintos sistemas de opresión como el racismo, sexismo y clasismo. Una lente que permite entender que no se trata de una simple suma de factores de discriminación, sino de estructuras de opresión que hacen que la experiencia de las mujeres negras sea única y particular.

Sin embargo, este concepto a lo largo de historia, no ha estado exento de críticas. En las últimas décadas, distintas pensadoras han denunciado su instrumentalización por parte de organismos internacionales y agendas de políticas públicas. Esta ‘domesticación’ del término ha debilitado su potencia crítica, reduciéndolo a una simple etiqueta para describir identidades. Al ocurrir esto, se corre el riesgo de invisibilizar las desigualdades estructurales, los privilegios de clase y raza que el concepto busca cuestionar. A pesar de estas tensiones, la interseccionalidad se mantiene como una herramienta de análisis imprescindible hasta el día de hoy, siendo el marco

más sólido para comprender cómo operan y se construyen las injusticias en nuestra sociedad.

Ahora bien, reducir los afrofeminismos a la interseccionalidad sería simplificar su alcance, el cual va más allá de ser una herramienta conceptual. Los afrofeminismos representan un movimiento en el que converge práctica política, social y cultural, que apuesta por la construcción de epistemologías propias y la reproducción de formas de resiliencia comunitaria. Ello desborda los límites de la academia y lo integra en la vida cotidiana de las mujeres negras.

Dentro de las principales denuncias de las afrofeministas está la hipersexualización y cosificación histórica al que han sido sometidos los cuerpos negros. Es una lógica que guarda relación con el pasado colonial y de esclavización, cuando las mujeres negras eran representadas de manera violenta y profundamente contradictoria. Al tiempo en que se les negaba la humanidad, tenían la etiqueta social de estar siempre “sexualmente disponibles”. Esta representación justificó siglos de explotación y violencia física y sexual.

Otra de las reivindicaciones centrales está asociada al pelo afro y la resistencia a la presión social por alisarlo. Según la académica venezolana Esther Pineda G., una de las manifestaciones del racismo y el sexismo contra la mujeres negras, se da a través de la violencia estética. Esta se entiende como la afectación psicológica en las mujeres que se da a partir de la imposición de modelos de belleza (eurocéntricos) y que llevan a las mujeres a la transformación de sus cuerpos (quirúrgicas y no), incluso en desmedro de su salud.

Sin embargo, el campo de estudios de los afrofeminismos es mucho más amplio y dinámico. Por ejemplo, en materia de derechos económicos y sociales, se ha criticado la excesiva carga de trabajo de cuidado impuesto a madres, abuelas y otras mujeres afrodescendientes fuera y dentro de las comunidades negras. Las mujeres negras han trabajado fuera de sus hogares en mayor proporción que las mujeres blancas, y esta realidad tiene sus raíces en la esclavitud, donde la explotación ensombrecía cualquier otro aspecto de su existencia. Una reivindicación actual sigue siendo la búsqueda de la autonomía económica de las mujeres, garantizando ingresos dignos que les permitan

salir de la pobreza, disponer de su tiempo para capacitarse y desarrollarse profesional y personalmente.

La lucha contra el racismo y el sexismo también ha encontrado nuevas formas de resistencia en las redes sociales y plataformas digitales. Los afrofeminismos digitales aprovechan estos espacios para difundir mensajes de empoderamiento, visibilizar la cultura afrodescendiente y construir comunidades. Proyectos como Afroféminas, medio de comunicación digital que visibiliza el racismo y la discriminación racial, es un espacio creado por mujeres afrodescendientes que está dirigido a una audiencia de la diáspora hispanohablante en la que se promueve la acción antirracista con perspectiva decolonial. Es esa misma línea, en América Latina destacan figuras como Carolina Benítez (Colombia) y Natalia Barrera (Perú) que realizan contenido educativo antirracista; promueven el orgullo, la autoestima e identidad de las mujeres negras rompiendo con estereotipos y demás esquemas de belleza hegemónicos; así como crean opiniones sobre noticias de interés nacional, regional y global, desde una perspectiva antirracista y feminista.

En la actualidad, el pensamiento afrofeminista mantiene su vitalidad al abordar urgencias históricas y contemporáneas en América Latina y el Caribe, como la lucha por los derechos fundamentales, en particular, en los contextos de violencia racista y patriarcal y de desigualdades materiales (como la precariedad laboral, educativa, etc); así como, la necesidad de integrar una perspectiva antirracista y feminista frente a desafíos como el cambio climático y las nuevas tecnologías. Todo lo anterior, a partir de fórmulas tradicionales de resistencia y nuevas formas de acción colectiva digital.

### **Apuesta por contribuir a los estudios afrofeministas**

El presente libro despliega una travesía analítica y política articulándose en tres grandes momentos: el examen de las opresiones en el cuerpo y el territorio; el uso de la interseccionalidad para visibilizar resistencias específicas; y la consolidación de la lucha a través de redes y colectividad. Las autoras de este libro provienen de distintos campos de las ciencias sociales:

derecho, sociología, antropología y psicología. Varias tienen una trayectoria académica relevante, una comprensión sólida de los marcos teóricos del campo y poseen un profundo conocimiento de las realidades que analizan, lo que hace de este proyecto una apuesta transformadora que combina teoría y praxis política.

Arrancamos con la sección primera sobre Cuerpos, territorios y justicia, en la cual se plantean análisis sobre cómo las violencias sistémicas se inscriben directamente sobre las corporalidades y en los espacios habitados por las mujeres negras, al tiempo en que éstas construyen alternativas de dignidad y re-existencia.

En el capítulo 1, Anny Zamira Moreno Mosquera centra su reflexión en la mercantilización y la corporalidad de las mujeres negras. Allí argumenta que sus cuerpos siguen siendo objeto de explotación y cosificación, lo que representa una continuidad desde la época colonial. Modificaciones corporales, como el alisado del cabello, no son necesariamente elecciones libres sino una respuesta a la violencia estética y el racismo estructural que imponen cánones de belleza eurocéntricos. En este capítulo se plantea que la intervención sobre los cuerpos se hace como una forma de mitigar la violencia estética y conseguir un mínimo de dignidad. Sin embargo, lejos de conseguir ese objetivo, la mujeres terminan generándose daños físicos y psicológicos que perpetúan dinámicas de dominación e hiperconsumo.

Esta mirada al cuerpo como territorio de lucha, se extiende y se complejiza en el Capítulo 4. En este apartado Roslin Angelica Agualimpia Copete, aborda la salud mental de las mujeres negras y destaca que el racismo y el sexismo son factores determinantes del bienestar emocional. Critica el persistente estereotipo de la “mujer negra fuerte” o *berraca* porque dificulta la búsqueda de ayuda en situaciones complejas e invisibiliza el sufrimiento de las mujeres. Así, debido a la precariedad económica y la discriminación institucional, la salud mental en las mujeres negras es un problema que se agrava por racismo estructural.

De la violencia estética y psicológica pasamos al análisis de las inequidades en temas de salud. En el capítulo 2 (“No hay como la sazón de mi negrita”), Claudia Reyes Gálvez estudia la experiencia de diabetes de las mujeres afroperuanas de El

Carmen, Perú. La autora nos explica este fenómeno como la “corporalización” de las desigualdades derivadas de la colonialidad, el neoliberalismo y la desposesión de tierras. Ello, al tiempo que resalta la cocina y la cultura culinaria como un espacio epistémico de resistencia, dignidad y acción política, en el que se produce conocimiento y se desafía la racialización de los alimentos.

Siguiendo la misma línea de interconexión entre cuerpo y territorio, en el Capítulo 3 (Más allá del verde), Ángela Patricia San Martín Gómez argumenta que los desplazamientos a causa del clima y de los fenómenos derivados de éste, reflejan un sistema racista, colonial y patriarcal que sacrifica territorios y cuerpos racializados. La autora introduce el concepto de *inmovilidad forzada* para cómo las mujeres y niñas afrodescendientes quedan atrapadas en zonas de riesgo extremo por barreras estructurales sociales como la sobrecarga de cuidados domésticos no remunerados, la inseguridad alimentaria y las restricciones legales.

Esta primera sección, concluye con el capítulo 5 de Katherine Dimas Carreño titulado *¿Da Who De Rule Dih Eria?* sobre justicia propia raizal. La autora visibiliza el rol central de las mujeres raizales en la construcción y sostenimiento de este sistema, el cual se fundamenta en un sistema de normas propias, la legitimidad comunitaria, la reparación y el cuidado. En ese entorno las mujeres operan como auténticas guardianas de los códigos comunitarios pero también como mediadoras, lo que preserva la cohesión social y la pervivencia cultural frente a la opresión y el olvido del Estado (Babylon).

En la segunda sección sobre interseccionalidades y resistencias afrofeministas, se concentran las reflexiones sobre la interseccionalidad no solo como una herramienta de análisis, sino como una práctica comunitaria que hace frente a las violencias estructurales.

En el capítulo 6 (Silencios y resistencias), Ángela María Angulo Salcedo investiga la violencia de género en la escuela, que sufren las niñas negras en el Pacífico colombiano. La autora expone que ésta es una violencia específica donde confluyen el adultocentrismo, el machismo y el racismo, manifestándose en situaciones de desventajas, acoso sexual y burlas racistas sobre

el cabello de las niñas negras. Al final concluye con una fuerte crítica a la Ley de Convivencia escolar por su ineficacia, la cual atribuye a la ausencia de una perspectiva racial y territorial clara, que permite que la violencia se legitime culturalmente dentro del entorno escolar.

En el capítulo 7 titulado Re-existencias negras ante la formalización, Laura Romero López aplica la perspectiva interseccional a análisis de la situación del espacio público y la economía informal en Cartagena, Colombia. Allí nos describe cómo las políticas de formalización y recuperación urbana reconfiguran las jerarquías ciudadanas y crean figuras como la del “sujeto informal”, que se representa como un “ciudadano incompleto”. Este análisis lo hace sobre (y con) la experiencia de las mujeres vendedoras del Mercado de Bazurto, quienes resaltan las estrategias de “re-existencia”, los métodos colectivos de cuidado, organización y lucha legal, que les han servido en el proceso de defensa de su derecho a la ciudad.

La interseccionalidad trasciende a todas las esferas sociales, incluyendo por supuesto la esfera cultural. En el capítulo 8 llamado *World-Making* afroperuano a través del Hip Hop, Pilar Cáceres Cartagena analiza cómo la artista Karolinativa utiliza el Hip Hop como una práctica de construcción de mundos (*world-making*). La cantante Karolinativa desafía los estereotipos raciales y de género, reivindicando la cultura afroperuana y visualizando futuros posibles donde la negritud y la feminidad se reinventan fuera de las lógicas coloniales y opresivas. La autora plantea que el artivismo afroperuano, en línea con el pensamiento feminista negro, es un espacio de conocimiento y resistencia para construir una identidad afirmativa y colectiva.

Esta publicación termina con la tercera sección sobre Redes, sororidades y juntanzas, en la que las autoras se enfocan en la acción colectiva como una estrategia central para el cuidado, la resistencia y la creación de futuros posibles. En el capítulo 9 sobre Redes afrofeministas, Juliane Oliviera Nunes analiza la manera en que opera la interseccional como praxis en la experiencia Red Internacional Ma(g)dalenas (RMI), un colectivo de Teatro de las Oprimidas. La autora expone que la RMI, como estrategia para ennegrecer el feminismo, usa el artivismo para

transformar el dolor en acción política y construir alianzas político-existenciales.

Finalmente, el Capítulo 10 titulado Redes de mujeres afrocolombianas se ilustra la sostenibilidad de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí (RNMAK) a través de lo que llama “Ciclos Relacionales”. Diana Angulo identifica tres ciclos: el primero es la sororidad que se teje en las juntanzas, entendidas como espacios horizontales de solidaridad y reconocimiento mutuo frente a las experiencias y opresiones interseccionales compartidas. El segundo, el efecto amplificado de las redes, que se refiere a la organización descentralizada de la RNMAK, que permite la distribución del poder y la expansión de la acción colectiva del centro a la periferia. El tercero es la relación de mutuas exigencias, que describe la interacción directa y horizontal con el Estado y organismos internacionales, exigiendo el cumplimiento de los derechos y la rendición de cuentas, superando la noción tradicional del efecto *boomerang*.

En su conjunto, esta publicación no pretende ser una síntesis definitiva de los temas que aborda sino servir como un disparador de conversaciones en la casa, el salón de clases, entre hermanas, en los espacios comunitarios. Las reflexiones de las autoras, académicas y activistas de Brasil, Perú y Colombia, nos invitan a aproximarnos al pensamiento afrofeminista como un campo vivo, que se nutre constantemente de voces, experiencias y estrategias de resistencia de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. Las categorías y los relatos que describen nos interpelan, transforman y desafían a reconocer sus corporalidades, territorios, redes y expresiones culturales como espacios de disputa por la dignidad y la posibilidad de futuros más justos.

## Referencias

Williams, Kimberlé Crenshaw. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence*. (New York: Routledge, 1994), p. 93-118.

Corpas Figueroa, J. N. (2021). Afroepistemologías, feminismos negros y afrodescendientes en Latinoamérica y el Caribe: Epistemes para interpelar a las ciencias sociales. *Perspectivas. Revista de Ciencias Sociales*, 6(11), 72–96.

Campoalegre Septien, R. (2020). Feminismos negros: Debates epistémicos y desafíos políticos. *Geopauta*, 4(3), 33–44.

Vergara Figueroa, A., & Arboleda Hurtado, K. (2014). Feminismo afrodiaspórico: Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. *Universitas Humanística*, (78), 109–134.

González Ortuño, G. (2018). Los feminismos afro en Latinoamérica y el Caribe, tradiciones disidentes: Del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra. *Investigaciones Feministas*, 9(2), 239–254.

Campoalegre Septien, R. (Coord.). (2022). *Voces afrofeministas*. Ediciones Sensemayá; Fundación Nicolás Guillén.

Coltters Illescas, C., & Parra Triana, C. (Coords.). (2021). Feminismos negros: Homenaje a bell hooks. *Taller de Letras*, (72), 167–189.

Viveros-Vigoya, M. (2025). *Las «clases medias negras» en Colombia: Desigualdades sociales, identidades étnico-raciales y experiencias de interseccionalidad*. En A. Vergara-Figueroa, A. M. Sánchez Barona & A. de la Fuente (Eds.), *Estudios afrocolombianos: lecturas esenciales* (Tomo II, pp. 7–50). Editorial Universidad Icesi.

Mina-Rojas, C. (2025). «Me quitó el caminao»: Análisis cualitativo sobre el impacto del conflicto armado colombiano en la vida de las mujeres negras/afrodescendientes. En A. Vergara-Figueroa, A. M. Sánchez Barona & A. de la Fuente (Eds.), *Estudios afrocolombianos: lecturas esenciales* (Tomo IV, pp. 7–76). Editorial Universidad Icesi.

Arboleda Hurtado, N. K. (2025). *¿Y acaso no soy una mujer? El silencio y la ceguera racial en los estudios sobre violencia sexual en Colombia*. En A. Vergara-Figueroa, A. M. Sánchez Barona & A. de la Fuente (Eds.), *Estudios afrocolombianos: lecturas esenciales* (Tomo IV, pp. 129–166). Editorial Universidad Icesi.

Angola Rossi, J. M., & Sánchez Barona, A. M. (2025). *Aproximaciones a las representaciones visuales de la*

*afrodescendencia desde la historia, la crítica y la historia del arte. Siglos XVIII–XXI.* En A. Vergara-Figueroa, A. M. Sánchez Barona & A. de la Fuente (Eds.), *Estudios Afrocolombianos: lecturas esenciales* (Tomo v, pp. 51–95). Editorial Universidad Icesi.



**Parte 1**  
**Cuerpos, territorios y justicia**

**1**  
**Mercantilización y  
corporalidades: violencia  
estética y modificaciones  
corporales en mujeres negras**

*Anny Zamira Moreno Mosquera*

## Resumen

En este capítulo, Anny Zamira Moreno Mosquera reflexiona sobre las modificaciones corporales realizadas por mujeres negras en Bogotá, Medellín y Chocó, vinculándolas con el racismo estructural y la violencia estética. La autora sostiene que la explotación y cosificación de los cuerpos negros persisten desde la época colonial, imponiendo un canon de belleza eurocéntrico, que margina lo no blanco. También documenta diversas prácticas, entendidas, no como elecciones libres, sino como respuestas a presiones sistémicas. Identifica las “piedrillas” para reducir los senos y prevenir la violencia sexual; el blanqueamiento de la piel para ajustarse a los estándares de blancura y evitar ataques racistas; el alisado del cabello para la asimilación, pese a sus riesgos para la salud; la búsqueda de la delgadez por gordofobia; y la modificación del tono de voz y acento para combatir el racismo lingüístico.

La autora nos expone cómo esta violencia estética impone un ideal inalcanzable, generando insatisfacción, daños físicos y psicológicos, y perpetuando un hiperconsumo que beneficia a un sistema de dominación. Estas modificaciones son un intento de pertenecer y mitigar la violencia.

*Palabras clave:* mujeres negras, modificaciones corporales, corporalidades, violencia estética, canon de belleza, racismo estructural, racismo estético, racismo lingüístico.

## Introducción

Este capítulo es resultado de un proceso investigativo que nace de conversaciones con mi mamá, tías, primas, amigas, así como de paisanas que fui conociendo en el camino. Nos cuestionábamos los estereotipos de belleza, y nos dolía tener que intentar adaptar nuestros cuerpos para ser aceptadas, para sentirnos amadas y validadas, pues nos enseñaron que para lograr ser tratadas con dignidad, debíamos parecernos a eso que supuestamente sí es pulcro y femenino, es decir, a lo blanco. Así, me propuse como objetivo analizar las modificaciones corporales que ellas y yo nos hemos realizado y su relación con el racismo estructural.

A través de la etnografía multilocal y la autoetnografía logré dar cuenta de cómo hemos vivido las mujeres negras las modificaciones corporales y lo que ha implicado para nuestras vidas, pero, además, pude reconocer que quien investiga escribe en retrospectiva y es parte de aquello que está estudiando.

Como parte del resultado, enmarqué las modificaciones corporales encontradas en la violencia estética, un tipo de violencia que no ha sido tipificada como tal y que ha sido normalizada a través de su interconexión con otros tipos de violencia como el racismo estructural y la *misogynoir*.<sup>1</sup>

### La violencia que se escribe sobre el cuerpo de la mujer negra

La explotación y cosificación de los cuerpos de las mujeres<sup>2</sup> negras no paró después del periodo colonial. Por el contrario, el neocolonialismo y el neocapitalismo le han dado continuidad bajo las dinámicas de opresión y relaciones de raza, clase, género y sexo, desarrollando de esta manera jerarquías corporales y estructurales con el fin de obtener ganancias a partir de los cuerpos sobre los que se ha ejercido poder y se hace control a través de las construcciones socioculturales (Martínez, 2020).

A través del colonialismo, racismo, capitalismo y otras dinámicas de opresión, el cuerpo es moldeado bajo una idea de universalidad que, en últimas, determina aquello que es considerado “normal” y “anormal”, anulando de esta manera la intersubjetividad y la experiencia de cada individuo, lo que lleva a que estos sistemas de poder conciban el cuerpo solo como un objeto de producción y mercantilización en lo político, social, económico, familiar, educativo y demás dimensiones de la vida del ser humano (Tijoux y Barrios, 2019). En consecuencia, y con el fin de corresponder a estas dimensiones, el individuo se ve en

---

1 *Misogynoir* es un término acuñado por la académica, escritora y activista feminista afroamericana Moya Bailey, que describe la misoginia que experimentan las mujeres negras.

2 Es necesario resaltar que en esta investigación el enfoque se centró en mujeres cisgénero, para analizar los procesos socioculturales, las normas, los roles y las expectativas que influyen en la construcción del género a través de la imposición de patrones de comportamiento y expresiones asociados al sexo biológico.

la obligación de tener un cuerpo que responda a las exigencias sociales, presentándolo a través de la delgadez, la blancura, el rejuvenecimiento y, en el caso de la mujer, a partir de estándares de feminidad ya establecidos (Tijoux y Barrios, 2019).

La violencia sobre los cuerpos de las mujeres negras ha generado una diferenciación y jerarquía social a partir de los rasgos biológicos que aún persisten. Esta clasificación de las personas por sus características físicas genera y ratifica el privilegio de unos sobre otros (mujeres, empobrecidos, personas racializadas), y los pone en desventaja a nivel social, vulnerando sus derechos, asignando trabajos específicos, actuando sobre su corporalidad de manera hostil, entre otros (Oyèrónké, 2017).

Algunas investigaciones contemporáneas de corte feminista han alimentado el debate sobre cómo la violencia colonial y el pensamiento occidental han influido en la forma en que es visto el cuerpo de la mujer y, sobre todo, el cuerpo de la mujer negra. En estas investigaciones se señala directamente el predominio masculino sobre los discursos y las instituciones, generando de este modo una mirada parcializada, violenta y totalmente alejada de lo que realmente es la corporalidad femenina (Oyèrónké, 2017). De tal manera, que la violencia hacia las mujeres negras no solo es posible comprenderla a nivel físico y psicológico, sino también a nivel estructural, es decir, laboral, educativo, comunitario, político y económico.

Los efectos de esta violencia han puesto a las mujeres negras en lo más profundo de la esfera social, e incluso se nos impuso como referente a la mujer occidental para dar continuidad a la homogeneidad social (Oyèrónké, 2017). Tal como lo explica Mary Lucía, la mujer negra enfrenta tres tipos de discriminación “por ser negra, por ser pobre y por ser mujer” (Hurtado, 2019, p. 57). Un ejemplo de ello es lo identificado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), que ha dejado en evidencia algunas violencias a las que se ve sometida la mujer negra, especialmente en la Costa Pacífica; entre estas se encuentran: exclusión, invisibilización y desventaja social y económica, racismo y sexismo; del mismo modo, aclara que la situación de vulnerabilidad de estas mujeres ha sido agudizada por el conflicto armado y la instrumentalización e hipersexualización de sus cuerpos (CIDH, 2006).

Una de las formas de comprender la violencia sobre el cuerpo de las mujeres negras es a través de los procesos migratorios. Algunas de las mujeres que hicieron parte de este estudio se desplazaron desde el Pacífico colombiano, un territorio habitado mayoritariamente por personas negras, el cual históricamente ha sido visto como apto para la extracción de sus recursos, pero poco contemplado como un lugar de crecimiento, desarrollo y fortalecimiento por y para sus habitantes.

Entre los motivos que promovieron la salida de su territorio fueron la falta de oportunidades educativas y laborales, así como de condiciones dignas para vivir. Sin lugar a duda, la migración en Colombia tiene color y clase, son los cuerpos de las personas negras los que desproporcionadamente, en comparación con el resto de la población, se han visto obligados a desplazarse. Así lo demuestran las cifras de la Oficina de las Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios a través del informe *Colombia: impacto y tendencias humanitarias entre enero y noviembre de 2021*, evidenciando que el 54% de las víctimas de desplazamiento masivo por acciones armadas lo sufrieron los grupos afrodescendientes (Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios, 2021).

Entre las ciudades que se han identificado como receptoras de personas desplazadas en Colombia se encuentran Bogotá y Medellín (Castaño *et al.*, 2018). Estas ciudades, en comparación con los lugares de origen de las participantes, son territorios donde la mayoría de sus habitantes no son negros, sus dinámicas socioculturales son distintas, la extensión de un lugar a otro es mayor, los horarios laborales y educativos varían, las formas de relacionamiento son diferentes y, por supuesto, la forma de lucir el cuerpo y lo que es considerado bello, cambia. Es en esta dinámica de desplazamiento y socialización con otra cultura donde se dan cuenta de que son diferentes e incluso, se percatan de que son negras, que sus cuerpos, formas de habitarlo y vestirlo no encajan con lo que en las ciudades receptoras es aceptado.

No obstante, para las personas negras que nacimos en ciudades como Bogotá y Medellín, la situación es similar en cuanto a cómo son vistos nuestros cuerpos, dado que están lejos

del modelo eurocéntrico de belleza, es decir, blanco, delgado, rubio, joven, etc. Dicho canon a su vez obedece a una belleza “mercantilizada, reproducible, uniforme, estandarizada, masificable y rápidamente descartable” (Pineda, 2020, p. 108), lo que quiere decir que el canon de belleza no es estático, por el contrario, cambia con los años, pero continúa rigiéndose bajo la mirada hegemónica.

Habitar el territorio para mujeres negras que nacimos en ciudades como las anteriormente mencionadas también es una vivencia retadora porque se nos desterritorializa, esto es, que constantemente debemos estar explicando por qué somos negras, pero nacimos en estas ciudades, y en un intento porque se nos crea debemos explicar de dónde son nuestros padres o abuelos y, por ende, tenemos un color de piel, textura de cabello, entre otros, diferente a lo que según algunas creencias deben tener los nacidos en Bogotá o Medellín.

### **Modificaciones corporales en las mujeres negras**

De acuerdo con Esther Pineda, las modificaciones corporales parten de los conceptos de belleza que actualmente están siendo difundidos a través de medios de comunicación y difusión masiva, y que tienen como objetivo nutrir la industria de la belleza que, a su vez, crea el imaginario de que esta es un medio para alcanzar el éxito en todas las esferas de la vida. Asimismo, la autora menciona que ha habido una democratización de las modificaciones corporales para que estas estén al alcance de todas las clases sociales, lo que trae consigo riesgos de padecer un trastorno de alimentación u otras afectaciones psicológicas, físicas o la muerte (Pineda, 2020). De la misma manera, Pineda ha advertido sobre el desconocimiento que muchas mujeres tienen al realizarse alguna modificación corporal, pues se cree que son procedimientos que se escogen deliberadamente y no, que se han realizado a través de la manipulación que el sistema capitalista, racista, machista y sexista ha ejercido sobre las mujeres mediante distintas narrativas.

Ha sido bajo la falacia de pensar que nos modificamos el cuerpo porque lo escogemos, y no porque el sistema nos ha llevado a hacerlo dado que somos parte de su negocio, que

mis paisanas<sup>3</sup> y yo hemos modificado e intervenido nuestro cuerpo en los senos, la piel, el cabello, la morfología corporal, el tono de voz y el acento, no sin antes hacer una modificación a nivel cognitivo sobre cómo debemos lucir en relación con el contexto que nos rodea.

A continuación, presento las modificaciones corporales encontradas en este recorrido investigativo.

### Modificaciones corporales sobre los senos

*Piedrillas o piedritas*<sup>4</sup> es el nombre que se le ha atribuido a la modificación de los senos, y se han encontrado dos finalidades que incentivan a realizarla. La primera de ellas tiene que ver con reducir el tamaño de los senos o detener el crecimiento de los mismos. Según una de las participantes, lo hacía “para que los senos no crecieran mucho y cuando grande no se escurrieran”,<sup>5</sup> otra de ellas manifestaba que impulsaba a que sus hijas se lo realizaran porque “se veía feo [...] para los hombres”.<sup>6</sup> Esto último, a su vez, impulsaría la segunda razón que manifiestan mis paisanas para realizarse las *piedrillas*, y es que algunas lo hacían con el fin de evitar las miradas de los hombres sobre ellas y posibles situaciones de violencia sexual; incluso, en sus relatos se puede identificar cómo sus madres y abuelas buscaban prevenirlas sobre esto: “yo me lo hacía porque mamá y abuela decían que era para que los senos no me los miraran los hombres”.<sup>7</sup>

---

3 Durante esta investigación, este término es acogido porque alude a una relación de hermandad, compañerismo, de historias y territorio compartido, y de relaciones que nos permitieron sentirnos abrazadas, acompañadas y no juzgadas. Este término también hace referencia a la creación de relaciones cercanas e íntimas, que se han desligado de las formas de relacionamiento que Occidente nos impuso, esto es, libre de culpas, resentimientos, distancia y competitividad.

4 Cabe mencionar que, aunque algunas participantes se han realizado este tipo de modificación, no recordaban su nombre o no le asignaban uno específico.

5 Juntanza con paisana en el Chocó, 3 de enero de 2023.

6 Juntanza con paisana en el Chocó, 29 de diciembre de 2022.

7 Juntanza con Sofía en Bogotá, 26 enero de 2023.

Las piedrillas son una práctica que se halló entre las participantes oriundas del Pacífico colombiano y que generalmente se realiza en la niñez y adolescencia. La práctica consiste en frotar los senos con piedras planas (“panchitas”), amasadores de pan, cucharones calientes y rodillos para amasar. Usualmente, estas mujeres realizaban esta práctica en las mañanas, cuando iban al río a bañarse, para posteriormente ir a la escuela, por lo cual algunas de ellas tomaban la piedra con la que se iban a aplanar los senos de él, no sin antes haber recibido las indicaciones de sus madres o de sus abuelas sobre cómo debían escogerla. Además, cuando algunas de ellas no alcanzaban a hacerlo en las mañanas, como era costumbre, lo hacían tan pronto llegaban de estudiar, pues la persona adulta que estaba vigilando que se lo realizaran se los recordaba; algunas lo veían como algo beneficioso, como me contaba Cielo: “yo de todas maneras creía que era un bien para mi [...] yo ya estaba muy tetona para tener 11 años”.<sup>8</sup>

En cuanto a los resultados de esta práctica, fue posible evidenciar que solo una de las mujeres que se realizó las piedrillas pudo lograr que se pasmara el crecimiento de los senos a los 11 años, mencionando: “quedé con las mismas, pero ya crecí un poquito y se disimulaba más”.<sup>9</sup> Por otra parte, las demás participantes relatan que no lograron detener el crecimiento de sus senos y que incluso, con los distintos cambios que han tenido sus cuerpos desde su niñez y adolescencia, estos han aumentado su tamaño.

En las juntanzas con mis paisanas fue posible notar reiteradamente que lo hacían “para que los hombres no me miraran los senos”.<sup>10</sup> Lo que revela que también en aquella época, cuando las participantes eran menores de edad tenían que estar cuidándose de algún tipo de violencia sexual ejercida por los hombres, incluso, Cielo en sus relatos deja en evidencia cómo algunos aprovechaban su poder para acceder sexualmente a ellas: “En esa época, aunque había mucho hombre respetuoso,

---

8 Juntanza con Cielo en el Chocó, 10 de enero de 2023.

9 Juntanza con Cielo en el Chocó, 11 de enero de 2023.

10 Juntanza con Cielo en el Chocó, 26 de enero de 2023.

había otros que no tanto y que se la pasaban casando a las niñas que estaban creciendo para quitarles la virginidad [...] había señores que tenían tiendas, eran profesores, gente que tenía formita y eran los que bajo cuerda molestaban a las pelaitas”.<sup>11</sup>

Entre los actores implicados en promover la realización de las piedrillas se encuentran las madres y las abuelas. Estas buscaban que los cuerpos de sus hijas y nietas lucieran de tal manera que evitaran ser vistas por los hombres. Sin embargo, es claro que los actores implícitos de estas prácticas son los hombres, pues la motivación principal era disminuir los riesgos de violencia sexual por parte de ellos.

### Modificaciones corporales sobre la piel

En una sociedad organizada bajo la mirada racializada, donde todo aquello que no sea blanco es feo, ordinario, violento, peligroso, indeseable y vulgar, lo que mayormente se pretende es pertenecer, y, bajo esta misma lógica, de acuerdo con Fanon, “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (2009, p. 44). A las mujeres negras se nos ha repetido tanto y de distintas maneras que lo que somos es antiestético y feo, que en algún momento pareciera que nuestra única opción es intentar ser bellas según el canon de belleza establecido, de tal forma que nos alejamos de nuestras raíces y nos arraigamos a las eurocéntricas a partir del lenguaje, las formas de vestir, de lucir el cabello, de hacer cosas y comportarnos como personas blancas, aclarar el tono de la piel y más, es decir, blanquearnos.

Lo anterior corresponde a la idea de que lo no blanco es inferior, y es posible decir que esta noción tiene inicios con la instauración del concepto de raza. Según Aníbal Quijano (2017), el concepto de raza ha sido el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años y ha sido establecido en toda la población como parte de la dominación colonial europea, de esta manera, se definió lo que es “indio”, “negro”, “asiático”, “blanco”, “mestizo”, y se determinó bajo quiénes estaría el poder.

---

11 Juntanza con Cielo en el Chocó, 26 de enero de 2023.

El color de la piel, uno de los elementos más significativos dentro de lo que ha sido establecido como raza, ha supuesto un símbolo de inferioridad, de mayor riesgo a morir por barreras en el acceso a la salud; es un indicativo para perfilamiento y riesgo de sufrir discriminación, e incluso padecer la muerte por abuso policial. El color de piel de las mujeres ha llegado a determinar los roles laborales, limitar las relaciones interpersonales, determinar si es violencia sexual o no, y generar sentimientos de insuficiencia ante la creencia de que tener cierto tono de piel establece los niveles de coeficiente intelectual. Pero, además, el color de piel no solo puede convertirse en un obstáculo o facilidad para el ascenso social, sino que también es un indicativo de belleza.

Las modificaciones corporales sobre la piel evidenciadas entre quienes participamos giran en torno a aclarar la piel con cremas industriales y artesanales, ácidos dermatológicos, sorel, glicerina y mascarilla de limón con bicarbonato de sodio. En general, se encuentra que estos productos son utilizados durante las noches, luego de tener el rostro limpio y seco, porque al usarlos durante el día se corre el riesgo de que ocurra una hiperpigmentación por el contenido de alguno de sus productos. Según las indicaciones, se dejan de usar cuando se logre alcanzar el tono de piel que se quiere.

Para dar cuenta de la existencia de estos productos, quienes participamos tuvimos que recurrir a los consejos de mujeres de la familia, amigas o vimos que alguien más los recomendaba en las redes sociales. Sin embargo, existen diferentes motivos por los que empezamos a aplicarlo, entre ellos, ser las únicas personas negras en espacios que habitábamos constantemente como el colegio o la universidad, pocos referentes que se parecieran a nosotras y los constantes ataques racistas.

Entre las consecuencias físicas de la aplicación de estos aclarantes se encuentran quemaduras, parches, resequedad en la piel y dependencia de estos, pues, si se dejan de usar, entre los efectos secundarios se encuentra la hiperpigmentación. Entre las consecuencias a nivel psicológico se encuentran tristeza, insuficiencia, inseguridad, culpa e inutilidad al no alcanzar el objetivo, aun cuando las industrias han puesto a nuestra

disposición una gran variedad de productos en descuento, de fácil acceso y sin restricción médica.

### Modificaciones corporales sobre el cabello

Uno de los efectos de las atrocidades de la esclavización fue el rechazo a lo negro, dando de este modo nacimiento a lo que es considerado bello, siendo la negritud un antónimo de belleza. Lo que significaría que las trenzas o el cabello afro serían considerados deplorables cuando se enfrentaban con a cabello largo, lacio y, de preferencia, rubio (Johnson y Bankhead, 2014). En el mundo occidental se creó un significado despectivo sobre identidad negra para normalizar la blancura desde el discurso de la “otredad”, que las mujeres negras experimentan a través de la opresión racial y de género (Johnson y Bankhead, 2014).

Justamente, con el ánimo de sobrevivir en una sociedad donde se es rechazado, las mujeres negras buscamos asimilarnos a la cultura dominante con la esperanza de hacernos visibles (Turner, s. f.). De esta manera, adaptamos prácticas para ser semejantes y proyectar estándares blancos de belleza, dado que la “mala imagen de la mujer negra también se ha asociado al funcionamiento sexual deficiente, falta de deseo sexual, falta de aceptación de los roles de género tradicionales y sentimientos de menor control personal” (Oladayo, 2016, p. 1).

La cultura occidental y sus industrias han creado todo un negocio alrededor del cabello de las mujeres negras, buscando que este se parezca a lo que ha sido considerado bello y aceptable. De igual manera, han logrado expandir el mensaje a través de los medios de comunicación, redes sociales, concursos de belleza, entre otros, generando presión y dejando como única alternativa integrarse a la norma.

Poner lacio el cabello puede ser motivado por la necesidad de pertenecer, de acceder y de ser vistas; en nuestro contexto, el cabello liso también significa poder y se nos hizo creer que da a nuestro aspecto personal una impresión saludable, limpia, ordenada, y no como el cabello afro: desordenado, sucio, falto de aseo personal, un “nido de ratas”, o hacernos ver como “brujas” como me lo dijo una compañera en bachillerato. De hecho, según Johnson y Bankhead (2014), el cabello es un marcador de

feminidad y algunas mujeres negras internalizamos la creencia de que nuestro cabello y tono de piel están por debajo de la media de las mujeres occidentales; además de que, en ocasiones, se alisa el cabello porque a las parejas no les gusta el cabello afro (Johnson y Bankhead, 2014).

Por otro lado, las mujeres negras nos enfrentamos a una serie de cuotas que debemos pagar para lograr mantener nuestra similitud a la belleza hegemónica; de esta manera, además de que nuestra autoestima se ve lesionada, el cuero cabelludo y el cabello se ven afectados, pero lo soportamos bajo la creencia de que “la belleza cuesta”.<sup>12</sup> Por ejemplo, las cremas alisadoras “son productos que alteran temporalmente la estructura del cabello, alisándolo, relajándolo, suavizándolo o reduciendo el volumen del cabello de formas más o menos duradera, y pueden presentarse con diferentes nombres: suavizantes, relajantes y deslizantes. Las sustancias activas de los alisadores actúan directamente sobre la estructura del tallo capilar” (Vinicius *et al.*, 2017).

Frente a los productos para alisar el cabello, el estudio *Use of Straighteners and Other Hair Products and Incident Uterine Cancer* ha evidenciado una relación entre el cáncer uterino y el uso de planchas para el cabello y cremas alisadoras, pues la exposición constante a estos se asocia con niveles más bajos de hormonas esteroides sexuales, riesgo elevado de leiomiomas uterinos, edad temprana de la menarquia e incidencia de cáncer de seno y de ovario (Chang *et al.*, 2022). Asimismo, en el estudio se identifica que los componentes de los alisadores pueden causar lesiones y quemaduras en el cuero cabelludo; además, se advierte que los efectos adversos para la salud asociados con el uso de estos productos podrían tener más efectos en mujeres afroamericanas o negras debido a la mayor prevalencia y frecuencia del uso de productos para el cabello (Chang *et al.*, 2022).

Finalmente, lo que le hacemos a nuestro cabello termina en la caída de este, en el surgimiento de hongos capilares y frustración por no lograr parecerse totalmente al modelo que se nos ha hecho creer que debemos seguir. En una de las

---

12 Transcripción de mi diario de campo, 3 de enero de 2023.

juntanzas que tuve con una de mis paisanas me mencionaba: “a mí el cabello se me empezó a salir a pedazos, cada vez que me pasaba la peinilla, cuando me lo lavaba era peor, yo comparado con la cantidad de cabello que tuve, prácticamente quedé calva”.<sup>13</sup> Asimismo, me hizo saber que la pandemia por covid-19 fue una “bendición”<sup>14</sup> para su cabello, puesto que no tenía que realizarle la cantidad de procesos que anteriormente le hacía, ni aplicarle la cantidad de productos que hacían parte de su rutina; además, empezó a peinarse ella sola.

### Modificaciones en la morfología corporal

De acuerdo con Mari Luz Esteban en su libro *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, los siglos xx y xxi se han caracterizado por hacerle un culto total al cuerpo, convirtiéndolo en algo para reivindicar, mostrar y cuidar con esmero en las actividades cotidianas (Esteban, 2013). Las sociedades contemporáneas se han caracterizado por la exigencia de cuerpos perfectos, bellos y saludables, que son adaptados y producidos para una gama de modelos específicos de belleza en los que se excluye cualquier tipo de diferencia, promoviendo así la discriminación de quienes no cuenten con una piel blanca, cabello rubio, ojos claros, nariz respingada, estatura y la delgadez extrema, siendo estos algunos indicadores de belleza (Muñiz, 2014).

En esta búsqueda de un “cuerpo perfecto”, los agentes de socialización como la familia, los amigos y grupos cercanos pueden llegar a reforzar constantemente esta idea de estándar de belleza y la necesidad de alcanzarlo, a través de comentarios y acciones que resultan perpetuando y promocionando prácticas para lograrlo, como es el caso de la delgadez; incluso se ha demostrado que en las relaciones de pares este ideal de belleza se perpetúa por medio de la crítica al “sobrepeso”, el

---

13 Juntanza con paisana de Bogotá, comunicación personal, 6 de marzo de 2023.

14 Juntanza con paisana de Bogotá, comunicación personal, 5 de octubre de 2022.

alentar a alguien a realizar una dieta y la glorificación de la ultradelgadez (Saffon y Saldarriaga, 2014).

De acuerdo con las participantes de esta investigación, la necesidad de adelgazar el cuerpo nace de comentarios que compañeros del trabajo, el colegio y médicos les hacían sobre sus cuerpos. Estos comentarios son la muestra de una sociedad gordofóbica, en la que se “rechaza, excluye y discrimina sistemática, repetida y explícitamente las corporalidades con proporciones grandes” (Pineda, 2020, p. 123). Además, estas creencias que dan como resultado la gordofobia se fundamentan en la idea de que las personas gordas no son funcionales y productivas, y que, por el contrario, son sedentarias y descuidadas por permitirse tener el cuerpo que tienen.

En búsqueda de delgadez mis paisanas recurrieron a prácticas como “dejar de comer en las noches, aunque tuviera hambre, lo que intentaba hacer era tomarme una aromática o tomaba agua, incluso tomé unas pastas que ya no me acuerdo bien su nombre con el fin de dejar de comer”.<sup>15</sup> Otra de ellas comentaba que su índice de masa corporal (IMC) mostraba que tenía “sobrepeso”, en sus palabras: “yo he dejado de comer por comentarios de [...] una doctora, mi falda del colegio a principio de año me quedaba bien, ahora me toca ponerle varios botones para que me sirva”.<sup>16</sup> Frente a esto, es importante mencionar que algunas investigaciones han demostrado que herramientas como el IMC no son apropiadas dado que no diferencian con precisión los componentes importantes del peso corporal y la salud integral del paciente, de tal manera que no debe utilizarse para tomar decisiones clínicamente importantes a nivel individual del paciente; además, el IMC no tiene en cuenta el grupo étnico, la genética, el tiempo en pérdida o ganancia de peso (Suárez y Sánchez, 2018). De igual forma, González afirma que el IMC se puede relacionar con un modelo de estigmatización pesocentrista, que vincula e incentiva un gran número de modificaciones corporales nocivas, entre las que se incluyen dietas hipocalóricas, ayunos restrictivos, tratamientos estéticos,

---

15 Juntanza con Alison en Medellín, 1 de agosto de 2023.

16 Relatos escritos por África en mi diario de campo, 20 de diciembre de 2022.

ejercicios de actividad física muy exigente, “adelgazantes” y suplementos hepatotóxicos (González, 2018).

Finalmente, como resultado de un diagnóstico basado en el IMC, que desencadenó la búsqueda de “tallas ideales” en redes sociales y dejar de comer, esta participante hoy lucha con un trastorno de la conducta alimentaria, y otras de ellas relatan sentimientos de tristeza e insatisfacción. Lo anterior se convierte no solo en una muestra de cómo se ve afectada nuestra salud mental tras intentar realizarnos modificaciones corporales, sino de que también hay todo un sistema estructurado para que, hagamos lo que hagamos, continuemos insatisfechas con nuestros cuerpos, movilizándonos así a seguir actuando sobre él y a consumir más, aun cuando se ponga en riesgo la vida.

### Modificaciones en el tono de voz y el acento

El racismo lingüístico se sustenta en aquellas ideologías y prácticas que conforman y normalizan un poder sobre el uso del lenguaje, acento, dialecto, repertorio y discurso, usualmente con raíces occidentales; este tipo de racismo habitualmente sitúa a las víctimas como incapaces de desarrollarse en ciertas áreas de la vida, es decir, está diseñado para herir a un individuo o grupo mediante el uso de etiquetas insultantes y degradantes que enfatizan la diferencia étnica y lingüística (Dovchin, 2020).

El racismo lingüístico ha generado estereotipos sobre cómo se supone que las personas negras pronunciamos las palabras, ya sea del Pacífico colombiano —zona con mayor número de población negra en Colombia— o de otras regiones. Los ataques que devienen del del racismo lingüístico están sustentados a su vez en el etnocentrismo, dado que se tiene la creencia de que quienes hablan y pronuncian las palabras “correctamente” son las personas que nacieron en el centro del país. En Bogotá, por ejemplo, he escuchado comentarios como “tenemos un acento neutro”, he presenciado como se burlan o “imitan” a mis paisanas y se han sorprendido cuando me escuchan hablar y tengo un acento parecido al de ellas y ellos. La sorpresa es mayor cuando se enteran de que nací en Bogotá, y los cuestionamientos sobre por qué entonces soy negra no paran hasta saber el lugar de origen de mis padres, en ese momento ya tiene más sentido

mi negritud, porque aún siguen creyendo que es imposible que existan personas negras nacidas en el centro de Colombia. Así es como opera el racismo estructural por medio del lenguaje, dado que este ha sido una pieza importante en cómo se materializan las formas de dominación (Dovchin, 2020).

Bajo el discurso de que la mujer debe ser, comportarse y hablar “delicado”, más el racismo sufrido, participantes como Alison empezaron a contraer la respiración para así lograr “adelgazar la voz”, en sus palabras: “al inicio fue difícil y que me dolía la garganta y pecho porque tenía que contraerlo para que la voz sonora más aguda [...] era un alivio cuando llegaba a casa y podía hablar como siempre lo había hecho”.<sup>17</sup> No obstante, aunque logró ir obteniendo el tono de voz y acento que quería y el dolor físico disminuyó, esto generó afectaciones a nivel de su salud mental, dado que: “me sentía frustrada y de todas maneras no sentía que fuera yo, no podía estar realmente cómoda y prefería en muchas veces no hablar mejor, sobre todo en el trabajo”.<sup>18</sup>

Por otro lado, las mujeres negras que no hablan como se supone que deben hablar las personas de su grupo étnico, son cuestionadas sobre su lugar de origen, como ya lo había mencionado, y como lo evidencia Mónica en sus escritos:

Un chico una vez, en esta ciudad, asombrado de escucharme hablar y no poder creer que fuera de Tumaco, me dijo que yo tenía que ser del centro del país porque mi tono de voz era muy suave y claro. Ya tenía aproximadamente un año o más de estar en Medellín entonces yo tenía y decía algunas palabras consideras paisas. Lo curioso es que ese chico seguía repitiéndome que yo no podía ser de Tumaco como así él me conociera de toda la vida o hubiese vivido mi vida para negar en mi cara que yo era de Tumaco, fue absurdo.<sup>19</sup>

---

17 Juntanza con Alison en Medellín, 23 de marzo de 2023.

18 Juntanza con Alison en Medellín, 22 de julio de 2023.

19 Transcripción del diario de Mónica en Medellín, 29 de enero de 2023.

Por la anterior razón, y para “no [...] ser el centro de atención”,<sup>20</sup> Mónica, al igual que Alison, empezó a bajar el tono de la voz y a “hablar más pasito”, pues el mismo racismo lingüístico ha categorizado a las personas negras como ruidosas, escandalosas, bullosas y que hablan exageradamente; esto lleva, incluso, a optar por el silencio, la no expresión de ideas e intentar hacerse mínimas con el fin de no tener miradas sobre ellas que van acompañadas de gestos y palabras que usualmente son ofensivas hacia su forma de expresión.

La modificación del tono de la voz y el acento hacia uno más “neutro”, como se ha dicho que se habla en el centro del país, puede verse como una forma de superación y un paso que acerca más a las personas negras a la aceptación por parte de las personas blancas, dado que logra ser similar a ellas y toma un poco de distancia de aquello que es visto desde una mirada peyorativa. Similar a ello, Fanon, comentaba cómo el negro antillano será más blanco en cuanto se aproxime más a una lengua occidental porque, a su vez, asume una cultura, llevándolo así a rechazar su negrura (Fanon, 2009).

Con las experiencias que han vivido mis paisanas, doy cuenta de lo mencionado por Gabriel Nascimento, cuando refiere que el lenguaje es politizado y que las lenguas tienen color, género, etnia, orientación sexual y clase porque han funcionado como espacios para diseñar proyectos de poder, como el colonialismo; pero también es politizado cuando se utiliza como espacio de lucha racial (Nascimento, 2019).

### **Violencia estética contra la mujeres negras**

Estas modificaciones corporales que mis paisanas y yo nos realizamos las enmarco en lo que Pineda llama violencia estética y que define como el “conjunto de narrativas, representaciones, prácticas e instrucciones que ejercen una presión perjudicial y formas de discriminación sobre las mujeres para obligarlas a responder al canon de belleza imperante, así como el impacto que este tiene en sus vidas” (2020, p. 109). Del mismo modo,

---

20 *Idem.*

autoras como González (2018) manifiestan que la violencia estética es el resultado del ordenamiento económico, social y cultural que sin las mujeres pedirlo o sentirlo configura sus vidas, les da instrucciones, ideas, pautas, necesidades y deseos para que le den un sentido positivo al bombardeo de información sobre su apariencia física, de tal manera que se convierte en un medio para alcanzar la felicidad y la realización de las mujeres. En este concepto de violencia estética esta intrínseco el racismo estético, recordemos que, desde antes de 1991 el cuerpo de la mujer negra ha sido expuesto como algo desagradable o una exageración, produciendo así la necesidad de reducir el tamaño de sus senos y sus glúteos porque se entendía como algo no atractivo a la vista (Quijano, 2015, citado en Herrera y Grosso, 2017).

El racismo estético es resultado de la herencia colonial que promueve una belleza unidimensional, unirracial y unicultural, y que usa un gran número de medios para que sea internalizada la estética tanto europea como norteamericana (Pineda, 2020). Esto se convierte en una presión que nos ha llevado a las mujeres negras a modificarnos e intentar tener algunos rasgos de belleza que, como ya sabemos, ha sido considerada sinónimo de blancura; sin embargo, estas modificaciones corporales no pueden ser entendidas como un odio o rechazo hacia nuestra negritud, sino como una necesidad de pertenecer, ser vistas, tener acceso y mitigar los actos de la violencia hacia nosotras.

La búsqueda de la perfección a través de las modificaciones corporales también tiene que entenderse como una herramienta que nos aleja de los espacios de poder y toma de decisiones, pues el sistema de dominación ha comprendido que una mujer preocupada y ocupada en satisfacer las expectativas de la feminidad es una mujer confinada al espacio privado; el ideal de belleza nos aleja de espacios de decisión política, económica, de producción de conocimientos y de otras dinámicas organizativas, reduciéndonos a un objeto ornamental (Pineda, 2020).

Durante nuestra niñez —etapa crucial del desarrollo de la identidad—, para muchas, llevar el cabello natural se convirtió en un reto, era y es llegar llorando a nuestras casas y desear cambiar pronto de peinado. En la adultez es un obstáculo para conseguir empleo, es esforzarse mayormente en la universidad

porque tus conocimientos son invalidados (Ocoró, 2021), es que no te crean que eres víctima de violencia sexual, es que te persiga el vigilante de la tienda porque cree que vas a robar algo, es que te pare la policía para realizar un control policial que no realiza a las personas blancas que se encuentran alrededor. Portar esta piel es no poder quejarte del calor porque “¿cómo te quejas del calor si eres negra?”, y soportar comentarios como: “ustedes no se tienen que aplicar protector solar” o “si se va la luz no te vez”. Es que te callen porque “hablas muy duro” o imiten un acento que, racista y estereotipadamente, se cree que tienen todas las personas negras y afrodescendientes. Es ser hipersexualizadas y rechazadas como personas. Es tener el deseo de adelgazar para ser tratada como las personas delgadas y evitar que se hagan juicios sobre tu salud, es tener que pagar la cuota del cuerpo no normativo, es decir, tener que pagar más en los aviones por los asientos, sentirse incómodo con los asientos del transporte público y pagar mucho más por las prendas de vestir que se adapten a tu cuerpo. Es, también, que mientras escribía esta investigación, mis primas llegaron llorando del colegio, una, porque los niños y niñas no querían jugar con ella por ser “negrita”, y otra porque el profesor la regañó fuertemente cuando ella le expresó que “Cali no era parte del Pacífico colombiano”.<sup>21</sup>

Nuestros relatos aquí plasmados demuestran que, aunque nos modifiquemos el cuerpo, los estándares de belleza son inalcanzables porque cambian según el contexto y con el tiempo. Estos más bien son formas de control sobre las mujeres que se usan para convertirnos en sujetos de hiperconsumo. De acuerdo con bell hooks, se trata de una estrategia donde la supremacía blanca se beneficia de las inseguridades que ellos mismos han creado sobre nuestras corporalidades, para luego vendernos la cura; se trataría de un territorio que conquistaron para continuar obteniendo riquezas (hooks, 2005).

Creemos pensando que nuestro valor está en la apariencia física. De niñas los cumplidos que mayormente recibimos tienen que ver con cómo nos vemos: “estás hermosa”, “pareces una

---

21 Recopilación de las juntanzas con paisanas de Medellín, Bogotá y Chocó.

muñequita”, “te ves muy tierna así”. Ya de adultas —aunque a muchas niñas también les sucede—, nos encontramos que los medios de comunicación y las redes sociales nos muestran constantemente mujeres “perfectas”, que no se parecen en nada a nosotras, para vendernos —bajo el discurso del amor propio— que debemos adquirir ciertos productos y someternos a procedimientos estéticos, algunos de ellos no certificados, para lograr el tan anhelado amor hacia nosotras mismas y empoderarnos.

## Referencias

- Castaño, G., Sierra, G., Acosta, D., Semenova, N., Salas, C., Buitrago, C. y Agudelo, M. (2018). *Salud mental en víctimas de desplazamiento forzado por la violencia en Colombia: el caso de Bogotá, Medellín y Buenaventura*. Universidad CES.
- Chang C.-J., O’Brien, K. M., Keil, A., Gaston, S., Jackson, C., Sandler, D. y White, A. (2022). Use of straighteners and other hair products and incident uterine cancer. *JNCI: Journal of the National Cancer Institute*, 114(12), 1636-1645. <https://doi.org/10.1093/jnci/djac106>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2006). *Las mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia*. CIDH.
- Dovchin, S. (2020). Introduction to special issue: Linguistic racism. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 23(7), 1-5. <https://doi.org/10.1080/13670050.2020.1781105>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- González, Y. (2018). *La violencia estética en el cuerpo femenino como expresión de la identidad de las mujeres: un estudio desde las representaciones sociales construidas por un grupo de mujeres madres del Cantón de Palmares, durante el año 2017-2018* (Trabajo de grado). Universidad de Costa Rica.
- Herrera, H. y Grosso, P. (2017). *Trenzando historias de libertad: Creación de un libro-álbum tejido con enfoque diferencial para la primera infancia* (Trabajo de grado). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Hooks, b. (2005). Alisando nuestro pelo. *La Gaceta de Cuba*, 1-12.

