



CAPÍTULO 6

TORNARSE NEGRA, UNA CONQUISTA, FUERZA FEMENINA EN LOS ESPACIOS COLECTIVOS, RITUALES Y FESTIVOS⁹

Becoming Black, a Conquest, Feminine Force in Collective Spaces, Rituals and Festivals

Liliana Parra-Valencia¹⁰

Red Internacional de Voces Afrofeministas (RIVAS)

✉ lilianaparravalencia@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-9411-4513>

⁹ Cuidado del texto: Martha Ligia Parra Valencia (@mliparra). Y de la foto: María José Flórez Parra (@mariaj_florez).

¹⁰ Mujer, heredera del Pacífico y del Caribe colombianos, nieta de afrodescendientes e indígenas, campesinas y arrieros. Hija de Ligia y José Édgar, hermana de Martha, tía de María José y sobrina de Inés. Posdoctoranda del Laboratorio de Etnopsicología, Universidade de São Paulo (USP-RP) y de la Universidade Federal de Alagoas (UFAL), doctorado en Ciencias Sociales y Humanas (Universidad Javeriana), maestría en Psicología Social y Violencia Política (Universidad San Carlos de Guatemala), maestría en Humanidades (Universitat de Barcelona), Especialización en estudios afrolatinoamericanos y del Caribe (Clasco), Curso internacional Filosofías/Sabidurías Africanas (Universidad Distrital Francisco José de Caldas, IPAZUD, Centro de Investigaciones Chinango). Docente e investigadora. Estudio feminismos negros, agroecología y cuidado de la vida, grupalidad curadora descolonial, prácticas/saberes de cura afroindígenas (Colombia-Brasil), fotografía y comunidades, budismos. <https://lilianaparravalencia.wixsite.com/my-site>

Cómo citar / How to cite

Parra-Valencia, L. (2024). Tornarse Negra, una Conquista, Fuerza Femenina en los Espacios Colectivos, Rituales y Festivos. En: Luna Nieto, A. (ed. científico). *Voces de resistencia y escenarios de interpelación: pre - textos para pensar la construcción de paz*. (pp. 121-145). Cali, Colombia: Fundación Universitaria de Popayán; Editorial Universidad Santiago de Cali. Doi: <https://doi.org/10.35985/9786287770218.6>

RESUMEN

El presente capítulo tiene como objetivo compartir algunas reflexiones sobre la fuerza de las mujeres negras. Las cuales vengo construyendo a lo largo de los últimos 10 años, a partir del grato acercamiento a la Red de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca), a las epistemologías feministas negras y al reconocimiento de mi ancestralidad campesina y afroindígena materna/paterna ligada al territorio del Valle del Cauca y del Cauca. Me baso en la experiencia de acompañamiento de mujeres afrodescendientes y las visitas al territorio del Cauca-Colombia, durante los años 2014 y 2015, en el marco del proyecto de investigación Psicología e iniciativas sociales de paz en Colombia, de la Investigación PsicoPaz (2013-2023). Y también en las conversaciones informales con varias de ellas entre 2016 y 2024. Abordo la presencia de la fuerza femenina y la participación de las mujeres negras en los espacios colectivos, rituales y festivos, como expresiones polifónicas de resistencia para la transformación, acción colectiva y espiritualidad/ancestralidad. A este encuentro le debo las inspiraciones que movilizaron este texto que hoy emerge a la luz, para honrar la fuerza femenina negra ancestral.

Palabras clave: feminismos negros, afrodiáspora, Cauca, resistencia.

ABSTRACT

This chapter aims to share some reflections on the strength of black women. Which I have been building over the last 10 years, based on the pleasant approach to the Red de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca), black feminist epistemologies and the recognition of my maternal/paternal peasant and Afro-indigenous ancestry linked to territory of Valle del Cauca and Cauca. I am based on the experience of accompanying Afro-descendant women and the return visits to the territory of Cauca - Colombia, during the years 2014 and 2015, within the framework of the research project Psychology and social peace initiatives in Colombia, of the PsicoPaz Research (2013- 2023). And also, in informal conversations with several of them between 2016 and 2024. I address the presence of feminine strength and the participation of black women in collective, ritual and festive spaces, as polyphonic expressions of resistance for

transformation, collective action and spirituality/ancestry. I owe to this meeting the inspirations that mobilized this text that emerges to light today, to honor the ancestral black feminine strength.

Keywords: Black feminisms, Afrodiasporic, Cauca, resistance.

FUERZA FEMENINA NEGRA EN LOS ESPACIOS COLECTIVOS: EXPRESIÓN DE RESISTENCIA PARA LA TRANSFORMACIÓN

A Santa Bárbara...
Y a Bárbara Bocanegra...

Hoy las mujeres ya organizadas ven a la Red de Mujeres como un espacio de capacitación, apoyo para sus iniciativas productivas, apoyo psicosocial, acompañamiento y concientización para vincularse y participar en los procesos organizativos.

—Mujeres de Redmunorca, 2014

Carlota y Ferminia son demonizadas porque su agencia transgrede demasiados niveles del imaginario social: eran esclavas y esa condición las despojaba de toda humanidad, por lo que no se esperaba de ellas ni la rebelión, ni la capacidad estratégica para organizar y dirigir enfrentamientos, ni que pudieran liberarse a sí mismas y a los suyos; eran, además, mujeres.

¡Mujeres negras!

—Casamayor, 2021

Redmunorca surge como un proceso organizativo de mujeres-madres afrodescendientes del norte del Cauca (Colombia), quienes preocupadas por las condiciones de sus hijos¹¹ conforman la Asociación Cultural Casa del Niño de Villa Rica, en 1990. A partir de esta experiencia y como una iniciativa de varias mujeres afrodescendientes, se articulan en la

¹¹ Utilizo en el texto la e para designar un lenguaje inclusivo, siguiendo las teorías feministas contemporáneas.

