

©UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

Editorial Unimagdalena
Calle 29H3 n.º 22-01
Edificio de Innovación y Emprendimiento
(57 - 605) 4381000 Ext. 1888
Santa Marta D.T.C.H. - Colombia
editorial@unimagdalena.edu.co
<https://editorial.unimagdalena.edu.co/>

Rector

Pablo Vera Salazar

Vicerrector de Investigación

Jorge Enrique Elías Caro

Vicerrector Académico

Oscar García Vargas

Coord. de Publicaciones y Fomento Editorial

Angélica María Cortés Martínez

Director

Fabio Silva Vallejo

Dirección Editorial

Angelica Hoyos Guzman

Consejo Editorial

Laura Cecilia Chaves Herrera
Ana Margarita Salas de la Hoz
Valentina Zapata Mendoza

Diseño de portada y contraportada

Ana Margarita Salas de la Hoz
Valentina Zapata Mendoza

Fotografías

Luisa Domínguez
Tania Palma Cardona
Maria Palma Cardona

Diseño y Diagramación

Jeynner Kevin Páez Vélez

Publicación anual del grupo de investigación Oralidades,
Narrativas Audiovisuales y Cultura Popular en el Caribe
Colombiano

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia
Xpress Estudio Gráfico y Digital (Bogotá)
Distribución: editorial@unimagdalena.edu.c

Contenido

EDITORIAL..... 5

Laura Cecilia Chaves

Antropóloga y Realizadora Audiovisual

Universidad del Magdalena

Investigadora del Grupo Oraloteca

Ana Margarita Salas de la Hoz

Antropóloga de la Universidad del Magdalena

Investigadora del Grupo Oraloteca

PRIMERA PARTE: POESÍA Y ENTREVISTA

PORTAL 7

Daniela Páez Avilés.

Estudiante del Programa de Licenciatura en Literatura Universidad del

Valle, Cali

ENTRE DOS MUNDOS: LOS ANDARES POLÍTICOS DE LAS MUJERES ETTE ENNAKA 9

Keyler Castillo Cantillo

Estudiante tesista del Programa de Antropología Universidad del Magdalena

CONFLICTO ARMADO Y CAFÉ: UNA MIRADA A LAS MUJERES CAMPESINAS DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA 13

Milagro Calabria Orozco

Estudiante del programa de antropología

y semillerista del Grupo Oraloteca

Universidad del Magdalena

LA MUJER COMO SUJETO POLÍTICO EN LOS ESTUDIOS HISTORIOGRÁFICOS DEL SIGLO XIX 17

Maira Alejandra Mendoza-Curvelo

Antropóloga, Maestra en Estudios Latinoamericanos

Grupo de Investigación IDHUM de la Universidad del Magdalena

SEGUNDA PARTE: ARTÍCULOS, REFLEXIONES Y OTRAS TEXTUALIDADES

LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA COMO INTERPELACIÓN ÉTICA Y POLÍTICA: A MODO DE CUESTIONAMIENTO 22