- Hurtado, M. (2019). Dios es negra: Feminismo negro de cada día. En *Ser mujer negra* (pp. 57-63). Editora Géminis.
- Johnson, T. y Bankhead, T. (2014). Hair it is: Examining the experiences of Black women with natural hair. *Open Journal of Social Sciences*, 2, 86-100. <https://doi.org/10.4236/jss.2014.24014>
- Esteban, M. (2013). *Antropología del cuerpo, género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Bellaterra, S.L.
- Martínez, M. (2020). Corporeal activism in Elizabeth Acevedo's *The Poet X*: Towards a self-appropriation of U.S. Afro-Latinas' bodies. *Revista de Estudios Norteamericanos*, 25, 1-23. <https://doi.org/10.18352/ren.1254>
- Muñiz, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. *Sociedade e Estado*, 29(2), 415-432. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200003>
- Nascimento, G. (2019). *Racismo lingüístico: Os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Letramento.
- Ocoró, A. (2021). *El racismo y la hegemonía del privilegio epistémico*. En *Afrodescendencias: Debates y desafíos ante nuevas realidades*. Clacso
- Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (2021). *Colombia impacto y tendencias humanitarias entre enero y noviembre de 2021*. ONU.
- Oladayo, D. (2016). *Is it easier for her? Afro-textured hair and its effects on black female sexuality: A mixed methods approach* (Tesis doctoral). Escuela de Profesiones de Servicios Humanos, Universidad Widener.
- Oyèrónké, O. (2017). *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. La Frontera.
- Pineda, E. (2020). *Bellas para morir: estereotipos de género y violencia estética contra la mujer*. Prometeo Libros.
- Quijano, A. (2017). Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes. En R. Campoalegre Septien y K. A. Bidaseca (Eds.), *¡Qué tal raza!* (pp. 17-26). Clacso.
- Saffon, S. y Saldarriaga, L. (2014). La internalización del ideal de delgadez: factor de riesgo de alteraciones de la imagen corporal y los hábitos de alimentación, generado

por la influencia de pares. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 6(1), 75-90.

Suárez, W. y Sánchez, A. (2018). Índice de masa corporal: ventajas y desventajas de su uso en la obesidad. Relación con la fuerza y la actividad física. *Nutrición Clínica en Medicina*, 13(3), 128-139. <https://doi.org/10.1016/j.nutrmed.2018.06.004>

Tijoux, M. y Barrios, J. (2019). Cuerpos inmigrantes, cuerpos ideales. El racismo y la educación en la construcción de la identidad. *Estudios Pedagógicos*, 45(3), 397-405. <https://doi.org/10.4067/S0718-070520190003000397>

Turner, F. (s. f.). *I am not my hair: A Black woman's struggle with identity through hair* (Tesis de licenciatura). Oakland University, Rochester, Michigan.

Vinicius, J., Costa, C., Cerqueira, C. y Grazinoli, R. (2017). Risco do uso do formol na estética capilar. *Medicina Legal de Costa Rica*, 32-42.

**2**

**“No hay como la sazón de mi negrita”: cultura alimentaria y diabetes en la experiencia de mujeres afroperuanas en El Carmen<sup>1</sup>**

*Claudia Reyes Gálvez*

---

1 Agradezco a las mujeres de El Carmen por compartir sus saberes, memorias, alimentos y espacios, así como por su escucha, tiempo y presencia. También a la comunidad carmelitana, a la Pastoral de Salud Afroperuana, Las Morenas del Juncal, y a Manuela Quellhua, Emeliza Palma, Maribel Ballumbrosio, Rolando Palma y Marta Palma por su apoyo constante y generoso acompañamiento.

## Resumen

En este capítulo, Claudia Reyes Gálvez expone su investigación sobre mujeres afroperuanas en El Carmen y argumenta que la experiencia de la diabetes mellitus tipo 2 trasciende el paradigma biomédico hegemónico. La autora resalta cómo estas mujeres enfrentan desigualdades estructurales e interseccionales, marcadas por la herencia colonial, el neoliberalismo, la inseguridad alimentaria y la desposesión de tierras. El modelo médico hegemónico, a menudo, individualiza y patologiza, de manera simplista, la diabetes como resultado de "malos hábitos", invisibilizando estas condiciones. Reyes enfatiza que la cocina, lejos de ser un mero espacio doméstico, es un locus epistémico y de acción política. Allí se produce resistencia, se ejerce la dignidad y se genera conocimiento crítico, recuperando el gozo, la pertenencia y la continuidad histórica que desafían la reducción de la salud a indicadores clínicos.

Finalmente, propone un enfoque decolonial e interseccional que legitime los saberes de las mujeres afrodescendientes, desafíe la racialización de la comida y la gordofobia sanitaria, y fomente políticas públicas interculturales que aborden la complejidad del proceso salud-enfermedad-atención-cuidado. Este capítulo busca visibilizar a estas mujeres como cocreadoras de conocimiento, elemento crucial para descolonizar los estudios de salud.

*Palabras clave:* cultura culinaria, cocina afroperuana, diabetes, mujeres afroperuanas, biomedicalización, soberanía alimentaria, justicia epistémica, memoria, interseccionalidad, decolonialidad.

## Introducción

"No hay como la sazón de mi negrita", se escucha mientras se remueve con calma una olla de maíz morado, perfumada de clavo, anís y canela, que despide también aromas de piña, membrillo y manzana. "Yo creo que la comida que nos enfermó es también la que nos da alegría". En la cocina de su casa en El Carmen, distrito en la costa sur de Ica, se condensa una forma de entender y vivir el proceso salud, enfermedad, atención y prevención que no cabe en el paradigma del modelo médico hegemónico. Esa afirmación, lejos de una contradicción, revela

otros modos de situarse frente a enfermedades crónicas no transmisibles, como la diabetes mellitus tipo 2 (DMT2). Un modo en que cuerpo, memoria y afecto se entretujan en la experiencia vivida por *mujeres afrodescendientes* adultas y adultas mayores (todas mayores de 40 años),<sup>2</sup> frente a la enfermedad.<sup>3</sup>

En El Carmen, localidad con fuerte presencia afrodescendiente y reconocida en el imaginario nacional como cuna del arte negro del Perú, reverberan memorias de desplazamiento forzado, trabajo esclavizado y resistencia cultural. Sus tradiciones artísticas, culinarias y rituales,<sup>4</sup> producto de la memoria colectiva, han sido resignificadas como atractivo turístico y símbolo de identidad regional y nacional. Sin embargo, esta visibilización suele reducirlas a expresiones folclorizadas,<sup>5</sup>

---

2 El estudio partió del análisis de personas con hipertensión arterial —por accesibilidad e interés en explorar los saberes y las formas de atención alrededor de esta condición—, llegando a mujeres con comorbilidad de hipertensión y diabetes, en quienes las tensiones con el modelo médico hegemónico resultaron especialmente reveladoras. Esta elección invisibilizó otras formas de padecer y cuidar. El proceso vivo de descolonización del saber-hacer antropológico me confrontó con esos límites y generó nuevas preguntas: la dimensión sensorial, central en la alimentación, apareció en mis registros, pero hubiera sido valioso construirla también con ellas desde sus sensibilidades y modos de producción más allá de la escritura. Tampoco se profundizó en la heterogeneidad de la vejez. Futuras investigaciones deberían incluir voces intergeneracionales y de género para comprender la transmisión de cuidados y alimentación. Urge fortalecer políticas públicas interculturales que reconozcan el proceso salud-enfermedad-atención-cuidado en su complejidad, articulando la epidemiología crítica latinoamericana y la antropología, para visibilizar las heterogeneidades socioeconómicas y culturales del padecer. Un diseño mixto, iterativo y transdisciplinario ampliaría la comprensión de la diabetes y otros problemas de salud en contexto racializados y subalternizados, situando el conocimiento desde la experiencia vivida y las epistemologías locales.

3 Se retoma críticamente la distinción analítica del padecimiento: *disease* (alteración biológica definida por la biomedicina), *illness* (experiencia subjetiva y vivida del malestar) y *sickness* (procesos sociales y culturales de reconocimiento, normativización o estigmatización del padecimiento) (Kleinman, 1988).

4 Por espacio, no se incluyen descripciones de platos ni festividades. Véase Mincul (2016) y Mincul y Fundación ACUA (2022).

5 Feldman (2009), en el capítulo *La Leyenda de Chinchá*, desarrolla una crítica a la folclorización como proceso mediante el cual las expresiones culturales afroperuanas son reconfiguradas para

sin atender a la densidad histórica, social y política que encierran. En este escenario, un gran porcentaje de las mujeres que cocinan, viven con diabetes enfrentando la corporalización de las inequidades del *plantacionceno*,<sup>6</sup> marcadas por la colonialidad, el régimen corporativo neoliberal, la inseguridad alimentaria, el despojo de tierras agrícolas y una atención médica centrada en la biomedicalización.<sup>7</sup>

Este capítulo surge de una investigación cualitativa con enfoque etnográfico y perspectiva situada más amplia sobre narrativas e itinerarios terapéuticos en pacientes afrodescendientes diagnosticados con hipertensión arterial, realizada en el distrito<sup>8</sup> entre 2016, 2017 y 2020. Apoyada con técnicas de observación participante y no participante, entrevistas y conversaciones recogidas durante distintas etapas de la interlocución como voluntaria en proyectos comunitarios, jornalera y antropóloga e investigadora afroandina comprometida con su propio proceso identitario y ontoepistémico. Los vínculos entre alimentación, identidades, cultura y salud aparecieron de forma reiterada, revelando su centralidad en la vida cotidiana de las participantes y la necesidad de un análisis más profundo. Este análisis se centró en cinco mujeres que además presentaban comorbilidad con diabetes tipo 2. La investigación se complementó con revisión de bibliografía especializada, documentos de organizaciones civiles, fuentes institucionales y registros digitales. En cumplimiento de lo pactado en el consentimiento

---

encajar en discursos nacionales y las estéticas escénicas dirigidas al consumo turístico o institucional.

6 El concepto de *Plantacionceno* permite situar a El Carmen como un territorio marcado por la herencia de la plantación colonial, donde persisten formas de control ecológico, racialización del trabajo y mercantilización de la vida (Haraway y Tsing, 2019).

7 Se entiende la *biomedicalización*, siguiendo a Iriart y Merhy (2017), como un proceso en el que modelo biomédico, a través de sus tecnologías, amplía hacia la regulación subjetiva y cotidiana de la vida, promoviendo el autocontrol, la vigilancia individual y gestión del riesgo como mandato moral.

8 Tesis de licenciatura *Caleidoscopio terapéutico en pacientes diagnosticados con hipertensión arterial en el distrito de El Carmen Chíncha, Ica*.

informado, se modificaron o eliminaron detalles identificatorios en sus relatos para proteger su privacidad.

Este trabajo busca brindar insumos para la creación de un marco dialógico entre las ciencias de la salud, las organizaciones de la sociedad civil afroperuana, el Estado peruano y las poblaciones negras, reconociendo que estos actores no son homogéneos ni estables, sino móviles, contradictorios e incluso ambivalentes. Se opta por el uso de las expresiones *mujeres afrodescendientes*, *afrocarmelitanas*, *afroperuanas*, *negras* y *afrodiaspóricas* según la posicionalidad desde la cual se enuncia, evitando cualquier sesgo biologicista o esencialista de ciertos ámbitos académicos, atendiendo de manera crítica el carácter histórico de estas categorías, vinculándolas a los procesos de colonización,<sup>9</sup> reconociendo los campos de relaciones con variaciones internas que se intersectan (Viveros, 2016).

Desde este enfoque, se busca comprender la DMT2 no como un hecho clínico aislado, sino enmarcado en un contexto configurado por la ensambladura compleja de fenotipos y ambientes reorganizados históricamente por el colonialismo y el capitalismo.<sup>10</sup> ¿Cómo narrar una enfermedad que no solo habita el cuerpo, sino también el territorio, la historia, lo relacional y el paladar? Esa es la pregunta que guía este recorrido etnográfico y crítico.

## Contexto

En la costa sur del Perú, El Carmen (Chincha, Ica) se consolidó debido al traslado forzado de africanos esclavizados por sus conocimientos y capacidades especializados a haciendas azucareras y algodoneras (Arrelucea y Cosamalón, 2015), conformando una presencia afrodescendiente, elevada simbólicamente como “enclave” del folklore afroperuano (Reyes, 2015).

El tejido cultural interétnico de Chincha se configuró mediante intercambios y migraciones sucesivas: pueblos

---

9 Para una discusión más profunda sobre este tema Véase Curiel (2007).

10 Para una discusión más profunda ver Slocum y Saldanha (2016).

originarios como la cultura chincha, desplazamientos andinos durante el auge algodonnero y la llegada de migrantes chinos e italianos tras la manumisión esclava (Carazas, 2003). Según Barriga y Lossio (2014), los italianos, después de la guerra del Pacífico, ocuparon tierras y se consolidaron como propietarios agrícolas y comerciantes, favorecidos por la estratificación racial y social colonial en comparación con otros grupos étnicos racializados.

La Reforma Agraria de 1969 amplió el acceso a tierras y promovió cooperativas, situando a la agricultura familiar como eje económico. No obstante, las reformas neoliberales de los noventa debilitaron esa base, ya que la liberalización de mercados, la eliminación de subsidios y el auge agroexportador generaron endeudamientos y pérdida de tierras (Oré & Damonte, 2014; Córdova, 2010). El *boom* agroexportador profundizó desigualdades: en Ica, el 94,43% del agua subterránea se destina a cultivos de exportación (Minagri, 2000 en Angulo Aguilar, 2017); así, mientras las empresas acceden a riego tecnificado, los pequeños agricultores enfrentan costos elevados, restricciones y agua mal clorada para consumo doméstico.

Este modelo precariza el trabajo rural, con largas jornadas sin contrato, exposición a agroquímicos y bajos salarios (Córdova, 2010). La mayoría se dedica a la agricultura o a oficios manuales, con alta informalidad y acceso limitado a educación superior, lo que evidencia exclusión racial y territorial persistente. A nivel nacional, el 60% de afroperuanos reporta discriminación por color de piel, costumbres o criminalización. Estas desigualdades locales expresan ejes de diferenciación que marcan el imaginario y la vida afrodescendiente, conectándolos con tendencias estructurales más amplias (Benavides, 2015; Pflücker y Muñoz, 2018).

Aunque no se ha documentado oficialmente como palenque, en el cotidiano constituye un testimonio vivo y refugio cultural afroperuano. Sus expresiones culturales y gastronómicas evidencian prácticas de cohabitación y reinención cultural que no deben reducirse a espectáculo (Mincul, 2016), sino reconocerse como formas de reexistencia afrodescendiente (Nascimento, 2023). En este proceso, las mujeres transmiten conocimientos y saberes agroalimentarios, sosteniendo el trabajo diario y

preservando agencia, subsistencia y espacios colectivos, aun cuando enfrentan de manera sistemática violencias racistas y de género que se inscriben sobre sus cuerpos y condicionan su desarrollo (Mincul y Fundación ACUA, 2022).

### Cocinando dignidad: *locus* epistémico situado e interseccional

En tiempos recientes, insumos antes relegados o considerados desperdicios han reaparecido en los platos fusión de chefs famosos y gourmets cosmopolitas de la clase alta limeña. Este fenómeno, como señalan Grey y Newman (2018), se inscribe en discursos de rescate y revalorización de la gastronomía peruana. Sin embargo, como advierten Zúñiga Lossio (2007) y García (2013), dichos relatos celebran el mestizaje sin cuestionar las desigualdades históricas ni los procesos de resistencia cultural que dieron origen a esos platos. En este contexto, el blanqueamiento y la apropiación de saberes bajo el rótulo de “cocina nacional” y “criolla”<sup>11</sup> invisibiliza a las personas racializadas. Visibilizar las asimetrías implica devolver agencia a las trabajadoras culinarias afrodescendientes, quienes, en contextos de esclavitud y trabajo doméstico, reinterpretaron técnicas indígenas, europeas y asiáticas, creando platos nuevos en escenarios de escasez y violencia (Rodríguez, 2008; Machado, 2012).

Un ejemplo de transmisión activa de estos saberes se dio en 2016, durante un taller de dulces tradicionales organizado por Las Morenas del Juncal con mujeres afrodescendientes del Spelman College.<sup>12</sup> El espacio público se transformó en cocina íntima mediante una coreografía de montaje de insumos, utensilios y recetas compartidas. Las tareas se distribuían colectivamente —rallar yuca, envolver tamales, freír con precisión—, mientras se entretrejan relatos y memorias.

---

11 Identidad mestiza costeña, que históricamente ha blanqueado influencias afrodescendientes e indígenas consolidándose como una narrativa cultural excluyente.

12 Universidad históricamente afroamericana de mujeres en Atlanta.

El postre "come y calla" condensó esta memoria. Según la narración, una madre africana esclavizada elaboró la mezcla con restos de yuca y azúcar para alimentar a su hijo, nombrándola con la frase "come y calla". Este gesto, como señala Mintz (2003), revela cómo en las cocinas de los pueblos esclavizados se generaban técnicas, deseos y formas de soberanía cotidiana, donde preparar alimentos se volvía ejercicio de dignidad y rehumanización.

Las mujeres afrocarmelitanas transforman así la preparación en acción pedagógica y epistemológica (Hernández, 2019). Entre expresiones de reconocimiento hacia sus madres y abuelas, las estudiantes tejieron imaginarios espaciales negros (Reese, 2019) y memorias racializadas (Ugueto-Ponce y Felicien, 2021), transmitiendo saberes mediante oralitura, cadencia corporal y afectividad. Al finalizar, ofrecieron dulces como chapana, chancaca o frejol colado, reafirmando que la cocina constituye una estrategia de protección económica y social, sin reducirse a relatos heroicos ni a la caricaturización turística de la mujer negra cocinera (Machado, 2012). De manera semejante a las palenqueras estudiadas por Henry (2019), cuya elaboración de dulces asegura subsistencia y abre futuros posibles, en El Carmen las habilidades gastroeconómicas combinan tradición, invención e intuición, generando autonomía económica y soberanía corporal.

Desde una perspectiva *amefricana*,<sup>13</sup> la cocina es un espacio complejo que desborda lo doméstico y funcional. Se convierte en un espacio epistémico y de acción social política donde se conjugan memoria social, experiencia histórica, resistencia cultural (Machado, 2012), construcción de identidades múltiples, archivo sensorial afectivo (Snelling, 2023) y espiritualidad (Mincul y Fundación ACUA, 2022). En este sentido, las cocinas son archivos vivos que acumulan historia, dolor, creatividad y agencia cotidiana.

---

13 Véase *amefricanidad* como categoría político-cultural creada por Lélia González (1988), entendida no como África transplantada, sino como una configuración cultural, espiritual, corporal y epistémica nacida de las experiencias históricas de esclavización, resistencia y creatividad en América Latina y el Caribe (1988).

Esta apuesta epistemológica, en sintonía con los feminismos negros y decoloniales (Hill Collins, 2019; Viveros Vigoya, 2016; Espinosa Miñoso, 2016), sitúa la práctica culinaria como *locus* epistémico situado e interseccional, abre paso a una transdisciplinariedad que reconozca sujetas y sistemas de saber históricamente invisibilizados que interpelen tanto a la academia como a la salud pública. En línea con Santos Madrigal (2024), implica no aceptar la salud solo desde el paradigma biomédico moderno, sino abrir espacio a visiones plurales y contextualizadas, tensionando los engranajes del paradigma científico moderno.

### El cuidado alimentario: alimentar(se/r)

Angela Davis (1981) señala que las mujeres negras históricamente han asumido una doble carga: el trabajo doméstico dentro y fuera de su hogar, desde el aprovisionamiento hasta la preparación de los alimentos. Esta desvalorización responde a imbricaciones de opresiones, y no a una mera reproducción de género. Aunque algunos hombres afrodescendientes también cocinan, suele ser en circuitos de negocio más que en el cuidado cotidiano. En algunos casos, la carga se vuelve triple al incluir el cuidado de la propia salud. Una trabajadora informal lo expresó: “Cuando cocino para mi nieto, lo hago con amor, pero también con lo que hay”.

Además del registro de la vulnerabilidad y lo afectivo, las voces recogidas evidenciaron diferencias entre las adultas mayores. Algunas mostraban una agencia cotidiana atravesada por la escasez y la responsabilidad, revelando la concentración de desigualdades estructurales al administrar canastas alimentarias, mientras que otras, con mayores recursos o apoyos familiares, lograban cierta flexibilidad en la preparación y distribución de alimentos.

El cuidado alimentario aparece reiteradamente como mandato femenino, aunque no de manera homogénea. La secuencia *cocinar, atender y entregarse al cuidado de otros* estuvo muy presente mostrando las complejidades de ser cuidadoras y a la vez cuidar de sí mismas. En las visitas se observó que, al ser ellas las administradoras de la comida, a menudo se servían de último,

elegían las presas más pequeñas o recurrían al recalentado de la comida del día anterior. Otras (con colaboración filial) lograban diversificar los platos o reservar porciones específicas para sus particularidades de salud que respondieran a las restricciones de la dieta frente a enfermedades como la diabetes. En línea con lo señalado por Gracia-Arnaiz, García-Oliva y Kalix García (2024), las responsabilidades alimentarias en la gestión cotidiana aumentaban los riesgos de inseguridad alimentaria, aunque con matices: el impacto era mayor en quienes asumían el rol de alimentadoras principales en soledad, y se atenuaba en aquellas que contaban con redes de apoyo.

Los casos en que recibían alimentos de familiares consanguíneos o de vínculos de compadrazgo fueron escasos, lo que podría deberse a la migración, la precariedad compartida y la individuación de la vida cotidiana. En contraste, fueron mínimas las ocasiones en que se observó que fueran efectivamente cuidadas por su red de apoyo en el marco de su padecimiento de diabetes y/o avanzada edad.

El comentario: "Enferma, continuo... cocino mejor, pero van pa' allá [a un restaurante local]", muestra que a pesar de sus aflicciones, persisten disputas por "quién cocina más rico". No se trata solo de estrategias de uso de nutrientes: gustos y aromas funcionan como una forma de prestigio y reconocimiento. Tener "buena mano" se convierte en un capital simbólico —producto de trabajos feminizados y racializados que desde el sistema de esclavitud colonial situaron a las afroperuanas como cocineras, vendedoras o cuidadoras—, que puede transformarse en capital social e incluso económico, abriendo posibilidades de mayor estabilidad por la visibilidad comercial. Así, las mujeres sostienen la memoria del sabor, "la auténtica sazón", aunque el prestigio económico y social se desplace hacia otros espacios y limite su incorporación a ámbitos laborales fuera de los tradicionales.

La transmisión intergeneracional de estos saberes se reproduce de forma tanto tácita (mirar, oír, repetir) como explícita (recetas, consejos directos) en el espacio doméstico. En pequeños mandados como "vayan [hijas/os] poniendo a hervir el agua", encargos a los hijos/os para que se queden cuidando las ollas. Muchas veces se afirma que la sazón "viene de la madre" o de

la abuela. Disputar quién cocina mejor es también disputar la guardianía de la memoria familiar, así como el reconocimiento de quién representa con mayor fidelidad el linaje culinario y la memoria colectiva. Estas tensiones se hacen visibles en las comparaciones entre carmelitanos sobre los atributos de los platos tradicionales conocidos como carapulcras, cachinas, tutumas y frejoles colados. Las fechas y celebraciones colectivas (Semana Santa, Navidad, Corpus Christi, aniversarios, funerales, levantamiento de duelo, entre otros) son escenarios propicios en los que se muestra la organización social alrededor de la comida. A través de expresiones, mostraron que incluso dentro de un mismo grupo etario, la manera de relacionarse con la comida y la enfermedad dependía de recursos, redes y trayectorias de vida como “Antes se usaba la manteca [...] ahora vuelta a la manteca”, que construyen una memoria dietética crítica, y “Es para fiestas [la carapulcra] [...] aquí [en El Carmen se hace] con papa fresca”, hace una distinción con la preparación limeña hecha con papa seca. Como señala Contreras (2022), la alimentación configura identidades individuales y colectivas. Las preferencias culinarias varían según el contexto, revelando su dimensión relacional y política, y permiten a las personas afirmarse o diferenciarse de determinados grupos sociales, étnicos e incluso religiosos.

Así, la alimentación permite ejercer poder, mostrar devoción, reforzar la autoestima o transmitir memoria (Bass *et al.*, 1979 en Contreras, 2022).

Por otro lado, según Sumlin y Brown (2017) y Xu *et al.* (2022), el control glicémico se ve comprometido en fechas festivas; así, la diabetes se percibe no solo como enfermedad, sino como una forma de “restricción social”, pues limita el goce de la comida que da sentido a la colectividad y muestra las dificultades de modificarlos sin alterar el sentido de la tradición. Esto provoca discusiones intrafamiliares y, a la vez, exige que cada persona gestione individualmente sus “desarreglos” alimentarios. Estos desarreglos también aparecieron como una forma de lidiar con la soledad y la necesidad de placer fuera de lo familiar y festivo. Como expresó una mujer: “La salchipapa de la noche resuelve si estoy sola”, evidenciando que existen momentos individuales

de transgresión afectiva mediante comidas rápidas cargadas de simbolismo.

Estas decisiones cotidianas sobre qué y cuándo comer no son solo elecciones individuales, sino que expresan desigualdades más amplias. La justicia alimentaria permite visibilizar cómo el género, la clase, la edad y el territorio median el acceso, la legitimidad y el significado de los alimentos, y responden a la imbricación de opresiones que configuran sus experiencias alimentarias (Slocum y Saldanha, 2016; Wittman *et al.*, 2010; Patel, 2012 en Portman, 2018).

### **Discursos biomédicos, prácticas alimentarias y corporalidades**

En Perú, diversos estudios señalan que el 60% de las familias afroperuanas reporta enfermedades crónicas, superando el promedio nacional en más de 11 puntos, con mayor vulnerabilidad en mujeres, de las cuales el 30,7% presenta hipertensión arterial (Monteza-Facho *et al.*, 2022). El Estudio Especializado para Población Afroperuana (Benavides *et al.*, 2015) evidencia mayor carga de enfermedades crónicas en mujeres jefas de hogar (34,9%). Aunque la mitad de la población reporta haber estado enferma recientemente, el 70,1% no acudió a centros de salud citando discriminación, escasez de medicamentos y falta de pertinencia cultural en la atención. En el distrito El Carmen, el 60% de los hogares reporta enfermedades no transmisibles y más del 40% convive con condiciones crónicas como diabetes o dislipidemia (Monteza-Facho, Bartolo-Marchena, & Gonzales, 2022).

A lo largo de los años, el sector salud ha promovido diversas intervenciones multisectoriales en el distrito, siendo los tamizajes de diabetes una de las más difundidas. Las intervenciones están orientadas a detectar tempranamente la enfermedad mediante la medición de glucosa en sangre. El carácter masivo de estas campañas se inscribe en la lógica descrita por Martínez-Hernández (2011), según la cual el desarrollo de tecnologías biomédicas y su capacidad para penetrar en el interior del cuerpo del paciente constituyen una apuesta por la observación de

una medición “objetiva” en detrimento de la escucha atenta al relato del paciente (p. 94).

Los mensajes sanitarios suelen centrarse en la obligación moral de “cuidarse” mediante la dieta, el control del peso y el monitoreo constante, produciendo así la figura de las “diabéticas responsables de su glucosa”, donde el incumplimiento se interpreta como una falta moral. En las visitas domiciliarias con la Pastoral de Salud, la diabetes se presenta como un riesgo inminente que debe gestionarse día a día. Las mujeres entrevistadas reconocen la centralidad en los discursos biomédicos afirmando: “[El personal de salud] dice que la carapulcra me hace mal, pero yo así he vivido siempre”. También reverberan con diferentes grados de precisión —observándose distinciones como edad y escolaridad— las recomendaciones de los talleres de modificación de recetas tradicionales que buscan promover hábitos considerados más *saludables* desde la perspectiva biomédica.

La biomedicalización de la alimentación transforma alimentos en indicadores de riesgo y el cuerpo en objeto de control técnico (Durocher, 2020), invisibilizando las dimensiones sociales, culturales y afectivas que sostienen las dietas cotidianas. La patologización del consumo de dulces y platos tradicionales es recurrente, por ejemplo, la carapulcra y sopa seca aparecen como “poco saludable”, y el frejol colado “muy dulce” o “mal hábito heredado”. Sin embargo, para las mujeres, estos alimentos no son únicamente nutrición, sino parte de su historia y vínculos familiares (Montesi, 2017). Una participante diagnosticada hace cinco años relata la dificultad de evitar el frejol colado, que le recuerda la cercanía con su madre en Semana Santa: “¿Cómo voy a dejar de comer lo que me recuerda a mi mamá?”. La reducción de ingredientes altera, además, el sabor tal como lo recuerdan. Esta experiencia muestra cómo la comida se entrelaza con la memoria y la familia realizando reapropiaciones selectivas y reinterpreta las prescripciones médicas sin renunciar a marcos culturales y afectivos propios.

Por su parte, otra mujer expresa culpa por no dejar la sopa seca o carapulcra, percibido por sus familias como “negar lo que somos”. La comida se convierte así en un escenario de tensión simbólica entre pertenencia cultural y control médico. Para

muchas adultas mayores, se trata de custodiar una memoria de sabores; para las mujeres adultas con hijos en edad escolar, la negociación pasa por adaptar platos sin perder el gusto que sostiene el afecto familiar.

Estas prácticas vernáculas pueden entenderse como estrategias de cuidado que contrarrestan formas de alienación generadas por la biomedicina. Según Snelling (2023), la alienación<sup>14</sup> se manifiesta cuando los enfoques biomédicos reducen la alimentación a valores nutricionales y calorías, invisibilizando los significados espirituales, afectivos y comunitarios. Desde esta perspectiva, los rituales y las preparaciones alimentarias funcionan como espacios de resistencia y reparación, promoviendo bienestar personal, familiar y comunitario. El placer vinculado a preparar, compartir y saborear se constituye en un mecanismo para restaurar sentidos de identidad, cuerpo y cuidados —donde la salud también implica gozo y vínculos afectivos— que los discursos biomédicos tienden a invisibilizar frente a otros marcos de vitalidad (Williams-Forson, 2006; Ahmed, 2014; Opara y Elmi, 2025).

En el día a día, la vigilancia médica se cruza con estigmas corporales racializados. Muchas relatan cómo sus cuerpos, especialmente siendo mujeres negras, son leídos como predispuestos a la enfermedad o como evidencia de "malos hábitos". Comentarios como "tienes que bajar de peso para atenderte" muestran la internalización de la cultura biomédica<sup>15</sup> desplazando el foco de las condiciones estructurales (pobreza, acceso desigual a alimentos, trabajo precario) hacia un control individual del cuerpo, reforzando el carácter normatizador y culpabilizante del modelo médico hegemónico (Menéndez, 2005).

Los testimonios también revelan un conocimiento crítico sobre la biomedicina. Una entrevistada recuerda que, durante su diagnóstico, en la consulta le recomendaron seguir una

---

14 Snelling (2023) retoma la noción burkeana de alienación (Burke, 1984) para describir momentos en los que las personas sienten pérdida de control o desconexión, experimentando malestar.

15 La hegemonía biomédica no se impone solo desde arriba; también es reproducida por sectores subalternos que encuentran en ella alivio o validación, reflejando una cultura biomédica internalizada que relega saberes no oficiales.

dieta “baja en azúcares y grasas... pero eso cuesta mucho”, o en su defecto tomar metformina.<sup>16</sup> Esta observación conecta el discurso técnico con la economía doméstica y evidencia lo que Montesi (2022) denomina una visión poco compleja e hipermedicalizada de la diabetes, centrada en modificar conductas individuales generando barreras e indiferente en la transformación de sus vidas.

Desde un enfoque crítico de la alimentación (Slocum y Saldanha, 2016), la racialización de la comida opera como descalificación de prácticas culinarias afrodescendientes y como control moral, particularmente, de cuerpos feminizados. La violencia epistémica se expresa en la deslegitimación de saberes culinarios locales y la reducción de la cultura alimentaria a “riesgo sanitario” (Burnett, 2020).

En este contexto, se enfrentan un régimen lipófobo, donde sus corporalidades no normadas por la delgadez blanca son juzgadas como descuido, ignorancia o desobediencia sanitaria, inscritas en un régimen neoliberal de corrección corporal (Guthman y Dupuis, 2006; Gracia-Arnaiz, 2009; Sánchez, 2022). La gordofobia sanitaria, bajo la apariencia de cuidado, reproduce exigencias de autocontrol y vigilancia a través de las métricas biomédicas, como el índice de masa corporal (IMC), que han consolidado esta biopolítica de la medida al convertir variaciones somáticas históricamente racializadas en signos de desviación sanitaria (Guthman, 2012; Gremillion, 2005). La coexistencia de la obesogenicidad estructural y lipofobia moral del distrito evidencia las contradicciones del régimen neoliberal, que simultáneamente sostiene las mismas condiciones materiales y simbólicas que producen los cuerpos luego patologizados (Poulain, 2019). Esta violencia estructural y epistémica inscribe en los cuerpos procesos de racialización y de género, limitando la calidad del cuidado médico

### Condiciones estructurales y territoriales

Durante el jornal en el fundo de agroexportación, las mujeres recordaban cómo familias de exlatifundistas compraban

---

16 Fármaco que reduce la glucosa y mejora la sensibilidad a esta.

tierras a familias campesinas endeudadas, concentrando la propiedad y dejando a muchos sin chacras para sostenerse. En sus relatos evocaban el *yanaconaje* (Matos Mar y Carbajal, 1974), cuando campesinos trabajaban para la hacienda a cambio de tierra y vivienda, sin derechos plenos (Carazas, 2003). También surgían ideas sobre los espacios de subsistencia vinculados al origen del distrito como ranchería para personas esclavizadas envejecidas, y cómo, tras la reforma agraria, muchas familias quedaron relegadas a cultivar en suelos poco fértiles y con difícil acceso a riego, próximas a la expansión agroindustrial. La precariedad actual se comprende como continuidad de esas formas de despojo: del trabajo forzado colonial al jornal sin derechos (Haraway y Tsing, 2019).

El territorio, además, ha sido vulnerado por el terremoto de 2007 y los desbordes del río Matagente, que destruyeron sembríos y viviendas. La desigualdad estructural y la desinversión estatal (Reese, 2019) explican, más que la geografía, los impactos. A más de quince años, muchas casas siguen sin reconstruirse y persisten condiciones críticas de habitabilidad.

La pérdida de tierras propias y la transición hacia economías informales han transformado las dietas y las prácticas de subsistencia: "Antes tenía mi chacra, ahora vendo comida para turistas... y de ahí comemos". Varias participantes combinan más de un trabajo informal para su sustento. La fatiga y el tiempo limitado moldean lo ingerido: "Comemos fideos porque es lo más barato... llego tan cansada que solo hago fideos". Tras recibir el pago en el fundo, realizan recorridos de hasta 18 km al mercado de Chíncha para abastecerse, pues en las bodegas locales predomina la venta de ultraprocesados frente a la limitada oferta de frescos. A ello se suman el aumento del precio del transporte y los tiempos de traslado más largos tras el derrumbe del puente ocasionado por el río Matagente, que lleva años sin ser reparado. Estas dinámicas se asemejan a lo que en otros contextos se ha descrito como *pantanos alimentarios* (Cooksey-Stowers *et al.*, 2017; Phillips y Rodríguez, 2020).

En conversaciones también surgió una experiencia de juicio por invasión y pérdida de tierras, a raíz de procesos legales contra mafias locales que ocuparon antiguos espacios de cultivo. Este litigio, lejos de representar únicamente una

vía de defensa territorial, generó endeudamiento, desgaste físico y temor constante. Los viajes, los gastos y las amenazas convirtieron el tribunal en un espacio de precarización múltiple: pérdida de dinero, deterioro de la salud y vulnerabilidad frente a la violencia.

Se reportó la pérdida de la biodiversidad y el cambio en los atributos de los productos cosechados en sus parcelas: “ya ni sabor tiene”, atribuyendo la alteración al impacto de los monocultivos vecinos. Estas narrativas evidencian que la dieta no depende de una elección libre, sino de desigualdades históricas de raza, género y clase que limitan el acceso a alimentos frescos y culturalmente significativos (Slocum y Saldanha, 2016; Reese, 2019). La exposición cotidiana a agroquímicos: “Será el azúcar o lo que echan en el fundo...”, conecta las configuraciones territoriales con la enfermedad, lo que otras investigaciones han señalado como una manifestación de racismo ambiental (Santos *et al.*, 2023). La carga desproporcionada de riesgos ambientales sobre comunidades racializadas se evidencia en la contaminación de sus territorios, la precarización de sus medios de subsistencia y la exposición a alimentos con aditivos tóxicos. En su forma más cotidiana, el racismo alimentario restringe el derecho de las poblaciones negras a nutrirse de manera sana y acorde a sus saberes y prácticas culturales (Santos *et al.*, 2023, p. 13). En diálogo con Nading (2023), estas condiciones expresan la persistencia de la lógica de plantación como régimen socioecológico, que se ven encarnadas en los cuerpos, transformando la vida trabajadora y los ecosistemas en zonas de sacrificio donde la salud es continuamente erosionada por la economía extractiva del capitalismo racial.

## Conclusiones

Las narrativas etnográficas de mujeres afrocarmelitanas adultas mayores con diabetes muestran cómo esta condición trasciende la concepción individual y biológica dominante en los discursos biomédicos. Sus experiencias revelan que cuerpo, memoria, afectos, alimentación, historia y territorio se entrelazan en prácticas de cuidado que expresan opresiones históricas y contemporáneas, más que simples “malos hábitos alimentarios”.

Desde saberes situados, la vivencia de la enfermedad se configura como relacional y dinámica (Montesi, 2017), atravesada por desigualdades estructurales e interseccionales ligadas a la historia de colonización, el capitalismo y la estratificación social. Esto subraya la necesidad de integrar la colonialidad como eje explicativo de la salud.

En este marco, la cocina emerge como locus epistémico y espacio de acción política. Más que un ámbito históricamente asignado a mujeres negras, constituye un escenario de agencia, resistencia y producción de conocimiento crítico. Cocinar y compartir sostiene la vida material y, a la vez, produce soberanía epistémica al recuperar sentidos de gozo, pertenencia y continuidad histórica que cuestionan la reducción de la salud a indicadores clínicos, ofreciendo alternativas colectivas desde enfoques críticos del Sur global (Basile, 2024). Al mirar estas prácticas como parte de la salud, se reconoce que el gozo, la memoria y la pertenencia amplían la noción de bienestar más allá de lo físico, situando a las mujeres afro como productoras de sentidos críticos de salud integral y disputa de imaginarios de calidad de vida.

Lejos de ser receptoras pasivas, las mujeres afrodescendientes se constituyen como cocreadoras de conocimiento. Desde su experiencia situada en la confluencia de diversas formas de opresión, despliegan una claridad crítica que posibilita la elaboración de marcos teóricos, políticos, prácticos y metodológicos propios (Santos Madrigal, 2024). Al legitimar estos saberes, se hace visible que la biomedicina, lejos de ser neutra, es también un marco conceptual y práctico marcado por su genealogía colonial y por la epistemología que la sustenta (Pereira, 2018). Por lo tanto, la tendencia a "genetizar" la diabetes sostiene estereotipos raciales y oculta determinantes sociales, al tiempo que los enfoques epidemiológicos reproducen procesos de racialización sin interrogar las condiciones estructurales. De ahí que la justicia epistémica requiera redistribuir voz, legitimidad y agencia en la producción de saberes en salud, junto con políticas antirracistas y decoloniales.

La biomedicalización —entendida como el proceso mediante el cual la medicina transforma la vida social— (Iriart y Merhy, 2017) opera de modo ambivalente. Aunque los diagnósticos

pueden abrir acceso, también generan barreras atravesadas por prejuicios raciales y sesgos implícitos. La práctica médica, lejos de ser neutra, reproduce el pensamiento moderno-colonial, reforzando violencias estructurales y epistémicas. Esto demanda integrar feminismos negros, decoloniales y la epidemiología crítica latinoamericana para visibilizar cómo la colonialidad del saber impacta en la salud (Santos Madrigal, 2024).

Un aspecto clave es la omisión sistemática de mujeres racializadas en registros y políticas. Su invisibilidad estadística reitera la urgencia de un análisis interseccional de disparidades. La inestabilidad en la inclusión de la variable étnico-racial limita datos confiables y constituye violencia por omisión, al reducir poblaciones afro a la encarnación de la raza. Desde la antropología médica, urge atender al poder institucional y epistémico de la biomedicina como autoridad cultural (Pereira, 2018). Pese a presentarse como neutral, reproduce un orden social que legitima desigualdades (Sy, 2008). Pensar la salud afroperuana desde un enfoque decolonial implica reconocer a la biomedicina como parte de un paisaje atravesado por colonialidad y racismo.

## Referencias

Acevedo, P. K., Lord, K. E., Williams, K. N., Underhill, L. J., Cordova-Ascona, L., Campos, K., Cuentas, G., Gittelsohn, J., Mendoza, J. C., de las Fuentes, L., Hartinger, S. M., Dávila-Román, V. G. y Checkley, W. (2022). Medication adherence among people living with hypertension and diabetes in Puno, Peru: A secondary analysis of formative data of the ANDES trial. *BMJ Open*, 12(3), e053271.

Ahmed, S. (2014). *Cultural politics of emotion* (2 ed.). Edinburgh University Press.

Angulo Aguilar, M. del P. (2017). *El agua como generador de conflictos en El Carmen, Chincha, Ica: actores y percepciones* (Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú).

Arrelucea Barrantes, M. y Cosamalón Aguilar, J. (2015). La presencia afrodescendiente en el Perú siglos xvi-xx (pp. 60-66). Ministerio de Cultura.

Assari, S., Lee, D. B., Nicklett, E. J., Moghani Lankarani, M., Piette, J. D. y Aikens, J. E. (2017). Racial discrimination

in health care is associated with worse glycemic control among Black men but not Black women with type 2 diabetes. *Frontiers in Public Health*, 5, Article 235.

Avilés-Santa, M. L. (2020). *Current state of diabetes mellitus prevalence, awareness, treatment, and control in Latin America*.

Ballumbrosio, M. (2019). *Afro descendiente*. En *Pachamama* [Álbum].

Barriga Altamirano, E. y Lossio Chávez, J. L. (2014). El Carmen: notas en torno a un distrito afroperuano. En E. Huarag Álvarez (Ed.), *Los afrodescendientes en el Perú republicano* (pp. 45-63). Instituto Riva-Agüero/PUCP.

Basile, G. (2024). Desafíos y actualidad del pensamiento crítico latinoamericano en salud desde el Sur, hoy. En O. Santos Madrigal et al. (Eds.), *México en el pensamiento crítico latinoamericano en salud desde el Sur* (pp. 15-139). Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Benavides, M., Torero, M., Valdivia, N., Saavedra, J. et al. (2015). *Estudio especializado sobre población afroperuana (EEPA)*. Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) y Ministerio de Cultura.

Benavides, M., Torero, M. y Valdivia, N. (2006, febrero). *Pobreza, discriminación social e identidad: el caso de la población afrodescendiente en el Perú*. Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

Benn Torres, J. y Torres Colón, G. A. (2020). Racial experience as an alternative operationalization of race. *Human Biology*, 92(3), 181-187.

Bernal, M. (2011). Hipótesis explicativas. En *Cuerpo, comida y migraciones. Un análisis transcultural de los (mal)estares alimentarios* (pp. 122-155).

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. En J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). Greenwood.

Breilh, J. (2022). La determinación social de la salud y la transformación del derecho y la ética: metodología metacrítica para una ciencia responsable y reparadora. *Revista Redbioética / UNESCO*, 13(1), 39-60. Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética / UNESCO.

Burnett, D. A. (2020). Anti-Blackness as the lynchpin of the structured violence of diet-related disease. *American*

*Anthropologist*, 122(3), 641-642. <https://doi.org/10.1111/aman.13438>

Burke, K. (1984). *Attitudes toward history* (3 ed.). University of California Press.

Caldas Torres, H., Souza Rosa, R., Zambrano Contreras, J. C., de Bessa Junior, J., Silva de Oliveira Boery, R. N., Santana Cardoso Santos, I., Alves de Araújo, W., Pires Cruz, D., de Souza Júnior, E. V. y Pereira Cabral, R. (2025). Sobrepeso, obesidade e fatores associados à saúde em afrodescendentes hipertensos residentes em comunidade quilombola no Brasil. *Revista de Salud Pública*, 27(1), 1-8.

Calestani, M. y Montesi, L. (2020). The ethno-racial basis of chronic diseases: Rethinking race and ethnicity from a critical epidemiological perspective. En J. Gamlin, S. Gibbon, P. M. Sesia y L. Berrio (Eds.), *Critical Medical Anthropology: Perspectives in and from Latin America* (pp. 170-192). UCL Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xprxf.14>

Campos, P., Saguy, A., Ernsberger, P., Oliver, E. y Gaesser, G. (2006). The epidemiology of overweight and obesity: Public health crisis or moral panic? *International Journal of Epidemiology*, 35(1), 55-60.

Carazas, M. (2003). Entre la tradición oral y el testimonio, descubriendo Chíncha. En T. G. Escajadillo (Ed.), *Tradición oral, culturas peruanas: una invitación al debate* (pp. 225-233). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Carrillo Zegarra, S. (2014). Salud sexual y salud reproductiva de las mujeres afroperuanas. En Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (Ed.), *Afroperuanas: situación y marco legal de protección de sus derechos* (vol. 4). Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables.

Chocano Paredes, R. y Rospigliosi Navarrete, S. (2016). *Patrimonio cultural inmaterial afroperuano*. Ministerio de Cultura del Perú.

Colectiva River Combahee (1977/2015). *The Combahee River Collective Statement*. United States: Library of Congress. <https://www.loc.gov/>

Collins, P. H. (2019). *Intersectionality as critical social theory*. Duke University Press.

Contreras, J. (2022). *Somos lo que comemos, ¿Seguiremos siendo lo que comemos?* Editorial Icaria.

Contreras, P. J., Urdy-Fernandez, D., Izquierdo-Hernandez, M., Chacón-Uscamaita, P. R. y Cuba-Fuentes, M. S. (2024). Percepción de afroperuanos sobre la atención primaria de salud en el primer nivel de atención. *Acta Médica Peruana*, 41(2), 112-121.

Cooksey-Stowers, K., Schwartz, M. B. y Brownell, K. D. (2017). Food swamps predict obesity rates better than food deserts in the United States. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 14(11), 1366. <https://doi.org/10.3390/ijerph14111366>

Córdova, L. *et al.* (2010, mayo). ¿Desarrollo rural para quiénes? El boom agroexportador y el caso La Garita. *Revista Argumentos*, 4(2). [http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/347/files/cordova\\_mayo10.pdf](http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/347/files/cordova_mayo10.pdf) ISSN 2076-7722

Cribilleros Ramos, D. C. (2016). *Cultura y salud sexual: una aproximación a la sexualidad adolescente del distrito de El Carmen — Chincha* (Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales).

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), Article 8.

Céspedes Sosa, M. A. (2024). *Algo más allá de la historia: una aproximación afrofeminista y ciberfeminista a los mitos de Mammy y Jezabel* (Beyond history: An afrofeminist and cyberfeminist approach to the myths of Mammy and Jezebel).

Cribilleros Ramos, D. C. (2016). *Cultura y salud sexual: una aproximación a la sexualidad adolescente del distrito de El Carmen - Chincha* (Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales).

Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto "mujeres". En M. L. Suárez (Ed.), *Perfiles del feminismo iberoamericano* (vol. III, pp. 163-182). Catálogos.

Davis, A. Y. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Random House.

- Durocher, M. (2020). Biomedicalized food culture: A critical analysis at the intersection of “healthy” food, bodies and health. *Journal of Critical Dietetics*, 5(1).
- Duran, S., Russell, W.R., Fouque, D., Mitch, W.E., Eilat, S., Peairs, A.D. y American Diabetes Association (2022). Relación entre la alimentación saludable en la diabetes mellitus y la prevención de la enfermedad renal crónica: revisión sistemática. *Revista de Salud Pública*, 27(1), 1-11.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 171-194.
- EsSalud (2008). *Guía práctica clínica de hipertensión arterial*. EsSalud.
- Esteban, M. L. (2016). Antropología del cuerpo, itinerarios corporales y relaciones de género. *Perifèria: Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, (3), 134-147.
- Feo, O. y Basile, G. (2024). Transitando del mito de la APS al cuidado integral de la salud y vivir bien. *Revista de Gerencia y Políticas de Salud*, Javeriana, Colombia.
- Feldman, H. (2009). *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Fernández, R. (2008). Creencia biocultural y profilaxis con productos yodados: el caso de Escobinos. En M. Gracia-Arnaiz (Ed.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Ariel.
- Ferreira, F. R. et al. (2015). Biopower and biopolitics in the field of food and nutrition. *Revista de Nutrição*, 28, 109-119.
- García, M. E. (2013). The taste of conquest: Colonialism, cosmopolitics, and the dark side of Peru’s gastronomic boom. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18(3), 505-524.
- Gaskin, D. J., Thorpe, R. J. Jr., McGinty, E. E., Bower, K., Rohde, C., Young, J. H., LaVeist, T. A. y Dubay, L. (2014). Disparities in diabetes: The nexus of race, poverty, and place. *American Journal of Public Health*, 104(11), 2147-2155.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92/93), 69-82.
- Guevara, W. (2008). Etnomedicina afrodescendiente en Chíncha. En *Salud en Chíncha*. Unidad de Etnia, Género y Salud, OPS/OMS/WDC.

Goody, J. (1995). Panorama general. En *Cocina, cuisine y clase* (pp. 23-59). Gedisa.

Goosby, B. J. y Heidbrink, C. (2013). The transgenerational consequences of discrimination on African-American health outcomes. *Sociology Compass*, 7(8), 630-643. <https://doi.org/10.1111/soc4.12054>

Gracia-Arnaiz, M. (2007). Comer bien, comer mal: la medicalización del comportamiento alimentario. *Salud Pública de México*, 49(3), 236-242.

Gracia Arnaiz, M. (2009). *La emergencia de las sociedades obesogénicas o de la obesidad como problema social*. *Revista de Nutrição*, 22(1), 5-18.

Gracia-Arnaiz, M., García-Oliva, M. y Kalix Garcia, T. (2024). (Des)haciendo el género, resolviendo comidas: un análisis del trabajo y cuidado entre las personas mayores en España. *Quaderns de l'ICA*, 40(1), 8-28.

Gravlee, C. C. y Sweet, E. (2008). Race, ethnicity, and racism in medical anthropology, 1977-2002. *Medical Anthropology Quarterly*, 22(1), 27-51. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1387.2008.00002.x>

Gremillion, H. (2005). The cultural politics of body size. *Annual Review of Anthropology*, 34, 13-32.

Grey, S. y Newman, L. (2018). Más allá del colonialismo culinario: soberanía alimentaria indígena, multiculturalismo liberal y el control del capital gastronómico. *Agricultura y Valores Humanos*, 35(4), 717-730. <https://doi.org/10.1007/s10460-018-9868-2>

Guevara, W. (2008). Etnomedicina Afrodescendiente en Chíncha. En *Salud en Chíncha*. Unidad de Etnia, Género y Salud, OPS, OMS, WDC.

Guthman, J. y Depuis, M. (2006). Embodying neoliberalism: Economy, culture and the politics of fat. *Environment and Planning: Society and Space*, 24, 427-448.

Guthman, J. (2014). Doing justice to bodies? Reflections on food justice, race, and biology. *Antipode*, 46(5), 1153-1171.

Haraway, D. y Tsing, A. L. (2019). Reflections on the plantacionocene: A conversation with Donna Haraway and Anna Tsing (Edge Effects). *The Plantacionocene Series. Plantation Worlds, Past and Present*. <https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene/>

Hardeman, R. R., Burgess, D., Murphy, K., Satin, D. J., Nielsen, J., Potter, T. M., Karbeah, J., Zulu-Gillespie, M., Apolinario-Wilcoxon, A., Reif, C. y Cunningham, B. A. (2018). Developing a medical school curriculum on racism: Multidisciplinary, multiracial conversations informed by Public Health Critical Race Praxis (PHCRP). *Ethnicity & Disease*, 28(Suppl. 1), 271-278.

Hernández Cassiani, R. (2019). Saberes ancestrales afrocolombianos, raizales, palenqueros, políticas públicas y soberanía alimentaria. En Corporación Festival de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque (Ed.), *Saberes ancestrales y soberanía alimentaria en sus diversas formas afrodescendientes y palenqueras* (pp. 11-53). Fundación Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella (Fuimzó).

Hernández-Vásquez, A. y Vargas-Fernández, R. (2025, 3 de enero). Health Inequalities Between Afro-descendants and Non-Afro-descendants in Peru: Evidence from the Demographic and Family Health Survey. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*. <https://doi.org/10.1007/s40615-024-02265-w>

Henry, A. M. (2019). Kandúmbé: las prácticas gastroeconómicas de la mujer palenquera como estrategia de libertad. En Corporación Festival de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque (Ed.), *Saberes ancestrales y soberanía alimentaria en sus diversas formas afrodescendientes y palenqueras* (pp. 76-113). Fundación Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella (Fuimzó).

Hill Collins, P. (2015). Intersectionality's definitional dilemmas. *Annual Review of Sociology*, 41(1), 1-20.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2010). *Prevalencia de la hipertensión arterial en personas de 50 y más años de edad*. INEI.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2018). *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. INEI.

Iriart, C. y Merhy, E. E. (2017). Inter-capitalistic disputes, biomedicalization and hegemonic medical model. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 21(63), 1005-1016.

Jones, C. P. (2000). Levels of racism: A theoretic framework and a gardener's tale. *American Journal of Public Health*, 90(8), 1212-1215.

Kalix Garcia, T. (2022). Retos etnográficos: analizando el movimiento *slow food* en Brasil y Alemania. *Arxiu d'Etnografia De Catalunya*, 24, 59-82.

Kasole, R., Martin, H. D. y Kimiywe, J. (2019). Traditional medicine and its role in the management of diabetes mellitus: Patients' and herbalists' perspectives. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, 2019, Article ID 2835691.

Kleinman, A. (1988). *The illness narratives: Suffering, healing and the human condition*. Basic Books.

Lamora Giral, Ó. (2023). Reseña del libro *A fuego lento*, de G. Giménez, J. González y T. Gravante (Coords.). *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 28(2), 154-157.