Redmunorca en 1994, ante las violencias de género y como estrategia de protección, formación, movilización y participación de las mujeres afrodescendientes de esta región del país. Las mujeres integrantes de Redmunorca vienen de los municipios Villa Rica, Puerto Tejada, Guachené, Santander de Quilichao, Padilla, Corinto y Miranda.

Imagen 1.

Mujeres Puerto Tejada – Cauca. 2015



Fotografía de Parra-Valencia, et al. (2022, p. 32).

En los departamentos del Cauca, el Valle del Cauca, Chocó, Antioquia y Bolívar, se concentró la población africana esclavizada en la Nueva Granada (hoy Colombia) durante la colonización europea, destinada principalmente a la minería, el trapiche, la ganadería, como bogas, estibadores y domésticos en las haciendas (Maya, 1997). El puerto de la provincia de Cartagena de Indias (en el Caribe colombiano), por cuenta de la empresa europea transatlántica, recibió a las naciones esclavizadas, luego dispersadas por el continente, quienes procedían de “Benín, Nigeria, Sierra Leona, Mozambique, Angola, Cabo Verde, Senegal, Guinea y pertenecían a distintos pueblos africanos tales como

los wolofs, mandingas, fulos, cazangas, biáfaras, monicongos, anzicos, engolas, entre otros” (Wabgou, et al, 2012, p. 55). En la afrodiáspora¹², organizaron resistencias contra la colonización y la esclavización desde los movimientos cimarrones.

Si bien el 21 de mayo de 1851 se sanciona la Ley para la abolición de la esclavitud en Colombia, a partir de la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993, “Ley de las negritudes”, se reconocen y visibilizan las iniciativas organizativas formales de las mujeres negras. Aunque su papel protagónico, a nivel familiar, comunitario, social, político y espiritual, se remontan a la resistencia colonial y a los sistemas africanos matriarcales como base de la organización social de la África negra incluido Egipto, abordados por Cheikh Anta Diop (2014) en la reconstrucción del origen de la civilización.

La iniciativa de la Redmunorca surge del deseo de construir la *propia organización*, como un escenario autónomo que permite a las mujeres *ser protagonistas*, según Arnobia Lobo Ararat (Entrevista grupal, 2015) una de las fundadoras. La *construcción colectiva para lograr el objetivo*, se materializa en la consecución de tareas compartidas de reflexión, reconocimiento y empoderamiento en torno a lo que significa ser mujer en el norte del Cauca. Esta construcción colectiva y compartida se asienta en la confianza y en la afirmación de ayudarse para crear.

Según sus participantes, la Red surge por el encuentro y la unión de mujeres en torno a un proyecto, en el que las *mujeres organizadas* deciden reflexionar sobre el ser mujer, las violencias de género y raza. Este posicionamiento nos evoca la afirmación de Lélia Gonzalez (2020) en relación con lo racial, y que sigue la idea de Simone de Beauvoir (2017) de que no se nace mujer se llega a serlo, en cuanto que se nace negra, mulata, parda o marrón, pero “tornarse negra es una conquista” (p. 250,) [Traducción propia]. La cual tiene que ver con un devenir histórico, socio-político, afectivo y ancestral, ante diferentes sistemas de opresión colonial, sexista, racista y capitalista.

¹² Hace referencia a la dispersión masiva africana y afrodescendiente durante el tráfico esclavista de la historia moderna, entre los siglos XV y XIX, hacia Europa, América y Asia (Santos, 2008).

La narrativa de las mujeres de Redmunorca resalta cómo su vinculación a la Red ha movilizó elecciones propias en relación con sus procesos organizativos, la defensa del género, la formación, el propio protagonismo y la concientización de otras mujeres. Así como las posibilidades de replicar los aprendizajes en otros escenarios como el académico, incidir en la política pública de la región y participar en espacios públicos y de toma de decisión. Con el fin de posicionar los temas de género, en particular, los análisis sobre las condiciones de las violencias contra las mujeres, desde las propias afrodescendientes. La Red parte de una apuesta para el fortalecimiento de la base y de las lideresas en los municipios, de *abajo hacia arriba*, como escuché decir a una de sus integrantes en un encuentro en Villa Rica.

Sobre la participación, el empoderamiento político y la incidencia, las mujeres de Redmunorca han logrado protagonismo en diferentes escenarios político-electorales y ocupar cargos públicos en las administraciones locales del norte del Cauca, como la Alcaldía, el Consejo Municipal y la Secretaría de Planeación.

En ese tejer se ha formado a las mujeres en la reivindicación de derechos, normatividad, y se han ido tejiendo interrelaciones. Hasta el momento en que las mujeres dicen: estamos listas, estamos preparadas. Es importante que haya una representatividad real de las mujeres en los espacios políticos y en la toma de decisiones. Y es así como se han candidatizado varias mujeres en varios procesos político-electorales.

En el caso de Villa Rica, una de sus integrantes, María Edis Dinas, fue elegida alcaldesa. Y de nuevo está para postularse en la próxima jornada político-electoral, a nivel local. En otros municipios, como Padilla y Puerto Tejada, varias compañeras han aspirado al Consejo Municipal, y en el primer caso ha sido elegida como concejala, una de ellas por dos periodos. También Fraidaley Echeverry asumió la Secretaría de Planeación de Villa Rica.

En mi caso fui candidata a la alcaldía por el municipio de Guachené, en la jornada político-electoral de 2019; una maravillosa experiencia haber presentado a la comunidad un programa de gobierno con enfoque de género. Es la primera vez que se moviliza el tema en el marco del accionar con mujeres (Miosoris Castillo. Redmunorca. Comunicación personal. 13 de julio de 2021).



En relación con los antecedentes de las expresiones del movimiento afrocolombiano, cabe señalar el protagonismo del Cauca, en las décadas del 40 y 60 del siglo XX, con el surgimiento de los liderazgos políticos negros de esta región; así como la participación en la protesta contra la discriminación racial vivida en Colombia, y en Estado Unidos, en el día del negro, el 20 de junio de 1943 en Bogotá. También la creación del Centro de Estudios Afrocolombianos en 1947, sobre la influencia cultural de los grupos negros en el país (Wabgou et al., 2008). Cabe mencionar la participación activa y permanente de Delia Zapata Olivella en estos escenarios, reconocida pensadora y artista afrocolombiana quien contribuyó al posicionamiento de los debates y los estudios sobre la cultura negra en Colombia.