Eisys Alvarado Beleño

Antropóloga

Universidad del Magdalena

Investigadora del Grupo Oraloteca

<p>“MUJER FUERTE INSURGENTE, INDEPENDIENTE Y VALIENTE”: ANÁLISIS DE CANCIONES PROTESTA FEMINISTAS COMO TEXTOS ETNOGRÁFICOS Y DISCURSOS COLECTIVOS.....</p> <p>Anne Gianelle Camberos Estudiante del Programa de Antropología Universidad del Magdalena</p>	28
<p>BELLAQUEO A LO GALACTIC.....</p> <p>María Angélica González Cabrera Estudiante del Programa de Antropología, Universidad del Magdalena</p> <p>Silvia Fernanda Galvis González Estudiante del Programa de Antropología, Universidad del Magdalena Semillerista del Grupo Oraloteca</p>	35
<p>LA INVENCIÓN COTIDIANA DE ANGELYSMAR: RESILIENCIA Y EMPODERAMIENTO FEMENINO EN LA INTEGRACIÓN MIGRATORIA.....</p> <p>Margarita Rosa Barandica Perilla Antropóloga, Universidad del Magdalena</p>	45
<p>ESCRITURA FEMENINA DEL SIGLO XIX: RESISTENCIA FRENTE A LAS GUERRAS LATINOAMERICANAS EN LAS NARRATIVAS DE JUANA MANUELA GORITTI Y PRISCILA HERRERA DE NUÑEZ</p> <p>Angélica Patricia Hoyos Guzmán Doctora en Literatura Latinoamericana Docente investigadora de la Universidad del Magdalena Investigadora del Grupo Oraloteca</p>	48
<p>EL MULTIVERSO DE LA FLOR DE HIBISCO</p> <p>Ana García Estudiante del Programa de Licenciatura en Artes Universidad del Magdalena</p>	59
<p>“LA VIDA VALE LA PENA” DE PETRONA MARTÍNEZ, MÁS QUE UNA CANCIÓN.....</p> <p>Alejandra Cayón Estudiante del Programa en Artes Universidad del Magdalena</p>	64

Contenido

LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES DE GÉNERO EN EL REGUETÓN 69

Adriana Vanessa Caballero Romo

Estudiante del Programa de Licenciatura en Artes
Universidad del Magdalena

LA MENSTRUACIÓN COMO TABÚ: IMPLICACIONES SOCIOCULTURALES 74

Ana Margarita Salas de la Hoz

Antropóloga

Karen Dayana Calderón Parra

Estudiante del Programa de Antropología
Universidad del Magdalena

EL HOGAR Y LA VERGÜENZA EN LA EXPERIENCIA QUEER 77

Au Garnica

Literate, editore y xadre

LA POETA Y EL PATRIARCA 80

Jenny Bernal

Escritora colombiana y promotora de lectura

TERCERA PARTE: RELATO

LA REBELIÓN CIMARRONA 82

Everleidis Dávila

Alejandro Delmonte

Contenido

EDITORIAL

Laura Cecilia Chaves

Antropóloga y Realizadora Audiovisual
Universidad del Magdalena
Investigadora del Grupo Oraloteca

Ana Margarita Salas de la Hoz

Antropóloga de la Universidad del Magdalena
Investigadora del Grupo Oraloteca

Chaves, L. (2016). *Foto taller "Mujer, cuerpo y conflicto"*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia

Queridxs; Cuerpas, amigas, colegas y lectores:

Desde hace un tiempo como integrantes del Grupo de Investigación Oraloteca, hemos reflexionado sobre la necesidad de desarrollar una línea de investigación y un espacio dedicado a discutir de manera amplia las apuestas políticas, investigativas, éticas, sociales y activistas relacionadas con las expresiones de género, las diversidades sexuales y las identidades plurales de ser mujeres. Reconocemos que, en nuestras sociedades contemporáneas, estas subjetividades han estado disputando su lugar en todos los ámbitos de la vida.

En este sentido, surge la idea y el compromiso de leernos y escucharnos mutuamente, reconociendo las diversas voces y sus aportes sobre el tema que nos convoca: tejer redes de conocimiento a partir de las experiencias compartidas en torno al género, las sexualidades y las mujeres. Estas redes se convierten en herramientas para construir narrativas poderosas que nos permitan repensarnos y expresar lo que nos mueve como seres sentipensantes y sentiactantes.

La revista que tienen es un ejercicio único en la que se entrelazan palabras, imágenes, reflexiones, estudios, acciones y compromisos de investigadorxs, activistas y estudiantes que viven y sienten cómo el género les atraviesa en la experiencia de habitar el mundo.

Este número es el resultado de escritos selec-

cionados a través de nuestra convocatoria para la revista N°14 en la que decidimos "*abrazar las contribuciones que abordaran de manera profunda y diversa el amplio espectro de experiencias relacionadas con mujeres, género y las sexualidades*".