Laster Pirtle, W. N. y Wright, T. (2021). El racismo estructural de género revelado en tiempos de pandemia: enfoques interseccionales para comprender las desigualdades raciales y de género en salud durante la COVID-19. *Gender & Society*, 35(2), 305-317.

León, J. y Tapia, J. J. (2021). *La situación educativa de las niñas, niños y adolescentes afroperuanos: una mirada al acceso, resultados y entornos educativos*. (Aportes para el Diálogo y la Acción, 16). CREER. <https://repositorio.grade.org.pe/handle/20.500.12820/649>

Lord, K. E. (2025). *Healthcare facility readiness and availability for hypertension and type 2 diabetes care in Puno, Peru*.

Lorde, A. (2007). *Sister outsider: Essays and speeches*. The Crossing Press.

Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759.

Martínez Hernández, Á. (2011). *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Anthropos Editorial.

Matos Mar, J. y Carbajal H., J. A. (1974). *Erasmus Muñoz, yanacón del Valle de Chancay: Biografía*. Instituto de Estudios Peruanos.

Machado, T. de S. A. (2012). *De dendê e baianidade: A mercadoria de restaurantes de comida baiana em Salvador* (Tesis de maestría, Universidade de Brasília). Universidade de Brasília.

- McMichael, P. (2009). A food regime analysis of the "World Food Crisis". *Agriculture and Human Values*, 26(4), 281-295.
- Menéndez, E. L. (2005). El modelo médico y la salud de los trabajadores. *Salud Colectiva*, 1(1), 9-32.
- Menéndez, E. (2009). *De sujetos, saberes y estructuras: introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Lugar Editorial.
- Menéndez, E. L. (2020). Modelo médico hegemónico: tendencias posibles y tendencias más o menos imaginarias. *Salud Colectiva*, 16, e2615.
- Ministerio de Cultura del Perú y Fundación ACUA (2022). *Fogón afroperuano: herencia y saber de la cocina afroperuana de la costa*.
- Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego (Midagri) (2024). *Nota técnica de coyuntura económica agraria N.º 028-2024-MIDAGRI: Perfil productivo agropecuario de Ica*. (L. R. Acosta Carbajal, L. R. Galarreta Laurel y J. C. Moreyra Muñoz, Eds.). Dirección de Estudios Económicos, Midagri.
- Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2014-2015). *Afroperuanas: situación y marco legal de protección de sus derechos* (t. 1-6). Editorial Super Gráfica / Ninja Gráfico.
- Ministerio de Salud (Perú) (2015). *Campaña de prevención y control de la hipertensión arterial y sus complicaciones*.
- Mintz, S. (1996). *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*. Siglo XXI Editores.
- Mintz, S. (2003). *Sabor a libertad: incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. Ediciones de la Reina Roja, Ciesas y Conaculta
- Montesi, L. (2017). Ambivalent food experiences: Healthy eating and food changes in the lives of Ikojts with diabetes. *International Review of Social Research*, 7, 99-108.
- Montesi, L. (2022). Intercambio de conocimientos científicos y legos: un diálogo urgente para comprender la diabetes. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9(1), 223-246.
- Monteza-Facho, B., Bartolo-Marchena, M. y Chara-Santa Cruz, M. (2024). Autoidentificación étnica en los registros de información de salud en época de pandemia por la COVID-19: caso HIS-MINSA. *Boletín del Instituto*

*Nacional de Salud*, 30(1), 4-9. <https://doi.org/10.17843/bins.2024.30N1.03>

Monteza-Facho, B., Bartolo-Marchena, M. y Gonzales, K. (2022). Diálogo intercultural en salud: un acercamiento a las enfermedades no transmisibles en población afroperuana El Carmen, Chincha-Ica 2021. *Boletín del Instituto Nacional de Salud*, 28(1), 8-12.

Moran-Thomas, A. (2019). *Traveling with sugar: Chronicles of a global epidemic*. University of California Press.

Mosquera Becerra, J. (2015). Develando lo que dicen sobre raza y etnia las revistas de salud pública de Colombia. *cs*, (16), 241-270. <https://doi.org/10.18046/recs.i15.1939>

Mota, D. M., Felicien, A., Peixoto, Q. M. y Ghirardi, N. R. (2024). Comida de hoje, comida de ontem em quilombos na Amazônia Oriental do Pará. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 62(3), e283292. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2023.283292>

Mullings, L., Benn Torres, J., Fuentes, A., Gravlee, C. C., Roberts, D. y Thayer, Z. (2021). La biología del racismo. *American Anthropologist*, 123(3), 522-528.

Nading, A. M. (2023). The plantation as hotspot: Capital, science, labour, and the earthly limits of global health. *Medicine Anthropology Theory*, 10(2), 1-26. <https://doi.org/10.17157/mat.10.2.6928>

Nascimento, B. (2023). The concept of quilombo and Black cultural resistance. En C. A. Smith, B. N. F. Gomes y A. Davies (Eds.), *The dialectic is in the sea: The Black radical thought of Beatriz Nascimento* (pp. 246-256). S. E.

Olukotun, O., Akinboboye, O., Williams, J. S., Ozieh, M. y Egede, L. E. (2021). Influences of demographic, social determinants, clinical, knowledge, and self-care factors on quality of life in adults with type 2 diabetes: BlackWhite differences. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*.

Opara, I. N. y Elmi, Y. M. (2025). Reimagining Black maternal health narratives: Embracing a vitality framework for joy, liberation, and healing. *PLOS Global Public Health*, 5(7), e0004703. <https://doi.org/10.1371/journal.pgph.0004703>

Oré, M.T. y Damonte, G. (2014). *Escasez de agua en la cuenca del río Ica*. PUCP.

- Pereira, P. (2018). *Biomedicina como sistema cultural*. Instituto Politécnico de Viana do Castelo. <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>. <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v19.10>
- Piaggio Fernández, F. (1993). *Estudio de hemoglobinas anormales en personas de raza negra de Lima Metropolitana* (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- Phillips, A. Z. y Rodriguez, H. P. (2020). Adults with diabetes residing in “food swamps” have higher hospitalization rates. *Health Services Research*, 55(S2), 347-357.
- Pflücker, E. y Muñoz, R. (2018). Inclusión, discriminación. Afroperuanas y educación en el Perú: una agenda pendiente. En S. Carrillo y R. Cuenca (Eds.), *Vidas desiguales: mujeres, relaciones de género y educación en el Perú* (pp. 153-168). Instituto de Estudios Peruanos.
- Phillips, A. Z. y Rodriguez, H. P. (2020). Adults with diabetes residing in “food swamps” have higher hospitalization rates. *Health Services Research*, 55(S2), 347-357. <https://doi.org/10.1111/1475-6773.13102>
- Polzer, R. L. y Miles, M. S. (2005). Spirituality and self-management of diabetes in African Americans. *Journal of Holistic Nursing*, 23(2), 230-250.
- Poulain, J.-P. (2019). *La obesidad y la medicalización de la alimentación cotidiana*. En *Sociologías de la alimentación*. UOC.
- Portman, A. (2018). Food sovereignty and gender justice. *Agriculture and Human Values*, 35(3), 611-622-
- Ramirez Hita, S. (2017). ¿Es posible una antropología médica emancipadora? Reflexiones desde el contexto regional. *Revista Avá*, 31, 185-196. <http://www.ava.unam.edu.ar/images/31/n31a09.pdf>
- Reese, A. M. (2019). *Black food geographies: Race, self-reliance, and food access in Washington, D.C.* The University of North Carolina Press.
- Reyes Gálvez, C. (2015). *Sexualidad y estereotipos raciales. La experiencia de los varones afrodescendientes en el distrito de El Carmen*. Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Rodriguez Pastor, H. (2008). *Negritud. Afroperuanos: resistencia y existencia*. Centro de Desarrollo Étnico.

Roberts, D. (2011). *Fatal invention: How science, politics, and big business re-create race in the twenty-first century*. New Press.

Rocca, J. (2021). *Type 2 diabetes mellitus in Peru: A literature review including studies at high-altitude settings*.

Sánchez, A. L. (2022). Obesidad: ¿Epidemia global o responsabilidad individual? *Interdisciplinaria*, 10(26), 177-206.

Santana, A. B. C. (2019). *No caminho do sabor e da cultura: Transmissão geracional de receitas típicas baianas* (Tese de mestrado, Universidade Católica do Salvador). Programa de Pós-graduação em Família na Sociedade Contemporânea.

Santos Madrigal, G. et al. (2024). *México en el pensamiento crítico latinoamericano en salud desde el Sur*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Santos Madrigal, O. (2024). Hacia los feminismos descoloniales, negros y comunitarios para descolonizar los estudios de género y salud. En O. Santos Madrigal et al. (Eds.), *México en el pensamiento crítico latinoamericano en salud desde el Sur* (pp. 119-161). Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Santos, A. B. A., Araújo, A. D., Almeida, I. G. de O. y Carvalho, V. H. (2023). Repercussões do racismo na alimentação e nutrição da população negra brasileira. *Segurança Alimentar e Nutricional*, 30, e023027.

Seclén, S. N., Villena, J. E., Díaz, A. y Medina-Lezama, J. (2015). Prevalence of diabetes and impaired fasting glucose in Peru: Report from Perudiab. *Diabetes Research and Clinical Practice*, 107(1), 197-206.

Seclén, S., Rosas, M. E., Arias, A. J. y Medina, C. A. (2017). Elevated incidence rates of diabetes in Peru: Report from Perudiab. *Diabetes Research and Clinical Practice*, 129, 16-26.

Snelling, T. J. (2023). Beyond biomedicine: Finding care in embodied memories about food. *Rhetoric of Health & Medicine*, 6(3), 277-303. <https://doi.org/10.5744/rhm.2023.3003>

Skelly, A. H., Carlson, J., Leeman, J., Soward, A. y Burns, D. (2000). Development and testing of culturally sensitive

- instruments for african american women with type 2 diabetes. *Diabetes Educator*, 26(5), 770-779.
- Slocum, R. y Saldanha, A. (2016). Geographies of race and food: An introduction. En R. Slocum y A. Saldanha (Eds.), *Geographies of race and food* (pp. 1-24). Routledge.
- Sy, A. (2018). La medicalización de la vida: hibridaciones ante la dicotomía Naturaleza/Cultura. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23(5), 1531-1539. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018235.05302018>
- Sumlin, L. L. y Brown, S. A. (2017). Culture and food practices of African-American women with type 2 diabetes. *The Diabetes Educator*, 43(6), 565-575. <https://doi.org/10.1177/0145721717730646>
- Tavares, L. (2024). *Gordofobia em pauta: Desafios para uma nova perspectiva sobre obesidades*. Série Futuros Alimentares Sustentáveis.
- Tenorio-Mucha, J., Lazo-Porras, M., Hidalgo-Padilla, L., Beran, D. y Ewen, M. (2019). Precios, disponibilidad y asequibilidad de insulina en farmacias públicas y privadas en Perú. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 43, e85.
- Tenorio-Mucha, J., Lazo-Porras, M., Monroy Hidalgo, A., Málaga, G. y Cárdenas, M. K. (2020). Precios de medicamentos esenciales para el manejo y tratamiento de la COVID-19 en establecimientos farmacéuticos peruanos públicos y privados. *Acta Médica Peruana*, 37(3), 305-312.
- Ugueto-Ponce, M. y Felicien, A. (2021). Memory and flavors of an Afro-diasporic dialogue toward food justice: Contributions from the Venezuelan experience. *Environmental Justice*, 14(6), 361-368.
- Ventura García, L. (2018). *Mal de Chagas: una etnografía corporeizada sobre el riesgo latente* (Tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili).
- Vera Ubillús, J. L., Loayza Enríquez, B. K., Guarníz Lozano, R. E. y León Jiménez, F. E. (2023). Mitos y creencias sobre la insulino-terapia en pacientes con diabetes mellitus y sus familiares de un hospital del norte del Perú, 2020. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 40(1), e12210.
- Vera-Ponce, V. (2025). *Geospatial analysis and determinant factors of comorbidity presence in patients with diabetes in Peru*.

Villarreal Zegarra, D., Bellido Boza, L., Erazo, A., Pariona Cárdenas, M. y Valdivia Miranda, P. (2024). Impact of the covid19 pandemic on the services provided by the Peruvian health system: An analysis of people with chronic diseases. *Scientific Reports*, 14(1), 3664.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. ABYA-YALA.

Werneck, J. (2016). Racismo institucional e saúde da população negra (Institutional racism and black population health). *Saúde e Sociedade*, 25(3), 535-549. <https://doi.org/10.1590/S0104-129020162610>

West, C. M. (2018). Mammy, Sapphire, Jezebel, and the bad girls of reality television: Media representations of Black women. En N. J. Sokoloff (Ed.), *The criminal justice system and women: Offenders, prisoners, victims, and workers* (5.ª ed., pp. 145-157). SAGE Publications.

Williams, P., Egbe, M., Pineau, C., Waddington, M. y Shaw, S. (2021). Hacia la emancipación de las mujeres para la seguridad alimentaria: ¿puede la investigación-acción participativa forjar el camino? *Revista de Antropología Social*, 30(2), 179-195.

Williams-Forson, A. (2006). *Building houses out of chicken legs: Black women, food, and power*. University of North Carolina Press.

Xu, H., Cao, L., Li, J., Zhang, F., Wang, W., Liang, T., Liu, X. y Fu, C. (2022). Is Chinese Spring Festival a key point for glycemic control of patients with type 2 diabetes mellitus in China? *Frontiers in Public Health*, 10, 975544. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2022.975544>

Zúñiga Lossio, M. (2007, septiembre). Límites y posibilidades de lo multicultural e intercultural en el discurso del chef peruano Gastón Acurio. *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, (4).

### 3

## “Más allá del verde”: justicia climática y mujeres afromigrantes

Ángela Patricia San Martín Gómez<sup>1</sup>

*We are Black gold—our melanin-rich skin the mirror  
of the sacred soil... We belong here, bare feet planted  
firmly on the land.*

Leah Penniman

---

1 Candidata a doctora en Derecho, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona; máster en Estudios Avanzados en Derecho Público, Universidad Carlos III de Madrid; abogada, Universidad de Cartagena. Docente e investigadora. [apaty0311@gmail.com](mailto:apaty0311@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2507-7349>

## Resumen

En este capítulo, Ángela Patricia San Martín Gómez presenta un análisis sobre las migraciones climáticas, enfocándose en la necesidad de una justicia climática interseccional para mujeres y niñas afrodescendientes. Sostiene que la migración, especialmente la inducida por el cambio climático, no es un fenómeno neutral, sino una manifestación contemporánea de desigualdades históricas arraigadas en un sistema racista, colonial y patriarcal, que sacrifica cuerpos y territorios racializados. Uno de los conceptos centrales del capítulo es la "inmovilidad forzada", para explicar cómo las mujeres afrodescendientes quedan atrapadas en zonas de alto riesgo ambiental debido a múltiples barreras estructurales. Estas incluyen la sobrecarga de cuidados domésticos no remunerados, la inseguridad alimentaria, la ardua tarea de recolección de agua y las restricciones legales o burocráticas para obtener documentación. Estas condiciones limitan severamente su capacidad de migrar como estrategia de adaptación. Incluso cuando logran desplazarse, enfrentan violencias específicas y racismo institucional en las rutas de tránsito y en los destinos.

Finalmente, la autora propone la implementación de estrategias basadas en datos desagregados, un enfoque integral de género y etnia, la representación efectiva de mujeres racializadas en la toma de decisiones climáticas, el desmantelamiento del racismo estructural y la integración del pensamiento feminista negro en la gobernanza ambiental. Insiste en que la necesidad del reconocimiento de la agencia y el liderazgo de estas mujeres es fundamental para construir un futuro climático verdaderamente justo, resiliente e inclusivo.

*Palabras clave:* migración climática, justicia climática, mujeres afrodescendientes, racismo estructural, inmovilidad forzada, vulnerabilidad, adaptabilidad, interseccionalidad.

## Introducción

La migración es una constante histórica que ha moldeado profundamente las trayectorias sociales, políticas y económicas de las personas afro.<sup>2</sup> Mirar hacia la diáspora africana implica

---

2 El término "afro" o afrodescendiente se utiliza para referirse a personas cuyxs antepasadxs fueron víctimas del comercio

reconocer cómo comunidades enteras han sido forjadas a través de desplazamientos forzados, resistencias y procesos continuos de reinención en contextos de exilio, con caminos marcados por rupturas y continuidades impuestas por el poder colonial. No obstante, gran parte de la literatura sobre migración omite cómo se profundizan sus impactos cuando interactúan, de forma simultánea y acumulativa, categorías como el género, la raza, la clase y el territorio. Las mujeres y niñas afrodescendientes, en particular, enfrentan afectaciones específicas que siguen siendo sistemáticamente invisibilizadas tanto en la investigación como en la acción política y jurídica. Esta omisión limita la eficacia de las políticas públicas que les conciernen y reproduce formas de exclusión estructural.

Partiendo de esta premisa, el presente capítulo es una apuesta política y epistémica orientada a visibilizar las voces y experiencias de mujeres y niñas afrodescendientes en contextos migratorios. El análisis se enfocará específicamente en las migraciones inducidas por el cambio climático, un fenómeno que, como se argumentará, refleja la persistencia de un sistema racista, colonial y patriarcal que históricamente ha sacrificado los cuerpos de las mujeres negras y sus territorios, y que aún hoy continúa reproduciendo y amplificando patrones de desigualdad.

Desde una perspectiva interseccional, se abordarán las dimensiones históricas, materiales, simbólicas y políticas de estas migraciones, así como los obstáculos e impactos, visibles y estructurales, que enfrentan estas mujeres al migrar, protegerse o resistir. A partir de estas experiencias, se identificarán los principales desafíos y se propondrán estrategias para integrar un enfoque interseccional y de género en el diseño y la consolidación de políticas públicas. Este texto, por tanto, no se limitará a diagnosticar vulnerabilidades, sino que reconocerá a mujeres y niñas afrodescendientes como sujetas políticas

---

transatlántico de personas esclavizadas, y que hoy forman parte de las diásporas africanas en América Latina, el Caribe y otras regiones del mundo. En la investigación se utilizará, además, para referirse a la población africana. Se emplearán como sinónimos persona negra, racializada y étnico-racialmente diferenciada.

activas, lideresas comunitarias y portadoras de saberes ancestrales, cuya agencia es indispensable para reconfigurar los marcos desde los cuales pensar y ejercer una justicia climática transformadora y decolonial.

## Migraciones climáticas de mujeres racializadas

El término “migraciones climáticas” surge del reconocimiento de que, en la actualidad, el cambio climático se ha convertido en uno de los principales catalizadores de los desplazamientos humanos. En términos generales, alude al hecho de que millones de personas se ven forzadas a abandonar sus hogares como consecuencia de transformaciones, abruptas o progresivas, del entorno natural (OIM, 2019).

Estas migraciones no son fenómenos neutrales, sino procesos profundamente atravesados por estructuras históricas de poder. Desde una perspectiva decolonial, se entienden como el resultado de la interacción entre la lógica extractivista del capitalismo global, la jerarquización racial y la degradación medioambiental (González, 2020). Estos elementos conforman un sistema cimentado sobre la idea de que ciertos cuerpos, territorios y formas de vida son “prescindibles” (López, 2007), lo que coloca a determinadas poblaciones en condiciones de mayor vulnerabilidad frente al cambio climático.

Este desequilibrio ha sido conceptualizado como injusticia climática, noción que refleja la desigualdad en la distribución de los efectos del deterioro ecológico a nivel global. El concepto evidencia que algunas comunidades asumen de manera desproporcionada los costos ambientales e impactos de la crisis climática, enfrentándolos con menos recursos y capacidades, pese a ser quienes menos han contribuido a su origen (IPCC, 2023).<sup>3</sup> Así, el cambio climático no se entiende únicamente como un problema ambiental, sino también como una cuestión ética y política, inseparable de la justicia social.

---

3 Estas formas de discriminación son acumulativas y poseen raíces históricas muy profundas y arraigadas en problemáticas de justicia social.

Ahora bien, es fundamental subrayar que muchas de las comunidades más gravemente afectadas son comunidades racializadas. Desde sus orígenes, la raza ha funcionado como una construcción social que legitima la deshumanización de pueblos africanos y originarios, justificando la esclavitud, el colonialismo y la supremacía blanca (Canter, 2020). Esta lógica, lejos de desaparecer con el fin del esclavismo o la entrada en el *antropoceno*, se ha consolidado como un pilar del capitalismo contemporáneo, basado en la extracción y la acumulación por desposesión (Sánchez Berrocal, 2020). En ese sentido, el capitalismo actual sigue siendo esencialmente racista, y el racismo se reproduce a través de él, profundizando las brechas estructurales entre quienes se benefician del sistema y quienes cargan con sus consecuencias (Melamed, 2015).

La crisis climática se inscribe en esta dinámica y, por tanto, debe entenderse también como una crisis de justicia racial (Flamand-Lapointe *et al.*, 2020). El concepto de *racismo ambiental*<sup>4</sup> amplía este diagnóstico al mostrar que la afectación desproporcionada de estas comunidades racializadas no constituye un accidente ni un efecto colateral inevitable, sino una manifestación contemporánea del racismo estructural, la discriminación y otras formas interrelacionadas de intolerancia que se perpetúan bajo nuevas expresiones en el contexto de la crisis ecológica (Consejo de Derechos Humanos, 2021). Esta problemática no se limita a la ocurrencia de desastres naturales, sino que también comprende la exposición a contaminación tóxica, la pérdida de medios de vida y los desplazamientos forzados (González, 2020). Algunas de sus múltiples manifestaciones son: la desposesión de tierras ancestrales; la profanación de lugares sagrados; la contaminación del aire, la tierra y el agua; las explosiones y accidentes industriales; la pérdida de los derechos de pesca y caza de subsistencia, así como la exposición a importantes riesgos para la salud (Consejo de Derechos Humanos, 2021).

---

4 Benjamin Chavis, en los años ochenta, fue el primero que acuñó inicialmente el término “racismo ambiental”, sin embargo, Robert Bullard es el primero en ofrecer una definición clara en su obra *Dumping in Dixie: Race, Class, And Environmental Quality (Vertidos en Dixie: raza, clase y calidad ambiental)*, en 1990.

Un ejemplo paradigmático lo constituyen las denominadas "zonas de sacrificio", territorios expuestos a condiciones ambientales extremas que, en realidad, son zonas de sacrificio raciales<sup>5</sup> (Loki, 2021). En Estados Unidos, por ejemplo, la ubicación de fábricas contaminantes y depósitos de residuos tóxicos responde más a criterios raciales que económicos (McCarthy, 2021). En África, más de 46.000 muertes por desastres naturales en las dos últimas décadas, principalmente causadas por sequías e inundaciones, ilustran la severidad de esta desigualdad (OIM, 2023).

En América Latina, muchas de las regiones con alta concentración de comunidades afrodescendientes presentan también elevados niveles de exposición al riesgo climático (Kaiser Family Foundation y Episcopal Health Foundation, 2018). En Colombia, por ejemplo, territorios como el litoral Caribe y el Chocó biogeográfico enfrentan procesos acelerados de deforestación, pérdida de biodiversidad, erosión costera e inseguridad alimentaria, sin que existan políticas públicas eficaces para mitigar estos efectos (Ilex, s. f.).<sup>6</sup>

El racismo ambiental se manifiesta también en las respuestas institucionales frente a catástrofes naturales. El caso del huracán Katrina en 2005 resulta paradigmático ya que comunidades afroamericanas fueron abandonadas a su suerte durante los primeros días del desastre, con consecuencias devastadoras en términos de salud, vivienda y movilidad (Flamand-Lapointe *et al.*, 2020). Se ha estudiado cómo los prejuicios raciales estuvieron detrás de una pobre respuesta gubernamental, alimentada por una cobertura mediática de la situación en esta misma línea,<sup>7</sup>

---

5 Por ejemplo, tierras ancestrales indígenas o Estados insulares en desarrollo. Esto se encuentra estrechamente ligado al sostenimiento de un sistema económico que, como se había señalado, depende de la pervivencia de las jerarquías raciales y del mantenimiento de categorías de seres humanos "desechables" y "prescindibles" (Threet, 2005).

6 Las comunidades negras que se verán mayormente afectadas por estas modificaciones propias del cambio climático estarían en todos los departamentos del Chocó biogeográfico (Valle del Cauca, Chocó, Cauca y Nariño); y en los departamentos de Bolívar, Cesar, Atlántico y Magdalena para el Caribe (Ilex, s. f.).

7 Mientras que a ciudadanxs blancxs que tomaban artículos de tiendas se les describía como personas desesperadas que hacían lo necesario para sobrevivir, a lxs afrodescendientes en la misma

lo que llevó a que estas personas enfrentaran múltiples barreras para evacuar, como la falta de transporte y restricciones policiales, que las dejaron atrapadas en la tormenta (Sze, 2006). Este patrón no es aislado, sino que se reproduce en múltiples contextos a escala global.

Asimismo, el racismo ambiental puede observarse en desplazamientos derivados de políticas de mitigación climática (González, 2020). En Brasil, por ejemplo, iniciativas como REDD+ (Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal) han provocado la expulsión de comunidades tradicionales bajo el pretexto de la conservación ambiental, lo que ha facilitado el aprovechamiento económico de territorios ancestrales despojados a sus legítimos habitantes. Por ejemplo, Bayrak y Marafa (2016) señalan que REDD+ impide que las comunidades locales utilicen los bosques para su subsistencia o recibir beneficios equitativos. Estos casos evidencian la mayor vulnerabilidad de las poblaciones afrodescendientes frente a los efectos del deterioro ambiental (Altamirano Rúa, 2014). No solo están geográficamente más expuestas a los desastres climáticos, sino que también enfrentan obstáculos adicionales para adaptarse o desarrollar mecanismos de resiliencia. Ello fractura el vínculo con sus territorios, provoca desplazamientos y reubicaciones forzadas y obliga a buscar refugio en entornos más seguros.

En este escenario, la migración se convierte en la única alternativa posible, dado que la capacidad de adaptación y resiliencia de estas comunidades ha sido históricamente debilitada. Los datos recientes confirman esta tendencia. En África, los desastres relacionados con el clima provocaron más de 2,6 millones de nuevos desplazamientos en 2018 y 3,4 millones en 2019 (Trisos *et al.*, 2022). Se estima que, para el año 2050, hasta un 5% de la población africana —aproximadamente 100 millones de personas, en su mayoría negras— podría verse forzada a migrar como consecuencia del cambio climático, frente al 1,5% actual (OIM, 2023).

---

situación se les calificó de “saqueadores”, justificando su abandono por parte del Estado (ACLU, 2010).

En consecuencia, resulta urgente abordar las migraciones climáticas desde un enfoque étnico-racial, reconociéndolas como una problemática profundamente enraizada en el racismo estructural.

### El género en la vulnerabilidad climática desde una visión interseccional

Los efectos de los desastres climáticos no son neutros en términos de género, las mujeres tienen hasta 14 veces más probabilidades de morir que los hombres en estos contextos (PNUD, 2016; Leahy, 2024). Sin embargo, las experiencias de vulnerabilidad varían según factores como raza, clase, edad, orientación sexual o discapacidad.

En este marco, las mujeres y niñas afrodescendientes enfrentan desafíos específicos producto de la intersección entre género, raza y condición migratoria, dentro de sistemas estructuralmente racistas, sexistas y patriarcales. Sus experiencias han sido sistemáticamente invisibilizadas al ser subsumidas en categorías hegemónicas: “mujer” como sinónimo de mujer blanca, y “persona negra” como hombre negro heterosexual (ECLAC, 2018). Esta doble exclusión ha impedido reconocerlas como sujetas políticas y reproduce su asignación a roles sociales impuestos.

Las desventajas estructurales que enfrentan son evidentes tanto frente a otras mujeres como ante los hombres afrodescendientes, especialmente en el acceso al empleo y la autonomía económica. En países como Colombia<sup>8</sup>, Brasil o Uruguay,<sup>9</sup> los

---

8 Por ejemplo, en Colombia, para el año 2021, la tasa de desempleo entre mujeres negras y afrodescendientes fue del 23,1 % —el doble que la de los hombres afrodescendientes y 6,9 puntos por encima del promedio nacional—. Ese mismo año, el 7,8 % de estas mujeres vivía en situación de pobreza monetaria y el 18,4 % en pobreza extrema (UNFPA, 2022).

9 En 2024, aunque la tasa de escolaridad era similar entre hombres y mujeres, en Brasil el desempleo entre jóvenes no afrodescendientes se situaba en 9,9 %, mientras que en el caso de las jóvenes afrodescendientes (de entre 15 y 29 años) alcanzaba el 19,4 %. En Uruguay, las cifras eran igualmente alarmantes: 11,9 % entre hombres afrodescendientes frente a un 29,1 % en mujeres afro de la misma franja etaria (Cepal, 2016).

datos muestran tasas significativamente más altas de desempleo y pobreza entre mujeres afro, incluso cuando su nivel educativo es comparable al de otros grupos. Aunque han aumentado las oportunidades educativas, estas no se traducen proporcionalmente en mejoras laborales (UNFPA, 2022; ECLAC, 2018).

Además, los legados coloniales siguen afectando la organización social del trabajo, relegando a las mujeres afro a sectores precarios como el trabajo doméstico —remunerado o no—, donde persisten estigmas que las encasillan en roles de servicio. El sexismo y el racismo operan de forma interdependiente, reafirmando en la conciencia colectiva la imagen de la mujer negra como figura subordinada, al servicio de otros (hooks, 1995). Como resultado, el sistema termina dejándolas en una posición donde están mayormente expuestas a condiciones de precariedad habitacional, inseguridad económica, alimentaria y territorial.

Estas situaciones repercuten directamente en la capacidad de respuesta y adaptación frente a la crisis climática. Como se verá, no todas las personas pueden migrar y, aun cuando lo hacen, enfrentan múltiples barreras estructurales en las rutas de tránsito y en los lugares de destino. Por ello, en las próximas líneas se analizará cómo las mujeres y niñas afrodescendientes viven y resisten los efectos del cambio climático, visibilizando tanto las exclusiones particulares que enfrentan como las estrategias colectivas que despliegan para sostener la vida en escenarios marcados por la vulnerabilidad y el despojo.

### Inmovilidad forzada: atrapadas en el lugar de origen

Uno de los fenómenos más invisibilizados en el marco de las migraciones climáticas es la inmovilidad forzada (*forced immobility*), entendida como la imposibilidad material de desplazarse debido a obstáculos estructurales, incluso en contextos de riesgo extremo. Esta perspectiva cuestiona la visión clásica de la migración como una decisión voluntaria, al mostrar que muchas personas no migran por falta de recursos, no de voluntad (Tsapenko, 2021). La literatura especializada ha comenzado a reconocer que existen poblaciones atrapadas

(*trapped populations*)<sup>10</sup> debido a sus factores económicos, sociales, legales y culturales. A ello se suma la inmovilidad aquiescente (*acquiescent immobility*), que describe situaciones en las que las personas permanecen en zonas de riesgo por vínculos afectivos, miedo o resignación (Haas, 2014).

Esta realidad afecta de forma desproporcionada a las mujeres y niñas afro, cuya exclusión estructural restringe sus posibilidades de migrar como estrategia de adaptación.<sup>11</sup> En estos casos, la inmovilidad no es una decisión libre, sino una forma de violencia estructural que impide ejercer el derecho a la movilidad y a una vida digna y segura. Además, si bien los programas de apoyo y subvenciones internacionales buscan reducir la vulnerabilidad frente al cambio climático, con frecuencia se diseñan sin considerar el cruce entre género, raza y clase. En consecuencia, en lugar de abrir oportunidades de movilidad, muchas veces refuerzan las condiciones que mantienen atrapadas a las mujeres afrodescendientes en territorios expuestos al riesgo climático.

A continuación, se describen algunos de los condicionantes que alimentan la inmovilidad forzada.

### Sobrecarga de cuidados domésticos

Los hogares encabezados por mujeres enfrentan mayores restricciones para migrar (CEAR, 2022). Una de las razones principales es la sobrecarga del trabajo no remunerado, especialmente en tareas domésticas y de cuidado, que recae de manera desproporcionada sobre ellas (Wenham *et al.*, 2020).<sup>12</sup> Diversos estudios

---

10 Este término fue introducido en la circulación científica en 2011 en un informe sobre el proyecto Foresight, implementado bajo los auspicios de la Oficina de Ciencia del Gobierno del Reino Unido (Tsapenko, 2021, p. 15).

11 “As climate change destroys existing livelihoods, women are more exposed to the risk of being left behind and trapped in dangerous environments while also expected to take care of family and household responsibilities” (UN Women, 2025).

12 Las tareas de cuidado de niños y niñas tradicionalmente recaen en las mujeres, quienes tienen a su cargo el 76,2% de todas las horas del trabajo de cuidado no remunerado, más de tres veces de las que son responsables los hombres.

documentan cómo la feminización del cuidado actúa como una barrera estructural que impide el desplazamiento, especialmente en contextos marcados por la pobreza y el racismo (OIM y ONU mujeres, 2023).

Como se había mencionado, el racismo estructural y el sexismo han canalizado históricamente a las mujeres negras hacia empleos vinculados al cuidado, que son los menos valorados, peor remunerados y más riesgosos. Esta inserción laboral precaria se combina con la expectativa social de que sean ellas las responsables de “sostener la vida”, lo cual limita su autonomía y restringe sus respuestas migratorias. En consecuencia, la feminización del cuidado en condiciones de desigualdad actúa como una trampa de inmovilidad: las mujeres negras quedan atadas a la responsabilidad de sostener hogares y comunidades en crisis, lo que les impide considerar, planificar o ejecutar estrategias migratorias como vía de adaptación.

### (In)seguridad alimentaria

Las mujeres y niñas afro desempeñan un rol crucial en la seguridad alimentaria de sus comunidades. En África subsahariana, representan el 80 % de la producción de alimentos y más del 60 % de las mujeres empleadas trabajan en el sector agrícola. En América Latina, aunque los datos desagregados por raza son limitados, se reconoce que las mujeres rurales, y en particular las afrodescendientes, contribuyen con alrededor del 40 % de la producción agrícola destinada al mercado interno (Mbiyozo, 2023).

Sus huertos, traspatios y parcelas familiares constituyen, en muchos casos, la única fuente de subsistencia y una red de resistencia frente al hambre (FAO, s. f.). Esta centralidad convierte a las mujeres afro en el pilar de la supervivencia comunitaria, lo que incide directamente en su movilidad. Si ellas migran, sus familias y comunidades pierden la base mínima de producción y alimentación. En consecuencia, la responsabilidad alimentaria las ata al territorio, incluso bajo condiciones ambientales cada vez más adversas.

A pesar de su papel fundamental, es importante señalar que son ellas quienes sufren de manera más severa los efectos

de la inseguridad alimentaria. En Brasil, por ejemplo, el 22 % de los hogares encabezados por mujeres negras enfrentan inseguridad alimentaria grave, frente al 7 % en el caso de los hombres blancos.<sup>13</sup> Esta vulnerabilidad restringe aún más sus posibilidades de desplazamiento, ya que migrar exige recursos mínimos que los hogares en inseguridad alimentaria destinan para sobrevivir día a día, sin posibilidad de ahorrar o financiar un traslado.

## Recolección de agua

En siete de cada diez hogares sin agua corriente son las mujeres y niñas quienes asumen la tarea de su recolección. En África subsahariana, por ejemplo, dedican colectivamente más de 200 millones de horas diarias a esta labor (Unicef y WHO, 2023). Con el avance del cambio climático, se estima que el tiempo destinado a recolectar agua podría aumentar hasta un 30 % para 2050, y en regiones como América del Sur y el sudeste asiático incluso duplicarse (Postdam Institute for Climate Research, 2024).

Esta labor absorbente reduce drásticamente el tiempo disponible para la educación, el trabajo remunerado, la participación social y otras actividades que podrían generar medios para una eventual migración (Unicef, 2016). A ello se suma la exposición a riesgos de violencia durante los recorridos, lo que refuerza la dependencia de redes comunitarias cercanas y dificulta desplazamientos más lejanos (Färber *et al.*, 2022). Además, la división de roles de género hace que, mientras muchos hombres migran en busca de ingresos, sean las mujeres afrodescendientes quienes permanecen para garantizar el acceso al agua y la supervivencia cotidiana de sus hogares (Zickgraf, 2023).

Al ser las principales responsables de garantizar este recurso vital, el tiempo y la energía de las mujeres afro quedan absorbidos en una tarea de supervivencia diaria. En este contexto,

---

13 Los datos corresponden al estudio sobre seguridad alimentaria realizado por la Red Brasileña de Investigación en Soberanía y Seguridad Alimentaria y Nutricional (Red Penssan, por sus siglas en portugués) entre noviembre de 2021 y abril de 2022. Incluso hoy en día, 47,8 millones de mujeres se ven más enfrentadas a inseguridad alimentaria y hambre que los hombres (UN Women, 2025).

la recolección de agua funciona como un ancla territorial, al igual que sucede con la provisión de alimentos.

### **Restricciones legales al pasaporte y acceso a documentación**

En varios países persisten restricciones legales y prácticas culturales que obstaculizan la movilidad de las mujeres. En algunos contextos, se les exige autorización de un familiar masculino para solicitar pasaporte o para viajar al extranjero (Rose, 2025). Aunque muchas de estas disposiciones han sido formalmente derogadas, su aplicación cotidiana y el peso de normas sociales discriminatorias siguen limitando la movilidad de las mujeres afrodescendientes, especialmente en situaciones de crisis ambiental donde la capacidad de respuesta debería estar garantizada sin trabas legales o burocráticas.

Además, según el Banco Mundial, en numerosos países las mujeres casadas enfrentan más dificultades para obtener documentos oficiales que los hombres en la misma situación. En al menos once países, las mujeres casadas no pueden solicitar un documento de identidad de la misma manera que los hombres (Hanmer y Elefante, 2019). Como consecuencia, muchas quedan excluidas de programas de ayuda, subsidios o asistencia humanitaria que requieren documentación formal. Aunque existan subvenciones diseñadas para facilitar la movilidad frente al cambio climático, sin documentos oficiales estas mujeres quedan fuera de esos mecanismos de respaldo. Esta discriminación legal incrementa las tasas de indocumentación entre mujeres afrodescendientes, quienes ya se encuentran en una situación de desventaja estructural.

Hasta aquí hemos visto cómo distintos factores estructurales convierten a muchas mujeres afrodescendientes en poblaciones atrapadas, limitando severamente su capacidad de migrar como estrategia de adaptación climática. Sin embargo, cuando logran superar estas barreras y emprender el desplazamiento, se enfrentan a un nuevo escenario de riesgo: las violencias específicas que marcan su tránsito y llegada a los lugares de destino.

## Implementación de estrategias para migración climática con enfoque de género y étnico-racial

La preocupación por establecer un marco jurídico adecuado frente a las migraciones climáticas ha ido ganando espacio en las agendas globales. Sin embargo, la respuesta internacional sigue siendo limitada e insuficiente para abordar este fenómeno de manera integral, en particular, para hacerle frente a los efectos diferenciados de las migrantes climáticas racializadas.

Hasta ahora, la comunidad internacional ha recurrido a una aplicación fragmentaria de instrumentos preexistentes en materia de derechos humanos —como la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Pidesc)—; en materia migratoria —como la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares—; y en materia climática —como la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, el Marco de Adaptación de Cancún y el Acuerdo de París—. Aunque relevantes, estos marcos no fueron diseñados para responder a la movilidad humana derivada del cambio climático, lo que genera vacíos significativos en su aplicación.

En los últimos años han surgido diversas propuestas para avanzar hacia el reconocimiento jurídico de las migraciones climáticas, aunque sin concreción en instrumentos vinculantes. Entre ellas se cuentan los debates sobre la ampliación de la definición de refugiado para incluir a quienes huyen por causas ambientales,<sup>14</sup> la propuesta de un Protocolo Adicional a la Convención de Ginebra de 1951 y la creación de visados humanitarios por razones climáticas impulsados por Estados

---

14 Es importante puntualizar que a las personas que migran con ocasión al cambio climático no les es aplicable el régimen internacional de protección a los refugiados, pues este supuesto no fue incluido en el marco de la Convención de las Naciones Unidas de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados, ni el Protocolo de Nueva York de 1967; lo que implica, entre otras cosas, que inicialmente no son acreedores del derecho de asilo (San Martín Gómez, 2023).

insulares del Pacífico.<sup>15</sup> También destacan la Agenda de Protección de Nansen (Iniciativa Nansen, 2015) y la inclusión de referencias a la migración climática en el Pacto Mundial para la Migración (Naciones Unidas, 2018). No obstante, la mayoría de estas iniciativas permanecen en el plano declarativo y carecen de mecanismos de implementación, prolongando así un vacío normativo que afecta especialmente a mujeres afrodescendientes y otros grupos en mayor vulnerabilidad.

Entre los factores que dificultan el diseño de políticas efectivas figuran la dificultad de identificar y contabilizar estos desplazamientos, la resistencia a reconocer el cambio climático como causa directa de migración, y la tendencia a subsumir estos movimientos bajo categorías ya existentes. En consecuencia, las respuestas tienden a ser generalistas y homogeneizantes, sin atender los contextos históricos, sociales y culturales que atraviesan a las personas migrantes, y sin considerar la situación diferenciada de las mujeres afrodescendientes (San Martín Gómez, 2023).

En este marco, los Estados cuentan con un amplio margen de discrecionalidad para definir los protocolos de actuación frente a las migraciones climáticas, tanto internas como internacionales. En general, han adoptado tres enfoques predominantes: i) la perspectiva de seguridad nacional, que percibe a estas personas como una amenaza; ii) la perspectiva humanitaria, que las reduce a víctimas pasivas que requieren asistencia internacional; y iii) la perspectiva de gestión de la migración, que las concibe como fuerza laboral (González, 2020). Si bien estas aproximaciones han contribuido a visibilizar el fenómeno, ninguna ofrece una respuesta integral ni reconoce la diversidad interna de la migración climática.

Esta omisión reproduce desigualdades estructurales y limita el acceso a mecanismos de protección de los grupos

---

15 Aun cuando existen antecedentes en Nueva Zelanda, que formulan la consolidación del pasaporte para pequeños Estados insulares del Pacífico, e incluso en la Unión Europea; una y otra no han sido plasmadas en políticas concretas. Esta propuesta fue presentada por la Comisión de Desarrollo del Parlamento Europeo en el marco del informe "Los impactos del cambio climático en las poblaciones vulnerables de los países en desarrollo".

más vulnerables. En el caso de las mujeres afrodescendientes, la falta de lineamientos con enfoque interseccional refuerza su invisibilización y restringe su representación, participación y acceso a medidas de protección frente a las crisis climáticas. En definitiva, la ausencia de instrumentos jurídicos específicos, junto con la débil implementación de los ya existentes, muchos de ellos excluyentes, deja a las mujeres y niñas afro, desplazadas por el cambio climático, en una situación de desprotección estructural.

Frente a este panorama, se requieren acciones concretas en varios frentes. En primer lugar, es urgente promover y fortalecer la investigación con datos desagregados por género, raza, etnicidad, edad, discapacidad y orientación sexual, entre otros factores. Contar con información rigurosa y contextualizada es clave para dimensionar adecuadamente los impactos reales del cambio climático sobre las mujeres y niñas afro en contextos de desplazamiento (OIM, 2022). La ausencia de datos impide la formulación de políticas efectivas, adecuadas a realidades concretas y diversas.

En segundo lugar, toda respuesta debe sustentarse en un enfoque interseccional e integral, que reconozca que la migración climática es una realidad estructural, compleja y multidimensional. Las estrategias de protección deben integrar dimensiones patrimoniales, sexuales y reproductivas, culturales, identitarias y territoriales. Sin este enfoque, las respuestas seguirán reproduciendo exclusiones, desigualdades y formas de violencia sistémica.

En tercer lugar, es fundamental garantizar la representación real, efectiva y significativa de mujeres racializadas en espacios de decisión sobre el cambio climático. Por ejemplo, en la COP29, pese a que fue anunciada como la más equilibrada en términos de género, solo el 35 % de las personas delegadas fueron mujeres. De los 78 líderes mundiales presentes, apenas ocho eran mujeres, y solo cuatro abordaron cuestiones de género en sus intervenciones (Espinosa, 2024). Esta subrepresentación obstaculiza el avance hacia soluciones inclusivas, y debe corregirse de forma urgente. La participación debe incluir explícitamente a mujeres afrodescendientes y otras mujeres racializadas.

En cuarto lugar, si se reconoce que el racismo estructural está en el corazón de la crisis climática y la desigualdad global, las respuestas deben estar orientadas a dismantlar estas estructuras. Es indispensable que los países y actores responsables históricos de la degradación ambiental asuman su responsabilidad, estableciendo metas ambiciosas y mecanismos de financiamiento justos, coherentes y accesibles. No obstante, estas soluciones no pueden reproducir las lógicas coloniales Norte-Sur, que perpetúan la dependencia y la subordinación. Se necesita una construcción colectiva, horizontal y situada, que priorice las voces locales y fortalezca sus capacidades frente a la crisis.

En quinto lugar, es necesario profundizar las tensiones internas dentro de la justicia climática. Aunque el paradigma está ganando relevancia, los feminismos negros aún ocupan un espacio marginal en la gobernanza ambiental, donde predominan narrativas universalistas que invisibilizan los saberes y las demandas específicas de las mujeres afrodescendientes. Es necesario reivindicar la importancia del pensamiento feminista negro en la reconfiguración de la ecología política desde una perspectiva decolonial, interseccional y anclada en la tradición radical negra (Pulido y De Lara, 2018). Desde esta perspectiva, se propone una “imaginación espacial feminista negra” que articula justicia ambiental y territorialidad desde un enfoque interseccional y decolonial (Ducre, 2018).

Al mismo tiempo, persisten tensiones entre las agendas ecologistas dominantes, centradas en la conservación técnica o la mitigación climática, y las cosmovisiones afrodescendientes, que entienden el territorio como un espacio de vida, memoria ancestral, espiritualidad y comunidad. La falta de reconocimiento de estos saberes en los discursos hegemónicos impide la construcción de políticas verdaderamente justas e inclusivas, lo que limita las posibilidades de una gobernanza ambiental transformadora (Álvarez y Coolsaet, 2018).

En sexto lugar, la participación de mujeres afrodescendientes en estos procesos no solo es una cuestión de justicia, sino también de eficacia. En distintas regiones del mundo, mujeres negras han liderado movimientos comunitarios, programas de restauración ambiental, iniciativas de soberanía alimentaria,

educación ecológica y justicia climática (UN Women, 2025). Estas lideresas promueven formas de acción que integran conocimientos ancestrales, defensa del territorio y perspectivas interseccionales, abordando tanto las causas estructurales de la crisis como sus impactos diferenciados.

Estas formas de resistencia no son solo mecanismos de supervivencia, sino prácticas políticas que desafían el racismo ambiental y proponen otros modos de habitar y defender los territorios. En sus liderazgos convergen saberes ancestrales, prácticas de cuidado y acciones comunitarias que reconfiguran el vínculo entre territorio y justicia climática.

Finalmente, los compromisos asumidos en materia de justicia climática no pueden quedar en el plano declarativo. Es imprescindible que se traduzcan en acciones concretas, sostenidas y medibles, tanto en el ámbito internacional como en las políticas internas y locales. Este proceso exige corresponsabilidad, reconocimiento de las distintas formas de afectación y de los grados de responsabilidad tanto histórica como actuales en la crisis climática.

En este camino, debe priorizarse a las mujeres afrodescendientes, con discapacidad, de diversas edades y orientaciones sexuales. Todas deben ser reconocidas como sujetas políticas, con capacidad de liderazgo e incidencia, fundamentales para la construcción de un futuro climático justo, resiliente e inclusivo.

## Conclusiones

La migración climática no es solo un efecto del deterioro ambiental. Es la expresión contemporánea de desigualdades históricas que recaen con especial fuerza sobre los cuerpos de las mujeres negras y los territorios racializados. En este escenario, las trayectorias de las mujeres y niñas afrodescendientes muestran dos caras de una misma moneda. Unas quedan atrapadas en territorios cada vez menos habitables; otras consiguen desplazarse, pero se encuentran con nuevos obstáculos durante el tránsito y al llegar al destino.

En la inmovilidad confluyen factores que se potencian entre sí. La pobreza estructural, la sobrecarga de cuidados, la inseguridad alimentaria y la recolección de agua consumen tiempo

y recursos que impiden planificar una salida. A ello se suman la falta de documentos, las trabas institucionales y el sesgo de programas y subvenciones que no contemplan la intersección entre raza, género y clase. La suma convierte la permanencia forzada en una forma de violencia estructural que restringe derechos básicos y estrategias de adaptación.

Cuando la migración finalmente ocurre, el riesgo no se disuelve. Las rutas exponen a muchas mujeres y niñas afro a violencia sexual y de género, trata y extorsión, mientras que en los países de destino suelen encontrar racismo institucional, barreras legales, trabajos informales en condiciones precarias y acceso limitado a servicios de salud, incluidos los de salud sexual y reproductiva. La exclusión que operaba en el origen se reconfigura en otros espacios y mantiene la vulnerabilidad.

Contar esta realidad únicamente en clave de victimización sería incompleto. Aun en contextos de crisis, ellas sostienen la vida y abren caminos de resistencia: organizan redes comunitarias, defienden territorios y saberes, impulsan iniciativas de soberanía alimentaria y cuidado, y formulan propuestas políticas que desbordan los marcos ecologistas dominantes. Su agencia no es un apéndice del análisis, es la condición de posibilidad para imaginar transiciones justas.

La respuesta internacional avanza, pero de manera parcial y fragmentada. Persisten vacíos normativos y políticas sin enfoque interseccional, así como canales de financiamiento que rara vez llegan a las organizaciones de base lideradas por mujeres afro. Corregir ese rumbo exige producir datos desagregados útiles para la decisión pública; diseñar marcos de protección con lentes de raza, género y clase; asegurar su representación efectiva en la gobernanza climática y garantizar recursos accesibles que fortalezcan iniciativas situadas.

La justicia climática será también justicia racial y de género o seguirá reproduciendo la crisis que pretende resolver. Integrar las dos caras de la experiencia, las que quedan atrapadas y las que migran, reconocer el liderazgo de las mujeres afrodescendientes y orientar la gobernanza hacia su participación y protección efectiva no es un gesto de buena voluntad: es el punto de partida para un futuro climático verdaderamente justo, resiliente e inclusivo.

## Referencias

Altamirano Rúa, T. (2014). *Refugiados ambientales: cambio climático y migración forzada*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. [https://www.comillas.edu/images/OBIMID/refugiados\\_ambientales.pdf](https://www.comillas.edu/images/OBIMID/refugiados_ambientales.pdf)

Álvarez, L. y Coolsaet, B. (2018). Decolonizing environmental justice studies: A Latin American perspective. *Capitalism Nature Socialism*, 30(2), 1-20. <https://doi.org/10.1080/10455752.2018.1558272>

American Civil Liberties Union (2010, 2 de septiembre). *Black people loot, white people find*. ACLU. <https://www.aclu.org/news/smart-justice/black-people-loot-white-people-find>

Arellano, A. (2024, 17 de julio). *Más de 200 mujeres afrocolombianas unidas por la soberanía alimentaria y la defensa de su territorio en medio del conflicto armado*. Mongabay Latam. <https://es.mongabay.com/2024/07/mujeres-afrocolombianas-unidas-por-soberania-alimentaria-defensa-territorio-conflicto-armado/>

Asamblea General de las Naciones Unidas (2022). *Informe de la Relatora Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia-Crisis ecológica, justicia climática y justicia racial* (A/77/549).

Bayrak, M. M. y Marafa, L. M. (2016). A critical review of the impact of REDD+ on forest-dependent communities. *Sustainability*, 8(7), 620. <https://doi.org/10.3390/su8070620>

Borràs Pentinat, S. (2023). Las migraciones climáticas: viviendo en un limbo jurídico. *Revista de Derecho Ambiental*, 14(1). <https://revistes.urv.cat/index.php/da/article/view/4012>

Borràs-Pentinat, S. (2024). Climate migration: A gendered perspective. *Environmental Policy and Law*, 53(5-6), 385-399. <https://doi.org/10.3233/EPL-239008>

Canter, D. (2020, 29 de julio). Race is a racist concept. *Social Science Space*. <https://www.socialsciencespace.com/2020/07/race-is-a-racist-concept/>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) (2016). *La matriz de la desigualdad social en América Latina*. Naciones Unidas, Cepal. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/40668-la-matriz-la-desigualdad-social-america-latina>

Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) (2022). *Huir del clima: El impacto de la crisis climática en las personas refugiadas*. CEAR. <https://www.cear.es/sections-post/huir-del-clima/>

Consejo de Derechos Humanos (2021). *La justicia ambiental, la crisis climática y los afrodescendientes: Informe del Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes (A/HRC/48/78)*. Naciones Unidas. <https://docs.un.org/es/A/HRC/48/78>

Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2005). Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay, Sentencia de 17 de junio de 2005, Fondo, Reparaciones y Costas. Serie C, No. 125, párr. 154. [https://www.corteidh.or.cr/CF/jurisprudencia2/ficha\\_tecnica.cfm?nId\\_Ficha=240](https://www.corteidh.or.cr/CF/jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nId_Ficha=240)

Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2001). Caso Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Sentencia del 31 de agosto de 2001, Fondo, Reparaciones y Costas. [https://www.corteidh.or.cr/CF/jurisprudencia2/ficha\\_tecnica.cfm?nId\\_Ficha=240](https://www.corteidh.or.cr/CF/jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nId_Ficha=240)

Deere, C. D. y Doss, C. R. (2006). The gender asset gap: What do we know and why does it matter? *Feminist Economics*, 12(1-2), 1-50. <https://doi.org/10.1080/13545700500508056>

Ducre, K. A. (2018). The Black feminist spatial imagination and an intersectional environmental justice. *Environmental Sociology*, 4(1), 22-35. <https://doi.org/10.1080/23251042.2018.1426089>

Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC) (2018). *Afrodescendent women in Latin America and the Caribbean: Debts of equality* (Project Documents, LC/TS.2018/33). United Nations, ECLAC. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/db833437-040c-48ff-af7a-5f2cf0c7cbfa/content>

Espinosa, M. F. (2024). Poor progress on gender-responsive climate finance. *Project Syndicate*. <https://www.project-syndicate.org/commentary/cop29-poor-progress-on-gender-responsive-climate-finance-by-maria-fernanda-espinosa-2024-12>

Färber, L., Nagabhatla, N. y Ruysen, I. (2022). Assessment of water—migration—gender interconnections in Ethiopia. *Frontiers in Human Dynamics*, 4, 858229. <https://doi.org/10.3389/fhumd.2022.858229>

Felipe Pérez, B. (2019, noviembre). *Perspectiva de género en las migraciones climáticas*. Ecodes. [https://migracionesclimaticas.org/wp-content/uploads/2019/11/Informe\\_ECOCODES\\_MC\\_Perspectiva\\_de\\_género\\_en\\_las\\_migraciones\\_climáticas.pdf](https://migracionesclimaticas.org/wp-content/uploads/2019/11/Informe_ECOCODES_MC_Perspectiva_de_género_en_las_migraciones_climáticas.pdf)

Flamand-Lapointe, O., Lumsden, C., Pareira, S. P. I. y Seppely, P. (2020). *Climate change impacts on the rights of people of African descent*. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR). <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Racism/WGEAPD/Session28/written-input/capstone.pdf>

Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA Colombia) (2022). *Día Internacional de la Mujer Afrolatina, Afrocaribeña y de la Diáspora*. (UNFPA). [https://colombia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/dia\\_internacional\\_mujer\\_afrolatina\\_2\\_1.pdf](https://colombia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/dia_internacional_mujer_afrolatina_2_1.pdf)

González, C. (2020). Racial capitalism, climate justice, and climate displacement. *Oñati Socio-legal Series*, 11(1), 108-147. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1137>

Gorjón Barranco, M. C. (2024). La discriminación de la mujer migrante prostituta: Un enfoque interseccional penal. *Estudios Penales y Criminológicos*, 45, 1-29. <https://doi.org/10.15304/epc.45.9497>

Haas, H. (2014). Migration theory quo vadis ? *IMI Working Papers Series*, (100), 1-39. <https://www.migrationinstitute.org/publications/wp100-14>

Hanmer, L. C. y Elefante, M. (2019). *Achieving universal access to ID: Gender-based legal barriers against women and good practice reforms*. World Bank. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/606011569301719515/pdf/Achieving-Universal-Access-to-ID-Gender-based-Legal-Barriers-Against-Women-and-Good-Practice-Reforms.pdf>

Hooks, b. (1995). Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, 3(2).