En particular, en el norte del Cauca surge un liderazgo político negro y según Maguemati Wabgou et al. (2008) se consolida una clase dirigente local en la primera mitad del siglo XX, gracias al logro del campesinado negro en la posesión de la tierra y la expansión del cultivo de cacao que favoreció la riqueza y con ella el acceso a la educación secundaria y superior. En ese entonces, los políticos nortecaucanos orientaron sus proyectos al mejoramiento de las condiciones de la gente negra de la región. Este activismo político se da en el contexto de desigualdades y tensiones étnico-raciales en el país, y en el mismo departamento del Cauca, entre el norte liberal, habitado en su mayoría por población negra, y Popayán su capital, conservadora, denominada “ciudad blanca” (Wabgou et al., 2008); representantes de los dos partidos políticos tradicionales decimonónicos del país, en contienda durante el sangriento periodo conocido como la *Violencia* (1948-1958).

Cabe resaltar, como antecedente organizativo, la participación de las mujeres negras en el 1° Encuentro Nacional de la Población Negra Colombiana de 1975 (en Cali), en el 1° Congreso de la Cultura Negra de las Américas de 1977 (en Cali), en diferentes eventos de la población negra a nivel nacional; y por supuesto, en los diferentes movimientos sociales negros del país.

Por su parte, la Redmunorca reconoce que la apuesta de incidencia en el contexto socio-político se da desde el empoderamiento y el fortalecimiento organizativo. Para fortalecer la participación de las mujeres y la organización en el contexto patriarcal, machista y capitalista, ellas han aprendido a moverse y resistir las dificultades por el sentido de lo común, lo compartido.

“Emocionalmente logramos, incluso a veces, reponer esos malestares en función de que el colectivo funcione. Ser mucho más que dos, tener un equipo (...) el fortalecimiento de la organización en términos de mirarse para responder a un contexto”, afirmaron con vehemencia las mujeres de la Red en uno de los encuentros (Entrevista, 24 de marzo de 2015).

Para Silvia Federici (2022) la desarticulación de la vida comunitaria, de los modos de organización de la vida común, ha sido una estrategia para la articulación de un orden capitalista. De allí que, los espacios colectivos

de las mujeres negras, como las iniciativas organizativas, son expresiones de empoderamiento, resistencia y acción colectiva contracapitalista, contrapatriarcal y antirracista.

La referencia a la Red como un espacio de apoyo también se relaciona con el apoyo emocional, entender y compartir las vivencias de las mujeres, en un intercambio de enseñanzas y aprendizajes; con la posibilidad de compartir una historia común en el proceso organizativo de Redmunorca. A partir de esta iniciativa se promueve la generación de redes y la vinculación de otras mujeres. Se evoca la unión, la unidad, como una tarea ante el compromiso que las convoca.

La sensibilización y la problematización ante la violencia de género y raza en la región, como propósito de Redmunorca, conllevó la generación de procesos de acompañamiento de las mujeres que hacen parte de la Red en los municipios, como espacio de encuentro, catarsis y de trabajo de los propios *duelos* para sanar las heridas. El apoyo mutuo que comparten las mujeres facilita otras formas de ayuda entre ellas mismas, así como la articulación de otros agentes externos, cuando, en sus palabras, “entre las mismas a veces no podemos”.

Las llamadas capacitaciones son concebidas como espacios de acompañamiento, puesto que la contención en la Red también se vincula al afecto que circula entre las integrantes. A partir del apoyo mutuo, al ayudar a otras se aprende sobre la propia construcción de identidad, en cuanto que comparten una identificación con las experiencias de las otras mujeres. Redmunorca expresa que quienes reciben el sostén emocional logran orientar sus propios procesos, haciendo alusión a los recursos internos que se activan en el acompañamiento. El afecto como expresión de la ética del cuidado, de la cual nos habla Patricia Hill Collins (2018), es constitutivo de las epistemologías feministas negras; aquellas que se centran en las experiencias de las mujeres como fuente de conocimiento.

La Red ayuda a transformar a quienes hacen parte de ella y participan en los procesos de formación, en lo personal sobre sus propias experiencias emocionales, como en las reflexiones compartidas sobre los asuntos de género y étnico-raciales. Afirmaciones de las mujeres de Redmunorca como: “yo no soy quien era cuando llegué”; “ese proceso de formación

me ha llevado a mirarme a mí misma, a mis heridas y mis cosas”; “reflexionar de una forma colectiva nuestra perspectiva étnica”, dan cuenta de esta transformación.

También nos evocan el principio de los feminismos negros de la década del setenta en Estados Unidos, lo personal es político (Hull, et al, 1982); y la sabiduría que alberga la experiencia vivida de las mujeres como criterio de significación. “Vivir la vida como mujer negra requiere sabiduría, pues el conocimiento sobre las dinámicas de las opresiones que se intersecan es esencial para la sobrevivencia de las negras americanas. Al validar el conocimiento, las afro-americanas le otorgan gran credibilidad a esa sabiduría” (Collins, 2018, p. 161)[Traducción propia]. De allí la importancia de que sean las mujeres negras quienes elaboren sus propias autodefiniciones en sus propios contextos y territorios.

El escenario organizativo de la Redmunorca no sólo es un espacio para ellas, sino también, para la formación, el empoderamiento y la participación política en los temas de género, en las comprensiones sobre lo femenino, ser mujer, las violencias y discriminaciones de género y raza.

Gonzalez (2020) señala la importancia de la organización de las mujeres negras para la transformación social. Las amefricanas herederas de otra cultura ancestral, “saben más de mujeridad que de feminidad, de mujerismo que de feminismo. Sin contar con que saben más de solidaridad que de competición, de colectivismo que de individualismo” (Gonzalez, 2020, p. 250) [Traducción propia].