Así nos nutrimos de letras y vivencias de personas de diferentes edades, identidades y pueblos, quienes nos ofrecen sus perspectivas y nos invitan a reflexionar sobre la menstruación, la música, las naturalezas, las representaciones en el arte, la escritura, la migración, los lugares de ocupación de los cuerpos y los aportes de mujeres y personas LGBTIQ a este contexto del Caribe y a este país Colombia.

Este espacio editorial busca ser un encuentro, un amplificador, para visibilizar sensaciones y, a su vez, para abrir un diálogo honesto y transformador a través de estas páginas, donde los sentidos y las voces alrededor del género, la sexualidad, la historia y el poder resuenan con fuerza, generando un espacio para que las identidades florezcan, se reivindiquen y reclamen su lugar. Un lugar para desafiar las estructuras que durante siglos han intentado contenerlas, moldearlas o exterminarlas.

Por ello, como grupo creemos que esta revista, esta generación de investigadorxs, este momento de nuestra academia y país, nos exigen reconocer en conjunto y de forma individual las situaciones de exclusión y los procesos de resistencias que se construyen entorno a las reivindicaciones de la categoría género por fuera de lo binario, la categoría mujer más allá de una definición estática y única, y la categoría sexualidad en una definición más amplia de la que apela a lo reproductivo. En general, se trata de reconocer que muchas de las situaciones conflictivas relacionadas con el géne-

E
d
i
t
o
r
i
a
l

ro y las diversidades sexuales suelen pasar desapercibidas, sin que las cuestionemos o reflexionemos sobre su impacto en nuestras vidas, en la complejidad de las relaciones colectivas y en la construcción de conocimientos y derechos.

Hoy, hablar de género, sexualidades y mujeres en clave de sus dinámicas, sistemas y ecosistemas relacionales, no es solo necesario, es una responsabilidad, porque no hablar de ello hace que las experiencias de formación en muchas ocasiones no tengan en cuenta en cómo se transitan en nuestras vidas, nuestros territorios y nuestros espacios de trabajo. Lo anterior suscita en nuestras academias y campos de acción sensaciones de miedo, frustración, incertidumbre, rabia, vulneración, impunidad y un subregistro de nuestra propia diversidad, tal como se evidenció en la encuesta de la ACANT, allí se manifestó sobre la experiencia laboral que “No fue posible [...] tener datos diversos de las personas, puesto que el Ministerio sólo tiene datos de “masculino” y “femenino” y que “Contrario a lo que pensábamos, las personas que respondieron identificarse como Mujer trans, Hombre trans, Queer o No binarie representaron menos del 2% de la muestra, por lo que no fueron estadísticamente significativas para la gráfica G04 y G05 y, a nuestro pesar, las colapsamos en la molesta categoría de “Otrx”” (Resultados de la encuesta laboral de antropología y arqueología, 2024)

Bajo estas perspectivas, como parte del desarrollo de esta revista, hemos creado nuestra propia ruta de observatorio sobre Diversidad, Género y Sexualidad, un espacio práctico donde nos reconocemos desde la piel, desde las experiencias que nos han hecho consciente de estas expresiones de género, racialidad, clase o emoción, un espacio en el que poco a poco se nos ha permitido trazar caminos para profundizar en las preguntas esenciales sobre cómo el género y las sexualidades se viven y se perciben en diferentes contextos, y cómo nos encontramos nosotres como grupo en estos.

De esta manera, nos invitamos (y les invitamos) a hacernos preguntas incómodas y urgentes: ¿Cuál es el papel de la antropología, las artes, las ciencias sociales y humanas y de quienes la practican en las relaciones de género? ¿Cuáles son los avances, tensiones y desafíos para las mujeres, las feminidades y las personas no binarias en contextos diversos como el Caribe, las ciudades, las zonas rurales, la fiesta, la universidad y los grupos de trabajo? ¿Qué ocurre con los varones y las masculinidades en estos mismos espacios? Y, sobre todo, ¿cómo podemos prevenir, reparar y transformar la indefensión en la que muchas veces nos encontramos?

En el anterior marco proponemos este número, y, asumimos el reto y la responsabilidad de hablar y reflexionar sobre las temáticas antes planteadas, como un ejercicio académico, y una apuesta por reconocer las vivencias de nuestro grupo, para caminar hacia un trabajo antropológico justo, inclusivo y digno, para nosotres y nuestros semejantes.