Huysmans, J. (2006). *The politics of insecurity: Fear, migration and asylum in the EU*. Routledge.

ILEX Acción Jurídica (s. f.). *El cambio climático amenaza la biodiversidad y supervivencia de los territorios afro de Colombia*. ILEX Acción Jurídica. <https://ilexaccionjuridica.org/el-cambio-climatico-amenaza-la-biodiversidad-y-supervivencia-de-los-territorios-afro-del-colombia/>

Iniciativa Nansen (2015). *Agenda para la protección de las personas desplazadas a través de fronteras en el contexto de*

*desastres y el cambio climático.* <https://www.undrr.org/sites/default/files/inline-files/Iniciativa%20NANSEN.pdf?startDownload=true>

Institute for Security Studies (ISS) (2023, 6 de marzo). *African women bear the brunt of climate change.* PSC Insights. <https://issafrica.org/pscreport/psc-insights/african-women-bear-the-brunt-of-climate-change>

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) (2023). *AR6 synthesis report: Summary for policymakers — Headline statements.* IPCC. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/resources/spm-headline-statements/>

International Organization for Migration (IOM) (2022, 8 de marzo). *Gender-disaggregated data is crucial to ensuring a gender-sensitive response and recovery for displaced women and girls in disaster contexts.* IOM Blog. <https://weblog.iom.int/gender-disaggregated-data-crucial-ensuring-gender-sensitive-response-and-recovery-displaced-women-and-girls-disaster-contexts>

Kaiser Family Foundation y Episcopal Health Foundation (2018). *One year after the storm: Texas Gulf Coast residents' views and experiences with Hurricane Harvey recovery.* [https://www.episcopalhealth.org/wp-content/uploads/2020/01/EHFKFF\\_Hurricane\\_Harvey\\_anniversary\\_survey\\_report.pdf](https://www.episcopalhealth.org/wp-content/uploads/2020/01/EHFKFF_Hurricane_Harvey_anniversary_survey_report.pdf)

Leahy, C. P. (2024, 30 de mayo). *Women are 14 times more likely to die in a climate disaster than men. It's just one way climate change is gendered.* PreventionWeb/UNDRR. <https://www.preventionweb.net/news/women-are-14-times-more-likely-die-climate-disaster-men-its-just-one-way-climate-change>

Loki, R. (2021, 7 de abril). *'Sacrifice zones': How people of color are targets of environmental racism.* Nation of Change. <https://fore.yale.edu/news/'Sacrifice-zones'-How-people-of-color-are-targets-of-environmental-racism>

López, V. (2007). *La colonialidad del poder en Aníbal Quijano: rutas hacia la descolonización.* xxvi Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología. <https://cdsa.academica.org/000-066/1232.pdf>

Naciones Unidas (2018). *Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular.* ONU. <https://docs.un.org/es/A/RES/73/195>

Mbiyozo, A.-N. (2023, 17 de enero). *La desigualdad de género obliga a las mujeres africanas a hacer frente a la tormenta.*

EsÁfrica. Casa África. <https://www.esafrica.es/en/genero/la-desigualdad-de-genero-obliga-a-las-mujeres-africanas-a-hacer-frente-a-la-tormenta/>

McCarthy, J. (2021, 20 de abril). Why is climate change a racial justice issue? *Global Citizen*. <https://www.globalcitizen.org/en/content/why-is-climate-change-a-racial-justice-issue/>

Melamed, J. (2015). Racial capitalism. *Critical Ethnic Studies*, 1(1), 76-85. <https://doi.org/10.5749/jcritethnstud.1.1.0076>

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Acnudh) (2022). *The global climate crisis is a racial justice crisis: UN expert*. Naciones Unidas. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2022/11/global-climate-crisis-racial-justice-crisis-un-expert>

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) (s. f.). *Gender and Sustainable Development: Maximizing the economic, social and environmental role of women*. FAO. <https://www.fao.org/4/W9990S/w9990s10.htm>

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y ONU Mujeres (2023). *Género, migración y tareas del cuidado: desafíos en América del Sur*. OIM, ONU Mujeres. <https://lac.iom.int/sites/g/files/tmzbd1626/files/documents/2023-03/OIM-ONU-MUJERES-Genero-migracion-tareas-del-cuidado.pdf>

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2019). *Glossary on migration*. OIM. [https://environmentalmigration.iom.int/sites/g/files/tmzbd11411/files/iml\\_34\\_glossary.pdf](https://environmentalmigration.iom.int/sites/g/files/tmzbd11411/files/iml_34_glossary.pdf)

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2023). *African Shifts Report*. Environmental Migration Portal. <https://environmentalmigration.iom.int/sites/g/files/tmzbd11411/files/documents/2023-03/African%20Shifts%20Report.pdf>

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2024, 26 de septiembre). *Los países de África Occidental y Central avanzan en la movilidad humana y el cambio climático en los planes nacionales*. OIM, ONU Migración. <https://www.iom.int/news/west-and-central-african-countries-advance-human-mobility-and-climate-change-national-plans>

Potsdam Institute for Climate Impact Research (2024, 10 de julio). *Climate change increases time spent by women on water collection by up to 30 %*. Smart Water Magazine. <https://smartwatermagazine.com/news/potsdam-institute-climate-impact-research/climate-change-increases-time-spent-women-water>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2016). *Overview of linkages between gender and climate change*. UNDP. <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/publications/UNDP%20Linkages%20Gender%20and%20CC%20Policy%20Brief%201-WEB.pdf>

Pulido, L. y De Lara, J. (2018). Reimagining 'justice' in environmental justice: Radical ecologies, decolonial thought, and the Black Radical Tradition. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1(1-2), 76-98. <https://doi.org/10.1177/2514848618770363>

Rose, S. (2025, 5 de febrero). Women at risk: The gendered dimension of climate change and migration in West Africa. *Harvard International Review*. <https://hir.harvard.edu/women-at-risk-the-gendered-dimension-of-climate-change-and-migration-in-west-africa/>

San Martín Gómez, Á. P. (2023). Incorporación del enfoque étnico-racial en el abordaje jurídico y político de las migraciones climáticas. *UNIVERSITAS. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, (42), 75-108. <https://doi.org/10.20318/universitas.2023.7849>

Sánchez Berrocal, A. (2020). Acumulación por desposesión. *EUNOMÍA. Revista en Cultura de la Legalidad*, (19), 258-274. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5711>

Sze, J. (2006, 11 de junio). *Toxic soup redux: Why environmental racism and environmental justice matter after Katrina*. Social Science Research Council. <https://items.ssrc.org/understanding-katrina/toxic-soup-redux-why-environmental-racism-and-environmental-justice-matter-after-katrina/>

Threet, J. B. (2005). Testing the bomb: Disparate impacts on indigenous peoples in the American West, the Marshall Islands, and in Kazakhstan. *University of Baltimore Journal of Environmental Law*, 13(1).

Trisos, C. H., et al. (2022). *Africa in Climate Change 2022: Impacts, adaptation, and vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the IPCC*. Cambridge University Press. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/>

Tsapenko I. P. (2021). Forced mobility and immobility in a turbulent world. *Herald of the Russian Academy of Sciences*, 91(5), 525-534. [https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8562018/pdf/11480\\_2021\\_Article\\_7271.pdf](https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8562018/pdf/11480_2021_Article_7271.pdf)

UN Women (2025, 21 de abril). *Explainer: How gender inequality and climate change are interconnected*. United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women (UN Women). <https://www.unwomen.org/en/articles/explainer/how-gender-inequality-and-climate-change-are-interconnected>

Unicef (2016, 29 de agosto). *Collecting water is often a colossal waste of time for women and girls* (Comunicado de prensa). Unicef. <https://www.unicef.org/press-releases/unicef-collecting-water-often-colossal-waste-time-women-and-girls>

Unicef (2023). *Climate change's greatest victims are women and girls*. Unicef. <https://www.unicef.org/rosa/blog/climate-changes-greatest-victims-are-women-and-girls>

United Nations Children's Fund (Unicef) y World Health Organization (WHO) (2023). *Progress on household drinking water, sanitation and hygiene 2000—2022: Special focus on gender*. Unicef and WHO. <https://www.unicef.org/reports/progress-on-household-drinking-water-sanitation-hygiene-2000-2022>

United Nations Population Fund (UNFPA) (2022). *En nuestras voces: Mujeres afrodescendientes en defensa de la justicia climática y reproductiva*. UNFPA. <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UNFPA%20Climate%20Change%20Brief%20-%20Spanish.pdf>

Wenham, C., Smith, J. y Morgan, R. (2020). COVID-19: The gendered impacts of the outbreak. *The Lancet*, 395(10227), 846-848. [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)30526-2/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)30526-2/fulltext)

Yurdakul, A. (2022). From Black girl to Roma: Domestic workers and the intersection of race/ethnicity, class, and gender. *American Journal of Economics and Sociology*, 81(1), 79-90. <https://doi.org/10.1111/ajes.12440>

Zickgraf, C. (2023, 4 de octubre). *Where are all the climate migrants? Explaining immobility amid environmental change*. Migration Information Source. <https://www.migrationpolicy.org/article/climate-change-trapped-populations>

**4**  
***Las últimas: reflexiones***  
**sobre salud mental, racismo**  
**y sexismo**

*Roslin Angélica Agualimpia Copete*

## Resumen

En este capítulo, Roslin Angélica Agualimpia Copete, desde su perspectiva y experiencia personal, redefine la salud mental como un estado de bienestar integral, no meramente la ausencia de trastornos, destacando su naturaleza diversa y la influencia de los contextos culturales. La autora enfatiza la importancia de la interseccionalidad, argumentando que factores como el género, la raza y la clase social determinan profundamente las experiencias de salud mental, especialmente para las mujeres negras. También expone que las mujeres negras enfrentan desafíos culturales, económicos y sociales únicos, que tienen un impacto significativo en su autoestima y bienestar. Critica fuertemente la narrativa de la “mujer negra fuerte” o “berraca”, que minimiza su sufrimiento, niega la empatía y dificulta la búsqueda de ayuda, perpetuando un silencio arraigado en la historia de la esclavitud y el sexismo comunitario.

Este relato es una denuncia contra la mercantilización de la salud mental y la precariedad de su acceso, que excluye a las mujeres negras debido a la pobreza estructural y la discriminación institucional, convirtiendo el bienestar en un privilegio. Insiste en la necesidad de transformaciones sistémicas y políticas públicas con un enfoque diferencial de género y raza, que garantice la salud mental como un derecho universal, y no como una resiliencia impuesta.

*Palabras clave:* salud mental, bienestar, resiliencia, mujeres negras, estereotipos, comunidad, acceso a servicios de salud, desigualdad racial.

## Introducción

¿Cuál es tu primer pensamiento cuando se habla de salud mental? ¿Es sobre sentimientos de tristeza, inquietud, o sobre trastornos como la esquizofrenia o la bipolaridad? Todo lo anterior tiene relación con la salud mental, sin embargo, el concepto va mucho más allá. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS) (2022), la salud mental se define como un estado de bienestar que permite a las personas hacer frente a los momentos de estrés de la vida, desarrollar todas sus habilidades, aprender, trabajar adecuadamente y contribuir a su

comunidad. La definición de la oms no menciona los trastornos en ninguna parte, porque la ausencia de estos no implica *per se* que se goce de buena salud mental, así como su presencia no significa necesariamente que esa afectación acompañará a la persona toda su vida. La salud mental puede verse alterada de forma temporal o indefinida, y esto no debería cambiar la forma en la que se mira a quien la padece, salvo para realizar las adecuaciones necesarias que le permitan llevar una vida plena.

Entender la salud mental como bienestar implica reconocer que cada persona lo experimenta de forma diferente. Este bienestar se compone de aspectos emocionales, sociales, físicos, comunitarios, entre otros. Es fundamental ver el bienestar como un concepto particular de cada persona, pues la composición de lo que alguien puede considerar su estado de bienestar dependerá de las distintas experiencias y contextos culturales que atraviesen su vida. Para algunas, el aspecto emocional puede tener más peso que el físico; otras encuentran en sus relaciones sociales o comunitarias el centro de su equilibrio; y existen también quienes consideran que, si su aspecto físico está bien, entonces ellos también lo están. Tener presente la diversidad como parte de la conversación sobre salud mental ayuda a generar más comodidad al momento de identificar afectaciones propias o ajenas. Según Natasha (2023), la diversidad cultural también desempeña un papel crucial en el diagnóstico y el tratamiento de los problemas de salud mental, ya que las diferentes perspectivas culturales pueden influir en el reconocimiento y la interpretación de los síntomas, así como en los enfoques adoptados por los profesionales sanitarios.

Esto es clave porque, si bien no todo en salud mental gira en torno a los trastornos —y estos no necesariamente deben ser el centro de la conversación—, actualmente sí lo son; por lo que es muy importante que existan recursos e información en los que se realice pedagogía al respecto, y que, además, estos sean pensados desde la diversidad y accesibles para la mayor cantidad de población posible.

Las afectaciones en la salud mental son universales: cualquier persona puede atravesar un episodio en algún momento de su vida. Estas afecciones pueden ser reacciones del sistema nervioso, experiencias que nos marcan, o condiciones biológicas

con las que nacemos, y que, hasta ahora, no es posible prevenir por completo. Como parte de la vida, todos estamos expuestos a experiencias que impactan nuestra salud mental, sin importar nuestra condición social o económica. Sin embargo, existen factores que son adicionales para una parte de la población que diversifican sus experiencias; por esto, el concepto de interseccionalidad cobra importancia, pues a partir de este se reconoce cómo factores sociales como el género, la raza o la clase dificultan el acceso a la salud mental. En ese sentido, el racismo se convierte en un determinante clave de la salud mental en las mujeres negras.

Las mujeres negras enfrentamos desafíos únicos en lo cultural, económico y social —desde los más básicos, como el acceso a una vivienda digna, alimentación y educación, hasta los más complejos, como el racismo constante, el colorismo en la representación mediática, la exotización de nuestros cuerpos y la falta de representación en posiciones de poder—. Todos estos son desafíos que nos acompañan desde que nacemos y que, inevitablemente, tienen un impacto en la forma en la que vivimos, en las metas que nos planteamos y en qué tan lejos podemos llegar en nuestro deseo de alcanzarlas; igualmente, en la percepción que tenemos de nosotras mismas y en nuestra salud mental, pues nos ponen cargas que, por ejemplo, nuestras congéneres blancas, aunque experimenten también opresiones, no viven. Este es un punto importante, pues para las mujeres negras el ser una minoría nos excluye de muchas discusiones y la salud mental no es la excepción.

Esta es una de las muchas razones por las que considero este tema de vital importancia: las mujeres negras debemos ser tenidas en cuenta siempre en las conversaciones relacionadas con la salud mental, pues jugamos un rol primordial en la sociedad; somos centrales en su funcionamiento. Nuestro bienestar debería estar en el centro de todas las conversaciones posibles sobre salud mental, porque nada está del todo bien si nosotras no lo estamos.

Este capítulo no busca analizar el tema desde una mirada técnica, sino compartir, desde mi perspectiva, qué significa ser una mujer negra y experimentar afectaciones de salud mental. No soy profesional en salud mental, y reconozco las

limitaciones que eso puede implicar, pero he atravesado estas experiencias en carne propia, y he visto cómo categorías como mi género, capital y raza han influido profundamente en ellas. Me gustaría que este texto sirva como un espacio de cuidado, de reflexión y conversación segura para quien me lea. Si te sientes identificade con algo, quédate en esta lectura; espero que aquí puedas conocer un poco más sobre la relación entre salud mental, género y raza, y que te ayude a entender mejor a alguna mujer negra en tu vida que a lo mejor está pasando por algo similar, o te ayude a sentirte acompañade en tu camino.

### **Salud mental de las mujeres negras: vos podés, vos tenés que poder**

Las mujeres negras estamos en constante escrutinio sobre nuestras estéticas, nuestros comportamientos, nuestra sexualidad, nuestros cuerpos, nuestras maternidades y nuestra vida en general. Pareciera que nacemos con el deber de dar explicaciones o encajar en las narrativas creadas para nosotras, porque cumplir o no con los estereotipos igual traerá recriminaciones.

Desde la infancia se siembran en nuestra mente ideas sobre quiénes somos y quiénes debemos o no ser, mediante comentarios que instalan en nuestra cabeza dudas sobre nuestro valor desde edades muy tempranas: si somos lo suficientemente lindas, lo suficientemente juiciosas, si seremos o no una futura buena ama de casa, etc. Por ejemplo, Castrillón (2019) relata el caso de Sol, una niña de seis años, que le preguntó a su mamá si había una manera de tener la piel “menos oscura” porque en el colegio la molestaban diciéndole que se bañara mejor para parecerse más al resto de sus compañeros y compañeras. Este tipo de experiencias no son hechos aislados; para muchas niñas negras los espacios de reunión y de juego con otros niños son los primeros en los que deben empezar a enfrentarse a estereotipos racistas, recibiendo comentarios que dejan huellas profundas en su autoestima y ocasionan que, en edades más avanzadas, se planteen la necesidad de cambiar aspectos de sí mismas para ser vistas. Además del efecto emocional, estos estereotipos tienen consecuencias materiales, porque, como bien menciona Kendall (2022):

Para una persona marginalizada, encajar dentro de una estética específica tiene ventajas como puestos de trabajo mejor remunerados, más acceso a la educación y un trato mejor por parte de la sociedad en general. No solo es cuestión de que te consideren más atractiva; para muchas mujeres es determinante si quieres acceder a una vivienda de calidad o si quieres que el sistema legal te trate mejor. (p. 86)

Nos acostumbramos a ser duras con nosotras mismas porque sabemos que, cuando se trata de nosotras, los errores no son solo errores: son la confirmación de lo que ya se daba por sentado que iba a suceder. Para las niñas negras hay menos espacio para el error, para la inocencia, para la inmadurez y también para la empatía, con el agravante de que esto empieza desde casa, dentro de nuestras comunidades, con expresiones de familiares, vecinos y amigos que se ven como nosotras.

Debido a esto, cuando tales mensajes se repiten en otros espacios —como los entornos escolares y sociales mayoritariamente blancos—, la niña encuentra pocas referencias que la validen y muchas señales que confirman que es diferente; por lo que no le parece algo que deba ser discutido porque, al fin y al cabo, es lo que ha venido escuchando y que, a la larga, se normaliza e interioriza. Por ejemplo, las críticas sobre nuestro cabello nos hacen tener relaciones complicadas con él, y buscamos constantemente formas de moldearlo, transformarlo, sin intentar conocerlo o amarlo; porque, aunque lo amemos, sigue siendo poco aceptado socialmente. La hipersexualización de nuestros cuerpos nos lleva a trastornos alimenticios poco atendidos, debido a la creencia de que “las niñas negras no sufren de eso”. Las constantes burlas sobre nuestro tono de piel impulsan un mercado cada vez más grande de cremas despigmentantes, que está comprobado por diversos estudios que dañan la salud. La exposición constante a mensajes como estos mina la autoestima y produce efectos concretos: menor búsqueda de ayuda profesional, mayor riesgo de internalización del sufrimiento y apertura de la puerta a manipulaciones racistas que buscan convencernos de que no valemos lo mismo. Frente a ese panorama, la intervención educativa y comunitaria es clave: es crucial enseñarles a las niñas que su belleza

no debe medirse con cánones eurocéntricos, que hay mujeres exitosas que se parecen a ellas y que sus sueños son alcanzables y valiosos. Incluso si el camino es más difícil, deben saber que contarán con espacios y personas de confianza para expresar lo que sienten. Kendall (2022) lo plantea así: “Que te enseñen que eres fuerte, eres hermosa, eres lista, eres suficiente es un mecanismo de defensa generacional contra la discriminación. Incluso cuando no tienes esa seguridad en ti misma, sabes que, si te muestras confiada, estarás mejor equipada para encarar el racismo” (p. 80).

En la gran mayoría de los territorios, salvo por los espacios de orientación psicológica en los colegios, los lugares seguros en los que las niñas negras pueden recibir educación sobre sus emociones y comunicar cómo se sienten son escasos; con frecuencia es difícil que sus desahogos sean escuchados sin reprimendas o minimizaciones, lo que ocasiona que muchas creen mecanismos para soportar en silencio, justificar o ignorar comentarios y comportamientos que las afectan emocionalmente, convenciéndose de que a lo mejor exageran o están siendo muy sensibles, y de que mostrar vulnerabilidad no es una opción. Se necesita que las niñas conozcan sobre el manejo de la salud mental y las distintas emociones y complejidades que trae consigo ser una niña negra, porque serán la nueva generación de mujeres que pueden cambiar este panorama para ellas y para las futuras generaciones.

Si en la niñez interiorizamos que nuestro bienestar debe “ganarse”, en la adultez pagamos el costo psicológico y material de esa exigencia. El bienestar que mencioné unas páginas atrás —ese del que se compone la salud mental—, al parecer es una cuestión meritocrática a la que se puede acceder únicamente a través de la validación que trae consigo el sufrimiento. Nuestras historias son válidas siempre y cuando vengan con ese componente de lucha y sacrificio; pareciera que solo eso nos hace dignas de méritos. De lo contrario, surgen las hipótesis sexistas y racistas de que conseguimos lo que tenemos debido a nuestro color de piel, o utilizando nuestra sexualidad y nuestros cuerpos como puente porque, al parecer, es inconcebible que una mujer negra pueda tener una vida cómoda, disfrutar de ella y aprovechar sus beneficios para su propio éxito. Nuestra

comodidad y bienestar parece incomodar a quienes no nos conciben más allá de la marginalización, el empobrecimiento y los roles serviles; esto no es más que racismo. Por eso necesitamos sostener más conversaciones sobre salud mental entre mujeres negras. Porque el racismo impacta de manera directa nuestro bienestar emocional: nos expone a agresiones, estigmas y una carga de desgaste constante. Independientemente de la clase, la educación o la ubicación geográfica, todas somos objeto de ataques racistas.

Un ejemplo público que ilustra esta dinámica es el de la vicepresidenta Francia Márquez, la primera mujer afrocolombiana en ocupar este puesto, contra quien se han dirigido constantes ataques racistas y misóginos disfrazados de discordancias políticas desde su postulación. Lo anterior, por parte de la ciudadanía y sus contradictores políticos, en redes sociales y medios de comunicación. Se ha cuestionado su idoneidad para los cargos que ha ocupado, sin mayor sustento; se la ha acusado de victimizarse, ignorando que las cifras y la realidad de los territorios afrodescendientes en Colombia respaldan sus palabras; y su labor como vicepresidenta se ha sometido a un escrutinio sin precedentes en un país en el que ese cargo siempre había sido poco fiscalizado. A pesar de todo lo anterior, las muestras de solidaridad con la vicepresidenta son escasas: por ella no se apela al respeto, la solidaridad o la empatía, ni siquiera por parte de quienes pertenecen a su misma corriente política; se ha optado, más bien, por silenciar sus denuncias y crear la falsa idea de que, por encontrarse en una posición de poder, ella es inmune a los ataques racistas y a la misoginia, y de que sus quejas al respecto obedecen a una intención de victimismo y de cálculo política. Esto es una clara muestra de cómo, incluso en las esferas de mayor visibilidad, las mujeres negras siguen enfrentando barreras que impactan profundamente su bienestar emocional, sin que estas sean atendidas o tomadas en serio. El caso de Francia Márquez es un ejemplo público de lo que a menudo sucede con las mujeres negras en Colombia y el mundo; este tipo de casos refleja tendencias que las estadísticas confirman.

Algunos datos muestran patrones que las políticas públicas suelen ignorar. La conversación sobre las mujeres negras,

a menudo muestra que somos quienes poseemos las cifras más altas de desempleo, pobreza y violencia. Y, aún así, en los documentos y planes de salud mental se falla constantemente en considerar la necesidad de un enfoque diferencial de género y racial para nosotras: un enfoque que no sea generalizado como “enfoque diferencial” y que no se centre en el género o en la raza, sino que combine ambos porque son categorías que se interseccionan. ¿Cuál es la razón para que esto sí sea una consideración cuando se trata del impacto de crisis y recesiones económicas en la clase media, pero no se mencione para quienes la precariedad es una constante, si no es el racismo estructural?

Una muestra de esto es el manejo que se le dio a la salud mental de las mujeres negras durante el covid-19, una emergencia global con un impacto desmedido sobre la carga de cuidado y la situación económica de muchas de nosotras. ¿Cuántos estudios y artículos con enfoque en este tema se plantearon en América Latina? ¿Cuántos planes de recuperación? Exacto: fueron casi inexistentes. De allí lo problemático de la expectativa de las mujeres negras como principalmente resilientes: no hay mayor preocupación sobre nuestro bienestar porque “sobrevivimos en la marginalización”. Entonces se hace mucho más sencillo construir una narrativa sobre cómo deberíamos seguir siéndolo y sentirnos orgullosas al respecto, en lugar de mejorar las condiciones que nos han llevado a una situación de constante aguante sin cuestionarlo.

No llevo la cuenta —y creo que la perdería si lo intentara— de la cantidad de veces que he escuchado los adjetivos “berracas”, “extraordinarias”, “guerreras” para referirse a nosotras. Y sí, somos berracas; hay evidencia suficiente de eso, pero debe revisarse críticamente por qué hemos tenido que serlo, y pensar, por ejemplo, si los adjetivos que se utilizan con nosotras se usarían también frente a mujeres blancas que atraviesen las mismas situaciones. Porque lo que la evidencia sugiere hasta ahora es que, ante la misma situación, una mujer negra es fuerte y se presume que estará bien; pero una mujer blanca es una víctima que necesita empatía y consideración. Esto no es gratuito. Presentarnos siempre como fuertes y capaces de soportar las más difíciles situaciones, sin que eso nos quiebre o nos impida seguir siendo funcionales, ha servido para ignorar

nuestras quejas y negarnos, una y otra vez, nuestros derechos sin mayor sanción social al respecto. Estas narrativas no solo distorsionan cómo nos ven socialmente; también moldean cómo nos miramos a nosotras mismas y cómo habitamos nuestras familias, adoptando estas ideas y convirtiéndolas en creencias intergeneracionales indiscutibles.

## El papel de la comunidad y la familia en la salud mental

La salud mental no suele ser un tema presente en las conversaciones familiares de las comunidades negras. Desde mi perspectiva, esto está profundamente relacionado con nuestra historia en este continente, marcada por la trata trasatlántica y la esclavitud, que no solo arrebató vidas y libertades; además, los perpetradores se encargaron de eliminar intencionalmente las posibilidades de hablar de manera abierta sobre el dolor y cuidarnos emocionalmente.

En ese contexto histórico, las mujeres negras hemos sido, generación tras generación, el soporte de nuestras familias y comunidades. Esta fortaleza, tan necesaria para sobrevivir, también nos ha exigido callar nuestras propias heridas. Las marcas culturales que dejó el proceso de esclavización siguen presentes y han impactado nuestra salud mental. Como comunidad, fuimos obligadas a sobreponernos reiteradamente a los actos traumáticos que padecieron nuestras ancestras, aprendiendo a resistir incluso cuando el costo emocional era alto.

La deshumanización de la que fueron víctimas las personas esclavizadas les obligó a fortalecer sus orgullos y sus almas, pues era eso lo único que no podían quitarles. Una gran prueba de esto es lo mucho que nos cuesta aceptar la idea de ser algo diferente a fuertes, resilientes, ser la cabeza de la familia, ser esa mujer que acompaña, sana, mejora; la que puede con todo —con o sin un hombre a su lado—; el centro de su comunidad; la guía de personas en sus círculos más amplios. No siempre necesitamos ser historias de éxito; no siempre necesitamos ser esa historia de superación y de fuerza para ser valiosas.

Todas las familias negras tienen la historia de una mujer que fue, o es, su sostén. Una mujer llena de fortaleza que hizo cosas

impresionantes por su familia. Son historias que suelen contarse desde la admiración, planteando este ejemplo de sacrificio para el resto de las mujeres de la familia como un deber ser, rara vez desde la compasión. La idea machista de que el lugar de las mujeres es el de madres y amas de casa ha servido para validar este pensamiento y legitimar por años las cargas desiguales del cuidado presentes en muchas familias negras; esta misma idea, además, pone el trabajo de cuidar y atender como algo menor, como la menos difícil de las tareas. La empatía y compasión se le deben a quien sale de casa a trabajar y trae el dinero que sostiene la casa, porque esa es la tarea más difícil. Las conductas violentas, el mal humor e incluso la promiscuidad por parte de los hombres negros —todo esto— se justifica en nombre de su sacrificio y la importancia de su labor de proveedores. Esto sostiene también el silencio, la resistencia y la ausencia de quejas de las mujeres negras, porque ¿cómo se va a quejar quien solo debe quedarse en casa y atender y cuidar a todo aquel que así lo solicite, si ante los ojos de la mayoría realiza el trabajo fácil?

Hoy me pregunto: ¿qué tanto quisieron descansar? ¿Cuántas veces no sintieron ganas de parar? ¿Cuánto dolor hay detrás de sus silencios y sus sonrisas? A las mujeres negras se nos sigue viendo como quienes, casi por defecto, llevan la carga de aquellos no quieren o no pueden llevarla. ¿Quién va a estar ahí como una constante para cuidar, por ejemplo, cuando hay una persona enferma en la familia?, se da por sentado que serán las mujeres quienes se encargarán de su cuidado: esposas, hijas, nietas, nueras, hermanas. Rara vez se asigna ese rol a los hombres, quienes, además, cuando lo hacen reciben halagos y empatía por su sacrificio. Este cambio comienza en casa y en nuestras prácticas cotidianas, tal y como sintetizan Lozano y Peñaranda (2007).

Nuestras comunidades también deben sanarse y curarse del sexismo. La subordinación de la mujer negra desaparecerá si se transforman los imaginarios sociales que nos hacen objeto de uso y derecho de los hombres y que definen nuestros cuerpos sólo en términos de una sexualidad cosificada como cuerpos para la sexualidad o para el trabajo doméstico, como objetos

deshumanizados de observación para el turismo o como pretextos para la caridad. (p. 10)

Esto se refleja en dinámicas familiares que repiten patrones nocivos para las mujeres. Hace falta hablar más sobre cómo se nos ha impuesto esta idea de fuertes, valientes e imbatibles, y cómo eso también nos hace daño; porque esta falta de atención a los desafíos y dolores de existir como una mujer negra en esta sociedad nos deshumaniza y afecta nuestra salud emocional y física. Se espera de nosotras una fortaleza constante y silenciosa, incluso cuando el costo de esta es nuestro propio bienestar emocional.

Por ejemplo, la matrona que se sacrifica y no estudia para que sus hermanos o hijos tengan esta oportunidad, se realiza a sí misma en cuanto estos logren el éxito. La disposición al servicio de las mujeres negras, aun en la pobreza, ha sido una poderosa herramienta comunitaria; es la base sobre la que han surgido muchas de las revoluciones que trajeron consigo los cambios que hoy disfrutamos, pero es también el aporte más invisibilizado y precariza a las mujeres, con efectos directos sobre su salud mental. Como escribe Angelou (2014): “A pesar de la dureza de sus vidas, siempre he encontrado que las mujeres negras mayores son un ejemplo de generosidad. La súplica correcta, formulada de la manera adecuada, con la insinuación justa, puede convencer a la mujer negra más hambrienta de compartir su última galleta” (p. 25).

La cita anterior es de la escritora afroamericana Maya Angelou, quien escribió aquello como resultado de sus vivencias como mujer negra en Estados Unidos, un país culturalmente diferente al mío. Sin embargo, al leerla no la siento ajena; su reflexión, aunque nacida en otro país, describe con exactitud la experiencia que heredamos en nuestras propias familias. Nos une nuestro género y nuestra raza, una conexión que trasciende fronteras y que nace de experiencias compartidas de resistencia, cuidado y generosidad; a tal punto que, leyéndola, vienen a mi mente muchas mujeres negras que he conocido a lo largo de mi vida y que se comportan exactamente como lo describe ella, porque el cuidado es universal, tal y como también lo son las narrativas sobre a quién corresponde.

El cambio de las concepciones que se tienen sobre las mujeres negras y su salud mental no es tarea fácil. Los avances con los que contamos hoy han tomado años y cada mejora tomará tiempo para consolidarse. Sin embargo, desde las mismas comunidades pueden realizarse esfuerzos para caminar colectivamente hacia estos cambios.

Por ejemplo, pueden incluirse más conversaciones sobre los roles y la violencia de género y su papel en los padecimientos de salud mental, así como formaciones en primeros auxilios psicológicos en los espacios escolares, en las fiestas patronales y demás celebraciones comunitarias, en las letras de las canciones tradicionales, en los espacios religiosos o en programas de emisoras comunitarias. Se trata de sembrar, poco a poco, semillas que permitan resaltar el trabajo que realizan las mujeres negras dentro de la sociedad, sus comunidades y sus familias, así como también la importancia que tiene su salud mental, su autocuidado y su bienestar en general.

Es también muy importante que se impulsen y fortalezcan las redes de cuidado que ya existen entre vecinas, familiares, amigas y compañeras de iglesia, pues muchas veces son la primera línea de atención de las mujeres negras ante un malestar en su salud mental. Esto no es para reemplazar la atención profesional, sino para crear puentes que permitan reducir los estigmas y empoderar a las mujeres en la creación de una atención en salud mental en sus propios términos, con respeto a sus tradiciones y con la incorporación de recursos técnicos que ayuden a hacer frente a las dificultades que trae consigo la marginalización y la precarización de las mujeres negras, factores que dificultan de tantas maneras su acceso a servicios de salud mental de calidad.

### ***“Medita, corre, lee”*: salud mental y desigualdad racial**

Algo que me alegra y me llena de esperanza cuando hablo con personas de mi edad —o incluso mayores— es su conocimiento sobre la necesidad de acceder a terapia y sus intenciones de ir. En algunos casos existe, además, la claridad de que los problemas

de salud mental son algo común, y que ir al psicólogo no es sinónimo de locura.

Escucharles instruir a otros sobre cómo acceder a ella, y notar la conciencia que cada vez más personas tienen sobre que, a lo mejor, ese pensamiento recurrente, esa tristeza que no se va, esos patrones de conducta, ese malestar... no son necesariamente malos, y no significa que haya algo inherentemente malo con esas personas, que es posible llevar la vida que deseen y ser también conscientes de su salud mental.

Sin embargo, soy plenamente consciente de que este panorama no es el mismo para todas. Muchas mujeres negras siguen sin contar con acceso real a programas de salud mental, y carecen de las condiciones que lo permitan.

Hablar de salud mental se ha hecho más popular en los últimos tiempos, gracias a años de trabajo de sensibilización y pedagogía por parte de profesionales de la salud al respecto y a la visibilización que trajo la crisis del covid-19, ahora es más común que el tema se mencione en programas de televisión, radio, libros, y, por supuesto, en redes sociales. Esto ha contribuido al planteamiento de valiosas discusiones, como la lucha contra el estigma de padecer afecciones de salud mental, la necesidad de equilibrio entre la vida personal y laboral, y la relación entre la salud mental y el capitalismo, entre otras.

Pareciera haber mayor conciencia sobre el tema; hoy, la importancia de la salud mental está sobre la mesa y en medios de difusión de información como no lo ha estado nunca. Es entonces natural que exista una respuesta de la sociedad a este creciente interés. Se esperaría que esto brinde la oportunidad, por ejemplo, de avanzar en la conciencia sobre la importancia del bienestar, el autocuidado y la necesidad de trabajar en uno mismo.

Pero, bajo las lógicas del sistema capitalista, incluso las luchas y preocupaciones populares terminan convirtiéndose en productos que se presentan como soluciones al problema o como formas ideales de mostrar apoyo a distintas causas. La salud mental no es una excepción a esta tendencia, lastimosamente el mensaje se ha diluido poco a poco, convirtiéndose en una herramienta de *marketing* para apelar a la humanidad de los consumidores, dejando de lado el propósito de procurar el

bienestar de las personas; el tema es ahora utilizado para vender experiencias y cursos espirituales, en comerciales, en frases en camisetas, y en videos de 15 segundos en TikTok, recomendando libros, dietas y rutinas con oraciones y manifestaciones que “curarán” mágicamente las afecciones de quien pueda pagar por ellas. Esto es importante porque este tipo de contenidos, especialmente los digitales, son los más accesibles para muchas personas. Hoy, internet, y en especial las redes sociales, son canales de difusión poderosos, a los que muchas personas, especialmente en contextos con menos servicios, acceden con facilidad. Ante las fallas del sistema de salud, sus altos costos, o su total ausencia, cada vez más personas consultan en internet sobre sus afecciones de salud, incluidas las de salud mental.

Ahora, ¿dónde entra el sistema de salud público? Idealmente, las personas podrían acudir a un profesional, lo que disminuiría la posibilidad de que la falta de dinero fuera un problema, pero en la práctica el acceso es limitado. En muchos países de Latinoamérica, incluido Colombia, el acceso es limitado. El sistema de salud tiene grandes problemas para llegar de manera efectiva con su portafolio de servicios a todo el país, y en los lugares donde hay mejor infraestructura, las citas se demoran bastante en concederse. Entonces, para muchas personas, el consumo de contenido en redes sociales, programas de televisión o libros es su única alternativa, por esto es importante que el sistema de salud y sus campañas de promoción y prevención de la salud mental se adapten a los nuevos medios de difusión con los que cuentan en aras de impactar a la mayor cantidad de población posible.

Garantizar esos servicios es complejo: exige transformaciones institucionales profundas que rara vez se producen de forma rápida para una mujer afrodescendiente, cabeza de hogar, de un municipio remoto en el país. Es considerablemente más sencillo acceder a la transmisión en vivo de un creador de contenido en Facebook, seguir los consejos de su influenciadora favorita en Instagram o, en el mejor de los casos, escuchar a algún profesional invitado a un programa de variedades en televisión, antes que consultar con un profesional de la salud en un hospital, y esa puede ser su primera o única fuente de información al respecto.

Esta es la realidad de muchas mujeres negras en el país. Por eso es necesario que, al legislar o diseñar estrategias, se tengan en cuenta realidades como estas, adaptándose a las condiciones de las mujeres con capitales económicos, sociales y culturales diferentes. Se debe dejar de pensar en las tendencias y el alcance de las iniciativas, y más en su practicidad y el beneficio para quienes tienen también todo el derecho a su acceso. Que la salud mental y el bienestar sean una cuestión de capital es particularmente perjudicial para las mujeres negras, pues nos encontramos en una situación de desventaja frente al resto de la población en este aspecto. Según el Centro de Estudios para la Justicia Racial de ILEX Acción Jurídica (s. f)

las mujeres afrodescendientes son más afectadas por la pobreza, con un índice de feminidad de la pobreza de 121, mientras que, en las mujeres no afro, es de 116.6. Adicionalmente, las mujeres afro que son madres cabezas de hogar tienen una tasa de pobreza del 47,9 %, más de 10 puntos porcentuales por encima de los hogares monoparentales liderados por mujeres no afro, en la que el índice de pobreza es de 31.8%.

El racismo estructural ha empobrecido y marginado históricamente a las comunidades afrodescendientes. Esta condición estructural no solo limita el acceso a derechos básicos, sino que hace especialmente difícil para una mujer negra acceder a servicios de salud mental en condiciones dignas, por factores como la precariedad económica, la falta de oferta local, los costos indirectos (transporte, tiempo), la discriminación institucional y la violencia machista de la que también somos víctimas. El acceso al bienestar emocional no puede pensarse de forma separada de la disponibilidad de recursos materiales, tiempo libre y redes de cuidado. La posibilidad de cuidar la salud mental se convierte en un privilegio cuando existen estructuras históricas que dificultan el acceso a recursos para las personas racializadas, especialmente las mujeres. Esta realidad es ilustrada con claridad por Kimberlé Crenshaw (1991) en el siguiente ejemplo:

Muchas mujeres de color, por ejemplo, cargan con la pobreza, las responsabilidades del cuidado de los hijos y la falta de cualificación laboral. Estas cargas, en gran medida consecuencia de

la opresión de género y de clase, se ven agravadas por la discriminación racial en el empleo y la vivienda a la que a menudo se enfrentan las mujeres de color, así como por el desempleo desproporcionadamente alto entre las personas de color, que hace que las mujeres de color maltratadas sean menos capaces de depender del apoyo de amigos y familiares para un refugio temporal. (p. 7)

Aunque Crenshaw no habla directamente de salud mental, su análisis muestra mecanismos (exclusión, falta de recursos) que afectan el bienestar emocional. Las opresiones impuestas sobre los hombres negros tendrán repercusiones en la forma en la que gestionamos nuestras emociones, traumas y malestares, y convierten la tranquilidad y el bienestar en algo aspiracional, en un sueño más que en un derecho universal. Si podemos estar tranquilas en medio de todas las injusticias y precariedades que el mundo pone sobre otros, eso a menudo tiene relación con cuánto dinero poseo, cuánto poder para aislarnos del mundo y vivir una vida sin preocupaciones por cuestiones básicas como vivienda, comida o empleo, o la posibilidad de ser violentadas o discriminadas. Estos son determinantes sociales claves de la salud mental y hoy son un privilegio al que la mayoría de las mujeres negras no tenemos acceso.

Un ejemplo de lo anterior es la mención recurrente sobre cómo, para tener una buena salud mental, es esencial llevar una buena alimentación, hacer ejercicio y tener tiempo para realizar actividades que generen bienestar, como *hobbies* o practicar la meditación. ¿Cómo se ve esto para una mujer que es una trabajadora doméstica (como muchas mujeres afrodescendientes del Pacífico colombiano que se desplazaron de sus territorios buscando una mejor vida para ellas y sus familias), que vive lejos de su sitio de trabajo, labora todo el día, pasa al menos cuatro horas de su vida en el transporte público, recibe un sueldo precario, con frecuencia enfrenta humillaciones y es víctima de tratos racistas en su cotidianidad? En ese contexto, si llegara a sospechar que padece una afección en su salud mental, enviarle el mensaje de que esta es una cuestión de esfuerzo solamente y que no está haciendo lo necesario para mejorar solo acrecienta el problema, pues agrava el malestar ya existente. En

las mujeres, la culpa de sentir que no está haciendo lo suficiente para procurar el bienestar propio a menudo se convierte en afecciones de salud mental como estrés, ansiedad o depresión; además, limita la posibilidad de que esta mujer busque ayuda por temor a ser juzgada por su falta de empeño. La verdadera transformación no se logra pidiéndonos más aguante, sino con un mejor sistema en el que tengamos mayor participación, que se traduzca en decisiones y cambios que nos beneficien, que respete nuestras identidades y creencias, y que exalte nuestro papel en la sociedad. Pero, sobre todo, uno en el que cuidarnos —cuidar nuestra mente, nuestro cuerpo y nuestro tiempo— sea un derecho garantizado y no un privilegio.

La salud mental de las mujeres negras está atravesada por factores sociales, culturales y estructurales que determinan el conocimiento, la atención y el acceso que recibimos. Este capítulo ha sido un recorrido por algunas de esas conversaciones, pero reconozco la necesidad de ir más allá: pensar también en la identidad de género, la clase, la orientación sexual, la cultura y otras intersecciones, para no terminar reproduciendo las mismas opresiones que intentamos denunciar.

La inclusión no es un gesto opcional: es imprescindible. La representación importa, porque abre espacios, multiplica los temas en debate y permite que diferentes experiencias sean reconocidas. No es lo mismo la salud mental de una mujer negra trans, que la de una ama de casa cisgénero, o la de una mujer lesbiana o bisexual con empleo formal. Cada una enfrenta males-tares distintos, tiene percepciones diversas sobre el cuidado y sobre la búsqueda de ayuda. Pero todas merecen la misma atención, el mismo cuidado y la misma dignidad.

Ese es el horizonte desde el que cierro este escrito: imaginar y reclamar un futuro en el que la salud mental de las mujeres negras no sea un reto solitario, sino una prioridad colectiva. Ojalá no tuviéramos que ser resilientes todo el tiempo. La resiliencia puede ser valiosa, pero lo justo sería que dejara de ser la condición que se nos impone para sobrevivir. Lo que merecemos no es demostrar fortaleza cada día: es vivir con plenitud, siendo reconocidas, valoradas y cuidadas.

Y si tú, que me lees, te ves reflejado en estas palabras, deseo que este texto te acompañe. Que te ayude a comprender mejor

las dinámicas de la salud mental y sus intersecciones en la vida de las mujeres negras; que te acerque a alguna mujer que conozcas, o que simplemente te recuerde que no estás sola en este camino.

## Referencias

Almario, Ó. et al. (2007). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/2862>

Angelou, M. (2014). *Rainbow in the cloud: The wisdom and spirit of Maya Angelou*. Random House.

Castrillón, L. (2019). *Cuidado y crianza de las infancias afro en Colombia*. Maguared. <https://maguared.gov.co/experiencias/cuidado-crianza-afro/>

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>

Ilex Acción Jurídica—Centro de Estudios para la Justicia Racial (s. f.). *¿Cuál es el impacto del Plan Nacional de Desarrollo 2022-2026 en las comunidades negras y la población afrodescendiente en Colombia?* Ilex Acción Jurídica.

Kendal, M. (2022). *Feminismo de barrio*. Capitán Swing.

Natasha (2023, mayo 25). *Embracing diversity in mental health*. Leaf Complex Care; LeafCare. <https://leafcare.co.uk/blog/embracing-diversity-in-mental-health/>

Peñaranda, B. y Lozano, B. R. (2007). Subvertir el discurso afro-reparador homogeneizante. En *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 716-724). Universidad Nacional. <https://bfrrepositorio.unal.edu.co/server/api/core/bitstreams/62137c5b-c618-4afd-9b2c-7b50e48d93c8/content>

World Health Organization (WHO) (2022, 17 junio). *Salud mental: fortalecer nuestra respuesta*. WHO. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>



## 5

### *¿Da who de rule dih eria?<sup>1</sup>:* El rol de la mujeres en la justicia raizal

*Katherine Dimas Carreño*

*Come on Ailandas hop on the train to Zion!*  
*(Zion, Zion, Zion!)*

*If you miss it you'll get hard, bitter, like a rusty iron!*  
*(Lord! Wat a thing!)*

*Cos di vision of our leaders led us to a great destruction!*  
*(Destruction! Destruction! Destruction!)*

*Sponsored by the heathen and this great constitution!*  
*Mi seh fi, mi seh fi, mi seh fi (Hold on!)*  
*Hold on, children.<sup>2</sup>*

Creole Group (2004)

---

1 Expresión en el idioma *creole* que traduce la pregunta “¿Quién está mandando aquí?”

2 Traducción de la autora del kriol al español: “¡Vamos isleños, súbense al tren con destino a Zion. Si lo pierden se pondrán duros, amargos, como hierro oxidado! ¡Dios, qué cosa! La visión de nuestros líderes nos llevó a una gran destrucción, patrocinada por los paganos y esta gran Constitución [la Constitución Política de 1991]. Les digo: Resistan. Resistan, chicos”.

## Resumen

En este capítulo, Katherine Dimas Carreño analiza la justicia propia raizal como una expresión de la justicia comunitaria, y visibiliza el papel esencial que las mujeres raizales han desempeñado en su construcción y sostenimiento, cuestionando la invisibilización de sus aportes en los relatos. El texto busca revertir la idea de que la participación femenina se limita a tareas organizativas, mostrando que las mujeres son guardianas de códigos comunitarios no escritos, resuelven conflictos y mantienen los lazos comunitarios en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

La autora sostiene que la justicia raizal surge como respuesta a un contexto de precariedad y se enmarca dentro del pluralismo jurídico, diferenciándose de la justicia estatal al poner en el centro el cuidado y la identidad cultural. A pesar de que históricamente se ha subestimado el rol de las mujeres en la administración de justicia raizal y se han exaltado figuras masculinas, la autora demuestra que ellas ejercen un papel central como mediadoras y resolutoras en disputas familiares, comunitarias y vecinales. Su trabajo es estructural para el sistema de justicia raizal, y contribuye a la cohesión social y a la supervivencia cultural del pueblo. Reconocer este protagonismo femenino en las formas de justicia propia es crucial para una comprensión profunda de la idiosincrasia raizal y los mecanismos de resistencia al despojo cultural.

*Palabras clave:* justicia raizal, justicia estatal, justicia comunitaria, justicias propias, pluralismo jurídico, mujeres raizales, pueblo raizal.

## Introducción

La cita que escogí para encabezar este capítulo la tomé prestada de la canción *Hold On* del Creole Group. Este es un himno de resistencia que recoge los dolores que han marcado la historia más reciente del pueblo raizal de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. En él se hace un llamado a los isleños para pongan su mirada en Zion, pero también para que observen el estado de destrucción en el que viven, que ha sido “patrocinado por los paganos y la gran constitución”. Esta última estrofa en particular ilustra el desencanto de los isleños frente a la muy

celebrada Constitución Política de 1991. A su vez, denuncia con firmeza la responsabilidad de ciertos líderes políticos en el deterioro progresivo de las condiciones de vida en las islas.

El sentimiento de desencanto que se recoge en *Hold On*, se repite en otras canciones del grupo Creole. Cuando los músicos hablan de Zion utilizan una metáfora que equipara al Archipiélago con la tierra prometida, convocando a los isleños a una lucha política, pero profundamente pacífica, por la defensa de sus formas de vida. A su vez, cuando hablan de Babylon,<sup>3</sup> se refieren al Estado colombiano, al que responsabilizan por la represión y el despojo que hemos sufrido los isleños. A este se le exige que le permita a la comunidad raizal vivir en un territorio libre de violencia, de acuerdo con sus costumbres.

Como abogada raizal, esta cita me permite mostrarles, a lo largo de este texto, que nuestra comunidad ha emprendido la lucha por la defensa de Zion de múltiples formas. Una de ellas ha sido la creación de mecanismos propios de administración de justicia. Estos mecanismos, que tejen lazos comunitarios, preservan nuestra identidad cultural y ponen en el centro al cuidado; no surgen por capricho o azar, son una respuesta directa a un contexto de precariedad.

Debo aclarar, sin embargo, que mi propósito no es únicamente visibilizar a la justicia raizal como una expresión de la justicia comunitaria, sino demostrarle al lector que no puede hablarse de justicia raizal sin reconocer el papel fundamental que han desempeñado las mujeres en su construcción y sostenimiento. Las mujeres raizales somos guardianas de códigos comunitarios no escritos y, con base en ellos, transmitimos conocimientos, resolvemos conflictos y cuidamos los lazos sociales que sostienen la vida colectiva en las islas.

La participación de las mujeres raizales en la administración de justicia comunitaria no se limita a las tareas de organización, sino que se extiende también a espacios de decisión,

---

3 Por su parte, el término *Babylon* simboliza el sistema opresor que ha sometido históricamente al pueblo negro a través del colonialismo, la esclavitud, el racismo y la alienación cultural. Más que un lugar físico, este representa las estructuras de poder que perpetúan la injusticia y despojan a las personas de su identidad y dignidad.

donde ejercemos autoridad moral y práctica. Nuestra presencia, muchas veces invisibilizada en los relatos oficiales, es clave para entender que la justicia al interior del grupo étnico se basa en el diálogo, la reparación y la supervivencia cultural. Reconocer nuestro protagonismo, entonces, no es solo un acto de justicia histórica, sino también una condición para comprender en toda su profundidad la idiosincrasia raizal.

La relación entre la justicia estatal y la justicia comunitaria (especialmente las justicias propias que imparten los grupos étnicos) ha sido objeto de pocos estudios. Pese a que la justicia indígena ha despertado un renovado interés por parte de antropólogos y abogados, no existen más que un puñado de estudios que abordan la justicia afrocolombiana, en particular, la raizal. En consecuencia, tampoco abundan trabajos que mencionen la contribución que a esta justicia hemos hecho las mujeres.

Este capítulo se divide en cuatro partes. En la primera, presentaré dos conceptos que estimo fundamentales: los de justicia estatal y justicia comunitaria. En este apartado, explicaré también cuáles son los beneficios de aplicar un enfoque comunitario a la administración de justicia. En la segunda parte, explicaré cómo los grupos étnicos se adueñan de este concepto de justicia comunitaria y lo adaptan a sus usos y necesidades creando así justicias propias. Para ello, describiré el contexto social y cultural del pueblo raizal que habita en las islas, y detallaré brevemente cómo opera nuestra justicia, la cual se distancia de la manera en que opera la justicia propia afrocolombiana. En la tercera parte, expondré las dinámicas que ponen en el centro a las mujeres. A modo de conclusión, en la cuarta parte, insisto en la necesidad de robustecer la justicia Raizal.