Solidaridad que Collins (2016) resalta como *sisterhood*, aquel hermanamiento que comparten las mujeres negras como una perspectiva central del pensamiento feminista negro para la organización social. Tenemos mucho que aprender de la sabiduría de estas amefricanas que en la mayoría de casos emerge en la cotidianidad y circula en el anonimato, y en la ausencia de protagonismo. Hay una responsabilidad sobre los modos de organización que toca un asunto ético-político; en cuanto, el compromiso con el proyecto de transformación social no puede aceptar ideologías de exclusión que privilegian un solo aspecto de la realidad de las mujeres negras.

De allí, la importancia de reivindicar las diferencias de las mujeres amefricanas, quienes portan las marcas de la explotación económica, la subordinación racial y sexual. “Por esto mismo, traemos con nosotras la marca de la liberación de todos y de todas” (Gonzalez, 2020, p. 250) [Traducción propia].

La noción *amefricanidad*, que introdujo Gonzalez (1988), da cuenta de la presencia africana en la configuración social y política del continente americano, incluido el Caribe insular. Esta categoría articula “racismo, colonialismo, imperialismo y sus efectos” (p. 71) [Traducción propia], así como la negación africana y amerindia en la visión de mundo moderna europea; de allí, que utiliza la denominación *Améfrica Ladina*.

También recupera la resistencia y las luchas de los pueblos negros y amerindios ante dichos sistemas de dominación que comparten, donde las mujeres negras en particular son las más excluidas oprimidas, explotadas y violentadas en el capitalismo patriarcal-racista, por cuenta de la imbricación entre racismo, sexismo, clase y poder. En este sentido, Gonzalez concibe a las amefricanas “subordinadas por una latinidad que torna legítima su inferiorización” (p. 134) [Traducción propia], a la vez que identifica en ellas, en las mujeres negras y en las mujeres indígenas, contribuciones de género en las márgenes que el capitalismo patriarcal no logra explicar (Cardoso, 2014).

Según Gonzalez (2020), desde la Antigüedad hasta la colonización islámica, y luego judeo-cristiana, las mujeres en las culturas tradicionales *ashanti* y *yoruba* desempeñaban papeles sociales de gran importancia como los hombres y en varios casos compartían el poder político con ellos. Su lugar no era de subordinación y discriminación, como procesos de dominación que la colonización impuso a las mujeres de las naciones africanas.

Por su parte, en el Quilombo dos Palmares - Brasil, en el siglo XVII, “las mujeres palmerinas también participaron en las luchas, al lado de sus compañeros (...) al morir, se volvieron vivas en nuestra memoria” (Gonzalez, 2020, p. 186) [Traducción propia]. Así mismo, la implicación de las mujeres negras en los palenques, rochelas y quilombos contra la esclavización fue decisiva para los procesos de emancipación e independencia de América Latina y el Caribe (Ocoró, 2019).

Para mencionar algunas, recordemos a la palenquera Polonia en siglo XVI y Catalina Luango en el siglo XIX en Colombia; Dandara, Aqualtune, Maria Felipa, palmarinas y grandes guerreras quilombolas en el siglo XVII, Teresa Benguela en el siglo XVIII, Catarina Mina en el siglo XIX en Brasil; la ancestral mítica originaria Nanny en el siglo XVIII y Yaa Asantewaa - *ashanti* en el siglo XIX en Jamaica; Juana La Avanzadora en Venezuela; las Lanceras de Artigas en Uruguay; Carlota y Ferminia de origen *yoruba* en el siglo XIX en Cuba; María Remedios del Valle “Madre de la Patria” Argentina; y tantas otras mujeres negras desde el anonimato, la cotidianidad y las microluchas.

En la lucha de los cimarrones, las mujeres habían combatido aguerridamente. Con dardos, macanas y lanzas, se enfrentaban a los españoles. El testimonio del capitán Ordóñez de Ceballos dice que en 1581 se vio obligado a pactar entrega de tierras y la promesa de libertad con la palenquera Polonia, quien comandaba 250 negros en un contingente donde 150 eran mujeres (Friedemann y Espinosa, 1995, p. 56).

Mena García (1993: 88) reitera la magnitud del apoyo de la mujer negra durante la época colonial, lamenta la escasez de documentos históricos al respecto y la necesidad de reconocer su presencia activa en las luchas antiesclavistas colombianas (Wabgou, et al, 2012, p. 55).

Los espacios colectivos de las mujeres negras, en la diáspora en América, evocan las civilizaciones matriarcales de África. Gonzalez (2020) trae la comunidad *maroon* de Jamaica, Maroon Town, heredera de personas esclavizadas desde la primera mitad del siglo XVIII. “Los términos ‘marronage’ (francés) y ‘maroon society’ (inglés) provienen del español ‘cimarrón’, significan lo mismo que ‘quilombo’ para nosotros” (Gonzalez, 2020, p. 139) [Traducción propia].

La comunidad de la isla caribeña es descendiente de las sociedades matrilineales de la cultura *akan* —*fanti* y *ashanti*— de África. La organización matrifocal con gran valorización de las mujeres, reconoce en ellas un papel fundamental en la garantía de la producción agrícola comunitaria y su participación cotidiana en la sobrevivencia; además, hace de las mujeres “la principal fuente de estabilidad y continuidad grupales” (Gonzalez, 2020, p. 140). Es decir, que la matrifocalidad fue

clave para la continuidad de las comunidades *maroons*, en la diáspora caribeña y latinoamef리카ana.

Según Niara Sudarska (1980, como se citó en Friedemann y Espinosa, 1995, p. 38), “en la familia extendida africana, la importancia del vínculo consanguíneo ha sido mayor que la del conyugal”. La antropóloga africanista estadounidense considera que la familia extendida es el legado africano más importante en la diáspora, capaz de recrear principios éticos, comportamientos y orientaciones en nuevos parentescos para la sobrevivencia de los grupos negros en el Nuevo Mundo.

En este contexto, las formas familiares de los grupos negros en la diáspora afroamericana podrían verse entonces como expresión de tales reelaboraciones, que en la opinión de estudiosos africanistas contendrían memorias de linajes, de familias extendidas o de patrones poligínicos africanos, tanto como de principios étnicos y sanciones en las relaciones de la familia africana (...). En las sociedades africanas tradicionales, de donde partieron cientos de miles de hombres, mujeres y niños que durante 300 años desembarcaron en las costas americanas, la noción de individuo aislado ha sido extraña (Friedemann y Espinosa, 1995, p. 37).

Según Friedemann y Mónica Espinosa (1995), en la familia extendida, como constelación de parentesco con un ancestro de referencia en la cual participan parientes vivos y muertos, los vínculos de consanguinidad se complementan con los conyugales. En ella, la descendencia es matrilineal —materna— o patrilineal —paterna—. La estabilidad del grupo familiar depende de los derechos de consanguinidad. Las mujeres en las familias extensas son como “ancla” para los procesos de socialización de hijes y la economía familiar.

Son necesarios los análisis de las mujeres y las familias negras diferentes de las explicaciones entocéntricas de la familia nuclear, como concluye Oyěwùmí, Oyèrónké (2004), quien entiende la categoría de género como una invención europea impuesta, como en el caso de la cultura *yoruba*.

Por su parte, Redmunorca también invoca la importancia del relevo generacional, en la perspectiva de transferir la experiencia acumulada y garantizar la continuidad de la organización. Identifican la importancia de

mantener la unidad y la proyección de la organización, las cuales les ha permitido la continuidad.

A pesar de estas experiencias de las mujeres negras, que expresan formas de resistencia y acción colectiva, han sido omitidas en la historicidad y en las ciencias sociales, incluida la Psicología hegemónica moderna/colonial. Para Friedemann y Espinosa (1995) la invisibilización de los grupos negros en las ciencias sociales, en Colombia, ha sido mayor en el caso de las mujeres negras. Algunos esfuerzos, como el trabajo de Virginia Gutiérrez de Pineda (1962) en la década del sesenta sobre familia y mujeres que incluye análisis sobre los grupos familiares negros, reflejan estereotipos y una notable referencia al modelo familiar occidental cristiano.

Suzy Bermúdez (1992), señala la necesidad de abordar la etnia negra en los estudios de género, clase y edad en Latinoamérica. Los trabajos de Ana Rico (1985) y Ligia de Ferrufino (1985) en Colombia, los cuales abordan la familia extensa; sin embargo, la primera no especifica lo étnico en las geografías donde habitan las comunidades negras y la segunda invisibiliza las especificidades culturales de la familia negra y omite la ancestralidad negro-africana, al referirse a la diversidad cultural solo de las etnias indígenas.

Según Friedemann y Espinosa, (1995) las descripciones y narraciones de los escritores y viajeros islámicos a África, como las de Ibn Abdalá Battuta, describen a las mujeres y su libertad desde la impresión ante las costumbres del reino de Mali, orientadas por la descendencia matrilineal. Un amplio conocimiento recogido por los árabes de Sudán occidental, en árabe *Bilad-al-Sudan*, el país de los negros, llegó a Europa a través del desierto de Sahara.

Y más tarde, con el comercio esclavo europeo aparecen informes sobre los portugueses en las costas africanas, en el siglo XVI. En ellos, y desde una mirada etnocéntrica, las particularidades sociales, las formas organizativas familiares, el orden jurídico y las creencias religiosas africanas, fueron vistas como paganas, salvajes y bárbaras, Lo cual sirvió al expansionismo europeo y la urgencia de la evangelización en África y en América.

En el Pacífico y el Caribe colombianos, las zonas ribereñas de los ríos Magdalena y Cauca, en los departamentos del Cauca, Nariño y en el archipiélago de San Andrés, habitados por comunidades negras, continúan presentes diversas formas organizativas y culturales de raigambre africano. “No obstante, esas formas siguen siendo subvaloradas” (Castillo, 2007, como se citó en Wabgou, et al., 2012, p. 63).

Sin embargo, en Redmunorca, así como en la Red Departamental de Mujeres del Cauca y la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, de las cuales algunas integrantes de Redmunorca hacen parte, los procesos organizativos de las mujeres se mantienen como resistencia, en una suerte de continuidad del legado ancestral africano en la diáspora amefricana. En términos formales, la organización afrofeminista en las últimas tres décadas ha ganado importancia. Tal y como lo expresan diferentes redes y asociaciones nacionales y locales, en torno a la visibilización y gestión comunitaria, los derechos humanos, la reivindicación identitaria, cultural y la ancestralidad afrocolombiana con perspectiva de género.

Algunas de estas son: la Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amuafroc), Fundación Cultural Colombia Negra, Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia (Anmunic), Palenke, la Red tras los Hilos de Ananse, Asociación para el Desarrollo Integral de la Mujer, la Juventud y la Infancia (Asomujer y Trabajo), Asociación de Mujeres Afrocolombianas (Amafrocol), Asociación Afrocolombiana Intercambio de Experiencias (AIE), Organización de Mujeres Afrocolombianas (Ormuaфро), Organización Afrocolombiana el Borojó, Asociación de Productores de Dulces de Palenque de San Basilio (Asoproduce), la Asociación de Productores y Comercializadores de Panela de Santander de Quilichao (Asoquilichao), entre otras (Wabgou et al., 2012).

Las mujeres negras como protectoras y guardianas de lo colectivo, de la vida en común, participan en la promoción de formas organizativas para preservar la continuidad de su comunidad, de las sabidurías y memorias culturales ancestrales, y la descendencia. La fuerza femenina negra en los espacios colectivos, como expresión de resistencia y acciones colectivas, es esencial para la transformación social.