### **Justicia estatal y justicia comunitaria: un debate sobre el monismo y el pluralismo jurídico**

Para entender la diferencia entre los conceptos de justicia estatal y justicia comunitaria hace falta dar un paso hacia atrás y aclarar que estas nociones se inscriben en dos corrientes de pensamiento: el monismo y pluralismo jurídico. Boaventura de Sousa Santos (2013), uno de los principales teóricos de la sociología jurídica contemporánea, sostiene que la justicia

estatal es la principal expresión de la corriente del monismo jurídico. Esta corriente propone que existe un único sistema de derecho válido dentro de un país y ese es el que crea y controla el Estado a través de instituciones como la rama judicial. En consecuencia, el derecho comunitario o el derecho indígena, por citar algunos ejemplos, no tienen valor legal bajo este planteamiento si no están reconocidos estatalmente. Esto se debe a que las principales características de este tipo de justicia como expresión de la corriente son la centralización del poder jurídico, la unidad del sistema normativo, la jerarquía de normas (donde la Constitución se ubica por encima de las demás), y el uso de una visión formalista en el que las reglas deben estar escritas y aplicarse por medio de tribunales estatales.

El pluralismo jurídico, por el contrario, es una corriente del derecho que reconoce la coexistencia de múltiples sistemas normativos dentro de un mismo territorio. Desde esta perspectiva, el derecho no se reduce únicamente al orden jurídico oficial del Estado, sino que incluye también formas propias de regulación y resolución de conflictos desarrolladas por diversos grupos sociales, como las comunidades étnicas. Estos sistemas, basados en usos, costumbres y tradiciones, poseen legitimidad dentro de sus contextos culturales y cumplen funciones jurídicas relevantes, especialmente, en aspectos como las relaciones con la tierra, la resolución de disputas familiares, entre otras. El pluralismo jurídico, entonces, cuestiona la idea de que existe un monopolio estatal del derecho y promueve el reconocimiento de la diversidad normativa como expresión de justicia intercultural.

El concepto de justicia comunitaria se inscribe en la corriente del pluralismo jurídico, y hace referencia a un conjunto de mecanismos e instancias que permiten regular conductas dentro de un grupo. A diferencia de la justicia estatal, la capacidad de regulación de este tipo de justicia surge de dinámicas basadas en la identidad y el sentido de pertenencia a una comunidad específica, lo que significa que las normas que orientan los comportamientos provienen de las propias estructuras sociales y culturales del grupo. Este tipo de justicia se diferencia de la justicia local, dado que, aunque está vinculada a una identidad colectiva, no depende necesariamente de un territorio geográfico determinado (Ardila Amaya, 2008, p. 3).

En Colombia, estos conceptos entran en tensión especialmente en contextos donde existen comunidades étnicas como los pueblos indígenas, negros, afrocolombianos, raizales y palenqueros. Esto se debe a que el monismo jurídico tiende a excluir o a subordinar a estos sistemas alternativos, lo que genera conflictos por el desconocimiento de los derechos e intereses colectivos. Es precisamente por esto que, al apostar por la creación de un Estado social derecho, la Constitución Política de 1991 adoptó un sistema de administración de justicia que reconoce el pluralismo jurídico y que impulsa la participación ciudadana. Esta aproximación se hace tangible en el artículo 246 (Ardila Amaya, 2016), en el cual se señala que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que estos no contraríen la Constitución y las leyes. Con el reconocimiento, el Estado revistió de validez las decisiones adoptadas por las autoridades indígenas ante el sistema jurídico nacional dándoles eficacia de cosa juzgada.

Es importante subrayar que el reconocimiento de la justicia comunitaria se planteó, en un principio, como una respuesta a la crisis de un sistema judicial que colapsaba, entre otros motivos, por la congestión de los despachos. Sin embargo, con el tiempo se trascendió esta visión. Una vez puestos en marcha, estos mecanismos capitalizaron la desconfianza de las comunidades hacia la justicia formal del Estado, “que no se consideraba un instrumento eficaz, transparente y adecuado para zanjar las controversias cotidianas y para resolver de manera más rápida y consensual sus conflictos” (Uprimny, 2001, p. 1).

Las críticas que se le formulan a la justicia estatal nos permiten también descubrir los beneficios de adoptar una mirada comunitaria a la administración de justicia. En primer lugar, adoptar un enfoque comunitario representa una alternativa legítima y eficaz frente a las limitaciones del sistema judicial estatal, especialmente en contextos donde la presencia institucional es débil o insuficiente. Bajo este modelo, no solo se garantiza una mayor accesibilidad a la justicia, sino que también se promueve su agilidad, porque se prescinde de los trámites burocráticos que caracterizan al sistema formal. Adicionalmente, como ya se

mencionó, este contribuye a la descongestión de los despachos permitiendo una mejor distribución de los recursos disponibles.

En segundo lugar, se tiene que, al basarse en normas, valores y procedimientos propios de cada grupo, la justicia comunitaria asegura una alta pertinencia cultural y fortalece la legitimidad de las decisiones proferidas. Al priorizar la reparación del daño y la restauración de las relaciones sociales por encima del castigo, estos mecanismos refuerzan el tejido social y previenen la escalada de los conflictos. Asimismo, fomentan la autonomía colectiva y empoderan a las comunidades como sujetos activos en la gestión de sus propios asuntos, lo cual redundará en una mayor confianza en las instituciones de justicia y en una cohesión social más sólida (Dimas Carreño, 2023).

### **“Un poco de esto, otro tanto de aquello”: aproximación a las justicias propias y descripción de la justicia raizal**

La justicia comunitaria no opera como un modelo uniforme, o una camisa de fuerza, precisamente porque las comunidades que la ejercen no son homogéneas. Cada una llena de contenido propio los principios y presupuestos mínimos que orientan sus formas de justicia, de acuerdo con sus tradiciones, su estructura social y su contexto histórico. Como resultado, las normas, los procedimientos, los tipos de sanciones y los criterios de resolución de conflictos varían de manera significativa entre comunidades.

Las justicias propias (como expresiones legítimas de la justicia comunitaria) operan distinto. La justicia afrocolombiana, por ejemplo, no es igual a la raizal ni a la indígena, pues cada una responde a desafíos especiales, moldeados por su territorio y las condiciones específicas de exclusión o resistencia que han enfrentado, entre otros aspectos. Con esto en mente, describiré la justicia raizal partiendo del contexto histórico del grupo étnico e intentaré diferenciarla de la justicia afrocolombiana debido a que esta ha sido un punto de referencia en los escasos textos que existen sobre el tema.

De acuerdo con Livingston Arriaga *et al.* (2022), los raizales somos uno de los cinco grupos étnicos reconocidos en Colombia

a partir de la Constitución de 1991. Como grupo, nos caracteriza que descendemos de migrantes ingleses y personas esclavizadas traídas del África que se asentaron en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina desde finales del siglo XVIII. Adicionalmente, nos identifica el hecho de compartir una lengua propia, el creole, y de adoptar la fe protestante.

Como otras comunidades periféricas, los raizales fuimos sometidos a un proceso de aculturación forzosa que inició en el siglo XIX y que, posteriormente, se denominó “colombianización”. Por medio de este, en favor de la idea de una nación homogénea, el Estado impulsó una serie de políticas con las cuales se pretendía que en los territorios se hablara y se enseñara exclusivamente el español. A estas comunidades, como a la raizal, se les demandó, además, que profesaran la fe católica y abandonaran las costumbres que no se adaptaban a las de la nueva nación. El fin último de estas medidas consistía en garantizar la soberanía estatal a través de la integración cultural de los territorios. Sin embargo, la distancia geográfica con el departamento insular dificultaba tal tarea. Por este motivo, se produjo la declaratoria de la isla como Puerto Libre en el año 1953, lo que desató una oleada migratoria de personas provenientes de Medellín, Cartagena, Barranquilla y de diásporas árabes como la libanesa.

La “colombianización” no solo impactó al ámbito cultural, sino que también transformó la estructura social y económica del Archipiélago. Por un lado, la declaratoria del Puerto Libre y el consecuente asentamiento de personas provenientes del territorio continental produjo un crecimiento poblacional acelerado. Las islas pasaron de una población de 3.705 habitantes en 1951 a 64.801 habitantes en 1999. Como se esperaba, la explosión demográfica trajo consigo la marginalización progresiva del pueblo raizal, dentro de su propio territorio. Por otro lado, en términos culturales, la erosión del creole ha sido uno de los efectos más alarmantes. Aunque nuestra lengua materna comparte raíces con las lenguas criollas de Belice, Jamaica o Bluefields, su uso ha quedado relegado a la vida cotidiana y familiar, mientras el español domina los medios, la educación y la administración (González, 2010). La situación se ha agravado por el creciente distanciamiento generacional, ya que muchos jóvenes raizales

no dominan el creole y, por tanto, no pueden mantener viva la tradición oral que vehicula conocimientos ancestrales.

Sin embargo, para Robinson (1974), el mayor desafío del Archipiélago es la sobrepoblación, pues actualmente se considera que existe una densidad de 1.447 habitantes por kilómetro cuadrado, sin contar la población flotante derivada del turismo. En este contexto, el despojo cultural y territorial se manifiesta como una amenaza concreta a la supervivencia del pueblo raizal.

Con este contexto presente me atrevo a señalar que, como afirmó Antonio (2017), para el caso de las comunidades negras del Pacífico, la comunidad raizal construyó socialmente el concepto de *autoridad* a partir del reconocimiento colectivo. A diferencia de la justicia estatal, en la que la autoridad se impone por vía normativa, en las justicias propias esta no se hereda, ni puede transferirse, sino que se reconoce y legitima por la comunidad. Son las cualidades personales de los individuos las que determinen quién puede ser considerado una figura legítima para intervenir en la resolución de conflictos. En otras palabras, la justicia raizal se fundamenta en una lógica de legitimidad comunitaria más que en una jerarquía institucionalizada.

Roca Hudgson (2025, p. 20), encuentra que una característica central de la justicia raizal es el papel protagónico que desempeñan los líderes religiosos, especialmente sacerdotes y pastores. Para esta autora, el protagonismo de estos se deriva de su *cercanía* y disponibilidad para con la comunidad, pero también de su entendimiento del entorno y las relaciones interpersonales. Estas aptitudes, que les facilitan proporcionar soluciones adaptadas a las circunstancias de cada uno de los involucrados, permiten a su vez que estos actúen de forma preventiva para identificar posibles conflictos antes de que se susciten.

Como describí en una pasada investigación (Dimas Carreño, 2023), la autoridad de los líderes religiosos no solo se deriva del ámbito espiritual, sino también de su participación histórica en procesos de movilización social y defensa de los derechos del pueblo raizal. Movimientos como Sons of the Soil (S.O.S.) y The Archipelago Movement for Ethnic Natives of San Andrés, Old Providence and Kettlina Islands Self-Determination (AMEN-SD), fundados a finales del siglo pasado, contaron dentro de sus

filas con figuras que los raizales reconocen como “resolutores naturales”.

Estos colectivos, cuya principal bandera era el reclamo por una mayor autonomía del pueblo raizal frente a la autoridad de la Colombia continental, adquirieron relevancia al capitalizar el sentimiento de otredad e inconformismo de la comunidad, movilizándola en torno a la reivindicación del derecho a la autodeterminación. En ese proceso, el liderazgo ejercido por actores religiosos reforzó la idea de que estos poseían no solo autoridad moral, sino también la capacidad concreta de mediar, conciliar y resolver los conflictos que atravesaban tanto la vida individual como colectiva del pueblo raizal.

Con base en el trabajo de Valderrama y Forero (2023), puede identificarse otra similitud entre las justicias afrocolombiana y raizal: ambas privilegian una concepción restaurativa de la justicia. Más que la imposición de castigos, el objetivo es restablecer el equilibrio social, reparar los vínculos rotos y prevenir la escalada de los conflictos. En el caso raizal, sin embargo, el enfoque restaurativo reviste una importancia particular porque de este se espera que preserve la armonía comunitaria o que, en su defecto, no contribuya a agravar la condición de minoría que el grupo étnico ostenta en su propio territorio.

De acuerdo con el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2018), de los 43.289 habitantes de la isla de San Andrés, solo 16.188 se identifican como raizales, es decir, un 37% de la población. En ese orden de ideas, el uso del enfoque responde a la necesidad de preservar las relaciones en una comunidad insular cuya interacción está marcada por la cercanía territorial y los lazos históricos compartidos. Eso se traduce, además, en que el tratamiento del conflicto esté orientado a la conservación de la convivencia y no a la judicialización.

De formas similares, las justicias afrocolombiana y raizal echan mano de estrategias culturales para promover la prevención y el control de las disputas al interior del colectivo. Utilizando como base la tradición oral y los relatos culturales, los resolutores regulan comportamientos y transmiten lecciones colectivas que disuaden a otros de cometer faltas. Por ello, estos individuos son percibidos como líderes que refuerzan la

cohesión social a través del respeto de los valores ancestrales, más que como jueces formales.

Al analizar los estudios que se han adelantado sobre la justicia afrocolombiana puede afirmarse que el pueblo raizal no ha desarrollado mecanismos de justicia vecinal, como los que existen en el Pacífico,<sup>4</sup> a través de los Consejos Comunitarios. Esto se explica por el contexto histórico del Archipiélago, donde los raizales no enfrentaron las mismas condiciones de precariedad que sí vivieron los llamados “continentales” o “pañas”,<sup>5</sup> quienes se vieron obligados a organizarse colectivamente para garantizar el acceso a servicios básicos. En cambio, los raizales estructuraron su justicia propia en torno a espacios cerrados, como las iglesias, y a figuras de autoridad que surgieron de su experiencia espiritual, social y cultural. Este sistema, profundamente situado, constituye una expresión legítima de autonomía y resistencia frente a los modelos estatales impuestos desde el continente.

Debe agregarse que la justicia afrocolombiana ha sido moldeada por la intensa presencia del conflicto armado y la necesidad de enfrentar problemáticas como el reclutamiento forzado. En contraste, la justicia propia en el Archipiélago ha estado más centrada en preservar la identidad cultural y en mediar en situaciones relacionadas con el narcotráfico o la convivencia entre los raizales y las demás comunidades que habitan las islas (costeños, paisas, libaneses, entre otros).

### ***¿Da who de rule dih eria?: el rol de las mujeres en la resolución de conflictos en el pueblo raizal***

No existen muchas investigaciones que se ocupen de analizar la participación de las mujeres en la justicia propia raizal. Por el contrario, existen estudios en los que se analiza el aporte de parteras, curanderas y matronas en la justicia afrocolombiana. Antonio (2017) sugiere que en el caso de la justicia

---

4 Creadas a partir de la Ley 70 de 1993.

5 “Pañas” es un gentilicio que se usa para referirse a los pobladores de las islas que no son raizales y que provienen de la Colombia continental.

afrocolombiana las actividades económicas predominantes (pesca y cultivo) implicaron la ausencia de los hombres por largos periodos de tiempo. Esta circunstancia descargó en las mujeres la responsabilidad de corregir y controlar a hijos, sobrinos, primos y nietos. De ahí que las mujeres adquirieran un papel especial en la vida comunitaria que, posteriormente, las revistió de autoridad para resolver conflictos.

En el Pacífico colombiano, el recrudecimiento del conflicto redujo la presencia de los hombres en la vida doméstica, pero también lo hizo en la vida comunitaria. Temiendo la desaparición o el desplazamiento forzado, los hombres abandonaron el ejercicio resolutivo y las actividades políticas, lo cual impactó la forma en que se administraba la justicia propia a nivel comunitario. Serían las mujeres, que históricamente despeñaron actividades de cuidado, las encargadas de regular los comportamientos familiares y, además, de ser las encargadas de transmitir el saber cultural y las normas propias de cada comunidad.

En el pueblo raizal solía considerarse que las mujeres ocupaban un papel mucho menor en la administración de justicia (Dimas Carreño, 2023), a pesar de que estas mujeres también habían sido las encargadas de la crianza de sus propios hijos y de los miembros de la familia extendida. Al interior del pueblo raizal no se exaltan referentes femeninos en la administración de justicia propia, menos aún en el rol de adjudicadoras. La idea de que no existen mujeres en la justicia raizal se alimentó además debido al reconocimiento de figuras masculinas como máximos exponentes de estas tareas.

Lo cierto es que las mujeres raizales hemos ejercido un papel central en el andamiaje de la justicia raizal comunitaria, especialmente en espacios en los que se ejercen labores de cuidado. Este tipo de cuidado comunitario trasciende la definición usual que incluye el “garantizar el mantenimiento cotidiano, físico y emocional de las personas y del entorno que lo hace posible” (Batthyány *et al.*, 2024, p. 95), y se manifiesta de diversas formas. Espacios tradicionalmente asociados a lo femenino, como funerales, bautizos o reuniones eclesiales, han funcionado como escenarios para la mediación de conflictos. En estos contextos, las mujeres no solo convocan, cocinan o

gestionan la logística, sino que también facilitan el acercamiento entre las partes, promueven el diálogo y hacen seguimiento a los acuerdos. Este trabajo, aunque muchas veces invisibilizado, ha sido esencial para que la comunidad puedan resolver sus disputas sin recurrir al sistema judicial estatal.

No obstante, el rol de las mujeres no se limita a la organización de las condiciones materiales del encuentro o al acompañamiento emocional de los actores en disputa. Su participación activa en la resolución de conflictos responde también a la naturaleza de los asuntos que suelen ser objeto de la justicia propia: disputas de carácter familiar, comunitario y vecinal, ámbitos en los que históricamente las mujeres raizales han tenido una presencia protagónica como mediadoras (Roca Hudgson, 2025, p. 18). Este tipo de conflictos no solo demanda habilidades comunicativas y conocimiento del entramado social comunitario, sino también una sensibilidad que han desarrollado las mujeres en su experiencia cotidiana. Así, lejos de ser únicamente facilitadoras del proceso, muchas mujeres raizales actúan como verdaderas operadoras de justicia dentro de sus comunidades.

Roca Hudgson expone que, fuera de las figuras usuales como los pastores Alberto Gordon, Shuanon Hudgson o Marcelino Hudgson, existen líderes sociales como April Bowie y Henrietta Forbes que cuentan con el reconocimiento dentro de la comunidad. Para estas lideresas, la justicia raizal debe responder a reclamos que se han desatendido históricamente en por lo menos dos aspectos: un mayor uso de la oralidad y las herramientas tecnológicas, y una inclusión real de los jóvenes y las mujeres en roles con poder de decisión.

## Conclusiones

A lo largo de este capítulo he propuesto una reflexión situada sobre la justicia propia del pueblo raizal, enmarcándola dentro de las expresiones legítimas de la justicia comunitaria y del pluralismo jurídico que reconoce la Constitución de 1991. Como se evidenció, los sistemas jurídicos propios no solo suplen vacíos dejados por el aparato estatal, sino que responden activamente a las condiciones históricas, sociales y culturales de las comunidades que los sostienen. En el caso del pueblo raizal,

la justicia se articula en torno a una legitimidad construida desde el respeto colectivo, la autoridad espiritual y el cuidado comunitario, mostrando que su funcionamiento escapa a los moldes formales del derecho estatal, sin por ello carecer de eficacia ni de profundidad normativa.

Una de las contribuciones centrales de este análisis fue poner en evidencia el papel de las mujeres raizales como pilares en la construcción y el sostenimiento de la justicia raizal. A través de prácticas cotidianas, arraigadas en el cuidado y la mediación, las mujeres no solo han tejido las condiciones logísticas y emocionales para que la justicia ocurra, sino que también han ejercido funciones resolutorias y adjudicativas, especialmente en los conflictos de orden familiar y vecinal. Su papel, históricamente invisibilizado, debe ser reconocido no como accidental, sino como una pieza estructural de este sistema de justicia.

En última instancia, reconocer y valorar la justicia propia raizal, con su cadencia insular y su fuerza restaurativa, es también una forma de resistir al despojo. Es entender que, en el Archipiélago, la justicia no siempre se pronuncia desde los estrados judiciales oficiales, sino que se expresa en la lengua materna *Kriol*, se cocina a fuego lento y se canta, a veces con rabia y otras con esperanza, porque para los pueblos que hemos sido históricamente desoídos, ejercer justicia no es solo resolver disputas: es una forma de persistir, de cuidar la vida y de materializar *Zion*.

## Referencias

- Antonio, E. (2017). *Justicia étnica afrocolombiana: cuando la justicia ancestral es algo más que un mito*. Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.
- Ardila, E. A. (2000). Justicia Comunitaria: claves para su comprensión. *Pensamiento Jurídico*, (12).
- Ardila Amaya, E. A. (2008). *Justicia comunitaria y sociedad nacional. Apuntes alrededor de la experiencia colombiana*. CEJA. <https://cejamericas.org/wp-content/uploads/2020/09/135justiciacomunitariaysociedadnacional.pdf>
- Ardila Amaya, E. A. (2016). *De la justicia judicial a la justicia comunitaria*. (Tesis doctoral. Universidad Carlos III, Madrid).

Ayala, N. P. (2007). La justicia comunitaria y su incidencia en la protección de los derechos humanos en América Latina. En *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología* (pp. 000-066). Asociación Latinoamericana de Sociología.

Batthyány, K., Pineda Duque, J. A. y Perrotta, V. (2024). *La sociedad del cuidado y políticas de la vida*. UNAM-Inmujeres-UNRISD-Clacso.

Corte Constitucional de Colombia (2023). *Sentencia T-091 de 2023* (M. P. A. Linares Cantillo). <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=148677&dt=S>.

Creole Group (2004). Hold On [Canción]. En *Hold On*. Músicas de Colombia.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. DANE. <https://www.dane.gov.co>

Dimas Carreño, K. (2023). *Espejo conflictológico de la comunidad Raizal de San Andrés Islas* (Trabajo de grado, Universidad de los Andes). Repositorio Institucional de la Universidad de los Andes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/server/api/core/bitstreams/7c57bc32-bd55-4907-a825-8f0ff3a11efd/content>

Ibarguen Posso, W., Onogama Gutiérrez, F. y Arias Hurtado, Y. (2024). *Aplicación de la perspectiva de género a la justicia indígena*. Universidad Cooperativa de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales, Derecho. <https://hdl.handle.net/20.500.12494/57090>

Livingston Arriaga, J., Archbold Martínez, I. y Robinson Davis, D. (2022). *Raizales, una etnia por conocer: breve recorrido por su historia y cultura*. Secretaría de Educación del Distrito.

Maldonado-Ovalle, R. (2022). *El impacto del fallo de La Haya del año 2012 en la población pesquera de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: avances, retrocesos y retos*. Universidad Católica de Colombia.

Meisel-Roca, A. (2003). *La continentalización de la isla de San Andrés, Colombia: Panyas, raizales y turismo, 1953-2003* (Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional y Urbana; No. 37). Banco de la República.

Parsons, J. J. (1964). *San Andrés y Providencia: una geografía histórica de las Islas Colombianas del Mar Caribe Colombiano*. Banco de la República.

- PeñaHuertas, R. del P. (2024). *Estudios SocioJurídicos*, 26(1). <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/sociojuridicos/article/view/14450>
- Ramírez Dawkins, J. (2008). *El ser raizal: su evolución histórica, política y su visión de futuro* (Conferencia). Semana Raizal en Bogotá.
- Robinson, D. (1974). *La otra cara del paraíso turístico* (Trabajo de grado, Universidad de la Salle). Bogotá.
- Roca Hudgson, S. K. (2025). *Resolución de conflictos en la población raizal de San Andrés: Implementación y desafíos* (Trabajo de grado, Universidad Eafit). Repositorio Institucional de la Universidad Eafit. <https://repository.eafit.edu.co/items/8664c0a0-f4e9-48a4-bff2-9303a62653e2>
- Sánchez, R. (2010). El tejido de la identidad colectiva en San Andrés Isla: colombianos y extraños. *Memorias*, 2(9). <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/437>
- Santos, B. (2013). Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. Santos y A. Grijalva (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 13-50). Ediciones Abya Yala.
- Solano Suárez, Y., García Taylor, S. y Polania, M. (2017). *Protocolo guía de atención al Raizal en casa de justicia de San Andrés*. Editorial Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/62281/9587016971.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Uprimny, R. (2001). Jueces de paz y justicia informal: una aproximación conceptual a sus potencialidades y limitaciones. *Los medios alternativos de resolución de conflictos. (Conferencia) XXVI Jornadas JM Domínguez Escobar. Barquisimeto*. Colegio de Abogados del Estado de Lara.
- Valencia, I. H. (2002). *El movimiento raizal: una aproximación a la identidad raizal a través de sus expresiones político-organizativas* (Monografía de grado, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología).
- Valencia, I. H. (2008). Identidades del caribe insular colombiano: otra mirada del caso isleño-raizal. *CS, Revista de Ciencias Sociales, Universidad Icesi*, (2), 51-74.
- Valderrama Gómez, C. A. y Forero Alba, S. (2023). *Justicia ancestral en los consejos comunitarios del Norte del Cauca: comportamiento durante la pandemia*. Dejusticia.



**Parte 2**  
**Interseccionalidades y**  
**resistencias afrofeministas**

## 6

# Silencios y resistencias: la voz de las niñas afro en el Pacífico sur frente a la violencia escolar

*Ángela María Angulo*

*Con mis compañeras debemos estar pendiente  
en el salón de clases que los niños  
no nos alcen las faldas,  
ni que lo estén sobando a uno.*

(La llamaremos Laura, 9 años)

## Resumen

En este capítulo, Ángela María Angulo Salcedo investiga la violencia de género que afecta de manera particular a las niñas negras en las escuelas rurales del Pacífico colombiano, una problemática histórica que ella misma ha experimentado. Su estudio busca determinar si ser niña negra incide en la violencia escolar, analizando la ineficacia de la Ley de Convivencia 1620 de 2013, debido a la ausencia de directrices claras con perspectiva racial y territorial. El planteamiento central de la autora es que la violencia contra las niñas negras constituye una categoría específica que merece una atención diferenciada, ya que es un fenómeno social complejo influenciado por estereotipos de niñez, género y raza.

La autora se basa en métodos etnográficos con niñas afrocolombianas de Tumaco, Guapi y Timbiquí, para abordar la violencia contra las niñas en la escuela desde tres premisas interconectadas: adulto-centrismo, machismo y racismo. Los hallazgos revelan que las niñas sufren desventajas, trato desigual por parte de adultos y compañeros, acoso sexual y burlas racistas sobre su cabello, lo que se reproduce y legitima culturalmente en el ámbito escolar. Este capítulo es una provocación para visibilizar el problema e insiste en la necesidad urgente de políticas educativas con un enfoque de género, intercultural y racial para transformar la escuela en un espacio seguro y empoderador para las niñas afrodescendientes.

*Palabras clave:* escuela rural, violencia de género, niñas/mujer negra, adulto-centrismo, machismo, sexismo, interseccionalidad, políticas educativas.

## Introducción

La violencia de género es un flagelo histórico que han sufrido las mujeres negras, sin importar el contexto en el que se encuentren. Desde mi rol como mujer negra y etnoeducadora en escuelas rurales del Pacífico colombiano, también he sido víctima de violencia de género a pesar de mi posición como adulta, profesional y líder. Esta experiencia generó un inquietante interés por conocer la percepción de las niñas negras frente a la violencia de género en contextos educativos. Para responder a la

pregunta, ¿ser niña negra es un factor que incide en la violencia en el ámbito escolar?, esta reflexión busca analizar, desde una postura crítica, la eficacia de la Ley de Convivencia 1260 de 2013, específicamente, los efectos de la inexistencia de líneas claras de atención que prevengan la violencia de género desde una perspectiva racial y territorial. También busca explicar, desde las voces de niñas, por qué la violencia de género en mujeres/niñas negras es una categoría particular que merece ser atendida y diferenciada en la perspectiva de violencia de género.

Este capítulo pretende ser un escenario de empoderamiento para las niñas negras. A lo largo del texto, exaltó sus voces para que sean escuchadas sobre lo que significa ser mujer, infante y negra en la escuela. El estudio se desarrolla en los municipios de Tumaco, Guapi y Timbiquí, y pretende llamar la atención de la comunidad educativa para que implemente acciones administrativas y pedagógicas eficaces y eficientes, a través de los manuales o pactos de convivencia, orientadas a abordar las problemáticas reales a través de rutas de atención escolar. La categoría central de “violencia contra las niñas en la escuela” se aborda a partir de tres premisas: adulto-centrismo, machismo y racismo, las cuales se apoyan en el pensamiento del académico colombiano Manuel Roberto Escobar (2012) sobre la concepción de las niñas y mujeres afrocolombianas. También se consideran los conceptos de violencia propuestos por Kimberlé Crenshaw (1989) y Johan Galtung (1998), desde su reflexión sobre políticas identitarias.

Las comunidades afrodescendientes han sido históricamente afectadas por una larga trayectoria de opresión y violencia basada en género y raza, que se remonta a la época colonial y persiste hoy día debido a la marginación y al conflicto armado interno colombiano. A pesar de su gravedad, este tema a menudo permanece invisible o al margen del ámbito escolar. Es fundamental estudiar y comprender las experiencias de vida de las niñas en las escuelas, especialmente en las comunidades afrodescendientes del Pacífico sur colombiano, quienes suelen vivir en condiciones desfavorables que afectan de manera significativa la construcción de sus subjetividades. Este acercamiento nos permite entender mejor la compleja realidad de la región, donde la violencia y sus diversas manifestaciones son

un problema evidente para las niñas y mujeres negras. Al analizar cómo se manifiesta esta violencia, podemos aproximarnos a las realidades específicas que enfrentan en estos territorios.

Si bien el imaginario colectivo concibe la escuela como un espacio seguro, donde niños y niñas están protegidos y bajo el cuidado de profesionales capacitados para garantizar su bienestar, la realidad en las comunidades afro del continente americano dista mucho de esta visión. Diversos estudios, como el de Castro *et al.* (2016), señalan que en estas poblaciones se presentan los peores promedios académicos, deficiencias en el saneamiento en la infraestructura escolar y altos índices de violencia en el contexto educativo. Además, existe un alarmante incremento de casos de violencia basada en género en espacios formativos. Esta situación subraya la urgencia de formular propuestas específicas para estas comunidades, que aborden las profundas implicaciones sociales, humanas y reivindicativas, y que propongan alternativas para reducir las brechas de desigualdad en oportunidades y garantías en su atención. Esta reflexión pone en tensión la idea de escuela “segura” frente a las realidades que viven las niñas en los municipios participantes.

Desde estas consideraciones, es crucial reflexionar sobre el tema central de la violencia de género, tomando en cuenta las características sociales, culturales, académicas, históricas y de género desde una perspectiva interseccional. Este enfoque permitirá abrir nuevos debates, tanto en Colombia como a nivel global, en relación con las ciencias sociales y la pedagogía.

La investigación que se presenta fue realizada con niñas de cuarto grado de la Institución Educativa Francisco José de Caldas, sede Inguapí, en la zona rural de Tumaco, Nariño, entre los años 2021 y 2023. La misma formó parte de mi tesis de grado de la maestría en Educación e Innovación para las Ciudadanías de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Dada la relevancia del tema y su incidencia en la formación de las subjetividades de las niñas en otras áreas del Pacífico sur, decidí expandir la recopilación de datos a municipios como Guapí y Timbiquí, a finales de 2023. Los resultados obtenidos tienen una descripción detallada de la violencia contra las niñas en la escuela, considerando las particularidades de los contextos donde se recogió la información.

Para el desarrollo investigativo sobre la violencia contra las niñas en la escuela de la región del Pacífico sur se consideró realizar un estado del arte regional sobre procesos que atiendan o se relacionen con el fenómeno de estudio. Para este caso se halló el documento titulado *Territorio, seguridad y violencia de género en Tumaco*, de la Fundación Ideas para la Paz (2018), en el cual se abordan como tema central las concepciones de género y se plantea como objetivo identificar actos que permitan la equidad de género en Tumaco, aunque no hace referencia a las escuelas. Por otro lado está la herramienta pedagógica para gestores de paz con enfoque de género, con base en el componente intercultural, llamado *Desde las raíces* que realizó la Casa de la Memoria de Tumaco y el Pacífico sur (2020), la cual es una guía para gestores comunitarios y docentes que busca comprender cómo la violencia de género, el machismo, las inequidades y la discriminación de género están en la raíz de otras violencias.

Algo que llamó la atención en esta etapa del estudio fue la falta de investigación o herramientas regionales que reflexionen sobre un problema tan evidente, a diferencia del gran interés de otros contextos, particularmente en países del Norte global, donde existe un gran número de estudios sobre la violencia de género en la escuela. Tratando de contribuir a ese silencio de la literatura, este capítulo reflexiona sobre los siguientes interrogantes: ¿La escuela representa un lugar seguro para niñas/mujeres negras en el Pacífico sur? ¿La violencia de género es un tema de interés para las escuelas del Pacífico sur? ¿Cómo desde la práctica pedagógica se incide en acciones que mitiguen los focos de violencia contra las niñas/mujeres que ocurren en el territorio? ¿La falta de conceptos sobre ser mujer/niña que correspondan a ciertas particularidades es un factor que causa la invisibilización y, por ende, facilita la violencia de género en diferentes contextos?

En este punto es oportuno comprender e identificar qué es y cómo se manifiesta la violencia. Galtung (1998), en su definición de tipos de violencia, propone: la violencia cultural, que suele confundirse con actos heroicos relacionados con lo moral, ético o religioso; la violencia directa, que se puede dar de forma verbal o no verbal; la violencia estructural, que va en contra del bienestar de las personas a partir de acciones

alienantes, opresivas y de explotación. Para el caso de violencia contra mujeres negras, la propuesta de Crenshaw (2012) cobra total relevancia. El concepto interseccionalidad explica la convergencia de los tipos de violencia estructural en contra las mujeres negras, pues la dimensión de género se intersecta con las de raza y clase.

## Metodología

Con el objetivo de evidenciar y conocer las formas como se manifiesta la violencia en contra de las niñas en la escuela, se consideró la aplicación de técnicas etnográficas, teniendo en cuenta que las fuentes de recolección de los hallazgos comprenden relatos de niñas afrodescendientes en edades escolares, que a su vez pertenecen a territorio con presencia de consejos comunitarios,<sup>1</sup> en el caso de Tumaco, bajo río Mira y Frontera; Timbiquí, bajo río Saija y Guapi. Por tanto, se considera de interés investigativo las particularidades étnicas, históricas, sociales y territoriales de las fuentes para dar respuesta al problema central.

Se comprendió la experiencia de niñas y mujeres negras en relación con las cosmovisiones que representan en la forma en que interactúan con el otro, en este caso, la escuela y las situaciones de violencia produce descripciones particulares de quienes la experimentan (Lugo y Marín, 2000). Por esto también se contempló la participación de seis madres de familia en algunos de los talleres propuestos. De esta forma, se logró asociar el estudio con la vida comunitaria, las costumbres y la cultura. Es importante resaltar que en el proceso de obtención de datos, todos los participantes usaron seudónimos para proteger su identidad, y que tanto menores como mayores de edad diligenciaron permisos para uso de datos de acuerdo con las políticas de la Universidad Javeriana de Bogotá. “Yo no quiero decir cosas aquí, después me la montan”, comentario de la participante Hellen, sobre la protección de su identidad.

---

1 Estructura social y política propia de las comunidades afrocolombianas, reglamentada por la Ley 70 de 1993.

Con el propósito de mostrar la validez de la información se presentan muestras de los instrumentos aplicados y datos obtenidos. El proceso se desarrolló en comunidades de asentamientos de persona en su mayoría afrocolombianas, lo cual otorga características metodológicas propias de la etnografía; asimismo, se recurrió a la observación participante para recoger la información de campo, por un periodo de cuatro meses en Tumaco y un mes en Timbiquí y Guapí, sobre diferentes situaciones escolares y el desarrollo de los talleres: “Ser niña en la escuela”, “Cartografía de cuerpo” y “Entrevistas”. Estos instrumentos permitieron la reflexión colectiva y el diálogo entre participantes e investigadora (Riaño, 2000).

**TABLA I**  
**Describe cada uno de los instrumentos detallando temas, objetivos, descripción y población participante en su desarrollo**

Instrumentos		Objetivos	Descripción	Participantes
Diario de campo	Talleres			
Aplicado en todo el proceso de recolección de datos	Taller 1. Ser niñas en la escuela	Identificar situaciones de violencia contra las niñas en la escuela.	Las participantes respondieron a preguntas orientadas al objetivo, mientras desarrollaban actividades lúdicas que utilizaban algunos lugares de la escuela: comedor escolar, patio de juegos, cancha de fútbol, dirección y salón de clases.	Cinco niñas del grado de cuarto de la sede Guadua, de edades entre 9 a 12 años.
	Taller 2. Cartografía del cuerpo	Caracterizar las manifestaciones de la violencia contra las niñas en la escuela.	Se desarrolló por medio de una actividad que consistió en el levantamiento de una cartografía de la figura de una mujer, orientada a	Cinco niñas del grado cuarto de la sede Guadua, de edades entre 9 a 12 años, y tres niños

Instrumentos		Objetivos	Descripción	Participantes
Diario de campo	Talleres			
			identificar formas de violencia relacionadas con ser niña en la escuela.	de grado cuarto de edades entre los 10 y 11 años.
	Taller 3. Entrevista intergeneracional	Identificar la existencia de prácticas de violencia contra niñas en la escuela en diferentes generaciones.	Se desarrolla con cinco niñas del grado cuarto de la sede Guadua, de edades entre 9 a 12 años y cinco madres de familia. Tres momentos: 1) Formulación de preguntas con cinco niñas para madres de familia. 2) Construcción de preguntas de madres a niñas. 3) Encuentro intergeneracional para dialogar alrededor de las preguntas planteadas en relación con el objetivo propuesto.	Cinco niñas del grado cuarto de la sede Guadua, de edades entre 9 a 12 años, y cinco madres de familia.

Fuente: matriz de elaboración propia.

**TABLA 2**  
**Formato en el que se hicieron las transcripciones de los datos obtenidos por los instrumentos de recolección de información**

Taller ser niña en la escuela				
Pregunta 1. ¿Te sientes en desventaja por ser niña en la escuela?				
Lucía	Patricia	Camila	Lorena	Hellen
Yo, por ser niña me siento en desventaja	Sí, la desventaja que yo siento de ser niña es	Bueno, la desventaja que yo siento de ser	Sí hay desventaja para las niñas, la desventaja	Siento una desventaja porque a mí me gusta

Taller ser niña en la escuela				
Pregunta 1. ¿Te sientes en desventaja por ser niña en la escuela?				
Lucía	Patricia	Camila	Lorena	Hellen
porque a mí me gusta jugar fútbol y no me dejan jugar, siempre en la escuela juegan los hombres entre ellos.	que cuando salimos al recreo debemos jugar en los cursos porque todo el patio lo ocupan los niños.	niña es que cuando salimos a hacer una actividad o a jugar los niños más grandes van y nos sacan-	que siento es que en la escuela no hacen campeonato de fútbol para nosotras, solo programan para los niños.	jugar fútbol y no me dejan, siempre juegan los hombres.
Pregunta 2. ¿Considera que hay diferencia en el trato que reciben las niñas frente a los hombres en la escuela?				
Para mí en la escuela es como en la casa, a nosotras las mujeres nos toca hacer más oficios y nos cuidan más. Yo en la escuela siento que a los profesores no les gusta enfrentar a los niños y como somos más débiles no regañan más.	Sí, de algunos profesores. Pero en las tareas nos dejan lo mismo.	Si, siento que los niños tienen mayor preferencia, tienen campeonatos de fútbol y les dejan tareas más fáciles a la hora del aseo.	Cuando hay peleas entre niños los profesores le ponen más atención, pero cuando es con las niñas nos dicen que ocupemos nuestro puesto y no pasa nada.	Creo que sí hay mucha diferencia entre nosotras y los hombres, los profesores les ponen más atención a los niños, cuando estamos arreglando un problema siempre nos callan y nos dicen compórtese como mujercitas.

Fuente: matriz perteneciente al diseño de recolección de información.  
Elaboración propia.

Estas herramientas permitieron la discusión en torno al fenómeno de estudio y evidencian que la violencia de género es un problema que se reproduce en la escuela, arrojando categoría “Violencia contra las niñas en la escuela” (VCE)

## Violencia contra las niñas en la escuela (VCE)

La “violencia contra las niñas en la escuela”, en el trabajo de Manuel Escobar, específicamente, en su texto *Por ser niña* (2012), se describe como aquel tipo de violencia contra las mujeres que se da por razones de género, etnia y edad. Según Escobar, estos factores se entrecruzan y generan unas nuevas perspectivas sobre la infancia en el contexto del Pacífico. Partiendo de esta propuesta teórica sugiero tres líneas de análisis para comprender las violencias de las niñas negras en el entorno escolar: adulto-centrismo, machismo y racismo. Estas líneas entrarán en diálogo con el concepto de violencia de Galtung (1998), Lozano (2016b), *Perspectivas de Género y Violencia. Mujeres negras y la teoría de la interseccionalidad de Crenshaw* (2012), género, raza y clase, entre otros.

### Adulto-centrismo

Para Gutiérrez (2021), el adultocentrismo se refiere a un ciclo de conductas de dominio que obedecen a pensamientos culturales o sociales ejercidos por adultos hacia niños o jóvenes sustentados en el poder. La experiencia que se presenta a continuación se obtuvo en el desarrollo del taller “Ser niña en la escuela”, y da cuenta de situaciones de violencia contra las niñas que ejercen los adultos en su contra y que son aprobadas por adultos en la escuela. Helen, de 11 años, en el desarrollo del taller, dijo:

Creo que sí hay mucha diferencia entre nosotras y los hombres, los profesores les ponen más atención a los niños, cuando estamos arreglando siempre nos callan y nos dicen compórtese como mujercitas. Un día estaba corriendo en el patio y yo estaba un poco agitada, una profesora me dijo: “usted se ve que es bien altanera y arrecha”, solo porque estaba corriendo, yo nunca he escuchado que eso se lo digan a un hombre por estar corriendo.

El relato de Helen evidencia que en ella hay una conciencia de ser víctima de un trato desigual en el colegio. Ser hombre o mujer es un aspecto diferencial que causa que ella se sienta en una posición de desventaja en la escuela. Lo anterior obedece a un caso de violencia de género, pero también deja claro que la

profesora, una mujer adulta, con un rol de poder en la escuela, es quien de cierta forma reproduce violencia por medio de los juicios de valor que hace frente a Helen por ser mujer. Este relato se relaciona con la experiencia de Laura, de 9 años, de Guapí, quien durante una entrevista manifestó lo siguiente: “Una vez unos niños me alzaron la falda, y en el salón de clase y me empujaron, yo le dije a mi mamá, ella le puso queja a la profe. A los tres los mandaron a la casa. No sé por qué, pero ellos nunca volvieron a la escuela”.

Laura, a su corta edad, resalta ese episodio de acoso. Llama la atención su inquietud y su relación sobre el destino de sus compañeros después de que ella tomó la decisión de denunciar. Para Lozano (2016b, p. 10), estas situaciones, al carecer de políticas clara para atender o prevenir la violencia contra las mujeres negras en la escuela, se convierte para ellas en una carga más, que recae entre las múltiples presiones. Es posible decir que para Laura, denunciar un acto de violencia provocó sentimientos de culpa, invisibilizando la responsabilidad de los adultos, que son quienes deben orientar procesos que garanticen la equidad y el derecho a la reparación y reconciliación en la escuela.

Los anteriores relatos son evidencia de la presencia de actos de violencia de género ejercida por adultos. Primero, la relación de los hechos con estereotipos de conducta, la falta de eficacia y eficiencia frente a la Ley 1620 de 2013 para prevención y atención de situaciones de violencia, al no tener líneas claras para la atención de la violencia de género y el racismo. Además, las escuelas, desde su autonomía institucional, no consideran estas situaciones como problemáticas que deben atender dentro de sus planes educativos.

### Machismo

El machismo se sustenta en una serie de creencias, valores y conductas que se traducen en un menosprecio por las mujeres, lo que incluso puede implicar la falta de reconocimiento como sujetos de derecho. Como concepto ha sido estudiado por diversos autores y enfoques, que coinciden en que se trata de una construcción social que exalta “cualidades masculinas” como la agresividad, dominancia e independencia, a la vez

que desestima las “cualidades femeninas” que se definen en oposición a las primeras.

Lucía, una niña de 10 años, afirmó lo siguiente durante una conversación en el desarrollo del taller “Ser niña en la escuela”: “Yo, por ser niña, me siento en desventaja porque a mí me gusta jugar fútbol y no me dejan jugar, siempre en la escuela juegan los hombres entre ellos”.

Esta experiencia de Lucía señala que se siente en desventaja en la escuela porque no puede realizar una actividad deportiva por el hecho de ser mujer. Lo anterior, entra en diálogo con la experiencia de Pamela, de 12 años, originaria de Timbiquí. En su entrevista dijo:

Ser mujer es tener confianza en uno mismo, pero en el colegio siento que mi compañero tiene mucho morbo y a veces pasan cosas que uno ni cuenta porque los profesores y hasta los mismos papás de uno dicen, que uno es que les da confianza o que uno se busca eso.

Según los relatos de Lucía y Pamela, a pesar de estar en municipios diferentes encontramos sensaciones de desventajas o de incomodidad en la escuela por el simple hecho de ser mujeres, y, por tanto, podemos afirmar que es una forma de exclusión y de justificación de la violencia de forma legitimada culturalmente. Aquí se evidencia una violencia cultural que surge de las narrativas machistas en las que se establecen roles de acuerdo con el género y de un adulto-centrismo que soporta la conducta de los niños, ya que Lucía y Pamela expresan que existe un consentimiento por parte de los adultos en dichas realidades.

El análisis de este tipo de situaciones nos permite entender la VCE como parte de un problema sociocultural más grande y más complejo: la cultura del Pacífico en general, y en particular en los tres municipios participantes, tiene una gran carga machista. Respecto a esto, Lozano (2016b) afirma que algunas tradiciones en la región del Pacífico sur no aceptan la participación de niñas o mujeres, particularmente en actividades relacionadas con la fuerza física, concebidas como peligrosas para estas.

El dato a continuación permite evidenciar situaciones de vce desde la perspectiva de violencia estructural de Galtung (1998), caracterizada por ser muchas veces invisible y escurridiza. Lorena, en el taller “Ser niña en la escuela”, frente a la pregunta ¿hay desventajas para las niñas en la escuela? comenta: “Sí hay desventaja para las niñas, la desventaja que siento es que en la escuela no hacen campeonato de fútbol para nosotras, solo programan para los niños”.

Al igual que Lucía, Lorena se siente excluida al no poder participar en los campeonatos de fútbol. Sin embargo, en el caso de Lorena, la exclusión no es solo de parte de sus compañeros, también por parte de directivas de la institución educativa. De acuerdo con esto, la escuela está excluyendo a las niñas y reproduciendo estereotipos de género que terminan siendo actos violentos contra estas.

Los estereotipos femeninos son manifestaciones invisibles de la vce y están particularmente relacionados con el cuerpo. Esto se pudo observar en varios de los datos obtenidos en el taller “Cartografía del cuerpo”. En la actividad sobre violencia en la escuela se les pidió a las participantes que identificaran una parte de su cuerpo con un adhesivo. Patricia, de 10 años, tomó un adhesivo de un limón, lo colocó sobre los pechos de la ilustración de su cuerpo y ofreció esta explicación: “como mujer siento violencia con mis senos, ya me están saliendo y los niños saben que me duele mucho y de adrede buscan chocarse conmigo o pegarme con el balón, es muy doloroso”.

En este caso Patricia nos plantea una situación reiterativa de violencia directa ejercida por sus compañeros varones, en la cual se observa una actitud machista con carga sexual que se concentra en la naturaleza del cuerpo femenino. Según lo que plantea Tijoux Merino (2018), podemos afirmar que esta situación surge a causa de estereotipos generalizados sobre el cuerpo “negro”, al cual se le atribuyen signos y mitos que devienen verdades y juicios legitimados vinculados a la “raza” y a la sexualidad. Estos estereotipos son formas de violencia cultural fundamentadas en el racismo y el machismo, son productos de las concepciones de grupos dominantes coloniales (Lozano, 2016a) que se han insertado en la cultura colombiana, incluso en la cultura de las comunidades afro.

Para abordar esta línea de análisis es importante resaltar que no toda la violencia directa (Galtung, 1998) que se concentra en el cuerpo femenino tiene una carga sexual y machista, hay otras formas de violencia que se manifiestan como estereotipos estéticos. Tal como lo manifiesta Crenshaw (2012), en su afán de diferenciar factores que inciden en la violencia directa en mujeres negras, para reconocer la carga «adicional» de patriarcado o de racismo, articulándose a dimensiones de racismo y sexismo.

Lorena, una niña participante de 11 años, en el diálogo del taller “Cartografía del cuerpo”, dijo: “Yo escogí mi cabello porque, como saqué el cabello de mi papá, siempre me molestan, y aunque trato de estar bien peinada mis compañeros me hacen burlas, y si me descuido me halan el cabello”.

El relato que nos proporciona Lorena deja en evidencia que hay una violencia cultural que parte de su condición de mujer, pero que también está relacionada con el racismo, particularmente con la idea de un cabello estético. Es importante aclarar que la expresión de Lorena, “saqué el cabello de mi papá”, se refiere a que su pelo es crespo y grueso, lo cual dificulta que se vea como otros cabellos femeninos que corresponden a los estereotipos de belleza. Esto permite identificar que los estereotipos de la belleza femenina sobre el cabello son la causa por la cual los niños de la escuela agreden física y verbalmente a Lorena. Si bien Lorena estudia en una escuela perteneciente a un consejo comunitario, el cual tiene dentro de sus principios proteger la herencia de la diáspora africana en sus territorios, ella es víctima de prácticas de enajenación de la identidad y se siente segregada por características físicas que son comunes en esa población.

En relación con lo anterior, Benavides (2020) dice que la mujer afrodescendiente continúa siendo víctima de actos violentos por aspectos relacionados con su ascendencia, que han llevado a un proceso de invisibilización y aculturación de forma voluntaria, con el fin de encontrar aceptación en una sociedad cargada de imaginarios racistas. Este fenómeno, para Hünefeldt (1979), obedece a condiciones históricas y estructurales de la época colonial en donde se buscaba construir una razón

socioétnica y se acuñó una norma, “mientras más negro, más abajo en la escala social, lo que llevó a generar valoraciones no solo entre diferentes etnias, sino entre los mismos negros con el fin de alcanzar un mejor estatus social” (p. 19).

El caso de Lorena es un ejemplo de violencia de género por razones raciales, que se manifiesta de forma cultural y directa, corroborado por Crenshaw (2012, p. 98), al proponer la estrecha conexión que existe entre el racismo y la violencia, advirtiendo que el avance de políticas antirracistas es un camino en la consigna del fin del racismo.

Estos hallazgos dejan en evidencia que en la escuela hay una reproducción de la violencia de género a partir de prácticas docentes relacionadas con directrices estructurales educativas, municipales y nacionales. Es valioso enfatizar que, de acuerdo con procesos legislativos en Colombia, la escuela está situada en una región donde la educación debe tener un componente étnico, lo cual está encaminado a impartir una educación pertinente y de reivindicación de derechos. Para Castro (2017, p. 18), es evidente que muchas de las violencia de género que padecen las mujeres obedecen a aspectos relacionados con la cultura; en esta misma línea se encuentra el estudio de la ODS, el cual señala que, entre más jóvenes sean las mujeres, más vulnerables son a sufrir violencia.

La práctica docente de esta situación muestra que hay problemas estructurales relacionados con la cultura que van en contravía de los principios de la etnoeducación frente al fortalecimiento identitario. En este punto, es importante conocer sobre algunos de los objetivos de la etnoeducación. Zambrano-Acosta (2021) cita a Mosquera para precisar sobre el alcance de la implementación de la cátedra de estudios afrocolombianos en las escuelas:

La etnoeducación se convertiría en un mecanismo de difusión de la interculturalidad, y reclama el derecho a la preservación de la de aquellas poblaciones que se reconocen y son reconocidas como grupos étnicos. Como todo proyecto pedagógico, la etnoeducación centra sus propósitos en revalorizar el derecho de las minorías y una denuncia de los procesos de sometimiento

e imposición cultural a la que muchas de estos grupos han sido sometidas por décadas. (p. 69)

Según esto, la acción de la maestra está totalmente en contravía con los logros en políticas de educación propia que han adelantado personas racializadas en su sueño de evitar la violencia estructural en la escuela. Lo anterior valida la importancia del papel de los adultos, hombres y mujeres, como figuras relevantes en la formación de las niñas en su papel como familiares y docentes que pueden reproducir la VCE.

### **Urgencia de políticas diferenciadas con enfoque de género, intercultural y racial**

Como parte de los hallazgos del proceso de investigación es pertinente reflexionar sobre las dificultades que surgieron durante el proceso de levantamiento de la información, analizar sus causas y explicar cómo se superaron. A continuación destaco al menos tres: la naturalización de los actos de racismo que no se ven como actos de violencia; barreras institucionales para acceder a la información en los colegios; vacíos en la literatura que hicieron difícil la identificación de categorías para abordar el análisis de casos concretos.

La primera dificultad fue lo complejo que resulta para las niñas hablar sobre sus experiencias como mujeres en la escuela y la naturalización de los actos de violencia. Esto puede explicarse, como señala Escobar (2012), por la influencia de culturas machistas y patriarcales en la educación de las mujeres. Como resultado, las niñas no logran visualizar una vida diferente a su realidad, lo que las lleva a asumir el sufrimiento como algo normal en sus vidas. Abordar estos temas me generó un vínculo personal con sus relatos, no solo como mujer, negra y víctima de desplazamiento, sino también por mi rol docente. Para mitigar esto, la pedagogía fue clave, ya que empleé estrategias didácticas basadas en el juego para abordar la problemática central.

La segunda dificultad fueron las barreras que encontré en las instituciones educativas para la obtención de permisos de intervención. Según las escuelas, el tema no era de su interés ni aportaba a los procesos educativos. Esta postura se

puede interpretar a la luz de lo expuesto por Lozano (citando a Jimeno, 2016), quien argumenta que la institucionalidad y la Iglesia limitan la violencia de género a un problema de índole personal, pasional o intrafamiliar. Nuevamente, la pedagogía fue vital para superar esta situación. En el caso de Tumaco, se solicitó la mediación de la psicoorientadora Yamileth Solís para desarrollar un espacio de socialización con directivos y docentes sobre la violencia de género y sus efectos en la formación de las subjetividades de las niñas. En contraste, en Guapi y Timbiquí no fue posible el acercamiento con las instituciones educativas, por lo que los testimonios de las niñas se recogieron en el entorno cotidiano de sus comunidades.