MUJERES EN LOS ESPACIOS RITUALES Y FESTIVOS: EL MUNDO ESPIRITUAL-ANCESTRAL

La cultura *yoruba*, en Nigeria, está arraigada al vínculo con los antepasados y con las profundas raíces; los fallecidos, concebidos como “muertos-vivientes”, y los no nacidos, hacen parte de la organización familiar (Iyakemi, 1996). Las mujeres *baluba*, de la familia lingüística *bantú*, quienes habitan en la República Democrática del Congo y Zambia, son las médiums de los espíritus *bavidye*, quienes gobiernan el universo *Luba* (Roberts, 2001), considerados más que “simples muertos”, vínculo entre los humanos y Dios (Tempels, 1945/2017).

Las mujeres también son centrales en la ritualidad fúnebre de matriz africana del *Lumbalú*, de raíz *bantú*, en San Basilio de Palenque (Bolívar – Colombia), ellas son las intermediarias entre el mundo de los vivos y el de los muertos, el más allá, el mundo espiritual. En el ritual fúnebre las mujeres preparan el cuerpo difunto, los alimentos y con baile y canto, en palenquero criollo, las mujeres rezanderas acompañan el paso del alma al más allá (Gómez, 2010). Allí, las mujeres son quienes hilan la espiritualidad con el mundo invisible y los lazos comunitarios, familiares y colectivos (Parra-Valencia, et al, 2021).

Aquí se llama *alabao* en Palenque *lumbalú*.
(Montoya y Góngora, 2019).

Según Jaime Arocha (2009) con los *alabaos* del afropacífico, aquellos cantos rituales entonados por las cantaoras que entrelazan la palabra y la música, les vivos reconocen a sus muertes como “ancestros vivos”; ratifican la unión entre la gente y la biósfera, y el parentesco espiritual que se entabla con santas/santos a quienes se vincula el universo simbólico y el futuro comunitario. Sobre las mujeres negras como madres, en la poesía negra como una imagen recurrente, Friedemann y Espinosa (1995, p. 52) afirman que: “canta[n] arrullos a sus hijos vivos y a los muertos, quienes la deifican, le reconocen sabidurías metafísicas y poderes de intermediación con lo sobrenatural”.

Por su parte, la categoría espiritual de la *pombagira*, en la religiosidad afrobrasileña *Umbanda*, *Candomblé* y *Yurema*, cuestiona la definición de lo femenino según la moral occidental como categoría estable y transgrede las difamaciones y estereotipos, al manifestar diversas elaboraciones y performances de lo femenino, la fuerza femenina, autonomía y condición polisémica de las mujeres y la sexualidad. Como expresión de feminismos subversivos en el campo espiritual (Barros y Bairrão, 2015).

Según Gonzalez (2020) en la Casa de Tia Ciata, *ialorixá*, en la tierra carioca de Brasil, el 4 de diciembre se celebra el día de Santa Bárbara, festejado como el día de *Iansã* —Orixá de los rayos, vientos, tempestades, gran guerrera—. El 8 de diciembre el día de *Nossa Senhora da Conceição* se celebran las fiestas a la gran madre *Oxum* —protectora de la niñez y dueña del oro—. En Río de Janeiro, el 31 de diciembre, cariocas y fluminenses festejan a otra gran madre, *Iemanjá*, reina del mar. Según Iyakemi Ribeiro (1996) *Iemanjá*, *Oxum*, *Oyá*, *Obá* y *Naná Buruku (Omolu)*, entre otras, son Orixás femeninas quienes junto a las *Iyáàgbà* o *Iyá-mi*, ancestrales femeninos, hacen parte de la mitología *yoruba*. Tanto *Iemanjá* como *Oxum* y sus descendientes, mantienen un fuerte vínculo con el agua (Sàlámi, 1990). *Oxum* es considerada el Orixá de la fertilidad (Verger, 2018).

Para Paloma Palau Valderrama (2021) la gente negra apropió el catolicismo, aquel instrumento de la colonización y la esclavización; allí, las prácticas sonora-corporales articulan memorias africanas y resistencias afrodiaspóricas. Durante la esclavización y la colonización, las mujeres negras encontraron en el espacio religioso, como el de la Adoración del Niño Dios donde son autoridades, formas propias de

vivenciar su espiritualidad y del fortalecimiento comunitario y cultural afrodiaspórico, a través de las prácticas musicales, en particular con los cantos-versos y el baile-música afrocolombianos. Las fiestas de Adoración del Niño Dios, así como otras que incluyen música/danza, son vistas como *performance*; entendida, según la articulación interdisciplinar entre antropología, teatro, lingüística, etnomusicología, como un evento de negociación, afirmación y transgresión de estructuras sociales.

Durante la Colonia, esta región geográfica [el sur del valle del río Cauca] estuvo ocupada por haciendas esclavistas y vastas zonas de bosque seco. Con la evangelización católica realizada en las haciendas mediante los autos sacramentales, nacieron las dramatizaciones y los cantos que, posteriormente, cobraron independencia de la Iglesia con la autoridad de las mujeres negras y dieron origen a las Adoraciones al Niño Dios (Atencio Babilonia y Castellanos, 1982) y a otras prácticas musicales que constituyeron espacios de fortalecimiento del vínculo social (Sevilla, 2009), basados en sus creatividades y resistencia (Velasco Díaz, 2016). Muñoz (2016) señala que, en la época de la esclavitud, los afrodescendientes “tomaban prestada” o “robaban” temporalmente la imagen del Niño Dios para hacer su celebración después de atender a las familias terratenientes en las haciendas y de que estos retornaran a Popayán (Valderrama, 2021, p. 54).

La fuerza femenina negra está presente en el espacio de las festividades tanto religiosas como profanas. Se celebran y festejan las deidades femeninas de la religiosidad católica y las Orishas de la espiritualidad *yoruba* en la afrodíaspóra, como en el caso de Brasil y Cuba. Y en el Pacífico y el Caribe de Colombia, en la apropiación del catolicismo para expresar las propias formas cosmológicas y ontológicas afrodiaspóricas, como en los *alabaos*, las Adoraciones al Niño Dios, el *Lumbalú*, las fiestas familiares y en las festividades afrocolombianas.