Una tercera dificultad fue la falta de sustentos teóricos que aborden este fenómeno específicamente en la región pacífica. Esta región se ha visto históricamente afectada por la violencia recrudescida debido a la presencia de grupos armados, lo que sitúa a las mujeres negras en la escala más vulnerable del conflicto. Para subsanar esto, se realizó un estudio de procesos investigativos similares, como los de Escobar (2012) y Lozano (2016), aunque es importante resaltar que ninguno de estos se enfoca de manera particular en contextos escolares.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que la violencia de género en niñas negras en la escuela es un fenómeno social complejo. Esta violencia adopta diversas formas, influenciadas por los estereotipos sobre la niñez, la mujer y la etnia. Puede ser ejercida por cualquier miembro de la comunidad académica, y se caracteriza por ser repetitiva y sistemática, además de estar estrechamente ligada a sesgos culturales, sociales y territoriales.

A menudo se considera que la violencia de género, y en particular la VCE, no es un problema prioritario en las instituciones educativas del Pacífico sur. Esto se sustenta en la falta de interés investigativo en la formación profesional de la región. Finalmente, políticas educativas como la Ley 1620 de 2013, al carecer de un enfoque de género, intercultural y racial, resultan ser documentos alienantes, impositivos y que no reivindican los derechos de las mujeres negras en las instituciones educativas rurales del Pacífico Sur.

Es significativo destacar la participación de las niñas en este proceso, ya que sus pensamientos se construyen en relación con la cultura, las prácticas educativas y sus interacciones con otras personas, ya sean niños, niñas o adultos. Esto nos invita a reflexionar sobre cómo estos factores influyen en la formación de su carácter, sus proyectos de vida y la percepción que tienen de sus propios cuerpos.

A partir de este análisis, surge la esperanza de que, desde cualquier ámbito social, político o comunitario, se generen acciones para erradicar la violencia de género. Es crucial que en este debate se pongan en el centro las voces de las víctimas y de su entorno, con el objetivo de construir una escuela que sea un lugar seguro para todos.

## Referencias

- Alarcón-Lora, A., Montes-Miranda, A y Múnera, L. (2017). La teoría fundamentada en el marco de la investigación educativa. *Saber, Ciencia y Libertad*. [https://www.researchgate.net/publication/327273155\\_La\\_teoria\\_fundamentada\\_en\\_el\\_marco\\_de\\_la\\_investigacion\\_educativa](https://www.researchgate.net/publication/327273155_La_teoria_fundamentada_en_el_marco_de_la_investigacion_educativa)
- Benavides, Y. R. (2020). El pelo afro: su repercusión en el canon estético desde la primera infancia. *Órbita Científica*, 28(112). <http://revistas.ucpejv.edu.cu/index.php/rOrb/article/view/1340>
- Casa de la Memoria de Tumaco (2020). *Desde las raíces-Memoria histórica de Tumaco y el Pacífico nariñense*. <https://casamemoriatumaco.org/memoria-historica-de-tumaco-y-el-pacifico-narinense/>
- Castro Puche, R., Taborda Caro, M. A. y Londoño, M. Y. (2016). La etnoeducación en comunidades rurales: caso Escuela San José de Uré, Córdoba, Colombia. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 18(27), 115-138.
- Constitución Política de Colombia (1993). Ley 70 de 1993. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4404.pdf>
- Kimberlé Crenshaw (1998). Playing race cards: Constructing a proactive defense of affirmative action. *Nat'l Black L.J.*, 16.

- Crenshaw, K. (2012). Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, 87-122.
- Escobar Cajamarca, M. R. (2012). *Por ser niña: situación de las niñas en Colombia 2012. Esa niña también soy yo*. Fundación Plan.
- Fundación Ideas para la Paz (2018). *Territorio, seguridad y violencias de género en Tumaco*. FIP. [https://multimedia.ideaspaz.org/media/website/FIP\\_SerieLGBTI\\_Tumaco.pdf](https://multimedia.ideaspaz.org/media/website/FIP_SerieLGBTI_Tumaco.pdf)
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika Gogoratuz.
- Garza, J. Á. S., Lozano, L. G. R. y Monroy, M. G. (2023). Perspectiva de género. *Revista Jurídica Mario Alario D'Filippo*, 15(30), 326-339.
- Gutiérrez, H. A. (2021). *El adulto-centrismo*. Abaunza.
- Hünefeldt, C. (1979). Los negros de Lima: 1800-1830. *Histórica*, 3(1), 17-51.
- Lozano-Lerma, B. R. (2016). 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(2). [https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la\\_manzana\\_de\\_la\\_discordia/article/view/1516/pdf](https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1516/pdf)
- Lozano-Lerma, B. R. (2016). Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *La Manzana de la Discordia*, 11(1).
- Lugo-J y Marín, J. (2007). Teoría social, métodos cualitativos y etnografía: el problema de la representación y reflexividad en las ciencias sociales. *Universitas Humanísticas*. <https://www.redalyc.org/pdf/791/79106412.pdf>
- Riaño-Alcalá, P. (2000). *Los investigadores de cultura urbana: metodologías, reflexividad y la interacción investigativa*. Fundación Universitaria Luis Amigó.
- Rodríguez-Moguel, E. (2005). *Metodología de la investigación*. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Salinas Garza, J., Rodríguez Lozano, L. y García Monroy, M. (2023). Perspectiva de género. *Revista Jurídica Mario Alario D'Filippo*, 15(30), 326-339

Tijoux-Merino, M. (2018). *Mujeres marcadas por la inmigración: del otro lado de lo chileno*. Flacso. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r37317.pdf>

Zambrano-Acosta, E. N. (2021). Etnoeducación en Colombia: apuntes históricos y proyecciones actuales. *Revista Conrado*, 17(82), 68-76.

## 7 Re-existencias negras ante la formalización: mujeres vendedoras del mercado de Bazurto<sup>1</sup>

*Laura Romero López*

*... y cuando hablamos tememos  
que nuestras palabras no se oigan  
ni sean bien recibidas  
pero cuando callamos  
aun tememos.  
Así que es mejor hablar  
recordando  
que nunca se esperó que sobreviviéramos.*

Letanía para la supervivencia, Audre Lorde

---

1 Agradezco profundamente a Susana, Marilis, Edelsi y Lucy, mujeres vendedoras del mercado de Bazurto por haber compartido con nosotras sus historias, sus luchas y sus saberes. Este texto no existiría sin su generosidad, su palabra y su resistencia cotidiana. Escribo con el mayor respeto y compromiso ético, reconociendo que sus voces son el corazón de esta reflexión.

## Resumen

En este capítulo, Laura Romero López explora cómo las políticas de formalización y recuperación del espacio público en Cartagena de Indias (Colombia) afectan a las mujeres vendedoras informales del mercado de Bazurto, al mismo tiempo que visibiliza sus estrategias cotidianas de resistencia. Desde una perspectiva situada, feminista y antirracista, este texto nace de un proceso de investigación cualitativa en el marco del proyecto “Resistencias feministas y territorialidades Sumak Kawsay”, y se desarrolla en diálogo con las voces de las propias trabajadoras. Al analizar el Decreto 1659 de 2022, se sostiene que estas políticas no solo regulan el uso del espacio urbano, sino que también reconfiguran las jerarquías ciudadanas mediante dispositivos de poder racializados, clasistas y patriarcales.

Las mujeres vendedoras, en especial las afrodescendientes y de sectores populares, no son meras receptoras de estas políticas, sino sujetas activas que luchan por su derecho a la ciudad desde prácticas de cuidado, organización y reexistencia. Inspirado en los feminismos comunitarios y en la noción de *outsider within*, el artículo propone una lectura crítica de la ciudadanía y del espacio público, reconociendo los saberes y las formas de vida que emergen desde los márgenes. Así, la autora plantea repensar la ciudad desde abajo, como un territorio de lucha y de posibilidad.

*Palabras clave:* informalidad, espacio público, resistencias, feminismos comunitarios, ciudadanías subalternas.

## Introducción

Escribir este texto representa para mí un desafío tanto personal como político. Me inquieta, por un lado, caer en las mismas prácticas académicas que he criticado, y, por otro, asumir una voz o un lugar que no me pertenece. En mi búsqueda de una escritura situada temo que, al intentar encontrar mi propia voz, termine apropiándome de la de otras. Por eso, más que hablar sobre mujeres negras vendedoras informales, este capítulo intenta hablar con ellas. En este ejercicio de escritura situada, mi voz se entrelaza con las voces de Susana, Marilis,

Edelsi y Lucy —mujeres vendedoras informales del mercado de Bazurto— con quienes compartimos<sup>2</sup> espacios de entrevista, conversación y taller. Sus historias, memorias y reflexiones no son simples “datos”, sino una parte constitutiva de este proceso de pensamiento. Ellas me permiten nombrar lo que, de otro modo, podría quedar silenciado o malinterpretado, y su presencia atraviesa este texto como una forma de interlocución situada, no de representación.

Desde una ética antirracista y feminista, este capítulo busca reflexionar sobre cómo las políticas públicas de recuperación del espacio público en Cartagena —principalmente mediante dispositivos de criminalización y persecución— impactan a las mujeres vendedoras informales del mercado de Bazurto, y cómo ellas, a su vez, resisten y re-existen desde sus propios cuerpos, prácticas y territorios.

La tesis que sustenta este trabajo no es originalmente mía. Fue formulada por el sociólogo Víctor Solano Urrutia (2020) en su investigación *Para que dejen el chip de la informalidad*, donde propone que las políticas de formalización crean no solo una identidad, sino una posición de sujeto: la del informal como aquel que aún no llega a ser un ciudadano pleno. Mi propuesta es situar esta tesis en el contexto específico de Cartagena de Indias, donde opera un entramado de poder racial, patriarcal y capitalista que impacta de forma diferenciada a las mujeres populares y periféricas que trabajan en el mercado de Bazurto.

Las reflexiones que expondré son el resultado del proyecto de investigación “Resistencias feministas y territorialidades Sumak Kawsay en Cartagena de Indias y Chocó”, cuyo objetivo es comprender cómo las mujeres, en contextos marcados por múltiples violencias estructurales —especialmente por razones de género— crean alternativas territoriales al orden dominante. Desde un enfoque metodológico hermenéutico, el proyecto no se limitó a ser una simple estrategia cualitativa; más bien,

---

2 Utilizo aquí el plural porque este proceso de investigación fue realizado junto con otras coinvestigadoras: Nina Ferrer Araújo y Fabio Lozano, y las auxiliares de investigación Elisana Gutiérrez y Kevin Hernández, en el marco de un proyecto colectivo que apostó por el trabajo colaborativo, ético y situado.

buscó interpretar de manera activa, creativa y transformadora, junto a mujeres que están inmersas en sus propios contextos territoriales, culturales y raciales, el significado político de sus acciones diarias.

El caso del mercado de Bazurto es paradigmático. Este espacio es, al mismo tiempo, el corazón de la economía popular de la ciudad y uno de los lugares más estigmatizados por los discursos institucionales. Aquí se mezclan problemáticas sociales y ambientales, como la mala disposición de residuos, la inseguridad y el “desorden”, que se atribuyen casi siempre a la informalidad. Desde esa lógica, las políticas de recuperación del espacio público buscan “formalizar” a quienes lo habitan, entendiendo esta formalización como un camino hacia la ciudadanía. Como señala Solano (2020), este proceso se convierte en un dispositivo gubernamental que incluye saberes expertos, discursos cívicos, estrategias urbanísticas, mecanismos de control policial y prácticas de clasificación, todo con el fin de transformar a los sujetos informales en ciudadanos “completos”.<sup>3</sup>

Este dispositivo, sin embargo, no es neutral. Está profundamente arraigado en estructuras de poder que jerarquizan la vida urbana según el género, la raza y la clase. En respuesta a esto, este capítulo examina la *gubernamentalidad* que ha influido en las ventas informales durante la última década en Cartagena, así como las formas de resistencia que las mujeres han desarrollado a partir de los feminismos populares y comunitarios, enraizados en prácticas de sostenimiento, cuidado, economía feminista y apropiación del territorio urbano.

El capítulo se organiza en cuatro secciones. Primero, estudio el dispositivo de formalización desde una perspectiva foucaultiana y la posición de sujeto que se crea en relación con la informalidad. En segundo lugar, contextualizo el mercado de Bazurto como espacio público y como un centro de las

---

3 Esta idea de “ciudadano completo” se enmarca en nociones de ciudadanía occidentalizada y blanqueada, sujetas a la lógica de la blanquitud. Puede entenderse como una continuidad de los procesos civilizatorios coloniales que han buscado disciplinar y homogeneizar a los sujetos populares y racializados, imponiendo formas de ser y habitar la ciudad según ideales eurocentrados de modernidad y orden.

economías populares feminizadas en Cartagena. Luego, presento las estrategias de resistencia que las mujeres vendedoras han desplegado como prácticas de re-existencia. Finalmente, concluyo que la política pública no solo pretende liberar el espacio para el ejercicio de derechos, sino producir ciudadanas “legítimas”, ignorando los derechos de estas mujeres a través su experiencia, su trabajo y su relación con el entorno.

### La informalidad como posición de sujeto

Considerar la informalidad únicamente como una categoría económica es simplificar su complejidad y su poder performativo. En contextos como el de Cartagena, la informalidad no solo se refiere a un tipo de actividad comercial al margen de las regulaciones estatales, sino que se convierte en una categoría que produce subjetividades. Es decir, la institucionalidad no se limita a nombrar, sino que, al hacerlo, crea. En ese marco, lo “informal” también representa una posición de sujeto: aquella que no cumple con los estándares normativos de ciudadanía y, por lo tanto, queda excluida del imaginario del desarrollo urbano y de los beneficios que promete la modernidad neoliberal.

Víctor Solano (2020), en su análisis sobre los procesos de formalización en Bogotá, plantea que “la formalización de vendedores informales es un dispositivo [...] compuesto por la amalgama de entornos físicos; discursos cívicos y culturales; estrategias urbanísticas de organización espacial; estructuras policivas; encuentros friccionales entre vendedores y funcionarios; herramientas de clasificación y escrutinio; y objetos teóricos definidos por unos saberes expertos” (p. 6).

Este dispositivo opera como una tecnología de poder en el sentido foucaultiano: no impone su control de manera coercitiva, sino que genera conocimientos, regula prácticas y establece normas que guían el comportamiento de las personas hacia una versión ideal de ciudadanía. Es un ejercicio de gubernamentalidad que convierte el “rebusque” en un problema de gestión y control urbano, y a quienes lo llevan a cabo, en sujetos que deben ser corregidos.

Sin embargo, el sujeto informal no es una categoría neutral: está profundamente marcada por la raza, el género y la clase. En Cartagena, esta etiqueta de informalidad afecta desproporcionadamente a mujeres afrodescendientes, jóvenes y habitantes de barrios populares/periféricos. Según el Diagnóstico del Plan de Ordenamiento Territorial (POT), más del 60% de la población económicamente activa de la ciudad trabaja en condiciones de informalidad. Esta cifra no solo revela un acceso limitado al empleo formal, sino que también pone de manifiesto un modelo económico que perpetúa la exclusión desde los márgenes.<sup>4</sup>

En este contexto, las mujeres afrodescendientes de sectores populares que trabajan en el mercado de Bazurto no solo venden productos al margen del sistema formal, sino que también cargan con el estigma de no ser consideradas ciudadanas “completas”. Como sugiere Gayatri Spivak (1988), la subalternidad no se refiere únicamente a una posición socioeconómica, sino que implica la imposibilidad de hablar y ser escuchada desde un lugar de legitimidad. La vendedora informal no solo es vista como una infractora del orden, sino como alguien cuya voz no tiene autoridad, cuya experiencia no puede ser traducida al lenguaje de los derechos.

Este proceso de subjetivación impone una narrativa sobre quiénes realmente merecen ocupar el espacio público y bajo qué circunstancias. Desde una perspectiva antirracista y feminista, autoras como Grada Kilomba (2011) y Linda Alcoff (1991) nos alertan sobre los riesgos de hablar “por” el otro y de la violencia epistémica que conlleva silenciar voces que tienen su propia historia. Por eso, en este texto, mi voz se entrelaza con la de mujeres como Susana, quien dice: “El estar aquí en el mercado siendo un trabajo tan duro se convierte en la única opción para sobrevivir, para subsistir, porque realmente nadie quiere estar

---

4 Aunque el diagnóstico del POT presenta información sobre tasas de ocupación y desempleo de mujeres, así como de la población afrodescendiente, negra, palenquera y raizal en general, no existen datos desagregados específicamente sobre mujeres afrodescendientes, palenqueras y raizales en Cartagena. Esta ausencia estadística limita la posibilidad de visibilizar con mayor precisión la intersección entre género, raza y clase en el acceso al empleo formal, y pone de relieve la necesidad de generar información diferenciada que permita formular políticas públicas con enfoque interseccional.

aquí. No es que sea menos digno, pero es difícil". Su testimonio revela que la informalidad no es una elección libre, sino una imposición estructural que surge de la falta de oportunidades reales para acceder al mercado laboral.

La visión institucional de la informalidad a menudo la reduce a un simple problema de ocupación del espacio público. Sin embargo, esta perspectiva ignora la variedad de trabajos informales que no se realizan en la calle. En Cartagena, sectores como el trabajo doméstico, el mototaxismo, el transporte, la construcción e incluso empleados de locales comerciales operan sin contrato, sin seguridad social y sin garantías laborales. Esta lógica pasa por alto la precariedad estructural del trabajo urbano y reproduce mecanismos de control territorial en lugar de promover la justicia laboral. De hecho, según el diagnóstico económico del POT, el 56% de los empleados del sector comercial —que representa el 32% de las empresas registradas en la ciudad— son informales. En el transporte, esa cifra asciende al 72%, y en sectores como alojamiento, restaurantes, agricultura y servicios administrativos, supera el 50%. La informalidad no se restringe a lo ilegal o callejero: constituye el soporte invisible de la economía de la ciudad.<sup>5</sup>

Así, la informalidad no es solo una condición económica, sino una marca de exclusión, una identidad impuesta que condiciona el acceso a derechos, a la ciudad y a la palabra. Pero también puede ser un espacio de arraigo, agencia y autonomía relativa. En las conversaciones sostenidas con Susana, Lucy,

---

5 El interés de la administración sobre la informalidad se concentra en sus dimensiones performativas, es decir, cuando se hace visible en el espacio público y tensiona la imagen urbana bajo criterios estéticos, turísticos e ideológicos. No toda la informalidad es igualmente objeto de control: por ejemplo, el trabajo doméstico —profundamente marcado por relaciones de clase, género y raza— permanece invisibilizado y sostenido en la informalidad porque así conviene a las élites que se benefician de su explotación. En contraste, expresiones estéticas de la informalidad, como la de las palenqueras en el Centro Histórico, son reguladas y, en algunos casos, folclorizadas como parte del atractivo turístico de la ciudad. Esto muestra que más que una preocupación fiscal o de justicia laboral, la administración utiliza la categoría de informalidad de manera selectiva, instrumentalizando a determinados sectores para fines políticos y de control social.

Marilis y Edelsi, se revela una constante: el deseo de acceder a condiciones más justas —cotizar a seguridad social, contar con un espacio estable, dejar de ser perseguidas por la policía—, sin renunciar a la identidad forjada en el rebusque. Como expresó Lucy: “por lo menos te garantiza, digamos que te permite estar bien contigo misma, eres tu propio jefe, trabajas todos los días, puedes conseguir ahí, te rebuscas, mientras consigues algo donde tú puedas trabajar bien”. Estas voces expresan un reclamo legítimo: formas de reconocimiento y sostenimiento que no impliquen renunciar a lo que han construido.

Como lo sintetiza Lucy: “nosotros también intentamos comprender a la gente”. Ella se refiere a quienes reclaman el espacio público como bien común, pero su frase deja ver la carga desigual en esa disputa: quienes lo habitan desde la informalidad no solo deben defender su derecho a estar, sino también justificar su presencia frente a los otros. Es ahí donde la informalidad deja de ser solo precariedad y se convierte en una posición política desde la cual se disputa el derecho a existir en la ciudad.

### El contexto de Bazarro y las vendedoras informales

El mercado de Bazarro es el principal centro de comercio popular de Cartagena de Indias.<sup>6</sup> Ubicado en una zona estratégica a las afueras del centro histórico, pero conectado con diversas rutas de transporte hacia los barrios periféricos, se ha consolidado como el corazón económico de las clases populares. Su importancia trasciende lo comercial: es también un espacio simbólico de encuentro, negociación y sobrevivencia para miles

---

6 La centralidad de Bazarro responde también a la carencia de otros mercados públicos con condiciones de accesibilidad y servicios adecuados en la ciudad. Si bien existe el mercado popular de Santa Rita —donde cerca del 45% de los locales pertenecen a mujeres comerciantes, con quienes también trabajamos en este proyecto—, sus fallas en conectividad y transporte público han limitado su consolidación como alternativa. Esta ausencia de una red de plazas de mercado bien integradas fuerza la aglomeración en Bazarro, intensifica problemas de movilidad y control, y refuerza su papel como nodo indispensable del comercio popular urbano.

de personas que encuentran en la venta informal su principal —y muchas veces única— fuente de ingresos.

Este arraigo al espacio no puede desligarse de su papel económico: además de ser un centro de abastecimiento y circulación de alimentos, Bazurto funciona como un escenario clave de sostenimiento comunitario y agencia cotidiana. La informalidad allí no es solo una estrategia de subsistencia, sino una forma de habitar y producir ciudad desde los márgenes.

En una ciudad que se caracteriza por la desigualdad estructural, la falta de empleo formal y la exclusión sistemática de sectores populares, la economía informal en Bazurto ha permitido a muchas mujeres —particularmente mujeres negras, cabeza de hogar, migrantes internas o desplazadas por el conflicto armado— insertarse en dinámicas laborales y comunitarias que les otorgan cierta autonomía, sostenimiento del hogar y, en muchos casos, reconocimiento dentro de sus comunidades. No obstante, esta misma economía es leída por la institucionalidad como un “problema” que debe ser corregido.

La lógica del desarrollo urbano dominante la asocia con desorden, suciedad, inseguridad y atraso. Según el Diagnóstico Económico del POT, Bazurto constituye un “nodo fundamental de la economía informal y de subsistencia de la ciudad”, donde miles de actividades económicas no figuran en registros oficiales, pero representan la base del sostenimiento de amplias capas de la población cartagenera. Esta economía de la subsistencia, que opera al margen de los indicadores convencionales, es funcional a un modelo urbano que expulsa y margina mientras se beneficia de su existencia cotidiana. En este sentido, más que una excepción, el mercado es un síntoma estructural de la ciudad desigual.

Como lo expresa Edelsi, una de las vendedoras con más años en el mercado: “bueno, como todo hay tiempos malos, el mercado ha cambiado, hay persecución, nos persigue la policía, yo no quiero estar en el mercado, me he enfermado, la cara se me ha manchado”. Su testimonio revela no solo la precariedad estructural del trabajo informal, sino también las consecuencias materiales y subjetivas que deja la constante vigilancia institucional, la exposición ambiental y la falta de protección social. Susana también lo enuncia claramente cuando describe

su jornada de doce horas diarias y la imposibilidad de detenerse: “el cansancio nunca termina, el agotamiento es todo el tiempo, todo el año hay un agotamiento y como esto es un negocio en el que nosotros vivimos del día a día entonces no puedes dejar de venir ningún día”.

A pesar de las difíciles condiciones de infraestructura y salubridad, Bazurto es un mercado vivo, profundamente funcional a su manera. Las calles del mercado están organizadas por tipos de productos: carnes, víveres, pescados, ropa, alimentos preparados, artesanías, manualidades, hierbas y una infinidad de mercancías recicladas o de segunda mano. La venta informal representa más del 70% de la actividad económica en el mercado, lo que hace de este un espacio esencial para entender cómo se sostiene la vida en la ciudad desde los márgenes.

En este escenario, el espacio público adquiere una importancia especial. No solo como escenario físico de las interacciones sociales, sino también como un lugar político donde se disputa la ciudadanía. Como mencionan Berroeta y Vidal (2012), el espacio público debe entenderse como “un espacio de construcción de ciudadanía y de encuentro social” (p. 16). Sin embargo, en la narrativa institucional, el espacio público ha sido transformado en un bien escaso que debe ser “recuperado” para el disfrute de una ciudadanía idealizada, que no incluye a quienes lo habitan desde la informalidad.

Las vendedoras, conscientes de esta tensión, también expresan su deseo de legalidad, sin dejar de señalar los límites estructurales que enfrentan. “Quisiéramos por lo menos estar legales, por lo menos no invadir el espacio público porque somos conscientes que todos necesitamos el espacio público”, dice Susana, mostrando una voluntad de convivencia que contrasta con la lógica punitiva estatal. Por su parte, Lucy añade una dimensión ética al señalar: “nosotros también intentamos comprender a la gente”, refiriéndose a quienes ven el espacio como un bien común. Pero luego advierte: “es que aquí no se puede”, aludiendo a las condiciones estructurales que la han llevado, como a tantas otras, a permanecer en el mercado informal ante la falta de alternativas reales. Su experiencia con el trabajo doméstico lo confirma: “las veces que trabajé en casa de familia, fue muy feo e indignante”.

Esta tensión pone de manifiesto una profunda disputa sobre el derecho a la ciudad. Las políticas de “recuperación” del espacio público, al ignorar las dinámicas sociales y económicas que lo moldean, terminan por invisibilizar y criminalizar a quienes lo usan para vivir, trabajar y resistir. En el caso de las mujeres de Bazaruto, esta criminalización se cruza con lógicas raciales y patriarcales que agravan su exclusión y vulnerabilidad, al mismo tiempo que refuerzan su lugar en los márgenes de la ciudadanía formal.

### La formalización y recuperación del espacio público

En los últimos años, Cartagena ha estado trabajando en la “recuperación del espacio público”, especialmente desde 2022, con políticas que se enmarcan en la iniciativa “Cartagena resiliente” y el programa “Movilidad y espacio público para la gente”. Aunque estas políticas se presentan como intervenciones técnicas, están profundamente atravesadas por relaciones de poder que determinan quién puede realmente habitar la ciudad y en qué condiciones. A partir de mi experiencia investigativa y en el acompañamiento a procesos comunitarios, he notado que estas medidas no solo regulan, sino que también crean jerarquías urbanas, ciudadanía diferenciadas y exclusiones que se han vuelto normales.

Un claro ejemplo de esto es el Decreto 1659 de 2022, que establece el “aprovechamiento económico del espacio público” como un mecanismo de control sobre su uso, dividiéndolo en siete modalidades. De estas, solo una está destinada a los vendedores minoristas o estacionarios, mientras que las otras están dirigidas a actores con amplio poder adquisitivo, como redes de telecomunicaciones, eventos, mobiliario urbano empresarial, campamentos de obra, entre otros. Esta desigualdad pone de manifiesto una clara tendencia hacia la mercantilización del espacio urbano, donde la presencia popular se considera aceptable solo bajo condiciones reguladas y, preferiblemente, subordinadas.

Desde un enfoque foucaultiano, este tipo de decreto funciona como un dispositivo de gubernamentalidad. Conecta

discursos sobre legalidad, conocimientos técnicos, prácticas administrativas y estructuras de vigilancia para moldear no solo el uso del espacio, sino también a las identidades de quienes lo habitan. No se trata solo de organizar el espacio urbano, sino de crear sujetos regulados: vendedores que aprendan a comportarse como “formales”, que manejen documentos, proyectos, seguros, y que puedan demostrar su “legalidad”. Es una pedagogía de la obediencia disfrazada de inclusión.

Sin embargo, este dispositivo se enmarca en estructuras históricas de dominación racial, patriarcal y de clase. En Cartagena, las mujeres negras, empobrecidas, que viven en las periferias y que trabajan en la informalidad, no solo son objeto de regulación: también son las más afectadas por una política que las invisibiliza, las criminaliza y las expulsa. Aunque la Corte Constitucional, en la Sentencia C-211 de 2017, estableció el principio de confianza legítima<sup>7</sup> como una garantía para quienes han ocupado históricamente el espacio público, el Decreto 1659 pasa por alto garantías reales y reproduce mecanismos de despojo bajo el disfraz de modernización. Por ejemplo, la norma exige la presentación de memorias técnicas, RUT, certificados, seguros, contratos y la inscripción en un Registro Único de Vendedores (RUV), requisitos que generan una doble exclusión: por no poder cumplirlos y por no tener acceso a los medios necesarios para hacerlo.

Como lo expresó Lucy: “Siempre llegamos a negociar con las autoridades... pero cuando hay cambio de administración o de la dependencia de espacio público, eso se pierde. No hay

---

7 El principio de confianza legítima es una garantía jurídica establecida por la Corte Constitucional de Colombia para proteger a las personas frente a cambios abruptos en la actuación del Estado que puedan afectar su situación consolidada. En el caso de los vendedores informales, la Corte ha señalado que si han ocupado históricamente el espacio público como forma de sustento, deben ser tratados con dignidad y no pueden ser desalojados o removidos sin ofrecer alternativas reales, concertadas y sostenibles. La Sentencia C-211 de 2017 reafirma que el Estado tiene el deber de reconocer el arraigo y el carácter de sobrevivencia de estas actividades, y que toda intervención debe respetar su derecho al mínimo vital, al trabajo y a la participación. La confianza legítima implica, entonces, un límite a la actuación arbitraria del poder público y una exigencia de justicia transicional en el ordenamiento del espacio urbano.

una continuidad. Lo que hablamos con ellos se queda en negociación". Sus palabras reflejan la fragilidad de los acuerdos alcanzados con las instituciones y la inestabilidad normativa que impide establecer garantías a largo plazo para quienes han ocupado históricamente el espacio público.

Además, la idea de que las vendedoras informales "invaden" el espacio público se refuerza por la apropiación simbólica y material que ejercen actores comerciales formales. Lucy lo describe así:

Tenemos una problemática bien grande, y es que los dueños de almacenes ya se creen los dueños del espacio público... creen que eso es de ellos porque tienen el local ahí. Nosotros no debemos estar ahí. Eso nos tiene todos los días en tensión: si no es la policía, son los dueños de los almacenes.

Estas tensiones reflejan una lucha tanto territorial como simbólica sobre el espacio público,<sup>8</sup> que no se define solo por su uso, sino también por las dinámicas de poder que lo atraviesan y cómo el Estado legitima ciertas presencias mientras excluye a otras.

Además, el decreto le da a la Dirección Administrativa de Apoyo Logístico el poder de decidir de manera arbitraria qué espacios pueden ser utilizados. Sin un procedimiento claro ni criterios públicos, esto genera incertidumbre y favorece decisiones discrecionales. A la falta de información se suma la ausencia de acompañamiento técnico o jurídico para cumplir con las exigencias. Mientras tanto, la oferta institucional se limita a "compensaciones" puntuales —como bonos— que no abordan las condiciones estructurales de precariedad y terminan reduciendo problemas históricos a soluciones asistenciales de corto plazo.<sup>9</sup>

---

8 En el caso de Bazurto, estas dinámicas también están atravesadas por violencias ejercidas por actores ilegales, incluyendo prácticas de extorsión y control informal sobre la economía local. Las vendedoras relatan estar expuestas a estas formas de violencia sin protección institucional, lo que incrementa su vulnerabilidad y las coloca en medio de múltiples disputas de poder por el territorio.

9 Estas medidas pueden entenderse como una banalización de la realidad de las vendedoras: reconocen necesidades inmediatas,

Por otro lado, las vendedoras han visto los programas de compensación o de reubicación impulsados por la administración como mecanismos de despojo. Lucy narra: “A la mayoría de la gente le pagaron, pero fueron engañados... les decían: o coges el dinero o quedas sin nada. Mucha gente optó por coger el dinero, pero sabiendo que, después de tanto tiempo aquí, tampoco se iban a quedar con las manos limpias”.

Estas políticas no pueden entenderse sin tener en cuenta el modelo de ciudad que las respalda: una Cartagena orientada al turismo, la inversión extranjera y la estética neoliberal. La formalización, tal como está diseñada, no es un camino hacia la inclusión, sino un filtro que decide quién merece ocupar el espacio y quién no. Se genera una ciudadanía condicional: solo aquellos que cumplen con las exigencias del Estado pueden “ser legales”.

Lejos de ser un asunto técnico o administrativo, lo que realmente está en juego es el derecho a la ciudad. La informalidad no es el problema en sí; es la manera en que miles de personas logran sobrevivir en una ciudad marcada por la desigualdad. En este sentido, las políticas de recuperación del espacio público no brindan soluciones estructurales, sino que crean nuevos mecanismos de exclusión. En este contexto, las mujeres vendedoras de Bazurto no solo resisten: también exigen su derecho a estar, a trabajar y a vivir con dignidad en la ciudad.

## Resistencias de las vendedoras informales

Ante las políticas de recuperación del espacio público y formalización, las vendedoras informales del mercado de Bazurto no han sido simples receptoras pasivas de una violencia institucional. Al contrario, han desarrollado un amplio y diverso repertorio de estrategias de resistencia que se nutren de su experiencia, su comunidad y la necesidad urgente de vivir con dignidad.

---

pero ignoran la dimensión estructural de la informalidad laboral y las múltiples violencias que las atraviesan. Lejos de constituir una política transformadora, funcionan más como mecanismos de control y contención social.

Muchas de estas estrategias no encajan en las categorías tradicionales de la protesta política,<sup>10</sup> pero son profundamente políticas porque desafían el orden establecido y proponen formas alternativas de habitar la ciudad. No son resistencias que se ven en pancartas, sino que están entrelazadas en turnos de trabajo de doce horas al día, en cuerpos cansados que empujan carretas, en tutelas colectivas, en demandas que quedan sin respuesta, en redes improvisadas de cuidado y en el deseo —persistente— de vivir mejor.

Lucy recuerda:

Empezamos a hacer unas tutelas, derechos de petición, porque a nosotros no nos censaban. Hicimos como 70-90 derechos, los pasamos a la Secretaría del Interior... pero nada pasó. Nos dejaron por fuera. Yo tenía cinco años de estar ahí. Y en diciembre se formó un *bololó*, con gases lacrimógenos y todo eso. Con una bola de caucho me pegaron.

Este testimonio revela la dimensión legal de su lucha, que se entrelaza con la violencia directa y la exclusión institucionalizada. A pesar de todo, ellas resisten. Como Susana, que a pesar de su rutina agotadora —doce horas trabajando, empujando, cargando, acomodando— afirma con firmeza: “yo veo esto como sobrevivir. Estar sobreviviendo en estas condiciones de trabajar el día a día... porque uno no tiene para pagar las cuentas... y eso sin mirar lo que ocurre acá”.

Su resistencia es, ante todo, una forma de re-existencia: una afirmación de vida en contextos donde las condiciones materiales, institucionales y simbólicas buscan negarles el derecho a existir. Esta idea, profundamente ligada a los feminismos populares y comunitarios, nos ayuda a entender que no se trata solamente de defender un puesto de venta, sino de sostener territorios de cuidado, redes familiares y vecinales, y

---

10 La propia condición de informalidad genera este tipo de resistencias: al no garantizar derechos de sindicalización ni de huelga, se ponen trabas a la organización colectiva y se empuja a las trabajadoras hacia respuestas fragmentadas, individualizadas o de corto alcance. Ello limita las formas convencionales de lucha laboral, y obliga a desplegar repertorios alternativos de resistencia y solidaridad.

agencia colectiva. Como recuerda Lucy: “De pronto vivir bien es tener algunas garantías, poder disfrutar con mi familia... que mis hijos tengan una educación con calidad, que no se desvíen, porque vivimos en barrios que no son sanos para ellos... Yo he vivido con mucha zozobra y miedo por mis hijos”.

En las entrevistas y talleres realizados como parte del proyecto “Resistencias feministas y territorialidades Sumak Kawsay”, las mujeres hablaron también de sus formas de organización: desde turnarse para cuidar los puestos y vigilar a la policía, hasta compartir estrategias para defenderse de las inspecciones o reclamar un mínimo de respeto por su trabajo. Sin embargo, esta organización se ve atravesada por desigualdades de poder incluso al interior del sindicalismo:

Estamos afiliados al sindicato UGTI, pero la compañera que está en la presidencia trabaja en el centro, no en Bazurto... me toca estar encima de ella para que nos dé espacio y podamos colarnos en las reuniones. El acompañamiento ha sido, pero no fuerte, no como para lograr con el alcalde un compromiso real.

El mercado, entonces, no es solo un lugar de subsistencia, sino un espacio de disputa política. Como plantean Parra y López (2020), los feminismos comunitarios han mostrado que el territorio —urbano o rural— no es solo un lugar físico, sino un espacio de reproducción de la vida, donde se tejen vínculos, se cuida, se produce y se resiste.

Susana lo dice con claridad: “Nunca he visto un movimiento de mujeres aquí. Apenas lo de los vendedores que están más o menos organizados... Pero sí me gustaría, sería un buen espacio: de aprendizaje, de apoyo, de desahogo. Porque hay muchas mujeres cargando solas, sin saber cómo solucionar sus problemas”.

Estas mujeres no luchan solamente por un “permiso” para vender. Lo que está en disputa es mucho más profundo: el derecho a ser reconocidas como sujetas políticas, a habitar la ciudad en sus propios términos, a sostener sus vidas sin que ello implique persecución. Lucy comparte: “Ahí a cada rato nos corretean, nos echan a la policía, se llevan la mercancía. No descansamos. Este diciembre fue movido por el percance con

una señora de un almacén... Ella dice que soy la revolucionaria. Y yo digo: díganle que cuando quiera le armo una revolución”.

Aquí quiero detenerme a proponer una lectura de estas resistencias a partir de la noción de *outsider within*, desarrollada por Patricia Hill Collins (1986). Esta herramienta analítica permite comprender cómo las mujeres vendedoras, ubicadas en las fronteras de la ciudadanía formal, del sistema económico dominante y de los relatos hegemónicos sobre la ciudad, habitan una posición de marginalidad relativa que no las inmoviliza, sino que les permite producir conocimiento, agencia y formas alternativas de existencia.

Al estar dentro del sistema económico urbano (porque lo sostienen), pero fuera del orden institucional (porque son criminalizadas), estas mujeres tienen una mirada privilegiada para comprender y disputar las lógicas de exclusión que estructuran el espacio público. En su práctica, se desdibujan los límites entre lo económico y lo político, entre lo privado y lo público, entre la sobrevivencia y la resistencia.

Las vendedoras de Bazaruto, entonces, no solo están resistiendo la expulsión del espacio. Están produciendo ciudad desde una lógica distinta, tejida de cuidado, de cooperación, de insistencia en la vida. Están habitando el margen como un lugar de saber, de fuerza colectiva, de construcción de comunidad. Desde ahí, nos invitan a repensar el derecho a la ciudad, no como un privilegio administrado desde arriba, sino como una práctica cotidiana de quienes, aun sin papeles ni permisos, sostienen lo común.

## A modo de conclusión

Escribí este capítulo desde una posición situada, con una implicación ética, política y afectiva hacia las vidas que lo atraviesan. Hablo como una mujer negra en la academia, consciente de lo que significa ocupar este lugar y de la responsabilidad que conlleva narrar desde aquí. No escribo desde la distancia ni desde una mirada técnica sobre el conflicto urbano, sino desde una escritura encarnada, atravesada por mi experiencia como investigadora, docente y aliada de luchas que siento propias. Escuchar a las vendedoras y acompañar sus resistencias

transformó no solo lo que aprendí en esta investigación, sino también la manera de narrarlo. Elegí una voz que no pretende la autoridad del experto, sino que se deja afectar por los relatos, que reconoce sus límites y apuesta por un conocimiento tejido en relación. Para mí, escribir así es también resistir a la violencia epistémica que históricamente ha silenciado a quienes habitan los márgenes. Es, sobre todo, un gesto de escucha prolongada, de reconocimiento mutuo y de confianza en que la investigación puede ser un espacio que no solo produce conocimiento, sino también vínculos.

La experiencia de las vendedoras informales del mercado de Bazurto me mostró que la informalidad no puede ser comprendida únicamente como una categoría económica o legal; es, en realidad, una condición profundamente política, racializada y feminizada. Está influenciada por dinámicas históricas de exclusión y por las luchas cotidianas de subsistencia y dignidad.

A través de los relatos de mujeres como Lucy y Susana, descubrí que las políticas de formalización y de “recuperación del espacio público” funcionan como dispositivos de poder que regulan no solo el uso del espacio urbano, sino también qué significa habitarlo de manera legítima. Estas políticas, que se basan en discursos de modernización, legalidad y orden, invisibilizan las historias de vida de miles de mujeres afrodescendientes que han convertido la venta informal en algo más que un simple medio de subsistencia; para ellas, es un espacio afectivo, político y colectivo.

La figura de la “vendedora informal” no aparece aquí como una simple víctima, sino como una *outsider within* dentro de la sociedad que, desde los márgenes, produce conocimiento, agencia y formas alternativas de ciudadanía. Sus cuerpos, sus trayectorias y sus palabras desafían la narrativa dominante sobre quién tiene derecho a estar, trabajar y construir ciudad. Sus resistencias —ya sean legales, simbólicas, comunitarias o espirituales— crean grietas en un orden urbano que intenta disciplinarlas y desplazarlas, mientras ellas afirman formas de re-existencia que están profundamente arraigadas en lo colectivo.

El caso de Bazurto me permitió ver las limitaciones estructurales de las políticas públicas locales. El Decreto 1659 de

2022, aunque expresa una intención de regular y aprovechar económicamente el espacio público, reproduce una lógica excluyente que impone barreras técnicas, administrativas y materiales imposibles de cumplir para quienes viven al día. Constaté cómo la falta de garantías efectivas para el principio de confianza legítima, la ausencia de apoyo institucional constante y la criminalización continua de quienes ejercen “el rebusque”, terminan configurando una forma de violencia estructural. Todo esto ocurre en nombre de una ciudad que se nombra a sí misma como “resiliente” y “ordenada”, pero que deja por fuera a quienes no encajan en ese relato.

Pero, como han señalado las propias vendedoras, su lucha no es solo por un permiso o una legalidad abstracta. Es una demanda por reconocimiento, por condiciones dignas de vida, por poder “disfrutar con la familia”, por tener “tiempo libre”, por asegurar una educación para sus hijos y por dejar de sentir miedo en sus barrios. Es una lucha por existir y ser en una ciudad que, históricamente, no ha sido pensada ni por ellas, ni para ellas.

Desde mi lugar como mujer negra en la academia, y desde una perspectiva feminista, antirracista y situada, quiero proponer una nueva forma de ver el derecho a la ciudad. No como un privilegio que el Estado otorga, sino como una práctica diaria que se construye desde las bases, por aquellas personas que, incluso en la informalidad, sostienen lo común. Para mí, reconocer a las vendedoras informales como sujetas políticas no se trata solo de escuchar sus demandas, sino también de cuestionar y transformar las condiciones estructurales que las marginan, abriendo así caminos hacia maneras más justas, plurales y cuidadosas de habitar la ciudad.

## Referencias

- Alcoff, L. (1991). The problem of speaking for others. *Cultural Critique*, 20, 5-32. <https://doi.org/10.2307/1354221>
- Berroeta, H. y Vidal, F. (2012). Ciudadanía y espacio público: una relación en transformación. *Revista de Sociología*, 26, 15-33.

Corte Constitucional de Colombia (2017). Sentencia C-211 de 2017. M. P. Gloria Stella Ortiz Delgado. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/C-211-17.htm>

Decreto 1659 de 2022 (2022, diciembre 6). Por el cual se reglamenta el aprovechamiento económico del espacio público en el Distrito de Cartagena de Indias. Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias, Colombia.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.

Hill Collins, P. (1986). Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. *Social Problems*, 33(6), S14-S32. <https://doi.org/10.2307/800672>

Kilomba, G. (2011). *Memorias de la plantación: episodios de racismo cotidiano*. Traficantes de Sueños.

Parra, N. y López, C. (2020). Economías populares feministas: autonomía, reproducción de la vida y comunidad. *Revista Herramienta*, 65. <https://herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-65>

Solano Urrutia, V. (2020). *Para que dejen el chip de la informalidad: formalización de vendedores informales en Cartagena* [Tesis de maestría]. Universidad de Cartagena.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271-313). University of Illinois Press.

**8**

***World-making* afroperuano  
a través del *hip hop*: el caso  
de Karolinativa**

*Pilar Cáceres Cartagena*

## Resumen

En este capítulo, Pilar Cáceres Cartagena analiza cómo el *hip hop* afroperuano sirve como una herramienta de *world-making* o “construcción de mundos”, enfocándose en la artista Karolinativa. La autora argumenta que el *hip hop* es una manifestación cultural y política donde las voces marginadas expresan ideas y construyen nuevas posibilidades. El *hip hop* afroperuano ha permitido a mujeres como Karolinativa cuestionar y resignificar identidades incluso más allá de las opresiones por género, raza y sexualidad.

La autora resalta que Karolinativa utiliza su música para desafiar los estereotipos raciales y de género, reivindicar la cultura afroperuana y proyectar la colectividad como un espacio de transformación. Su propuesta artística se alinea con el concepto de *world-making*, que implica la creación de mundos diferentes que escapan de las lógicas coloniales y patriarcales que históricamente han definido la negritud y la feminidad desde la otredad y la invisibilización. Además, la autora resalta que Karolinativa enfatiza el poder de la colectividad y la “esperanza fugitiva” para imaginar y construir un futuro de cambio y revolución, donde el poder reside en la comunidad y se rompen las temporalidades coloniales. Así, la autora concluye que el arte de Karolinativa no solo denuncia, sino que construye epistemologías propias y nuevas realidades para una identidad afroperuana afirmativa, colectiva, antirracista y afrofeminista.

*Palabras clave:* *hip hop* afroperuano, Karolinativa, feminismo negro, *world-making*, identidad afroperuana, colectividad.

## Introducción

El *hip hop* nace como un movimiento cultural en Nueva York en los años setenta, en espacios de construcción colectiva en los barrios afrodescendientes y latinos marginados. El *hip hop* es una forma de arte afrodescendiente que permite a las comunidades comunicarse y narrar sus realidades fuera del *mainstream* y de los medios tradicionales. Imani Perry (2004) menciona que el *hip hop* constituye una “interacción del lenguaje negro, la música negra, la estética negra y la juventud negra”, donde

lxs raperxs transmiten sus verdades y la “realidad de vivir en barrios pobres urbanos” (p. 2).<sup>1</sup> Además, Perry agrega que el *hip hop* ha sido también un espacio donde las juventudes negras construyen una identidad como sobrevivientes, no como víctimas de la opresión, luchando constantemente en contra de las violencias que las ponen en una situación de vulnerabilidad.

En el contexto de América Latina, el *hip hop* surge a principios de los años noventa, y se expande durante los 2000. También en el Perú ocurre algo similar, donde los artistas reversionan sonidos locales junto con el sonido tradicional del *hip hop* norteamericano, adaptando tanto la música como la narración de las realidades y experiencias de marginación en las localidades (Saunders, 2015). Adicionalmente, en el Perú la identidad nacional se ha construido a partir de la invisibilización de las comunidades afroperuanas e indígenas. Ser mujer y ser negra en el Perú representa una lucha constante contra el racismo, el sexismo y el machismo. Sin embargo, desde el *hip hop* muchas mujeres afroperuanas reclaman una identidad afroperuana distinta, más allá de las opresiones, la violencia y la marginalidad. En especial, en los últimos cinco años hemos visto un crecimiento exponencial de voces de mujeres afroperuanas en el *hip hop*, como Karolinativa, LaPrinz, Yanna, Gilow, NeciaRap, Akeellah, Nera Cheka, La Mamba y MartinaB.

Este capítulo se centra en las propuestas artísticas y musicales de Karolinativa, quien es una de las pioneras del *hip hop* afroperuano. Este texto explora cómo la música de Karolinativa forma parte de una práctica que, desde los estudios negros y *queer*, se define como *world-making*.<sup>2</sup> El concepto de *world-making* hace referencia a la construcción de mundos diferentes que escapan de las lógicas coloniales presentes en nuestras sociedades (Bey, 2022, p. 63; Quashie, 2021, p. 12; Brown, 2021, p. 7). El concepto fue introducido por Fiona Buckland (2022) en su libro *Impossible Dance Club Culture and Queer World-Making*, en el cual teoriza el concepto de *world-making* como los espacios

---

1 Todas las citas de textos en inglés han sido traducidas por la autora.

2 No existe traducción exacta para la palabra. A través del texto se utiliza *world-making* o construcción de mundos.

y momentos que las personas *queer* construyen fuera de la homofobia existente. En el análisis de las poblaciones afrodescendientes, el concepto de *world-making* adquiere un significado más profundo, permitiendo hablar de la creación de mundos fuera de una sociedad regida por las epistemologías occidentales que definen la negritud como otredad (Bey, 2022).

En este capítulo me concentro en analizar cómo Karolinativa, desde su música, realiza un proceso de *world-making* mediante el cual se crean mundos que reinventan la negritud y la feminidad, construyendo así una identidad afroperuana distinta. Este proceso ocurre a través de las formas en que su música desafía los estereotipos raciales y de género, se conecta con la cultura afroperuana y resalta la importancia de la colectividad como medio revolucionario. De este modo, su propuesta artística no solo denuncia, sino que también construye una identidad afroperuana afirmativa, colectiva, antirracista y afrofeminista.

Carolina Carbajal Navarro, con el nombre artístico de Karolinativa, es diseñadora de modas y cuenta con una amplia carrera musical como artista. Ella menciona que a través de su conexión espiritual, al convertirse en una mujer rastafari, empezó a ser más consciente de los estereotipos raciales a los que se enfrentaban ella y su familia. Menciona que luego de escuchar el *Disco Negro* de Obsesión, un grupo de *hip hop* afro-cubano, se propuso crear música contando aquello a lo que se enfrenta como mujer negra. Ha lanzado múltiples sencillos y colaboraciones. En 2017, lanzó su primer EP llamado *La Familia*, donde explora su conexión con la cultura afroperuana.

En este capítulo uso una metodología de análisis de medios, enfocándome en las canciones, el contenido lírico y sonoro, los videos musicales y otros recursos visuales de las propuestas artísticas de Karolinativa. Asimismo, exploro enfoques teóricos desde el feminismo negro, el *hip hop* feminista, los estudios de *hip hop* y los estudios afroperuanos. La discusión inicia con un análisis del uso del arte como una práctica de *world-making* desde el feminismo negro. Luego, continúo con un análisis sobre el rol del *hip hop* y la situación social de la población afroperuana. Finalmente, analizo las propuestas de Karolinativa en torno al *world-making* y la identidad afroperuana.

Como investigadora afroperuana, mi análisis también parte desde mi propio lugar de enunciación como mujer afroperuana que hace uso del *hip hop* para manifestar su propia realidad. Esta posicionalidad me permite acercarme al arte de Karolinativa más allá de lo teórico, también desde las experiencias vividas.

### Mujer y negra: construyendo nuevos mundos

El feminismo negro surge oficialmente en los años sesenta y setenta a partir de las contribuciones teóricas y epistemológicas de mujeres negras activistas y académicas, como Alice Walker, Audre Lorde, Angela Davis, entre otras. April Baker-Bell lo define como un “método para recolectar nuestras historias, analizar nuestras historias y teorizar sobre estas al mismo tiempo” (2017, p. 531), entendiéndose como una forma de construir conocimiento a partir de las experiencias de las mujeres negras, desde y para nosotras. El feminismo negro analiza cómo las mujeres negras sobreviven, desafían, reaccionan y revolucionan contra las opresiones estructurales, a partir de expresiones artísticas, activismo, manifestaciones políticas y producción académica.

Además, las mujeres negras se enfrentan a una doble opresión por el hecho de ser mujeres y habitar cuerpos racializados. La intersección de estas opresiones ha sido definida por Kimberlé Crenshaw (1991) como “interseccionalidad”. Para Crenshaw, interseccionalidad implica que las experiencias de las mujeres negras estén influenciadas por la discriminación por género y raza (p. 1245). Patricia Hill Collins (1990) extiende esta definición, denominándola “matriz de dominación” y analizando cómo en la sociedad se “intersectan los sistemas de opresión sea raza, clase social, género, sexualidad, estatus ciudadano, etnicidad, y edad” (p. 299).

Adicionalmente, Hill Collins (1990, p. 22) teoriza que las mujeres negras, excluidas históricamente de la academia, han construido conocimiento desde diversas formas, como el activismo, la música y la tradición oral. “Las mujeres negras se autodefinen más allá de las narrativas dominantes impuestas por los constructos sociales de raza, género y sexualidad. Esta idea resulta fundamental para comprender cómo las mujeres

negras utilizan la música como herramienta de conocimiento y resistencia, elaborando definiciones que parten de sus propias realidades”.

De manera similar, Audre Lorde (2007), en su ensayo “La poesía no es un lujo”, explora la importancia de la poesía para las mujeres negras. En su texto, Lorde menciona que la poesía ha sido un espacio de construcción, de expresión de sentimientos, de imaginación de un futuro mejor y de enfrentamiento frente a las adversidades. Propongo que esta idea está íntimamente ligada al *hip hop*, en cómo el contenido de estas artistas se convierte un espacio para que narrar lo que han vivido, e iniciar su proceso de construcción identitaria.

Angela Davis, en su texto *Blues Legacies and Black Feminism* (2011), al igual que Lorde, explora cómo las mujeres negras, a través del *blues*, han construido conocimiento feminista. Davis examina cómo artistas como Ma Rainey, Billie Holiday y Bessie Smith usaron el *blues* para expresar sus deseos, intersubjetividades e individualidades, cuestionando así las normas racistas y heteropatriarcales. Daphne Brooks en el libro *Liner Notes for the Revolution: The Intellectual Life of Black Feminist Sound* (2021), teoriza cómo la música, para las mujeres negras funciona como un archivo teórico y de preservación de las historias de la lucha negra y la resistencia, ofreciendo críticas radicales a la raza, el género y el poder. El *hip hop* reúne esos elementos, ya que las mujeres negras lo transforman en un archivo para narrar y preservar luchas, deconstruyendo así la genealogía masculina del *hip hop* mediante la resistencia feminista negra.

En el contexto latinoamericano, las mujeres negras se enfrentan a opresiones derivadas de las intersecciones de sus identidades, además de que el contexto de América Latina presenta ciertas particularidades como los procesos de colonización. El afrofeminismo latinoamericano propone un enfoque decolonial, reconociendo las jerarquías del feminismo del Norte global. Por ejemplo, Yuderkys Epinosa (2021, p. 151) manifiesta que es necesario un feminismo decolonial que centre los pensamientos y las producciones intelectuales de las comunidades afrodescendientes e indígenas también desde los activismos. Esta intervención es importante para mirar las producciones epistemológicas de las mujeres afrolatinoamericanas desde los

diversos espacios, incluyendo los activismos, las propuestas organizacionales y el arte, como en el caso del *hip hop*.

Adicionalmente, es importante resaltar las experiencias de las mujeres afrodescendientes en sociedades donde el racismo estructural, el machismo, el sexismo y la marginalización histórica han influido en las posibilidades de visibilización y participación generando formas particulares de resistencia y construcción de identidad. Sueli Carneiro *et al.* (2017), mencionan que la mujer negra ha sido “rechazado[a] en la formación de la cultura nacional” (p. 110). Esta idea es ampliada por Leila Gonzales (2020) con el concepto de “amefricanidade”, que es una forma de reclamar la identidad al resistir las narrativas eurocéntricas ya que “incorpora los procesos históricos de dinámicas culturales (adaptaciones, resistencias, interpretaciones y la creación de nuevas formas” (p. 143). Es decir, las afrolatinas constantemente encuentran formas de construir identidades más allá de las identidades nacionales, coloniales, eurocéntricas y de mestizaje. Estas formas también pueden ser encontradas en el arte.

### *Hip hop feminista y world-making*

En el caso de la música, el género *hip hop* surge como un espacio revolucionario para narrar las realidades de opresión de las personas negras. Los hombres negros son los máximos exponentes de este género musical, quienes han utilizado este medio para construir una masculinidad hegemónica negra y cosificar a las mujeres (Oware, 2018, p. 40; Rose, 1994, p. 122). A pesar de ello, muchas mujeres negras dentro del *hip hop* han revertido estas opresiones. Las mujeres negras usan el *hip hop* para “resistir [...] [y como] una forma de deconstruir patrones de la posición subyugada por raza, sexualidad y género” (Rose, 1994, p. 170).

En el contexto de Latinoamérica, el *hip hop* ha sido un medio para prácticas decoloniales, donde se critican los legados coloniales en las identidades nacionales. Tanya Saunders analiza cómo el *hip hop* ha sido un medio para resaltar las desigualdades creadas por el racismo, el sexismo y la homofobia. Su análisis se centra en el dúo de *hip hop* feminista Krudxs Cubemsi, quienes a través de su música visibilizan qué es ser mujeres negras

lesbianas en Cuba. Este dúo critica y debate las jerarquías impuestas por la colonialidad cuestionando normas heteroparticularles y creando un espacio de resistencia y afirmación de identidades distintas a lo normativo a través de su música. De este modo, Krudxs Cubensi constituye un ejemplo de *world-making*, ya que tal como analiza Mecca Sullivan, estas artistas “imaginan futuros liberadores” donde existen nuevas formas de ser, existir y relacionarse desde la intersección de género, raza y sexualidad, sin repetir patrones coloniales (2021, p. 156).<sup>3</sup>

El análisis de Sullivan permite ejemplificar cómo el *hip hop* puede funcionar como un espacio de *world-making*. El *world-making*, analizado por autores como Kevin Quashie, Jayna Brown y Marquis Bey, resalta las prácticas en que las personas negras tienen que imaginar un “nuevo mundo” donde la negritud no sea definida como no humana o “no-existente en la modernidad” (Quashie, 2021, p. 2). Como Quashie manifiesta, “la negritud no puede existir en su totalidad, humanamente, en este mundo, nosotros imaginamos uno nuevo donde la condición de ser es nuestra” (p. 12). De esta forma, Quashie explica cómo la única forma de construir una identidad negra positiva es a través de construir una realidad (mundo) distinta. De manera similar, Jayna Brown (2021) manifiesta que los artistas negros crean utopías negras donde construyen conceptualizaciones diferentes a la humanidad, ya que la humanidad se ha construido desde una perspectiva colonial donde lo humano es ser hombre blanco heterosexual cisgénero.

En ese sentido, el *hip hop* funciona como un espacio de *world-making* porque le permite a las personas de comunidades históricamente marginadas construir sus propias narrativas de identidad fuera de las estructuras opresivas y coloniales. Tal como señala Jeffrey McCune (2008), el *hip hop* posibilita imaginar y habitar mundos distintos sin definiciones identitarias influenciadas por la construcción de la raza, el género y la sexualidad. La teoría de *world-making* se materializa a través de las prácticas

---

3 Sullivan (2021, pp. 150-156) ejemplifica cómo en la canción *Gorda*, Odaymar se presenta “sin disculpas” como gordx, queer, cubanx y negrx, articulando su diferencia y proyectando un espacio donde estas identidades son celebradas y empoderadas.

culturales en el *hip hop* como argumenta Sullivan con el ejemplo de Krudxs Cubensi y con el ejemplo que desarrolla el presente artículo (2021, pp. 150-156).

### ***Hip hop afroperuano: historia del hip hop en el Perú y la racialización de los afroperuanos***

En Perú, el *hip hop* mantiene una estrecha relación con la clase trabajadora, ya que en los años noventa ocurren cambios particulares en la capital, Lima. Estos cambios se debieron a las políticas neoliberales aplicadas por el gobierno a partir del autogolpe de 1992, la migración de las zonas rurales a la ciudad como consecuencia de la falta de oportunidades económicas, y el terrorismo político ejercido por grupos armados. Estos cambios generan que en la ciudad surjan un espacios geográficos y sociales conocidos como “conos”. Los conos son áreas donde existe falta de acceso a servicios básicos y oportunidades económicas. Es en estos espacios geográficos donde el *hip hop* peruano encontró sus raíces, permitiendo que la juventud denunciara la marginación que enfrentaban.

En torno a las relaciones étnicas y de raza dentro del *hip hop*, no existen muchos estudios sobre el afroperuano. Diego Peralta (2023) en su tesis “La evolución de las producciones musicales de *hip hop* en Lima Metropolitana: la construcción de una nueva identidad”, analiza que desde el inicio de la formación del *hip hop* los afroperuanos estuvieron presentes. Sin embargo, Peralta no menciona ni estudia a ningún artista afroperuano. Eshe Lewis (2012) menciona que el *hip hop* afroperuano surge a partir de la inclusión de sonidos tradicionales afroperuanos con instrumentos como la cajita, el cajón y la quijada,<sup>4</sup> además de la inclusión de la narración de la historia y lo que significa ser negro en el Perú (p. 98).

---

4 Cajón y cajita fueron parte de las adaptaciones de tambores africanos que los afrodescendientes esclavizados hicieron en el Perú. La quijada de burro es parte de los huesos de la mandíbula del burro y es usada para crear patrones rítmicos junto con un pequeño palito. Es utilizada en América Latina y el Caribe (Ministerio de Cultura del Perú, 2016, pp. 70-71).

Ser afroperuano implica una constante lucha contra el racismo. Perú, como nación, ha sido construido como una “democracia racial” donde todos son mestizos. Al igual que países de Latinoamérica, la sociedad peruana se estructuró bajo jerarquías coloniales basadas en la raza, situando a la negritud en la posición social más baja. El mestizaje surge como una construcción ideológica de identidad nacional, que promueve la homogeneización de la población y la negación de la existencia de grupos históricamente marginados, como las comunidades afrodescendientes e indígenas. Peter Wade (2017) menciona que el mestizaje es la “ideología oficial para la homogeneización relacionada a la blanquitud y el genocidio” (p. 16). El mestizaje también promueve políticas de blanqueamiento. el blanqueamiento hace referencia a la creencia de que actuar de manera más cercana a la blanquitud es lo mejor (Golash-Boza, 2010).

En el Perú, la población afroperuana representa casi el 4% de las poblaciones del territorio nacional, siendo el segundo grupo étnico más grande después de la población quechua (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2017). En Perú se ha construido la idea de que “todos somos mestizos”, y la historia de antinegritud, producto del legado colonial que fomentan el gobierno y la sociedad peruana, resulta en que la población afroperuana tenga menos oportunidades. El racismo estructural deja a muchos afroperuanos con derechos y necesidades básicas no cubiertas. Además, las personas afroperuanas se enfrentan al racismo interpersonal y cotidiano. Desde los estereotipos coloniales, bromas racistas y el perfilamiento racial, lo cual dificulta vivir una vida plena y segura en un país que niega y normaliza el racismo.

En torno al género, los afroperuanos se enfrentan a la criminalización y la hipersexualización. Mientras que las afroperuanas se enfrentan a estereotipos raciales y machistas que las ponen en una posición subyugada donde el racismo estructural propone políticas públicas para “todos”, sin reconocer la situación de vulnerabilidad de las mujeres negras, que son hipersexualizadas, cosificadas (Carrillo, s. f.), tienen menos acceso a educación, a salud y con mayor probabilidad de sufrir violencia de género, además de enfrentar dificultades para denunciar (Lewis, 2019). Asimismo, los estereotipos de

belleza establecen que las mujeres negras sean vistas “como no deseadas” a menos que pasen por un proceso de blanquitud. Adicionalmente, también hay una falta de representatividad de mujeres negras en la historia, la política, los medios de comunicación y la cultura.

Karolinativa subvierte estas opresiones, a partir de construir una identidad afroperuana distinta a las imposiciones coloniales que definen la negritud y la feminidad desde la otredad. Su música cimienta nuevos mundos a partir de visibilizar las violencias, construir una identidad de forma positiva, revertir las opresiones, conectar con la cultura y la urgencia de la formación de la colectividad.

## Construyendo mundos: identidad afroperuana más allá de estereotipos

### En contra del racismo y los estereotipos

Karolinativa visibiliza las opresiones a partir de narrar lo que significa ser mujer negra en el Perú, donde la feminidad se construye bajo la pasividad. Adicionalmente, su música nos cuenta cómo ella navega en contra de los estereotipos de raza y de género para afirmarse orgullosa de su negritud y su feminidad.

En su canción *¿Cuál es el problema?*, Karolinativa pregunta: “¿Y qué problema hay en que sea afro, orgullosa, altiva, segura, con identidad? ¿Y qué problema hay en que sea naturalmente hermosa? ¿Y qué problema hay en que sea mujer libre, luchadora? ¿Cuál es el problema, primito, que no encajo en tu concepto bonito? ¿Cuál es el problema, primito, que no te hablo, ando fingido, finito? ¿Cuál es el problema? ¿El problema somos tú y yo? ¿Y cuál es el problema por no exigir respeto desde el inicio?”

De esta manera, Karolinativa critica las definiciones de cómo debe ser una mujer dentro de los parámetros sociales; propone una identidad donde las mujeres, y mujeres negras, alzan la voz y no están bajo las expectativas, cuestionando la pasividad asignada a las mujeres afroperuanas. Ella reclama su lugar como mujer negra con agencia, resistencia y orgullo. De esta manera, construye un mundo distinto donde la identidad afroperuana no significa estar en sumisión o en invisibilización.

Además, ella critica la construcción de la belleza occidental y eurocéntrica, al hablar de una belleza natural. En la canción menciona: “no sigo patrones occidentales de belleza mi melena suelta en plaza, naturalidad al viento, orgullo”. De esta forma, reconoce el legado de utilizar el cabello afro al natural, rompiendo con las políticas de blanqueamiento que proponen que es necesario performar hacia la blanquitud para ascender socialmente (Golash-Boza, 2010, p. 139). La inclusión del cabello afro al natural no es solo un elemento estético, sino también una afirmación identitaria con valor político. Esta acción funciona también como un acto de *world-making*, donde Karolinativa elige representar el cabello afro como una nueva forma de existir en una sociedad que constantemente la invisibiliza.

La visibilidad del cabello afro también está presente en los visuales de la canción *A mí nadie*. En este video, Karolinativa y una niña afroperuana que las representa se mueven por la ciudad utilizando su cabello al natural. El coro de la canción dice: “a mí nadie me tiene que decir, yo lo sé, lo viví, sentí y aprendí, sobreviví, renací y no vuelvo a permitir que nadie se burle de mí”. De esta manera, también reconoce el poder de ser auténtica construyendo nuevos mundos para las identidades femeninas afroperuanas, donde la sumisión y la marginalidad no sean sinónimos. La identidad afroperuana en este video se materializa desde la autenticidad, autonomía y visibilidad de la negritud y afrodescendencia.

Esta idea es extendida en la canción *¿Nos Toca?*, una campaña del Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (Cladem Perú) para la erradicación de la violencia de género. En esta canción, Karolinativa canta: “Me niego rotundamente a la sumisión, hoy levantamos nuestra voz y con orgullo exigimos reconocimiento por el trabajo, el hogar que tú quieres minimizar. Poderosas y benditas mujeres en unidad, hermandad contra el machismo y en rebeldía: abuelas, mujeres y niñas, todes en resistencia”. La participación de Karolinativa en esta campaña demuestra cómo su música es una forma de manifestación política que construye realidades distintas fuera del machismo y el racismo. Karolinativa construye una identidad donde “nos toca ser y estar sin patriarcado,

ni machismo”.<sup>5</sup> De esta forma, se “mueve hacia un escape del patriarcado y la supremacía blanca” (Bey, 2022, pp. 145-146), que es lo que Marquis Bey define como parte del *world-making*, de crear mundos que escapen de las opresiones.

### Conexión cultural afroperuana

La cultura afroperuana está presente en la música y el arte de Karolinativa desde lo sonoro, visual y estético. Karolinativa no solo incorpora elementos de la cultura afroperuana, sino que la reivindica como parte de la construcción del Perú. Con ello, critica la invisibilización de los aportes de los afroperuanos. De esta manera, la construcción de la identidad afroperuana toma un significado distinto, ya que desde la música permite reivindicar el pasado, presente y futuro de los afroperuanos.

Desde lo sonoro, en muchas de sus canciones, Karolinativa incluye instrumentos afroperuanos como el cajón, la cajita y la quijada de burro. Incluir estos elementos denota la reivindicación de la lucha afroperuana, ya que muchos de estos instrumentos fueron adaptaciones musicales de las personas esclavizadas que llegaron al Perú. El Ministerio de Cultura del Perú reconoce estos instrumentos “como parte de la transmisión cultural, estética y tecnológica que están presentes en las comunidades afroperuanas de generación en generación” (2016, p. 49), resaltando así, como el legado cultural afroperuano ha sobrevivido a los procesos de esclavización, marginalización y opresión.

Karolinativa también incluye referencias a canciones y artistas afroperuanos a través de métodos como remixes y *samples*. En su canción *Cipriano y José*, Karolinativa samplea la canción *Mayor* de Lucila Campos, una cantante afroperuana destacada; la canción narra la historia de una revolución por parte de los afroperuanos forzados a trabajar en el campo. La canción cuenta la historia de Cipriano y José, quienes utilizan sus herramientas de trabajo del campo para levantarse en contra de la opresión. Karolinativa toma esta canción y esta historia para honrar a los afroperuanos, quienes siempre se alzaron en

---

5 Letra de la canción *¿Nos Toca?*

contra de la opresión, cantando: “Ashe pa ti (en referencia a Cipriano) y pa todos los cumpas que la lucharon”. Karolinativa resalta la afroperuanidad de manera distinta, reivindicando la historia al contar el rol activo de los afroperuanos. De esta manera, su identidad afroperuana escapa de las lógicas actuales de la sociedad que cuentan la historia peruana sin incluir a los afroperuanos, o reduciéndolos a un rol pasivo. Así, Karolinativa reivindica la historia con su música haciendo una práctica de *world-making*, ya que genera “nuevos modos de ser creando un nuevo mundo fuera de la cultura dominante” (Cáceres Cartagena, 2025, p. 23).

Desde lo estético y lo visual, Karolinativa también incluye elementos de la cultura afroperuana. En la mayoría de sus videos musicales aparecen personas afroperuanas, además de hacer el uso del cabello al natural o con trenzas africanas. En el video *Dale poder al barrio*, Karolinativa muestra a personas afroperuanas haciendo pasos de bailes típicos de la música afroperuana; al igual que en el video de *No me rindo*, donde además incluye personas que están tocando instrumentos afroperuanos como el cajón. Los elementos visuales no solo representan la cultura afroperuana, sino también una forma de reafirmar su identidad, donde la cultura se reivindica y se celebra frente a la constante invisibilización y reducción por parte del Estado y la sociedad peruana que folcloriza la cultura afroperuana; Karolinativa incluye estos elementos para resaltar la resistencia de las comunidades afroperuanas quienes han salvaguardado conocimientos ancestrales a través de la música.

La inclusión de la cultura afroperuana a través del sonido de instrumentos, referencias a canciones afroperuanas, y la inclusión de su estética permite a Karolinativa reivindicar su identidad, construyendo un mundo donde lo afroperuano está presente. Así, recupera las luchas y la historia afroperuana del pasado, conectándose con la idea de una revolución inminente en el futuro.

### La colectividad como revolución

La música de Karolinativa se enfoca bastante en el poder de lo colectivo, usando frases como “el pueblo”, “el barrio”, la idea

de hermandad entre pares y una lucha compartida. Adicional a ello, menciona también la palabra “revolución” constantemente, como algo que sucederá en un futuro inmediato para transformar las estructuras de poder. De esta manera, Karolinativa imagina nuevos mundos futuros posibles a partir de una identidad afroperuana no construida desde la otredad, la opresión y la marginalización; propone una estrategia para construir afroperuanidad como estrategia política basada en la solidaridad y transformación social.

Por ejemplo, en su canción *Ma rial Hip Hop* habla de la potencialidad de la revolución del cambio. Y en su canción *¿Cuál es el problema?*, canta: “Ya no vivimos en la colonia. Quientos años, eso ya pasó, y ahora 5 dedos y el puño, y la lucha continúa. Cimarrón, autogestión. Desde el corazón, empieza la revolución”. De esta forma, habla de un mundo más allá de la colonización. Marquis Bey, en su libro *Black trans feminism* (2022), teoriza el concepto de “esperanza fugitiva” como una forma de manifestar e imaginar nuevas posibilidades que están por llegar. Bey menciona que “la esperanza fugitiva aspira por una vida a través de la negritud; la esperanza fugitiva es un escape [...] que abre una posibilidad futura radical” (p. 203). De esta forma, Karolinativa emplea esa esperanza fugitiva donde a través de autogestión y organización, un mundo fuera de la colonialidad<sup>6</sup> es posible. Esta idea también conecta con las propuestas de Kara Keeling (2019) en su libro *Queer Times, Black Futures*, donde el futuro no es algo lineal, sino que hay una constante interacción entre el presente y el futuro. Además, Keeling menciona que la construcción del tiempo lineal es una noción colonial, y que las propuestas desde la estética negra muchas veces rompen con esa temporalidad lineal al entender que el arte negro es no normativo al tiempo, pues conecta el pasado presente y futuro. Para Keeling, esa es una forma de queerizar el tiempo creando nuevas alternativas posibles, cosa que hace Karolinativa al hablar de una revolución por llegar. En

---

6 Para Quijano *et al.*, la colonialidad es un “patrón de poder de clasificación global que divide a la población bajo la idea de la raza, un constructo mental donde se construyó la dominación colonial” (2000, p. 861).

la canción *A mí nadie*, Karolinativa canta: “Ya lo verás hermano el cambio llegará. Ya lo verás”.

La idea de autogestión y organización es expandida en la canción *Darle poder al barrio*, donde habla de cómo se pueden cambiar las cosas desde el barrio para transformar las realidades negras. Karolinativa propone un nuevo mundo donde el poder no recaer en élites políticas ni el gobierno, sino en la colectividad negra popular barrial. Así, Karolinativa no solo manifiesta la realidad afroperuana, sino que inventa otra, en donde la colectividad afroperuana se transforma.

De esta forma, Karolinativa reivindica la historia afroperuana del pasado, y en el presente crea música que genera epistemologías distintas, donde imagina y construye mundos que dan lugar a una identidad afroperuana diferente. Esta identidad conecta con el futuro como una realidad distinta, donde el cambio y la revolución son inminentes. Karolinativa rompe con las temporalidades coloniales y, desde su música, hace una práctica de *world-making*. Así, su propuesta artística no solo representa una denuncia, sino una apuesta radical por nuevas formas de existencia afroperuana, donde el tiempo se re-imagina como un territorio liberador.

## A modo de conclusión

Karolinativa es una artista, activista, rapera, cantante, y una creadora de conocimiento a través de su música. Es importante ver cómo a través de su música construye y otorga nuevos significados desde su experiencia a lo que es ser una mujer negra en el Perú. Su música desafía los estereotipos raciales y de género que dictan cómo “debería ser” una mujer en el sistema patriarcal. El *hip hop* de Karolinativa reivindica el poder de las mujeres negras que, al igual que ella, están orgullosas de quienes son, de su cabello, de su ancestralidad y de su conexión con la cultura afroperuana. Como dice Karolinativa: “¿Qué problema hay?” ¿Qué problema hay en que sea ella construyendo una identidad afroperuana distinta a través de crear nuevos mundos con su arte? Lejos de ser un problema, es necesario reconocer y valorar el aporte de Karolinativa y otras mujeres afroperuanas, quienes no solo posicionan sus vivencias a través de este género musical,

sino también visibilizan lo que es ser mujer afroperuana en escenas locales e internacionales. Karolinativa construye sus propias epistemologías, construyendo lo que muchos teóricos y académicos definen como un proceso de *world-making*. Ella imagina y crea nuevas realidades, con la idea de la revolución llegando. Con un rol activo como mujer afroperuana que levanta la voz y el puño para decir “Afropoderio”,<sup>7</sup> Karolinativa construye así una identidad afroperuana distinta que escapa de las lógicas coloniales que reducen el rol de las mujeres negras.

Karolinativa demuestra que el *hip hop* afroperuano va más allá de la denuncia, construye mundos distintos para la afroperuanidad, ya que su música resiste los estereotipos raciales y de género, desafiando las imágenes hegemónicas, reivindica la cultura afroperuana como un espacio de resistencia y no de “folclore”, y apuesta por una revolución inminente desde la colectividad afroperuana.

## Referencias

- Baker-Bell, A. (2017). For Loretta: A Black woman literacy scholar’s journey to prioritizing self-preservation and Black feminist—womanist storytelling. *Journal of Literacy Research*, 49(4), 531. <https://doi.org/10.1177/1086296X17733091>
- Bey, M. (2022). *Black trans feminism*. Duke University Press.
- Brooks, D. A. (2021). *Liner notes for the revolution: The intellectual life of Black feminist sound*. Harvard University Press.
- Brown, J. (2021). *Black utopias: Speculative life and the music of other worlds*. Duke University Press.
- Buckland, F. (2002). *Impossible dance: Club culture and queer world-making*. Wesleyan University Press.
- Cáceres Cartagena, P. (2025). *Black queer world-making in Afro-Peruvian female queer Hip Hop artists* (Master’s report). University of Texas at Austin. <https://doi.org/10.26153/tsw/59604>

---

7 Palabra mencionada en la canción “No me rindo”.

Carneiro, S. *et al.* (2017). Ennegrecer el feminismo. En R. Campoalegre Septien y K. Bidaseca (Eds.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Clacso.

Carrillo, M. (s. f.). *Diagnóstico sobre la problemática de género y la situación de las mujeres afrodescendientes en el Perú*. Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.

Davis, A. Y. (2011). *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. Knopf Doubleday Publishing Group.

Espinosa, Y. (2021). ¿Por qué un feminismo decolonial? *Solar*, 12(1), 151.

Golash-Boza, T. (2010). Does whitening happen? Distinguishing between race and color labels in an African-descended community in Peru. *Social Problems*, 57(1), 138-156.

González, L. (2020). *Por un feminismo afro-latino-americano*. Zahar.

Hill Collins, P. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2 ed.). Routledge.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). *La autoidentificación étnica: Población indígena y afroperuana*. INEI.

Keeling, K. (2019). *Queer times, Black futures* (vol. 30). NYU Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv12fw90q>

Lewis, E. (2012). "Más peruano que el Machu Picchu": Creating Afro-Peruvian rap. *The Latin Americanist*, 56(3), 85-106.

Lewis, E. (2019). Dos veces víctimas: mujeres negras agredidas no se les reconoce como víctimas. *Anthropology Magazine*. <https://www.sapiens.org/es/culture-es/ni-una-menos/>

Lorde, A. (2007). *Sister outsider: Essays and speeches*. Crossing Press.

McCune, J. Q. (2008). "Out" in the club: The down low, hip-hop, and the architecture of Black masculinity. *Text and Performance Quarterly*, 28(3), 298-314.

Ministerio de Cultura del Perú (2016). *Patrimonio inmaterial afroperuano*. Ministerio de Cultura.

Oware, M. (2018). *I Got Something to Say: Gender, Race, and Social Consciousness in Rap Music*. Springer International Publishing.

Peralta Loayza, D. (2023). *La evolución de las producciones musicales de hip hop en Lima Metropolitana: la construcción de una nueva identidad (1990-2022)* [Tesis de licenciatura]. Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Repositorio Académico UPC. <http://hdl.handle.net/10757/667775>

Perry, I. (2004). *Prophets of the hood: Politics and poetics in Hip Hop*. Duke University Press.

Quashie, K. (2021). *Black aliveness, or a poetics of being*. Duke University Press.

Quijano, A. y otros (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso.

Rose, T. (1994). *Black noise: Rap music and Black culture in contemporary America*. Wesleyan University Press.

Saunders, T. (2015). *Cuban Underground Hip Hop: Black Thoughts, Black Revolution, Black Modernity*. University of Texas Press.

Sullivan, M. J. (2021). *The Poetics of Difference: Queer Feminist Forms in the African Diaspora*. University of Illinois Press.

Wade, P. (2017). Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: Racismo y mestizaje. *Tabula Rasa*, 27, 33-50.

## Videos

Karolinativa (2021, 22 de abril) *Cipriano y José* [Video]. YouTube [https://www.youtube.com/watch?v=U\\_P83LQFQbg](https://www.youtube.com/watch?v=U_P83LQFQbg)

Karolinativa (2014, 17 de septiembre) *A mi nadie Karolinativa*—video clip. YouTube [https://www.youtube.com/watch?v=8xABChyLwkE&list=RDEMyUOZtIA9se4RLbR4\\_guVqg&start\\_radio=1](https://www.youtube.com/watch?v=8xABChyLwkE&list=RDEMyUOZtIA9se4RLbR4_guVqg&start_radio=1)

Karolinativa (2016, 16 de marzo) *Karolinativa—Ma rial hip-hop* (Diáfanuz Music) [Video] YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=giZH5uJ2Ac4>

Karolinativa (2021, 8 de septiembre). *Cuál es el problema* [Video] YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=qk94LuAk20k>

Karolinativa (2023, 20 de noviembre) *Karolinativa—No me rindo* (Videoclip Oficial). YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=qk94LuAk20k>



## **Parte 3**

### **Redes, sororidades y juntanzas**

**9**  
**Redes afrofeministas:**  
**interseccionalidad como praxis**

*Juliane Oliveira Nunes*

## Resumen

En este capítulo, Juliane Oliveira Nunes teoriza sobre la experiencia de la Red Internacional Ma(g)dalenas (RMI), una alianza de colectivos feministas del Teatro de las Oprimidas, y el colectivo Madalena Anastácia, enfocándose en la interseccionalidad como praxis. Impulsada por la radicalización de la precariedad de las mujeres negras brasileñas, la autora busca mostrar cómo la RMI moviliza la interseccionalidad para construir alianzas diversas. Nunes plantea que la interseccionalidad no solo es una categoría analítica, sino una praxis política para crear alianzas político-existenciales más allá del ámbito académico.

La autora destaca el impacto transformador del colectivo Madalena-Anastácia, cofundado por Claudia Simone, que busca “ennegrecer el feminismo” (concepto de S. Carneiro, 2003), subvirtiendo normatividades y abordando el racismo y el sexismo desde corporalidades negras. Nos describe la experiencia de varias expresiones de las Ma(g)dalena(s) resaltando la eficacia de la praxis interseccional contra la opresión como estrategia para generar visibilidad y protección colectiva.

*Palabras clave:* Red Internacional Ma(g)dalenas, feminismo negro, interseccionalidad, Teatro de las Oprimidas, activismo, praxis política.

## Introducción

Este capítulo es el resultado de la investigación de maestría sobre la Red Internacional Ma(g)dalenas (RMI): una alianza entre mujeres artistas<sup>1</sup> del Teatro de las Oprimidas, conformada por más de treinta<sup>2</sup> colectivos feministas de América Latina, África, Asia y Europa dispuestas a tejer diálogos, escuchas y redes de apoyo mutuo desde el espacio de autoinvestigación llamado “Laboratorio Magdalenas”. El laboratorio fue creado por la actriz, dramaturga y socióloga brasileña Barbara Santos

---

1 Artivista: mezcla de activista y artista.

2 Para conocer más, ver: <https://teatrodelasoprimidas.org/>

(2019), quien se inspiró en las contradicciones de la figura bíblica de María Magdalena, a quien se definía bajo los signos de “puta, santa, misteriosa e incómoda”. Estos calificativos manifiestan tensiones presentes en las normas definitorias de la feminidad que enmarcan a tantas otras mujeres: “Vi miles de Madalenas en *Madalena*” (pp. 33-34). Así, el nombre “Magdalena” fue elegido por las activistas de la RMI para vocalizar la subversión de esta normatividad y situar sus disidencias y deseos de manera afirmativa.

En 2020, las violaciones (Amnistía Internacional Brasil, 2021) del gobierno de Jair Bolsonaro (2018), sumadas a la pandemia de COVID-19, radicalizaron la precariedad de la vida de muchas mujeres brasileñas, especialmente las negras (Gandra, 2021), incluida la mía, como mujer negra, periférica, trabajadora y académica. En este contexto, al buscar una profesora de inglés a un precio popular, conocí a una de las Madalenas:<sup>3</sup> una militante afrofeminista, migrante de África y residente en Río de Janeiro, que enseñaba idiomas para complementar los ingresos de su familia. Al enseñarme también sobre la necesidad de enfrentar nuestras dificultades “en red”, me presentó al colectivo negro Madalena Anastácia, que se convirtió en el foco de mi interés desde la perspectiva de “ennegrecer el feminismo” propuesta por Sueli Carneiro (2003, p. 118), filósofa y militante pionera en el Movimiento Negro Unificado de Brasil (MNU).

Partiendo de la premisa de que el feminismo negro surgió de la “clara alianza entre la reflexión teórica y las estrategias de movilización” (Velasco, 2012, p. 28), este texto pretende presentar cómo la RMI moviliza la interseccionalidad en la práctica para promover alianzas diversas. Para ello, las secciones abordan inicialmente las trayectorias y contribuciones de Bárbara Santos, Claudía Simone, Eloana Gentil y Rachel Nascimento a la construcción de la RMI y del colectivo Madalena Anastácia. A continuación, discuto la metodología del Teatro del Oprimido y la “estética del oprimido”, con énfasis en el Laboratorio Madalenas-Anastácia. A continuación, señalo las dinámicas de clase, migración y género en la red, así como la acción territorializada

---

3 Esta Magdalena en particular me pidió que no divulgara su nombre por razones personales.

de la Ocupación Cultural y Artística (OCA) en el complejo de favelas de Viradouro (Niterói/Brasil), ilustrando el impacto de la RMI en la lucha contra la violencia policial.

Finalmente, sostengo que la interseccionalidad ha surgido no solo como una categoría analítica, sino también como una praxis política para construir alianzas político-existenciales en la convivencia de las diferencias y más allá de los muros de la universidad. Además, destaco que este escrito compone una teoría colectiva, de la cual cada una de las Magdalenas es coautora.

## Experiencias de la Red Internacional de Ma(g)dalenas

Comenzaré a tejer algunos aspectos de la Red Internacional Ma(g)dalenas (RMI) desde las experiencias de Bárbara Santos, Claudia Simone, Eloana Gentil, Rachel Nascimento da Rocha y Marcela Recchia. Como se verá a continuación, todas comparten una profunda conexión como activistas que movilizan la interseccionalidad no solo como categoría analítica, sino como praxis política y existencial. Esto se hace a través de la construcción de alianzas basadas en la vivencia de mujeres que han experimentado opresiones múltiples marcadas por el género, la raza, la clase y la migración. Otro rasgo común es que su trabajo en red busca visibilizar y empoderar a mujeres oprimidas creando narrativas y espacios propios a través del arte y la construcción colectiva, como herramienta de transformación de la realidad.

### Bárbara Santos: Madalena-Anastácia (Brasil) y Madalenas (Alemania)

Bárbara Santos ha sido miembro del Teatro del Oprimido (TO) desde 1992. Es socióloga, actriz, multiplicadora<sup>4</sup> y curinga<sup>5</sup> en el Centro del Teatro del Oprimido (CTO), creadora del Laboratorio

---

4 Llevan la metodología TO a otros espacios organizacionales.

5 Especialista en la metodología TO y formadora de multiplicadores: artistas que aprenden técnicas con los objetivos de transformación social.

Madalenas, cofundadora del Teatro del Oprimido y de la RMI, y vive en Alemania desde hace años. Además de haber publicado tres libros,<sup>6</sup> en 2020 debutó en el cine con la película *La vida invisible*, del cineasta brasileño Karim Aïnouz, con una nominación al premio a la Mejor Actriz de Reparto en el Gran Premio del Cine Brasileño.

Bárbara sostiene que es necesario “ser consciente de uno mismo, de los lugares que ocupa y de cómo se puede neutralizar la negritud de alguien según los intereses de los blancos”. Y añade que: “desde el punto de vista de la mujer negra, estamos hablando de espacios que no tenemos, hay que inventar el espacio de la narradora [porque] si no se inventa, no tiene sentido buscar. El espacio se tiene que crear. Y la mejor manera de hacerlo es colectivamente”. Y continúa: “cuando tú, como mujer, descubres que no eres una isla, que lo que te pasa no pasa porque eres tú, sino porque eres mujer, negra y pobre, esto te ayuda a no sentirte culpable”. De ahí la relevancia de las experiencias y el intercambio colectivizado y colectivizador propuesto con la metodología del TO en los Laboratorios Ma(g)dalenas, cuya desindividualización forma parte de la conciencia de que los efectos de la opresión de raza, género y clase son un problema social y no personal.

### **Claudia Simone: Madalenas-Anastácia (Brasil) y Madeleine Amiens (Francia)**

“Soy Claudia Simone dos Santos Oliveira. Soy la nieta de María. Maria Santos Oliveira. Soy la hija de Mary. Maria dos Santos Oliveira. Mi ahijada se llama María Helena. Entonces, para que veas cuántas Marías forman parte de mi vida. Y todas ellas, sirvientas”,<sup>7</sup> así se presentó Claudia en nuestra primera

---

6 *Teatro del oprimido: estética feminista para la poética política* (2019); *Teatro del oprimido, raíces y alas: una teoría de la praxis* (2016); y *Caminos estéticos: imagen, sonido, ritmo, palabra: aproximaciones originales al Teatro del Oprimido* (2018).

7 Hay un grupo de Teatro del Oprimido llamado “Marías do Brasil”, formado en 1998 por 10 trabajadoras domésticas. “En el Festival de la Federación de Teatro Asociativo de Río — FETAERJ, Maria Vilma, miembro del grupo, recibió un Monzón Honorable. Con los proyectos ‘Puesta en escena de los derechos humanos’ y

conversación en 2020. Ha sido artista de TO desde 1997, cofundadora del colectivo Madalena-Anastácia. Trabaja como psicopedagoga, actriz y directora de teatro. Nació en Volta Redonda en Río de Janeiro y actualmente vive en Francia, donde creó el colectivo *Madeleine Amiens*. Es la creadora de la obra de teatro “MEDITA en las aguas que me atraviesan”, con el concepto de “meditación compartida” como método de autoconocimiento y autocuidado entre las mujeres negras. En 2020, completó su especialización en Relaciones Étnico-raciales en el Centro Federal de Educação Tecnológica (Cefet) de Río de Janeiro.

“Hija de madre negra y padre blanco”, en sus palabras. Enfrentó dilemas interracial<sup>8</sup> y racismo institucional en el hospital a donde su madre acudió para tratar una diabetes emocional, desarrollada debido a la violencia sufrida por ser una mujer negra y pobre, según Claudia. Esto ocurrió hace unos 30 años, cuando fue sometida a tratamiento psiquiátrico como resultado de tal violencia y creó el proyecto-espectáculo “Pirei na Cena”, reinventando el *delirio* como una *subversión estética feminista negra* y consolidando la participación de TO en la salud mental. “Todo esto me estaba construyendo como la Claudia Simone que soy”, dijo. Además, en 2025, publicó su primer libro con el título *Escrevivencia—Preta Ciência: corporalmente, mulheres negras, saúde mental no Teatro do Oprimido*.

El término “escrevivencia” fue acuñado por la escritora afrobrasileña Conceição Evaristo (2009) y va más allá de la fusión entre “escribir” y “vivencia”, consiste en la producción de memoria colectiva de autoría negra. Se establece como un marco histórico, una respuesta crítica y subversiva a la narrativa colonial. Según Evaristo, implica la “apropiación de la escritura por parte de mujeres negras, que ahora son dueñas de su

---

‘María lucha por una ley justa’, el teatro amplía su alcance: el público discute y propone leyes”. (Moraes, 2016).

8 Las experiencias marcadas por la interracialidad en su familia fueron puntos que Claudia profundizó en relación con su proceso de “volverse negra”, pero dada la profundidad del tema, la discusión se restringió al texto de la disertación (Nunes, 2022).

propia voz. ‘Escribir’ subvierte la violencia del silenciamiento y la explotación”<sup>9</sup>

Siguiendo esta perspectiva, Claudia agregó el poder de esta recuperación de la escritura negra como una transgresión anticolonial del movimiento de la RMI y el grupo Madalena-Anastácia para subvertir el dolor causado por el racismo. Antes de la mencionada publicación, en 2015, inauguró esta ruptura en el primer laboratorio de Las Magdalenas en Río de Janeiro con la investigación denominada “Las Ancestras”.

### **Eloana Gentil: Madalena-Anastácia (Brasil) y Ocupación Cultural Artística (OCA) de Viradouro (Brasil)**

Eloana Carolina Gentil es multiplicadora, miembro de la dirección colegiada del Centro de Teatro del Oprimido (CTO) de Río de Janeiro, curinga en el colectivo Madalena-Anastácia, licenciada en Administración, productora cultural, actriz y curinga en el proyecto Pirei na Cenna, de Claudia Simone. Coordina el proyecto artístico Ocupación Cultural y Artística (OCA) en el complejo de favelas de Viradouro, en la ciudad de Niterói, región metropolitana de Río de Janeiro, donde vive. En sus palabras:

Vengo de una educación matriarcal, que es mi abuela Iza. Y mi abuela Iza es afroindígena. Y como ella dijo, vivió de un quilombo a otro. Fue poco tiempo antes de morir que se dio cuenta de que el nombre de esta [‘favela’] es quilombo. Y, después de un largo viaje, se detuvo aquí en Morro da União. Entonces, siempre me criaron aquí. En el sentido de lo que soy, [...] una mujer negra de la favela. Es lo que mejor me define. (Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2020 para la investigación del máster).

Eloana señala cómo la actuación de su abuela la dio a conocer: “todo el mundo sabe quiénes son Doña Iza [y sus nietos]”. Refuerza que en las comunidades que ha visitado, las mujeres negras siempre han estado en el liderazgo, “siempre han sido mujeres del aquilombar”, dijo. Así, “cuando hablamos

---

9 Evaristo, citado por Duarte y Nunes (2020).

de favelas, hablamos de quilombo, ¿no? Nos hace estar aquí hoy”. Además agrega:

Al entenderme a mí misma como una mujer negra, fue más fácil fortalecerme para ser una niña y criarme donde vivo. No tengo la intención de dejar mi favela, tengo la intención de mejorar mi favela. No habrá contratiempos. Nosotros, que estamos en la lucha, no podemos volver atrás. Siempre estoy alimentando y fomentando asociaciones colectivas para que podamos luchar contra toda esta opresión. (Entrevista realizada el 2 de septiembre de 2020 para esta investigación)

Además, explica que en el Teatro del Oprimido dicen que “la imagen, el sonido y la palabra es poder y dominación. Desde el momento en que entiendes qué es la dominación y qué herramienta se usa, tienes que usarla a tu favor”. Así, afirma:

Eso es lo que hago con el ‘ismo’ de la academia, lo uso a mi favor y sé que accedo a muchos espacios, que si hablo las favelas seré desprestigiado. No tendré legitimidad. Aunque puedo abofetear a la persona dos veces en la cara, sin manos, así, no físicamente, metafóricamente, incluso si es con favelas. Y, sí... el lenguaje de la estética del Teatro del Oprimido no es más que tener no una sola, sino varias estrategias. (Entrevista realizada el 02 de septiembre de 2020 para esta investigación)

Su concepción de “favelês” es cercana a la de la antropóloga negra brasileña Lélia González (1984, p. 238), definida como “pretuguês”, es decir, “la lengua materna de la cultura brasileña”, moldeada por la mediación de mujeres negras esclavizadas (las “madres negras”) durante la colonización y la internalización de los valores africanos en la formación del país, al tiempo que evidencia el borrado de la matriz negra promovido por la élite blanca. En otras palabras, puede tomarse como un lenguaje de resistencia. En este sentido, Eloana señala que llevar el Teatro del Oprimido a su comunidad, a través de la etiqueta #LarDeMoradoraRespeite significa hacer uso de una herramienta estética para que el lenguaje sea accesible a todos los hombres y mujeres oprimidos.

## Rachel Nascimento da Rocha: Madalena-Anastácia (Brasil)

Rachel Nascimento da Rocha es residente del barrio Madureira, en la zona norte del municipio de Río de Janeiro; profesora de la Red Municipal de Río de Janeiro, multiplicadora del Teatro del Oprimido, curinga del colectivo Madalena-Anastasia, miembro del Grupo de Teatro Color de Brasil, especialista en Relaciones Étnico-raciales y Educación/Cefet y máster en Relaciones Étnico-raciales/Cefet. Se graduó en pedagogía en la UFRJ en 2013, donde realizó un proyecto de extensión en Educación Popular en el Circuito Paulo Freire de Educación Popular. Recientemente, se convirtió en una referente (posición de liderazgo) en la RMI, fomentando sus plataformas y actividades.

Narró cómo en el proyecto “Cor de Brasil” descubrió otras formas de “volverse negra en comunidad”. Para la psicoanalista afrobrasileña Neusa Santos Souza (2021), autora del libro *Torna-se Negro* (convertirse en negro), al que alude Rachel, ser negro es tomar conciencia de la estructura que aliena la imagen de uno mismo y “crear una nueva conciencia que asegure el respeto por las diferencias y que reafirme una dignidad ajena a cualquier nivel de explotación” (Souza, 2021, p. 115). En este sentido, Rachel destacó cómo su propia experiencia de sufrir racismo en la escuela durante su infancia sensibilizó su visión de los matices del racismo hacia a las niñas y niños. Así, después de completar su graduación, ella se convirtió en maestra de la Secretaría Municipal de Río de Janeiro, dirigiendo sus deseos de contribuir al espacio de la escuela pública, complementando su formación como miembro del Teatro del Oprimido.

## Marcela Recchia: “Madalenas Rio” y “Magdas Migram” (Brasil)

Desde la perspectiva de la “clase”, la experiencia de Marcela Recchia<sup>10</sup> ilustra cómo las categorías de género, raza y migración

---

10 Es activista desde los diecisiete años en la organización de derechos humanos HJOS (acrónimo recursivo de *Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el silencio*), refiriéndose a los hijos e hijas de desaparecidos, exiliados, presos políticos y

se entrelazan y causan tensiones internas. Marcela llegó de Argentina a Brasil en 2011 y se convirtió en curinga en el colectivo Madalenas Rio, centrado en el género. Se declara “no blanca” y narró cómo sus colegas migrantes abandonaron los grupos por razones financieras, convirtiendo a las brasileñas blancas en mayoría. Esto generó “una crisis” que se profundizó con la oportunidad de un viaje de entrenamiento a Alemania, destinado a las curingas. Marcela, la única curinga en ese momento, consideró que el viaje era su derecho, sin embargo, fue sorprendida por un debate con las brasileñas que también disputaron el viaje con ella. Decepcionada, dejó de viajar.

Desde entonces, se dio cuenta de que las mujeres blancas brasileñas nunca fueron interrogadas de la misma manera que las mujeres migrantes. La discriminación se extendió al trato sexista, más evidente por los hombres del Centro de Teatro del Oprimido con las “no brasileños”. A partir de esto, Marcela dejó el colectivo Madalenas Rio. Luego, junto con Ketty Laureano y Natalia,<sup>11</sup> fundó el colectivo Magdas Migram, centrado en la migración de mujeres del Sur global, donde finalmente se sintió parte de un grupo.

La narrativa de Marcela también guía los diferentes enfoques, desde las “feministas blancas que evitan el radicalismo”, hasta las discusiones sobre la imposibilidad de ser heterosexual y feminista. En este sentido, destaca la carta del colectivo Madalena Guatemala leída en uno de los encuentros internacionales de la red, que cuestionaba la ausencia de personas trans y no binarias en el grupo. Este debate tensó las nociones internas de la política, abriendo un diálogo sobre la necesidad de que la RMI sea un espacio para todas las oprimidas. Incluyendo el debate sobre el racismo antiindígena planteado por la Madalena quechua, Ketty, quien señala cómo las luchas indígenas tienden a ser silenciadas por otros tipos de colectivos diversos.

---

torturados en la dictadura argentina, habiendo militado durante algunos años en el área de la cultura en Argentina.

11 Por razones de espacio, la historia de otras Madalenas como Natália Gonzáles no puede incluirse en este texto.

## Estética del Oprimido y Laboratorio Madalenas-Anastasia: transformaciones

228

Afrofeminismos: debates actuales y emergentes

En 1944, el Teatro Experimental do Negro (TEN), descrito por Flávio Gomes *et al.* (2021, p. 22) como un “movimiento artístico, político y cultural” que reunía a importantes artistas e intelectuales negros, fue fundado por el activista antirracista Abdias Nascimento (1914-2011). Bajo su dirección, Augusto Boal (1991) se convirtió en dramaturgo, a pesar de ser un hombre blanco. Más tarde, acumuló experiencias con el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST)<sup>12</sup> y con Paulo Freire (1974), patrono de la educación brasileña y creador de la “pedagogía del oprimido”. En este flujo, en 1991, Boal publicó su obra *Teatro del oprimido y otras poéticas políticas*, defendiendo la reformulación del teatro brasileño para “transformar el espectáculo en un acto de comunión popular” (pp. 2-135). Su metodología, llamada “estética del oprimido”, tiene como objetivo dar a las personas un papel central tanto en el teatro como en la sociedad. A partir de la estética feminista, en 2009, Bárbara Santos y Alexandra Vannucci transformaron su metodología, generizando la naturaleza de la organización bajo una nueva fórmula: Teatro de las Oprimidas.

Rachel Nascimento explica que la estética del oprimido se manifiesta en los laboratorios de investigación estética, donde la experiencia es el material para la producción político-estética. Cita ejemplos como la investigación “Preto no Preto”, de Cachalote Mattos, que explora la narrativa de los negros a partir de sus materiales. Rachel describe:

Esto compone las narrativas estéticas. Porque todo el material que utilizamos proviene de nuestra realidad. El uso que hagamos del objeto estará completamente relacionado con nuestra experiencia. Y todo esto es investigación de personas en los grupos y los estamos cambiando en base a la metodología del Teatro del

---

12 “El MST es un movimiento social, de masas, autónomo que busca articular y organizar a los trabajadores rurales y a la sociedad para lograr una Reforma Agraria y un Proyecto Popular para Brasil; está organizada en 24 estados de las cinco regiones de Brasil. En total, son alrededor de 450 mil familias que conquistaron la tierra a través de la lucha y organización de los trabajadores rurales” (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, s. f.).

Oprimido. Al ser una metodología viva, es una invención, basada en nuestra estética, en nuestra creación. (Entrevista realizada el 3 de septiembre de 2020 para esta investigación)

Señala que, incluso con las desigualdades producidas para las personas negras, todas tienen “recursos estéticos” para expresarse. Para Rachel, “estetizar” convierte el dolor en otra cosa a través del arte, generando una respuesta diferente a la posible en la vida cotidiana, sacando a los oprimidos de la pasividad y activando su capacidad de “intervenir en la realidad”, lo que, en sus palabras, define la praxis de TO; la creación del Laboratorio Madalena-Anastasia es un ejemplo de ello.

Su cofundadora, Claudia Simone, describe que durante el ejercicio “Las Ancestras” se propuso explorar su ascendencia, retratando a su madre y abuela. Sin embargo, se detuvo cuando no pudo identificar quiénes serían las mujeres desde su bisabuela en adelante. Mientras las mujeres blancas retrocedían tranquilamente en el tiempo, Claudia vio a otra mujer negra al final del espacio desyerbando, corriendo, sudando y golpeándose. Con eso, pensó que su familia “debía haber sido esclava” y que, cuando regresara, “se toparía con la esclavitud en algún momento”, en sus palabras. El racismo, según ella, fue tan perverso que ni siquiera pensó en interpretar a una reina. En cambio, se veía a sí misma como un “objeto” culpable, que sería azotado hasta la muerte por ser “rebelde”. Decidiendo que no podía soportar la esclavitud, escenificó su propia muerte en el maletero, buscando así la libertad. Este ejercicio, para Claudia, en sus palabras, le abrió una “puerta de acceso a sus raíces”, llevándola a comprender la necesidad de un espacio propio para las mujeres negras.

En este proceso, Cláudia relata que la relación con las Madalenas se hizo tan presente para ella que investigó si en Río de Janeiro había alguna historia sobre alguna Madalena. Su investigación reveló que Anastácia, una princesa bantú secuestrada en África, llegó a Río de Janeiro traída en un barco de esclavos llamado “Madalena” en 1740. Con eso, Claudia le propuso a Bárbara hacer un trabajo con Anastácia como título, buscando más mujeres negras para las Magdalenas. Así, en 2015, crearon el primer colectivo negro del Teatro de las Oprimidas con el

nombre de Madalena-Anastácia. En sus palabras: “el nombre de Magdalena me devolvió la posibilidad de conocer a Anastácia. Quiero decir, hablar de mujeres, me devolvió la experiencia de la mujer que soy y de convertirme en Madalena-Anastácia”.

En resumen, toda la investigación estética en los laboratorios de investigación entre mujeres se transforma posteriormente en espectáculos que implican la participación del público. Así, todas las formas de organización de las Magdalenas se encuentran con la primacía de la praxis política, a partir de la comprensión del arte como una práctica política y cotidiana materializada en “acciones concretas y continuas”. La interseccionalidad aplicada a esta metodología de TO en la RMI transformó ambos: esa se convirtió en una red antirracista; y la interseccionalidad se ha convertido en una praxis más allá de una categoría analítica. Propongo, por lo tanto, presentar en la siguiente sección cómo *las Magdalenas* alternan categorías de género, clase, migración y raza para hacer coexistir divergencias en su militancia a partir de sus propias formas de experimentar la superposición de opresiones.

### **La revolución antirracista de las “Madalenas-Anastácia”: entre clase, género y raza**

El colectivo Madalena-Anastácia causó un impacto revolucionario en la RMI y el CTO, según Rachel Nascimento. Ella narra que, durante un festival en Nicaragua en 2016, las Anastácias se encontraron con el racismo de sus compañeras blancas, que les tocaban el cabello sin permiso, tratándolas como “exóticas”. En respuesta, crearon la obra *Consciência do cabelo aos Pés* (Conciencia del cabello a los pies) (Nascimento, 2016) que abordó el racismo y el sexismo desde las corporalidades y estéticas negras. En la presentación, cuestionaron la invasión del espacio personal repitiendo a coro la frase “cabello... ¿Puedo tocarlo?”, lo que llevó a muchas mujeres blancas a reflexionar sobre el racismo que reproducían. Rachel señala que el enfoque del colectivo fue fortalecer a las mujeres negras, pero el impacto de “educar a las mujeres blancas” tuvo un efecto positivo. También desestabilizaron la idea de “latinidad”. En este evento, muchas mujeres, consideradas “no blancas” por ser de América Latina,

se enfrentaron a su propio racismo. Así, la creación del colectivo exclusivo para mujeres negras en TO se convirtió en un marco e inspiración para otros grupos.

Por otro lado, en un festival en Río de Janeiro, las mujeres blancas de clase media cuestionaron la existencia de un grupo solo para mujeres negras. Para Rachel, esto ejemplifica cómo la sociedad entiende la negritud como una “especificidad”, mientras que los hombres blancos son vistos como “universales”. Sostiene que estos espacios garantizan la seguridad afectiva para hablar desde sus experiencias sobre temas “intracomunitarios”, como la identidad de las niñas negras y el machismo de los hombres negros. En este punto, impactaron positivamente a los hombres del colectivo mixto Cor do Brasil (Color del Brasil). Con la partida de las mujeres para componer el colectivo Madalenas-Anastácia, según Rachel, se vieron obligadas a reorganizarse y discutir sobre masculinidades. A pesar de estos avances, cuestiona la estructura de poder que genera desigualdades geográficas al concentrar los colectivos en el sur y sudeste de Brasil, lo que para ella invisibiliza las existencias y agendas de las mujeres en el norte y nordeste.

### Exposiciones colectivas en RMI: espacios de autonomía articulados por la praxis interseccional

En resumen, Marcela argumenta que la capacidad de “escuchar” y “entrenar” para dialogar sobre cuestiones de raza, clase, nacionalidad y educación, incluso con diferentes historias, permite el avance colectivo. Según Marcela, los feminismos, en este contexto, no son solo una militancia de “decir lo que piensan”, sino un espacio continuo de “investigación y formación”, donde las integrantes aprenden a cuestionar sus propias certezas y a dialogar en lugar de monólogos y seguir “construyendo desde un lugar real”. En este sentido, como hemos visto, en cada conflicto existencial se crea un nuevo colectivo, pero manteniendo la conexión con la RMI, que está garantizada por la organización y sistematización de reglas, agendas y acciones gestionadas por las *referentes*: Claudia Simone, Rachel Nascimento y Bárbara Santos (Santos, 2019, p. 331); en sus palabras, “la especificidad no divide, multiplica”.

De esta manera, cada colectivo garantiza autonomía y seguridad afectiva para discutir sus propias agendas, mientras que las líderes de la RMI promueven reuniones presenciales y virtuales, festivales y asambleas periódicas para poner en diálogo las agendas de cada colectivo, como dijo Marcela. Los laboratorios, por su parte, son espacios de investigación (exclusivos en los colectivos o compartidos durante festivales) donde se investigan y tratan colectivamente las diversas formas de las “opresiones que nos habitan” (Simone, entrevista realizada en 2020) con una praxis interseccional.