Así como en el espacio ritual fúnebre de ambas litorales del país, las mujeres también son protagónicas en los escenarios culturales y musicales, como en el caso del bullerengue en la costa Caribe y en la costa Pacífica de Colombia. Según Manuel Pérez (2014) este ritmo musical, que combina danza, música, poesía y ceremonia, está en la “génesis folclórica

de la música de las Costas colombianas” (p. 33). Se trata de un baile *cantao*¹³ donde las mujeres tienen un papel central, como cantaoras y bailadoras, para la permanencia de esta expresión ancestral.

Y no solo en el ámbito artístico-cultural, estas mujeres también cuentan con diferentes conocimientos ancestrales sobre las plantas medicinales, la sexualidad, la crianza de la niñez, y, en muchos casos también son rezanderas y parteras. Las más ancianas participaron de rituales de bullerengues tradicionales con abuelas y abuelos donde se contaba la historia de sus pueblos, transmitida por la tradición oral, de generación en generación, contra el olvido. Como afirma Amadou Hampaté Bá (2010) la tradición oral ha sido central en las culturas africanas, en la herencia de los conocimientos transmitidos de boca a oído por siglos, y en la vinculación de la vida colectiva y ancestral.

La poética del bullerengue, los *alabaos*, la zafra, el son de negro, el son de pajarito, entre otros, narra las vivencias cotidianas de los territorios. Y los atuendos que utilizan las mujeres, honran los cultivos de las rochelas y las rozas, espacios de la siembra, como en el caso de los sones (Pérez, 2010).

Ella es la matrona o mujer considerada doncella, princesa, o la reina del Son de Pajarito, manifestación que también es catalogada como el fandango de lengua (vocalización y canto), o baile callejero. Además, es una fiesta que gira alrededor de un ritual que hace honor al canto de las aves, a la pureza de la madre tierra, al trabajo agrícola y pesquero, a la sensual mujer, a los enamoramientos y/o amoríos (Pérez, 2010, p. 33).

Para Pérez (2019) los versos de las canciones como literatura popular, así como la música y la danza, interpretados por mujeres y hombres artistas innatos, median la transmisión de las prácticas y saberes cotidianos y hacen parte de la construcción sociocultural y artística de las regiones.

¹³ Entre los bailes cantao´s están: “Pajarito - Son de Negro - Lumbalú - Chalupa - Congo - Fandango de lengua o «cantao» - Bullarengue; Zambapalo- Rosario cantao (chuana)- Tuna, (brincao) - Tambora - Chandé - Berroche - Guacherna - Mapalé, Currulao y Son corrido - Aire de Puya - Maestranza Decimas - Rondas y Juegos canta´o - Alabaos, Musidramas y un sinnúmero” (Pérez, 2014, p. 31).

Paloma Muñoz (2012), en el artículo titulado “Violines de negros” del valle interandino del Cauca, alude a las canta-oras del Patía, en el departamento del Cauca, quienes con sus cantos elevan plegarias, cantos que también son oraciones.

La música antes de ser un deparador de goce estético, ha sido una plegaria, una acción de gracias, una magia, un encantamiento, una narrativa, una poesía-danza. Lo podemos observar en las coristas del Patía, mujeres ancianas que se denominan “cantaoras” porque cantan y oran a la vez (Muñoz, 2012, p. 7).

La fuerza femenina negra en los espacios organizativos, colectivos, rituales y festivos ha sido central para la continuidad de los saberes y las prácticas afrodiaspóricas. Aquellos que resisten los embates de la esclavización y la colonización, las lógicas del orden patriarcal y extractivistas de los modelos capitalistas desarrollistas. En una suerte de resistencia contracolonial y contrapatriarcal, de re-existencia para la vida y conexión ancestral.

PALABREO FINAL

Las mujeres han sido protagónicas en la continuidad y el mantenimiento del legado cultural, simbólico, espiritual y de la ancestralidad africana en América, territorio donde la presencia femenina ha sido esencial.

No sólo la fuerza femenina impulsa procesos o se expresa en la organización o la comunidad, como lo vimos en el caso de Redmunorca. Las mujeres negras cuentan con otras formas de organizarse que no necesariamente pasan por aquellas de la formalidad institucional, las formas organizativas del patriarcado o por aquellas que el Estado reconoce y legitima. Las mujeres negras se mueven y están presentes en la cocina, en las huertas, en los espacios rituales y festivos como protagonistas sosteniendo el cuidado y la vida.

El ejercicio de este poder no es vertical ni promueve la confrontación contenciosa y de rivalidad, pues su accionar es desde el afecto y el cuidado, donde lo personal es político; un territorio de afectos, en el sentido de la actuación política que mantiene la continuidad de modos de vida que

preservan el vínculo entre las personas y el territorio, y el uso de saberes como prácticas femeninas antirracistas (Almeida, 2018; 2022).

En los espacios colectivos, rituales y festivos, la fuerza femenina invoca la ética del cuidado, el hermanamiento, la solidaridad, el *sisterhood*. Allí, reside la resistencia de la fuerza femenina, la de la vida, donde tornarse negra es una conquista.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, M. (2018). *Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. Tese doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Almeida, M. (2022). *Devir quilombola. Antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Editora Elefante.
- Arocha, J. (2008). *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Museo Nacional. <https://fondojaimearocha.com>
- Arocha, J. (2009). Homobiosfera en el Afropacífico. *Revista de Estudios Sociales*, 32, 86-97. <https://search-proquest-com.ezproxy.javeriana.edu.co/latinamericaiberian/docview/233251442/fulltextPDF/D9070C658FE84D16PQ/7?accountid=13250>
- Barros, M. e Bairrão, M. (2015). Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, 62, 126-145. doi: 10.11606/issn.2316-901X.v0i62p126-145
- Beauvoir, S. (2017). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.
- Bermúdez, S. (1992). *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*. Ediciones Uniandes.
- Cardoso, C. (2014). Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 965 - 986. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>
- Casamayor, O. (25 de octubre de 2021). *La rabia de Ferminia y Carlota*. *Oncubanews*. <https://oncubanews.com/opinion/columnas/con-tinta-negra/la-rabia-de-ferminia-y-carlota/>
- Collins, P. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, 31, pp. 99-127. <https://doi.org/doi:10.1590/S0102-69922016000100006>
- Collins, P. (2018). Epistemologia feminista negra. En B. Costa, J., N. Maldonado-Torres y R. Grosfoguel (eds.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. (pp. 152-188). Autêntica Editora.