Es decir, si se activa la categoría *de raza*, se evidencia un conjunto específico de relaciones. Dependiendo de la forma en que se construirá el espacio del cuerpo, a veces activando la categoría de género, a veces la de *raza* y a veces la de *migrante*, a veces todas ellas al mismo tiempo, las relaciones entre las Madalenas también adquieren diferentes contornos. Por ejemplo, cuando se activa el género, se evoca la experiencia colectiva: la *violencia contra las mujeres* es una agenda que tiende a poner las diferencias en un segundo plano, momentáneamente. Si la categoría activada es la de *migración*, las relaciones son georreferenciadas y lingüísticas. Y cuando se trata de *raza*, el espacio del cuerpo gana protagonismo, y pueden convertirse en “la otra” entre ellas: las mujeres blancas pueden convertirse en opresoras, pero no dejan de ser aliadas. De esta manera, convierten sus cuerpos y espacios en territorios de lucha, visibilizando las curvas y espirales donde se puede reinventar la vida negra, indígena y migrante (Mckittrick, 2007; 2006). Una expresión de este efecto transformador se puede ver en la Ocupación Cultural y Artística (OCA)<sup>13</sup> del Viradouro, coordinada por Eloana Gentil, mencionada anteriormente.

### **Cuestiones territorializadas: la praxis interseccional contra la violencia estatal**

Durante la pandemia del COVID-19, el 17 de agosto de 2020, el Tribunal Superior Federal (STF) de Brasil restringió las operaciones

---

13 Echa un vistazo a las redes sociales: ocaviradouro.

policiales en las favelas con el “ADPF das Favelas”. Sin embargo, dos días después, el 19 de agosto, el complejo de favelas de Viradouro fue ocupado por la policía, produciendo un escenario de guerra: presencia de vehículos fuertemente armados, persecución a residentes y amenazas. Como respuesta, Eloana inició anónimamente el movimiento virtual *#LarDeMoradora-Respeite*. El hashtag se volvió viral y, por lo tanto, Eloana llamó a la RMI para pedir apoyo. Líderes de la RMI, como Bárbara Santos, contactaron a periodistas de diferentes zonas de Río de Janeiro para dar visibilidad a esta causa. Como resultado, el caso ganó repercusión en los medios de comunicación de Niterói, generando presión política y poniendo el foco de atención en la ocupación policial. La visibilidad lograda con la RMI permitió a Eloana y sus compañeras salir del anonimato sin temor a represalias de la policía.

De esta manera, Eloana y sus compañeras llevaron el movimiento virtual al territorio movilizándolo la estética de los oprimidos como método; es decir, utilizar objetos accesibles a todos para crear intervenciones político-estéticas en la favela. La primera acción fue colgar sábanas con el hashtag viral en las paredes y ventanas de las casas. La repercusión fue tan grande que la ciudad de Niterói invitó a los responsables a una reunión con la policía local. Después de la reunión, la policía dejó de ingresar a las casas con las sábanas, lo que promovió una mayor adhesión de los residentes al movimiento. Así, las acciones se ampliaron con la distribución de silbatos y carpetas con canales de denuncia, así como talleres para niñas y niños, y encuentros entre vecinos. En este proceso, también se inició el “Café Político”, evento en el que Eloana llevó a las candidatas negras al cargo de concejal de la ciudad a debatir con las vecinas.

Bárbara Santos destacó que la RMI se ha convertido en un apoyo para enfrentar el peligro que representa la presencia policial, ya que Eloana ha activado estratégicamente las redes fuera de la favela, involucrando a otros miembros de la RMI para dar visibilidad al problema, asegurando cierto nivel de protección interna. Agrega que la colectivización de la ocupación “se convierte en alimento” contra el miedo, definiendo así una construcción colectivizada como una forma de lucha sana que integra las dimensiones de raza, género y clase desde

el territorio. En una de las visitas que hice al sitio, una de las residentes me dijo: “ellos [la policía] vivían arriba y abajo de la colina aquí, se detuvieron por la repercusión de la OCA; ahora los niños pueden jugar en paz”. Ese día, el sonido de las risas y el correr de los niños que se divertían en las calles contrastaban con el escenario de guerra que se veía en la carretera que da acceso a la favela y, a la inversa, su alegría silenciaba el ruido de tal violación.

Como resultado, el trabajo de las Madalenas-Anastácias en la OCA les valió la Medalla Marielle Franco,<sup>14</sup> y en el evento “Julio Negro: moción de aplausos en el Ayuntamiento de Niterói”, ganaron una fecha oficial en el calendario de la ciudad de Niterói para el Teatro de las Oprimidas: el 15 de octubre. Finalmente, con el apoyo de la RMI y CTO-Rio, Eloana pudo comprar tierras en su territorio para albergar las actividades de la OCA y expandir su lucha por la emancipación.

### Expresiones teórico-prácticas de la interseccionalidad en la experiencia del Colectivo Madalena-Anastásia de la RMI

La gran intelectual y militante del Movimiento Negro Unificado de Brasil (MNU) Carla Akotirene (2019, pp. 14-67) define la interseccionalidad como un instrumento teórico-metodológico que expone la inseparabilidad estructural del racismo, el capitalismo y el cisheteropatriarcado. Muestra cómo las mujeres negras se ven afectadas por las intersecciones y superposiciones de género, raza y clase, argumentando que esta interseccionalidad no se restringe a las mujeres negras, ya que las mujeres no negras también deben analizar sus experiencias de manera articulada, recordando que esta perspectiva también abarca a las personas

---

14 La medalla fue creada como una iniciativa de concejales como Mariana Conti (PSOL) en Campinas, inspirada en la trayectoria de Marielle Franco, socióloga, defensora de derechos humanos y la quinta concejala más votada de Río de Janeiro en 2016, quien fue asesinada en 2018 por la milicia de Río de Janeiro en represalia por su lucha política. Su objetivo es honrar a las mujeres que, como Marielle, luchan contra el sexismo, el racismo, y la violencia política, manteniendo vivo su legado.

trans y *queer*. En ese sentido, el colectivo Madalena-Anastácia “construye conocimiento que cruza las dimensiones de género-raza-clase y actúa como un Movimiento de Educadoras Feministas Negras” (Nascimento, 2019, p. 7).

De esta manera, crearon su propia construcción práctico-teórica, demostrando el poder de la interseccionalidad tanto como herramienta de disputa epistemológica y política como praxis que articula las diferentes formas en que las mujeres pueden vivir experiencias entre ellas desde cada uno de los marcadores sociales de diferencia (clase, nacionalidad, género y raza). En efecto, elevaron la interseccionalidad más allá de una categoría analítica, corroborando la propuesta de Keisha-Khan Perry (2016) de que el conocimiento producido por las mujeres negras en los movimientos sociales (o en sus diversas prácticas políticas) contribuiría a la teoría académica.

Desde esta perspectiva, el encuentro con la Red Internacional Ma(g)dalenas también corresponde a una construcción epistemológica tejida como una Teoría Colectiva Ma(g)dalenas, de la cual cada una de ellas es coautora: una composición sobre cómo las mujeres negras inventan mundos a través de alianzas forjadas a partir de sus experiencias, sus afectos, acogidas y mutuos intercambios. Finalmente, el mundo que expresa la Teoría Colectiva Ma(g)dalenas “es un mundo donde caben muchos mundos” (citado en De la Cadena y Blaser, 2018, pp. 4, 6, 84).

## Referencias

Akotirene, C. (2019). Cruzando el Atlántico en memoria de la interseccionalidad. En *Feminismos Plurais*. Pólen.

Amnistía Internacional Brasil (2021) .1000 días sin derechos — *Las violaciones del gobierno de Bolsonaro*. <https://anistia.org.br/wp-content/uploads/2021/09/1000-dias-sem-direitos-As-viola%C3%A7%C3%B5es-do-governo-Bolsonaro.pdf>

Boal, A. (1991). *Teatro del oprimido y otras estéticas políticas*. Civilização brasileira.

Carneiro, S. (2003). Mujeres en movimiento. *Estudios avanzados*, 17(49), 117-133. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>

Carneiro, S. (1995). Género, raza y ascensión social. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), UFRJ. <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/G%C3%AAnero-ra%C3%A7a-e-ascen%C3%A7%C3%A3o-social.pdf>

De La Cadena, M. y Blaser, M. (Eds.) (2018). *Un mundo de muchos mundos*. Universidad de Duke.

Duarte, C. L. y Nunes, I. R. (Eds.) (2020). *Escrivivencia: A escrita de nós: Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Mina Comunicação e Arte. <https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>.

Evaristo, C. (2009). Literatura negra: Una poética de nuestra afrobrasilianidad. *Scripta*, 13(25), 17-31.

Freire, P. y Mellado, J. (1974). *Pedagogía del oprimido*. S. D.

Gandra, A. (2021). *Un estudio muestra que la pandemia empeoró el escenario laboral de las mujeres negras*. Agência Brasil. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-08/estudo-mostra-que-pandemia-piorou-cenario-de-emprego-para-negras>

Gomes, F. et al. (2021). *Enciclopedia negra: Biografías afrobrasileñas*. Companhia das Letras.

González, L. (1984). Racismo y sexismo en la cultura brasileña. *Revista ciências sociais hoje*, 2(1), 223-244.

H.I.J.O.S. (2021). *Nuestra historia*. HIJOS Capital. <https://www.hijos-capital.org.ar/nuestra-historia/>

Mckittrick, K. (2006). *Suelos demoníacos: mujeres negras y cartografías de lucha*. Prensa de la Universidad de Minnesota.

Mckittrick, K. (2007). La libertad es un secreto: la usabilidad futura del underground. En K. Mckittrick y C. Woods (Eds.), *Geografías negras y la política del lugar* (pp. 97-114). South End Press.

Moraes, N. (2016). *Mariás do Brasil*. *Almanaque Cultural Brasileiro*. <http://almanaquenilomoraes.blogspot.com/2016/04/marias-do-brasil.html>

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (s. f.). *Quem somos*. <https://mst.org.br/quem-somos/>

Nascimento, A. (2004). Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, 18, 209-224.

<https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000100019>

Consultado el 22/08/2025

Nascimento, R. (2016, noviembre 6). *Consciência do cabelo aos pés—Coletivo Madalena-Anastácia (IV ELTO, Nicarágua 2016)* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=OIU83hdwmBc>

Nascimento, R. (2019). *Color de los oprimidos. El colectivo Madalena Anastácia como movimiento feminista de educadores negros*. Cefet/RJ.

Nunes, J. O. (2022). *Entre Ma(g)dalenas: o fazer político-estético nas construções de redes das artistas do Teatro das Oprimidas* (Tesis de maestría, Museo Nacional) Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Perry, K.-K. Y. (2016). Geografías del poder: Mujeres negras movilizandando la interseccionalidad en Brasil. *Meridianos: Feminismo, Raza, Transnacionalismo*, 14(1), 94-120.

Santos, B. (2019). *Teatro del oprimido: estética feminista para la poética política*. Philos.

Souza, N. S. (2021). *Convertirse en negro o las vicisitudes de la identidad del brasileño negro en el ascenso social*. Zahar

Velasco, M. (2012). Introducción; Construyendo puentes: en diálogo con el feminismo negro. En *Feminismo negro: una antología*. Mapas.

**10**  
**Redes de mujeres  
afrocolombianas: sororidad,  
juntanzas y acción colectiva<sup>1</sup>**

*Diana Carolina Angulo Ramírez*

---

1 El artículo tiene como antecedente el trabajo de investigación de la autora, titulado “Acción colectiva e interseccionalidad en la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí”, presentado a la Universidad del Rosario para obtener el título de magíster en Estudios Políticos e Internacionales.

## Resumen

En el presente capítulo, Diana Carolina Angulo Ramírez presenta la experiencia de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí (RNMAK), como ejemplo para explicar la sostenibilidad y la acción colectiva de esta organización a través de un marco que denomina Ciclos relacionales. La investigación, de metodología cualitativa con etnografía situada y feminista, sostiene que la RNMAK se mantiene gracias a tres tipos de relacionamiento.

En primer lugar, la sororidad que se teje entre las mujeres afrodescendientes mediante las juntanzas, entendidas como espacios de solidaridad, resistencia y reconocimiento mutuo frente a las opresiones interseccionales que comparten. En segundo lugar, el “Efecto amplificado de las redes” describe la organización descentralizada de la RNMAK, que permite que la acción colectiva se extienda del centro a la periferia y viceversa, atrayendo nuevos miembros y aliados sin concentrar el poder. En tercer lugar, la “Relación de mutuas exigencias” explica la interacción con redes transnacionales de defensa de sus derechos. De acuerdo con la autora, estos “Ciclos relacionales” son la clave para la perdurabilidad de la RNMAK frente a diversos desafíos que ha enfrentado por décadas de existencia.

*Palabras clave:* mujeres afrodescendientes, Red Kambirí, sostenibilidad, ciclos relacionales, sororidad, juntanza, efecto amplificado de las redes, relación de mutuas exigencias, proceso político comunitario.

## Introducción

Yo soy una mujer afrocolombiana, provengo de una familia de clase media. Mi familia paterna es del municipio de Barbaças en Nariño, y mi familia materna es del municipio de Quipile en Cundinamarca. Crecí en Bogotá, así que me autodenomino como afrobogotana y he experimentado de cerca el racismo en mi vida cotidiana. Hago parte de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí (RNMAK), y coordino el nodo de la ciudad de Bogotá. Por muchos años me he dedicado al trabajo comunitario y la defensa de los derechos humanos, mi locación y mi experiencia hacen que me interese investigar sobre

los procesos organizativos de mujeres afrocolombianas y los temas de género. Por otro lado, como docente de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en la Universidad del Rosario e investigadora descubrí que los estudiantes tenían una brecha de conocimiento sobre la historia de las personas de origen o ascendencia africana, sus agencias y aportes a la construcción del país, producto del racismo estructural en Colombia. Esta situación me llevó a crear el Semillero de Estudios Afrodescendientes en la Universidad del Rosario, como un proyecto destinado a visibilizar la historia de las personas afrocolombianas y a posicionar los temas e investigadores afrodescendientes en la agenda académica.

Cuando se habla de organizaciones sociales de mujeres surgen varias preguntas, algunas de ellas son: ¿Cómo logran mantener una organización no gubernamental? ¿Cuáles son los recursos que utilizan? ¿Cómo logran mantenerse en el tiempo? El presente capítulo hace parte de la investigación que realicé para obtener el título de Master Science en Ciencias Políticas e Internacionales denominado “Acción colectiva e interseccionalidad en la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí”, y en la cual di respuesta a varios de esos interrogantes, entendiendo cómo funcionan las organizaciones de mujeres y, en específico, de mujeres afrocolombianas en Colombia, un país machista, racista y elitista (Curiel, 2009).

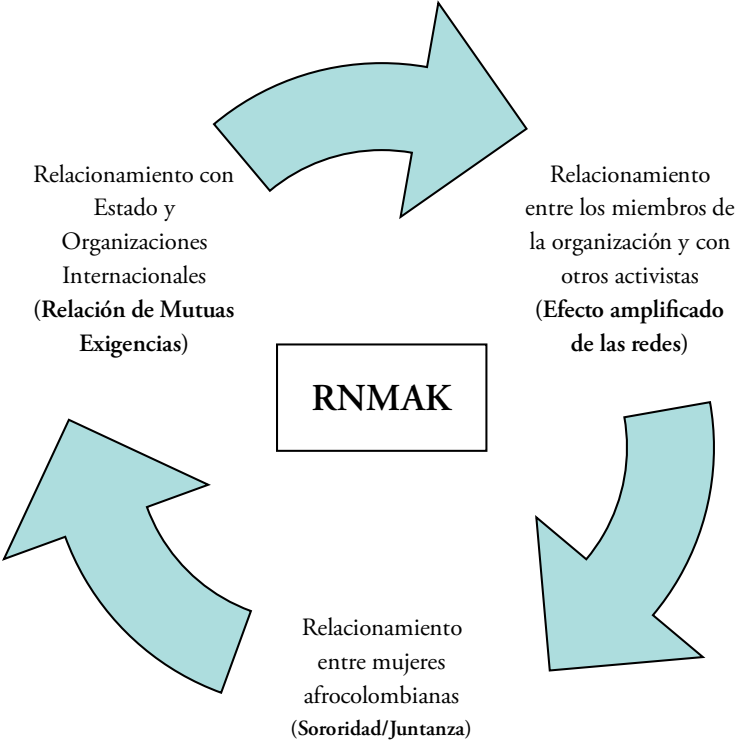
### **Ciclos relacionales: la sostenibilidad de las organizaciones de mujeres afrocolombianas**

La sostenibilidad en el tiempo de las organizaciones de mujeres afrocolombianas se explica, en gran parte, por distintas estrategias que abarcan diversos tipos de relacionamiento entre ellas y con actores externos. A partir de mi experiencia en la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, he podido identificar al menos tres tipos de este relacionamiento: el primer tipo está dado por las relaciones que tienen entre ellas, de las cuales surge la solidaridad de género y de etnia que permita que se tejan fuertes vínculos a través de puntos comunes, lo que el feminismo negro norteamericano llama sororidad. El segundo tipo de relacionamiento surge entre las

mujeres afrocolombianas con otros activistas y entre ellas como miembros de la organización, lo que designo como el “Efecto amplificado de las redes”. El tercer tipo de relacionamiento está dado por las alianzas que realizan con otros actores, en este caso con el Estado y con las organizaciones internacionales, lo que llamo “Relación de mutuas exigencias”.

Estos niveles de relacionamiento están presentes en la experiencia de sostenibilidad de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí (RNMAK), lo que a su vez denomino Ciclos Relacionales. Son precisamente estas relaciones que van surgiendo entre la RNMAK, con otros actores y entre ellas, las que permiten darle sostenibilidad a la organización.

**FIGURA I**  
**Ciclos relacionales**



Fuente: Angulo (2017).

A lo largo del presente capítulo, reflexiono sobre estos tres tipos de relacionamiento para concluir que el primer tipo de

relación surge por los vínculos de solidaridad que se tejen en el marco de las juntanzas y que surgen entre las mujeres afrocolombianas; el segundo tipo de relación es el Efecto amplificado de las redes, y el tercer tipo de relaciones lo denomino Relación de mutuas exigencias. Las tres relaciones dan lugar a que la RNMAK se mantenga en el tiempo a pesar de los retos que enfrenta como: la falta de financiación para los proyectos presentados, el desinterés de algunas de las mujeres porque es un trabajo sin ánimo de lucro y los estigmas asociados a pertenecer a una organización no gubernamental.

### Sororidad a través de las juntanzas: solidaridad entre mujeres afrodescendientes

Kambirí es un vocablo de origen africano que significa “permítame entrar en esta familia” (De la Torre *et al.*, 2014, p. 87). Esta palabra describe la forma en que las mujeres que conforman la Red se relacionan, en un vínculo de familiaridad real. A su vez, implica una forma de relacionamiento que pasa por la sororidad entendida en este capítulo como: “La solidaridad negra, la creencia de que los negros tienen intereses comunes y deberían apoyarse los unos a los otros” (Hill, 2012, p. 115).

Aquí es importante señalar que en los amplios movimientos de mujeres afrocolombianas se ha empezado a trabajar el concepto de juntanza que, como alude Claudia Mosquera (2017),

se aleja de dinámicas jerárquicas y promueve relaciones horizontales, basadas en la sororidad y el reconocimiento de la diversidad de trayectorias y procedencias. Es, al mismo tiempo, un acto de resistencia al individualismo impuesto por estructuras coloniales y patriarcales, y un espacio para la sanación y la reivindicación de historias y saberes ancestrales.

La juntanza es, entonces, un encuentro, un espacio en el que las mujeres afrocolombianas se reúnen para fortalecer sus lazos de solidaridad, establecer colaboraciones, construir estrategias frente a las dificultades y retos de la vida personal y organizativa, es más que una reunión, es un espacio de creación de tejido de apoyo mutuo de lucha y de resistencia.

La sororidad del feminismo negro que se da a través de las juntanzas es el primer tipo de relacionamiento que se establece dentro del ciclo relacional como uno de los elementos que permite la sostenibilidad de la RNMAK, como expresión organizativa de mujeres afrocolombianas.

Las mujeres que integran la RNMAK hablan sobre la sororidad y sobre esas confianzas que se generan entre ellas por el hecho de ser mujeres negras, afrodescendientes; por haber sufrido una serie de discriminaciones interseccionales genera empatía y decidan trabajar juntas en red o unirse como miembros a la misma. Así lo expusieron varias de ellas en las entrevistas realizadas durante el trabajo de investigación realizado, entre estas, María Candelaria Sepúlveda, miembro de la Red, en la ponencia titulada “Mujeres afrocolombianas y la participación”, que presentó en la IV Asamblea Nacional de la RNMAK con estas palabras:

Las articulaciones con otras organizaciones de mujeres y organizaciones sociales, si nos enredamos cultivamos la esperanza, la sororidad, se aminoran las cargas, se descubren más posibilidades, nos fortalecemos, se construye tejido social y podemos traspasar las barreras sociales y culturales que nos impiden crecer como mujeres afrocolombianas; por ello hacemos parte de redes y movimientos a nivel local y nacional que se articulan en defensa de los derechos étnicos-humanos de las mujeres afrocolombianas.<sup>2</sup> (Angulo, 2017, p. 106)

La principal motivación para la realización de sus acciones colectivas tiene que ver con un sentir superior; no es un interés personal o individual, es la solidaridad o sororidad entre mujeres para posicionar las demandas de género y como grupo étnico de la RNMAK en diversos espacios políticos donde se pueda tener incidencia en la toma de decisiones, de donde surge el principal motor para la acción colectiva de esta Red (Angulo, 2017, p. 106).

---

2 Tomado de las Memorias de la IV Asamblea de la RNMAK, realizada en el año 2006.

Así lo expone María Cristina Lloreda Mena, miembro de la RNMAK, en su ponencia “Apuntes sobre la participación de las mujeres en política”:<sup>3</sup> “Cada vez que nos aproximamos a analizar la participación de mujeres en política, volvemos a enfrentarnos a una cruda realidad expresada en la escasa presencia de mujeres en todas las esferas de decisión” (Angulo, 2017, p. 107).

Durante el trabajo de investigación realizado se encontró esa sororidad y vínculos a través de las juntanzas que tienen las mujeres de la RNMAK para su trabajo en Red. Es de anotar que la palabra sororidad está cargada de significado para las activistas de la RNMAK; para ellas, el propósito de estas uniones, de sus redes, es la solidaridad, que es la causa común de las mujeres afrocolombianas. Por lo mismo, la sororidad es lo que mantiene vivo el proceso comunitario, la ilusión de la emancipación; es un objetivo conjunto de encontrar oportunidades, de poder mantener a sus hijos, de lograr salir adelante cuando han sido abandonadas o violentadas por sus maridos (Angulo, 2017, p. 108). Así lo señala María Candelaria Sepúlveda, en su ponencia “Mujeres afrocolombianas y la participación”:

Las mujeres afrocolombianas fortalecemos estas luchas, nos articulamos y nos sororizamos con otras mujeres. Somos conscientes (de) que para nosotras se agrava la situación, nos ha tocado vivir múltiples discriminaciones y vivir señaladas por estereotipos que nos condenan y señalan, considerándonos poco inteligentes y con habilidad solo para los oficios domésticos y la actividad sexual, olvidando las capacidades que tenemos para participar en lo público.<sup>4</sup> (Angulo, 2017, p. 108)

De la misma manera lo explica Rosmira Valencia Dávila, de la Red Nacional de Mujeres Chocoanas, en su ponencia titulada “Aportes de las mujeres afrocolombianas a la construcción de la identidad de su grupo étnico y la nacionalidad colombiana”, presentada en la II Asamblea Nacional de la RNMAK:

---

3 La ponencia de Cristina Lloreda Mena hace parte de las Memorias de la IV Asamblea de la RNMAK, realizada en el año 2006.

4 La ponencia de María Candelaria Sepúlveda hace parte de las Memorias de la IV Asamblea de la RNMAK, realizada en el año 2006.

La mujer afrocolombiana encarna en su ser el ejercicio permanente de valores como el respeto, la solidaridad y la equidad. Para ella es inconcebible la injusticia y por eso su sacrificio permanente a favor de los más débiles y desprotegidos. Valores que hoy son asumidos como características principales de nuestros patrones culturales como pueblo afrocolombiano.<sup>5</sup>

La motivación para la acción colectiva de las mujeres afrodescendientes cobra sentido y se reviste de una especial condición que tiene un pasado histórico común: el de las luchas de los antepasados por la libertad, el hecho mismo de ser mujeres afrodescendientes y de compartir, incluso, las mismas discriminaciones. María Candelaria Sepúlveda resume este punto con una pregunta: “¿Cuál será nuestro papel para que la historia de la esclavización no siga permeando el presente y se convierta en un elemento más de exclusión y de pocas posibilidades para la participación social y la ciudadanía de las mujeres?”<sup>6</sup> y continúa indicando que esos interrogantes “son los que han llevado a varias mujeres afrocolombianas a organizarse y apostarle a un mundo mejor para las afro, mujeres que poco a poco han ido asumiendo una conciencia de su ser afro y de la importancia de ejercer ciudadanía plena”.

Es claro que la Red moviliza un número importante de mujeres con diversos repertorios: asambleas, huelgas, plantones, eventos, movilizaciones, entre otros, que permiten construir Red con las mujeres que están en los departamentos donde hay presencia de esta organización. Asimismo, se tejen redes con las organizaciones internacionales, como la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur), Oxfam, ONU Mujeres, la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid), Instituto Nacional Demócrata (IND), las cuales facilitan recursos económicos para la financiación de actividades políticas y académicas, y propician el fortalecimiento

---

5 La ponencia de Rosmira Valencia Dávila hace parte de las Memorias de la I y II Asamblea de la RNMAK, realizada en el año 2004.

6 Ponencia de María Candelaria Sepúlveda, miembro de la RNMAK, titulada “Mujeres afrocolombianas y la participación”, que presentó en la IV Asamblea Nacional de la RNMAK en el año 2006.

de alianzas estratégicas en defensa de la causa de las mujeres afrodescendientes, debido a la débil financiación de la Red, pues no cuenta con recursos propios para su funcionamiento y en buena parte depende de los proyectos que gestiona y ejecuta para poder mantener una sede y el personal mínimo para desarrollar actividades administrativas, dado que es una entidad sin ánimo de lucro y no puede obtener utilidades de sus proyectos. A pesar de ello, la Red funciona desde la casa de algunas coordinadoras y con el apoyo de otras organizaciones de movimiento social afrocolombiano (Angulo, 2017, p. 110).

En el caso de los procesos de movilización a nivel departamental están, por ejemplo, la mesa de trabajo de mujeres por Medellín, creada en el año de 1995, movimiento social que busca mejorar la calidad de vida de las mujeres en la ciudad de Medellín a través de la incidencia en política pública, la cual lleva alrededor de veintidós años funcionando. Con esta mesa de trabajo la RNMAK construyó la Agenda Ciudadana de las Mujeres para Medellín, 2015-2019. Esta agenda tiene como objetivo la inclusión del enfoque de género en las políticas públicas de la ciudad, especialmente en el Plan de Desarrollo.<sup>7</sup>

La RNMAK tiene acceso a otras redes, como son la Asociación Red de Comunicación Mujeres Populares hacia el futuro, Corporación Con-Vivamos, Red de Colombia de Derechos Sexuales y Reproductivos, Escuela Nacional Sindical, Corporación Vamos Mujer, entre otras, y su reputación como organización le ha permitido tender esos puentes con otras organizaciones para influir en las personas encargadas de tomar decisiones e incidir para lograr cambios en pro de las mujeres afrodescendientes (Angulo, 2017, p. 112).

Las acciones en Red del proceso organizativo de las mujeres afrocolombianas Kambirí van desde asambleas que han realizado,<sup>8</sup> hasta eventos donde han logrado congregarse en torno a la causa de las mujeres afrodescendientes entre 200 y 500 participantes. Su evento más significativo fue la toma

---

7 Tomado de Agenda Ciudadana de las Mujeres para Medellín 2015-2019.

8 Desde el año 2000 a la fecha la RNMAK ha realizado alrededor de ocho asambleas.

cultural realizada en noviembre de 2010 para celebrar los diez años de la RNMAK, acompañadas por la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), con el propósito de reivindicar derechos de mujeres a través del canto, la danza, la poesía, comparsas y rituales. Llegaron desde Antioquia, Valle del Cauca, Nariño, Chocó, Bolívar, Cauca, San José del Guaviare, Arauca, Florencia, San Andrés y Providencia, Risaralda y Bogotá Distrito Capital (Geledés, 2010).

### El efecto amplificado de las redes

247

Otro factor de sostenibilidad de la organización se presenta en las relaciones que tienen los miembros de la Red con personas interesadas en volverse miembros y activistas de otros procesos organizativos. Así se visibilizan las demandas locales de cada coordinación, y no existe concentración de poder en una sola lideresa. Este fenómeno se denomina en este artículo el “efecto amplificado de las redes”.

El efecto amplificado de las redes corresponde a la forma de organización descentralizada, que al mismo tiempo conserva una estructura interna de Red, la cual permite que las funciones de cada coordinación local se extiendan, y que no se concentren en un solo departamento. Esto facilita la distribución del poder y así se hace más sencillo que la Red tenga un amplio conocimiento de las necesidades que aquejan a cada zona, lo cual permite desarrollar acciones que generen alternativas en los territorios para quienes hacen parte de este proceso (Angulo, 2017, p. 118).

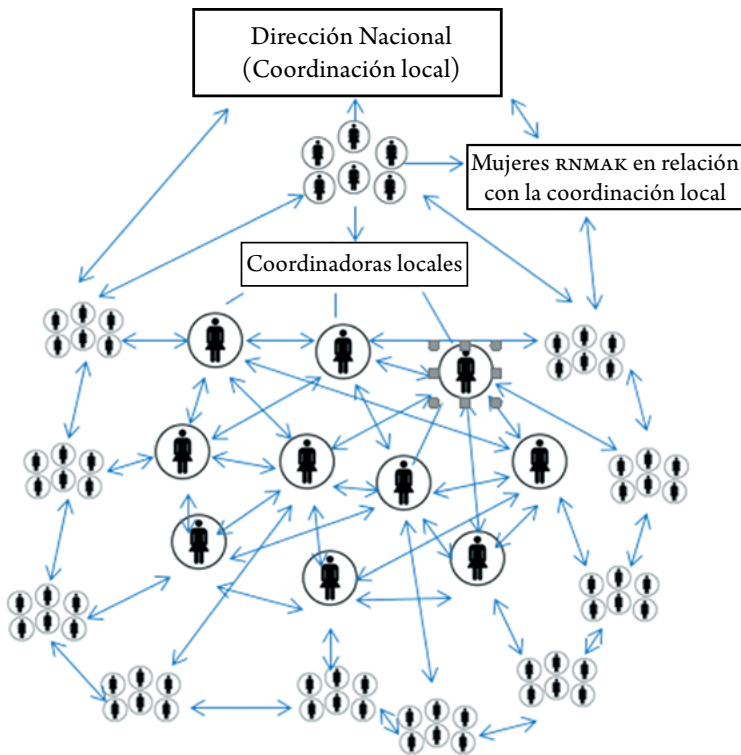
Esto quiere decir, que las mujeres que integran la Red no deben desplazarse hasta la sede central, sino que pueden integrarla y participar desde sus distintos nodos; es una alianza de la periferia al centro, que hace que la Red sea más efectiva para aumentar sus miembros y difundir su proyecto político. Al mismo tiempo, logra comprometer nuevos actores en el desarrollo de acciones colectivas de manera simultánea y no concentrada en un solo territorio (Angulo, 2017, p. 119).

Keck y Sikkink (1998) señalan que las redes, como “formas de organización [...] se caracterizan por intercambios de información y de servicios voluntarios recíprocos y horizontales”

(p. 268). En ese sentido, Kambirí es una red de comunicación, de ideas, con unos principios y lineamientos, integrada por mujeres que pretenden realizar cambios políticos a través de la búsqueda de garantías y protección de los derechos humanos por parte del Estado (Angulo, 2017, p. 119).

Este efecto amplificado, incluso hace que se desplieguen acciones en varias direcciones que permiten que la Red se dé a conocer y genere interés en otros actores y activistas interesados en la causa de las mujeres afrocolombianas, para motivarlos a participar de sus marchas; incluso este efecto amplificado hace que organizaciones internacionales les entreguen recursos para el desarrollo de los proyectos, como lo he mencionado anteriormente (Angulo, 2017, p. 119).

**FIGURA 2**  
**Organización en red de la RNMAK**



Fuente: Angulo (2017).

En la figura 2 se muestra cómo se relacionan las mujeres que conforman la Red en lo local, y cómo ellas se relacionan a su vez con la coordinación local y con la Dirección Nacional. Por tal razón, se puede afirmar que existe una descentralización del poder nacional hacia lo regional y redes basadas en vínculos interpersonales. Al respecto, Tarrow (2012) expone que las redes interpersonales “vinculan a los líderes con sus seguidores, al centro con la periferia y a los diferentes sectores entre sí, permitiendo la coordinación y la optimización entre las organizaciones del movimiento y que éste perdure en el tiempo, aunque no tenga una organización formal” (p. 220).

El proceso en red de la RNMAK se sostiene gracias a su organización interna, que consta de una estructura descentralizada con nodos que se articulan en forma de red, lo que demuestra que las relaciones entre las mujeres que conforman la organización están mediadas por los vínculos interpersonales (Angulo, 2017, p. 115). La Red opera de forma descentralizada, pues las coordinadoras en sus territorios tienen liderazgo y autonomía. No depende de un solo liderazgo o de una sola figura visible, pues existen lazos de confianza entre ellas, lazos de sororidad, de solidaridad, que hacen incluso que sus familiares hagan parte de la Red (p. 116).

El nivel de relacionamiento se efectúa a través de lo que Tarrow (2012) llama “estructuras conectivas o redes interpersonales”, es decir, el nivel de relación de las lideresas las vincula por sus intereses comunes, en este caso, el empoderamiento de la mujer afrodescendiente, su pasado común, las opresiones interseccionales que comparten y la sororidad entre ellas. Estas “situaciones de riesgo, emoción o represión tienen la capacidad de crear confianza entre personas que tal vez no se conocían de antemano o no habían comprendido que tenían reivindicaciones en común” (Tarrow, 2012; Angulo, 2017, p. 115)

Estas redes interpersonales de la RNMAK, además de tejer fuertes lazos de sororidad entre las mujeres que la conforman, permiten que nuevas activistas interesadas o sensibilizadas por el tema de las mujeres afro se unan a la Red, permitiendo multiplicidad de vínculos (Angulo, 2017, p. 116). Como se muestra en la figura 2, la organización de la Red surge desde la directora nacional, Tomasa Medrano, con las coordinadoras

locales. Tomasa es a su vez coordinadora local del municipio de Turbo, lo que le permite relacionarse también con un núcleo de mujeres en territorio. Las coordinadoras locales en cada uno de los 18 departamentos donde se encuentran ubicadas se relacionan entre sí, es decir, entre coordinadoras y las mujeres que conforman la Red en lo local (p. 116).

### Relacionamiento de la RNMAK a través de un accionar de mutuas exigencias

Dentro del ciclo relacional de la RNMAK se establece el tercer tipo de relacionamiento que se designa como Relación de mutuas exigencias, entendida como la reciprocidad en las interacciones de la RNMAK con actores como el Estado y las organizaciones internacionales que potencian la labor de la RNMAK, relaciones que están mediadas por las pretensiones de los actores.

Para comprenderlo mejor se necesita un ejemplo. La cooperación Norte-Sur, entre las organizaciones internacionales y la RNMAK, está dada por las respuestas efectivas que los Estados deben dar frente a la diáspora africana y a los siglos de sometimiento de los que fueron víctimas. En ese sentido, los organismos internacionales como Aecid y Oxfam realizan acciones afirmativas en favor de la población afrocolombiana, gracias al posicionamiento mundial que lograron los movimientos sociales estadounidenses de los años sesenta, respecto a la deuda histórica que tienen los Estados con los pueblos de origen africano en el mundo, como consecuencia de la esclavización y la consecuente negación de derechos. Esto generó como respuesta, posicionar en la agenda pública la necesidad de eliminar las brechas entre hombres y mujeres, y la violencia de la que eran y son víctimas las mujeres (Keck y Sikkink, 1998).

A pesar de que la RNMAK tiene fuertes vínculos con organismos internacionales, especialmente con Naciones Unidas, la Red no está concentrada en visibilizar su trabajo a nivel internacional, ni en constituir redes de acción en otros países o en realizar acciones colectivas en espacios internacionales, de tal forma que la noción de redes de defensa transnacional no aplica específicamente a esta Red (Angulo, 2017, p. 121).

Si bien la RNMAK obtiene apoyo para su financiación, no logra generar fuertes vínculos con otras redes de mujeres a nivel internacional que le permitan visibilizar la problemática de las mujeres afrocolombianas en el ámbito mundial, por ello aquí se considera que la RNMAK debe revisar al interior de la organización cómo integrar su quehacer con las organizaciones internacionales con las que tiene vínculos, con el objeto de potenciar su poder organizativo y el liderazgo de las mujeres afro, dado que a pesar de tener contacto con varias organizaciones y redes internacionales como, por ejemplo, Black Lives Matter (Las vidas negras importan),<sup>9</sup> y de su participación en foros internacionales, no hay una agenda internacional en particular que se pretenda posicionar por parte de la RNMAK (Angulo, 2017, p. 121).

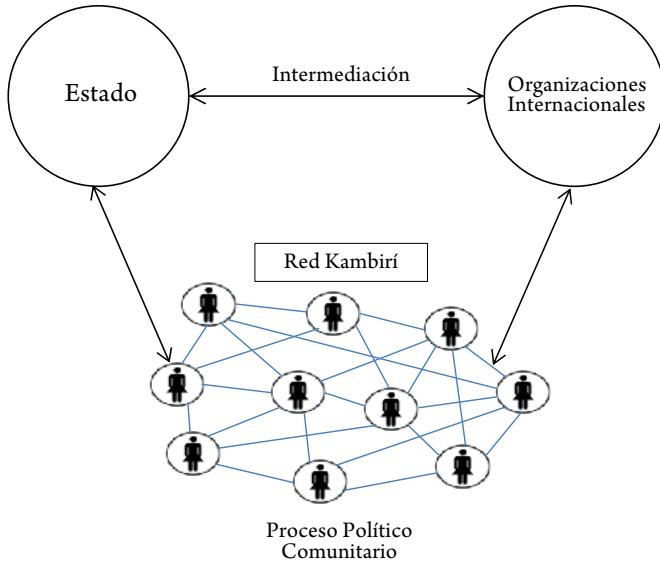
El posicionamiento internacional de la RNMAK permitiría, por ejemplo, reivindicar la importancia de la educación para las mujeres afrodescendientes y sus posibilidades de empleo digno, o dar apoyo a causas de interés de todo el movimiento afrocolombiano como es la explotación ambiental en el Pacífico colombiano, todo lo cual tendría eco si un movimiento internacional fuerte lo inserta en la agenda global, dado que estos temas no son vistos como prioritarios en la agenda nacional (Escobar, 2008). Sin embargo, esto no significa que no haya otras interesantes relaciones que se hayan entretejido entre la Red y otros actores (Angulo, 2017, p. 39).

---

9 El 25 de octubre de 2016, tuve la oportunidad de asistir, junto con algunas mujeres de RNMAK, a la Cátedra Popular Afrodescendiente Ana Fabricia Córbova. El tema por tratar fue “Black Lives Matter: panorama y retos del movimiento negro en las Américas”, organizado por el Centro Popular Afrodescendiente del que hace parte la RNMAK. En este espacio de reflexión participaron en calidad de ponentes, Ajamu Baraka, candidato a la vicepresidencia de Estados Unidos por el partido verde, activista del movimiento de liberación negro y miembro de la Red de Solidaridad Afrocolombiana en Estados Unidos; y Opal Tometi, escritora y cofundadora del movimiento Black Lives Matter, activista del movimiento negro en Estados Unidos y directora ejecutiva de la Alianza Negra para la inmigración justa. En este panel se reflexionó sobre las principales afectaciones que sufre hoy la población afroamericana cuando, desarmados, son asesinados por agentes policiales.

La relación de la RNMAK con las organizaciones internacionales, en este caso con Acnur, Oxfam, ONU Mujeres, Aecid e IND, se ha convertido en lo que aquí se denomina una “relación de mutuas exigencias”.

**FIGURA 3**  
**Relación de mutuas exigencias**



Fuente: Angulo (2017).

Como se observa en la figura 3, la Red Kambirí considera a las organizaciones internacionales como socias o aliadas para su movimiento, en la medida en que financian sus proyectos y contribuyen a su causa de empoderar a las mujeres afrodescendientes sobre sus derechos a través de diversas metodologías, investigaciones, trabajo de campo directo con las mujeres, talleres, cursos de formación para sus lideresas con el objeto de que luego ellas los repliquen dentro de los nodos de trabajo local de la Red, logrando así posicionar a la RNMAK en el ámbito político local y nacional (Angulo, 2017, p. 123).

Por su parte, las organizaciones internacionales como Acnur, Oxfam, ONU Mujeres, Aecid e IND, posicionan los temas importantes dentro de la agenda de la organización en el eje de mujeres a través de la Red y le exigen el cumplimiento de ciertas directrices en la implementación de sus proyectos,

presentación de informes y distribución de ciertos materiales didácticos o pedagógicos. Es, pues, una relación directa, de ida y vuelta, mediada muchas veces por un convenio o un acuerdo de voluntades para la ejecución de proyectos específicos (Angulo, 2017, p. 123).

En ese sentido, en la relación que tiene la RNMAK con los organismos internacionales no se aplica el efecto bumerán que describe Sikkink.<sup>10</sup> Por el contrario, la RNMAK no busca intermediación para lograr unas demandas específicas frente al Estado colombiano, sino para que financie el empoderamiento de sus comunidades, su proceso político comunitario o con el fin de llegar a los espacios de toma de decisiones de forma directa.

Por lo mismo, aquí se propone que el nivel de relacionamiento entre la RNMAK y los organismos internacionales sea directo. Cada actor tiene una relación horizontal con el otro, relación en la que cada uno debe cumplir unas responsabilidades contractuales que hacen que exista una relación de cumplimiento de obligaciones sobre lo implementado en los convenios y una rendición de cuentas sobre los recursos entregados a la Red para ser ejecutados (Angulo, 2017, p. 124).

Así las cosas, el nivel de relación con el Estado también ha variado puesto que la RNMAK no lo ve como una superestructura inasequible sino como un socio o aliado para el desarrollo de los proyectos de la Red. Por esto, la Red le exige al Estado colombiano el cumplimiento de las leyes que benefician a las mujeres afrodescendientes, así como la rendición de cuentas sobre la gestión que realiza en sus territorios con los recursos destinados a comunidades y mujeres afrodescendientes, en especial aquellas que están vinculadas a la Red, para la ejecución de programas, planes y proyectos que involucren su comunidad, por lo cual se convierte en un ejercicio de control social (Angulo, 2017, p. 125).

Muestra de ello es que algunos de los proyectos que ha desarrollado la RNMAK han sido posibles con el soporte de los gobiernos departamentales, que se han comprometido con el apoyo a las temáticas de mujeres afrodescendientes.

---

10 Esto no significa que en la práctica la RNMAK, en algún momento, requiera esa intermediación.

## Ciclos relacionales: un factor movilizador de la acción colectiva de la Red Kambirí

En este capítulo se ha explicado cómo las mujeres afrocolombianas de la RNMAK realizan acción colectiva como estrategia de organización política a través de diversos tipos de relacionamiento con otros actores, entre ellas, con nuevos miembros y con activistas, generando lo que llamamos ciclos relacionales. A partir de los ciclos relacionales se estructura la sostenibilidad de la Red, a través de la sororidad, de las juntanzas, del efecto amplificado de las redes y las relaciones de mutuas exigencias. Cada uno de los anteriores elementos contribuye a establecer las bases que permiten que la organización perdure en el tiempo y hace que su acción colectiva se haya consolidado a través de diversos repertorios de acción como las huelgas, los plantones, las peticiones a la administración pública, caminatas, marchas, entre otros, que permiten mostrar el inconformismo de las mujeres afrodescendientes y los lazos sororos que las unen.

Por otra parte, las diversas opresiones que han sufrido las mujeres afrodescendientes, lejos de reducir su accionar, han contribuido a generar empatías y a crear fuertes vínculos de solidaridad y confianza entre sus miembros, creando la sororidad entre las mujeres de la Red.

Con lo anterior, como un factor de sostenibilidad de la Red se señalan los vínculos de sororidad que las relacionan a través de las juntanzas; aquí la sororidad se entiende como ese nexo y unión entre ellas que las ayuda a salir adelante en situaciones injustas, como la discriminación racial y de género, la violencia, la pobreza, y que las motiva a resistir a esas situaciones a través de la acción colectiva que realizan.

Adicionalmente, en el artículo se muestra cómo la RNMAK no conforma una red transnacional de defensa, sino que, por el contrario, tiene relaciones de mutuas exigencias con el Estado y las organizaciones internacionales de una manera directa a modo de reclamaciones en el cumplimiento de sus derechos y de rendición de cuentas sobre los recursos destinados a la ejecución de proyectos para comunidades afrodescendientes, superando la teoría del efecto bumerán planteada por Keck y Sikkink (1998), dado que esta red no requiere la intermediación

de las organizaciones internacionales para interactuar con el Estado colombiano.

Es decir que, a pesar de tener fuertes vínculos con organismos internacionales, esta Red no está concentrada en visibilizar su trabajo a nivel internacional y constituir otras redes de acción en otros países, o realizar acciones colectivas en espacios internacionales, de tal forma que la noción de redes de defensa transnacional no aplica específicamente a esta Red.

Por lo anterior, se propone el nuevo concepto de “relación de mutuas exigencias” para definir la nueva realidad de interacción entre ONG y organismos internacionales, dado que la Red no cuenta con las particularidades esbozadas por Sikkink y Keck para constituirse como una red global que posicione sus temas en la agenda internacional, pero sí se presenta un ciclo relacional con otros actores que hace que valga la pena repensar cómo las relaciones internacionales están estudiando el fenómeno de interacción de los diversos actores del sistema internacional.

Se plantea, entonces, que el nivel de relacionamiento de la RNMAK y los organismos internacionales es directo y horizontal, dados los actos jurídicos que median la relación —contrato o convenio—, que hace que las partes en el plano formal sean consideradas como pares.

El análisis de la relación entre la RNMAK y el Estado también ha transmutado, ya que no es visto por la RNMAK como una superestructura inasequible, sino como un socio o aliado para el desarrollo de los proyectos de la Red, y le exigen al Estado colombiano el cumplimiento de la normatividad y la implementación de las acciones afirmativas que benefician a las mujeres afrodescendientes. Esto, en un Estado Social de Derecho, es un ejercicio de control social.

## Referencias

Angulo, D. (2017). *Acción colectiva e interseccionalidad en la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí* (Tesis de maestría). Universidad del Rosario.

Archila, M. (2013). Aspectos sociales y políticos de las mujeres en Colombia, siglos xx y xxi. En *Memorias*

del XVIII Congreso de la Asociación de Colombianistas.  
CongresoXVIII.aspxhttp://www.colombianistas.org/  
Congresos/DocumentosyActa/

Archila, M. (2001). Vida, pasión y de los movimientos Sociales en Colombia. En *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (pp. 16, 48). Universidad Nacional.

Bolos, S. (2008). La construcción y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres participantes en organizaciones sociales. En *Mujeres y Espacio Público. Construcción y ejercicio de la ciudadanía* (pp. 29-86). Universidad Iberoamericana.

Bourdieu, P. (2007). *La dominación masculina* (5.ª ed., J. Jordá, trad.). Anagrama.

Bringel, B. (2009). La contribución de Charles Tilly para el debate sobre el ensanchamiento del campo democrático. En *Jornadas Internacionales: Homenaje a Charles Tilly* (pp. 1-23). Universidad Complutense de Madrid.

Chárriez, M. (2012). Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, 5, 50-67. [http://www.academia.edu/25176867/Historias\\_de\\_vida\\_Historias\\_de\\_vida\\_Una\\_metodolog%C3%ADa\\_de\\_investigaci%C3%B3n\\_cualitativa](http://www.academia.edu/25176867/Historias_de_vida_Historias_de_vida_Una_metodolog%C3%ADa_de_investigaci%C3%B3n_cualitativa).

Colazo, C. (2009). Feminismos en la América Latina Globalizada/Localizada. Nuevas democracias, nuevas izquierdas, en deuda con la equidad de género. ¿Un espacio amigable para utopía posible? *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14, 105-118.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299. <http://dx.doi.org/10.2307/1229039>.

Cubillos, A. J. (2015) La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oximora: Revista Internacional de Ética y Política*, 7, 119-137. Recuperado en <http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/14502>.

Curiel, O. (2009). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes. *Revista cultural electrónica Construyendo nuestra interculturalidad*, 5, 1-16. <http://www.redalyc.org/pdf/183/18320204.pdf>

De la Torre, J., Sepúlveda, C., Marín, C. y Berardinelli, N. (2014). *Empoderamiento y participación política de las mujeres negras, afrodescendientes y palenqueras en Colombia* (2.ª ed.). Oxfam, AECID.

De Miguel, A. (2001) El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres. *Revista Internacional de Sociología*, 35, 127-150.

De Sousa, S. B. (1998). *Por una concepción multicultural de los derechos humanos / For a multicultural conception of human rights*. Universidad Nacional Autónoma de México.

De Sousa, S. B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

Duby, G. y Perrot, M. (2000). *El siglo XX: los grandes cambios del siglo y la nueva mujer*. Taurus.

Escobar, A. (2008). *Territorios de diferencia, lugar, movimientos, vidas, redes*. Envió Editores.

Flórez, F. J. (2004). Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género. Conflicto e invisibilidad. En E. Restrepo (Ed.), *Retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 219-246). Editorial Universidad del Cauca.

Geledés (2010, 17 de noviembre). *Participa de la gran movilización "Toma Cultural" en Bogotá: Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas "Kambiri"*. <https://www.geledes.org.br/participa-de-la-gran-movilizacion-toma-cultural-en-bogota-red-nacional-de-mujeres-afrocolombianas-kambiri/>

González, C. E. (2009). From mobilization to revolution. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 31, 343-363.

Guber, R. (2001). *La Etnografía, método, campo y reflexividad*. Editorial Norma.

Hernández, N., Hurtado, A. y Palacios, N. (2019). Juntanza y construcción de paz desde las mujeres afrocolombianas. *Revista CS*, (29), 197-219.

Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos Negros, una antología* (pp. 101-131). Traficantes de Sueños.

Ibarra, M. M. E. (2007). Acciones colectivas de las mujeres en contra de la guerra y por la paz en Colombia. *Revista Sociedad y Economía*, 13, 66-86.

Jabardo, V. M. (2012). Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos Negros, una antología* (pp. 27-54). Traficantes de Sueños.

Keck, M. E. y Sikkink, K. (1998). *Activistas sin Fronteras*. Siglo XXI.

Lagarde y de los Ríos, M. (2006). Pacto entre Mujeres Sororidad. *Aportes para el debate*, 13, 123-135. <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>.

Lamus, C. D. (2010). *De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Lamus, C. D. (2012). *El color negro de la (sin) razón blanca: El lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. Universidad Autónoma de Bucaramanga.

Lamus, C. D. (2015). *Guía para la Investigación Cualitativa y de Género*. Academia.

Lorde, A. (2002). *La Hermana, la extranjera*. Horas y Horas.

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11, 111-127.

Montero, J. (2006). Feminismo: un movimiento crítico. *Intervención Psicosocial*, 15, 167- 180.

Montoya, A. V. y García, S. A. (2010). ¡Los afros somos una diversidad! Identidades, representaciones y territorialidades entre jóvenes afrodescendientes de Medellín, Colombia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 24, 44-64.

Mosquera Rosero-Labbé, C. (2017). Mujeres negras, comunidades y procesos organizativos: la fuerza de la juntanza. En C. Mosquera Rosero-Labbé y M. Álvarez Valencia (Eds.), *Mujeres negras en Colombia: Historias, luchas y derechos* (pp. 81-101). Editorial Universidad del Valle.

Muñoz, C. P. (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*. Central America Women's Network (CAWN).

Pardo, M. (2001). Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano. En *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 229-258). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Sánchez, G. O. A. (1995). El movimiento social de mujeres. La construcción de nuevos sujetos sociales. En *Las mujeres en la historia de Colombia* (vol. 1, pp. 379-402). Editorial Norma.

Sánchez, M. C. (2008). Genealogía de la vindicación negra. En *Feminismos debates teóricos contemporáneos* (pp. 17-71). Alianza Editorial.

Sánchez, C., Beltrán, H. y Álvarez, S. (2008). Feminismo liberal, radical y socialista. En *Feminismos: debates críticos contemporáneos* (pp. 75-124), Alianza Editorial.

Segato, R. L. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (Eds.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (pp. 17-48). Ediciones Godot.

Svampa, M. (2009). *Dimensiones de la acción colectiva en América Latina* (pp. 1-27). <http://maristellasvampa.net/archivos/ensayo57.pdf>

Tarrow, S. G. (2012). *El poder en movimiento, los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (3 ed.; F. Muñoz de Bustillo, trad.). Alianza Editorial.

Wabgou, M., Arocha, R. J., Salgado, C. A. J. y Carabalí, O. J. A. (2012). *Movimiento Social, Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.

Williams, P. (2003). La dolorosa prisión del lenguaje de los derechos. En *La crítica de los derechos* (pp. 43-74). Siglo del Hombre Editores.

# AFROFEMINISMOS: DEBATES ACTUALES Y EMERGENTES

Este libro reúne las voces de mujeres afrodescendientes que, desde la investigación, el arte, la docencia y la acción comunitaria, construyen pensamiento afrofeminista latinoamericano. A través de metodologías situadas, narrativas corporales, análisis críticos y prácticas activistas, las autoras examinan cómo el racismo estructural, el patriarcado y el capitalismo han configurado históricamente las condiciones de vida, salud, movilidad, justicia y representación de las mujeres negras.

La obra propone una mirada interseccional del cuerpo, el territorio y la memoria, comprendidos no solo como espacios de opresión, sino como territorios de resistencia, sanación y creación política. Desde la cocina hasta el aula, desde la calle hasta la escena artística, las autoras desafían los marcos eurocéntricos de producción de conocimiento y reivindican la oralidad, la juntanza y el cuidado como formas propias de epistemología.

En su conjunto, este libro constituye un aporte esencial para los estudios afrofeministas latinoamericanos contemporáneos, al ofrecer un mapa de luchas, afectos y saberes que reconfiguran las nociones de justicia, salud, estética y comunidad desde las experiencias y resistencias de las mujeres negras.

ISBN: 978-628-7764-50-7



9 786287 764507