- Diop, C. (2014). *A origem africana da civilização. Mito ou realidade*. Bellaterra.
- Federici, S. (2022). *Reencantando o mundo e a política dos comuns*. Editora Elefante.
- Ferrufino, L. (1985). La familia de hecho en Colombia: una metodología para su estudio. En: E. Bonilla (Comp.). *Mujer y familia en Colombia*. (pp. 65-79). Plaza & Janes, Asociación Colombiana de Sociología, Departamento Nacional de Planeación, Unicef.
- Friedemann, N. (1992). Huellas de africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus*, XLVII, pp. 543-560.
- Friedemann, N. y Espinosa, M. (1995). Las mujeres negras en la historia de Colombia. En: M. Velasques. *Las mujeres en la historia de Colombia*. (pp. 32-76). Grupo Editorial Norma
- Gómez, G. (2010). *Las palenqueras cargan su historia*. En: M. Márquez y C. Samper (Eds.). *Palenque era una fiesta. Crónicas a ritmo de tambor*. (pp. 30-33). Ministerio de Cultura Colombia, Fundación Nuevo Periodismo Iberoamericano.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria politico-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. 92/93, pp. 69-82.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Editora Schwarcz S.A.
- Grueso, M. (1997). Naufragio de tambores. En *El otro yo que si soy yo - Poemas de amor y mar*. Ediciones Marimar.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1962). *La familia en Colombia*. Serie Socioeconómica, # 7. Centro de Investigaciones Sociales.
- Hampaté Bá, A. (2010). A tradição viva. En J. Ki-Zerbo (Editor) *História geral da África. Metodologia e pré-história da África*. Vol. I, cap. 8. Unesco Representação no Brasil.
- Hull, G., Bell, P. and Smith, B. (1982). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*. Black women's studies. The Feminist Press.
- Iyakemi Ribeiro, R. (1996). *Alma africana no Brasil. Os iorubás*. Editora Oduduwa.

- Maya, L. (1997). *Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810*. En: *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Montoya, J. y Góngora, N. [ZZK Records] (10 de mayo de 2019). Otún. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=O2nrIQmF5yk&t=23s>
- Muñoz. P. (2012). “Violines de negros” del valle interandino del Cauca. *Revista Acontratiempo*, 18, Universidad Del Cauca. <https://dialnet-unirioja-es.ezproxy.javeriana.edu.co/servlet/articulo?codigo=7610108>
- Ocoró, A. (2019). *Del soldado raso a la capitana de la patria: un aporte para repensar los feminismos negros desde la Argentina*. En R. Campoalegre, R. y A. Ocoró (Coord.). (2019). *Afrodescendencias y contrahegemonías: desafiando al decenio*. (pp. 157-180) Clacso.
- Oyèwùmí, O. (2004). *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático. Araújo, Juliana. In: Arnfred, Signe; Bakare-Yusuf, Bibi (ed.) *African gender scholarship: Concepts, methodologies and paradigms*. Dakar, CODESRIA, pp. 1-8.
- Parra-Valencia, L., Equipo de Investigación PsicoPaz, Red de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca), Colectivo de Comunicaciones Montes de María, Asociación de Campesinos Retornados (Asocares), Comunidades San Francisco, Villa Colombia, Medellín, San Basilio de Palenque, San Cristóbal y Resguardo Indígena Monroy. Martha Ligia Parra Editora. *Intersecciones. Re-existencias: imágenes para sentipensar en comunidad*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Parra-Valencia, L., León, E., Jaramillo, L., Fernandes, S. (2021). El Lumbalú y las mujeres tejedoras de lo espiritual y comunitario. *Revista Psicología & Sociedade*, 33, e234013. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33234013>
- Pérez, M. (2014). El Bullerengue la génesis de la música de la Costa Caribe colombiana. *El Artista*, 11, 30–52. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87432695002>

- Pérez, M. (2019) El son de Negro un diseño de integración curricular para Santa Lucía Atlántico y la subregión canal del Dique en el Caribe Colombiano. *Palobra*, 19(2). 289-307.
- Rico, A. (1985). *La familia em Colombia: tipologías, crisis y el papel de la mujer*. En: E. Bonilla (Comp.). *Mujer y familia en Colombia*. (pp. 35-63). Plaza & Janes, Asociación Colombiana de Sociología, Departamento Nacional de Planeación, Unicef.
- Roberts, M. (2001). *Seleções da África Occidental, Central e Meridional*. En: F. Herreman. (org.). *Na presença dos espíritos. Arte africana do Museu nacional de etnologia, Lisboa*. Museum for African Art. N.Y.
- Sâlâmi, S. (1990). *A mitologia dos Orixás africanos*. Oduduwa.
- Santos, J. (2008). *Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida*. En: J. Macedo (org.). *Desvendando a história da África* (pp. 181-194). Editora da UFRGS.
- Tempels, P. (2017). *Filosofia Bantu*. (Trad. M. Lopes). Lovania. (Trabajo original publicado 1945). <http://www.aequatoria.be/tempels/FTLovania.htm>
- Verger, P. (2018). *Orixás. Deuses iorubás na África e no novo mundo*. Pierre Verguer, Ed.
- Wabgou, M., Arocha, J., Salgado, A. y Carabalí, J. (2012). *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Wabgou, M. (2008). *Estudios africanos en Colombia desde Ciencias Políticas y Sociales*. En *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Clacso.