Finalmente, en función del objetivo de cuestionar, replantear, y robustecer el ejercicio de construcción de conocimiento reflexivo e informativo propio, hemos elaborado nuestro horizonte y manifiesto sensireflexivo:

La oroloteca debe avanzar hacia el reconocimiento de las diversidades de sus integrantes, tener medidas éticas y prácticas de cuidado colectivo basadas en la comprensión y respeto de las diferencias, que tengan en cuenta el estado emocional.

Es mucho mejor dejarlo salir, porque nuestro estómago es nuestro segundo cerebro, nos permite aprender cosas nuevas a vivir, ser y sentir sin dañar. Aprendemos a amar y ser amados. Porque amar es dar lo que uno es y sólo cuando juntos somos amor bien. Entonces nos volvemos respetuosos de las diferencias de uno mismo y de los demás. Amor es querer hacer el bien a la gente. Por ello es muy importante tener empatía de hecho. La empatía es algo básico para la sociedad. Si no reflexionamos un poco por los sentires de otros. Seríamos humanos vacíos sumidos en una única existencia.

El respeto se hace necesario a las diferentes realidades. A su vez, ayuda a crear espacios para todes, porque es difícil vivir en un mundo donde nadie cabe porque se nos hace difícil entender que la diferencia no es un ataque personal, es un rompimiento de normalidad que la diferencia. Sea la cotidiano, porque cuando entendemos al otro el trabajo se hace más fácil. Cuando el equipo resuelve y la disciplina es la base del trabajo, el trabajo se hace efectivo. Para ello debemos ser precisos y claros en las responsabilidades asignadas. Así podemos encontrar el orden de un buen trabajo. Sólo la buena convivencia y las buenas relaciones laborales basadas en el reconocimiento de la diferencia. Buscamos siempre aleccionar, en vez de reprender, en procura de un conocimiento intelectual y ético que transforme en forma y fondo el quehacer antropológico para una verdadera transformación de país.

(Ejercicio cadáver exquisito, Manifiesto. taller ORALICAS número uno. 25/04/2024. Observatorio sobre Diversidad, género y sexualidad)

Portal

Daniela Páez Avilés.

Estudiante del Programa de Licenciatura
en Literatura Universidad del Valle, Cali

Juntas dibujamos las bolitas y los palitos
que formaron mis letras.
Me iniciaste en el ordenado método enciclopédico
que me llevó a encontrar
algunas respuestas.
Despertaste la fuerza de la frase
“dar lo mejor de mí”,
impulsada por uno de los variados senderos
de la responsabilidad y la disciplina.


Me descubrí,
Aterrorizada,
rechazando la maternidad
para no parecerme a ti.

Desde los primeros nueve meses
te aferraste y me cargaste
con el pesado símbolo de la esperanza.
Me convertiste en el depósito de tus anhelos
de transformación.
Me nutriste con buenos deseos.
Me ahogaste / envenenaste con tus miedos.
Yo, que me sentía tan rebelde,
era solo una extensión.
Quirón y la luna enlazados
son esa dolorosa polaridad proyectada.

Me descubrí,
Aterrorizada,
rechazando la maternidad
para no parecerme a ti.

Mi pequeña se llenó de tu blanco sagrado.
Con un paño y rodajas de papa bañadas en vino
calmaste mi fiebre.
En noches de desvelo acompañaste mis dolencias.
Con deliciosas recetas alimentaste mi carne.
Me acompañaste...
pero seguía indefensa.

Radicalmente traté de detener
lo que fluye por naturaleza.
Mi cuenca se llenó de amargura
y de frutos secos que
me causaron dolor.
Te rechacé,
al pensar vanamente,
que ser como tú era ser mujer.
Luché para “no” ser
víctima;
para jamás ocultar mi voz;
para no agachar la mirada;
para no sonreír con condescendencia;
para no languidecer ante otro
que temiera mi grandeza.



Para no evadirme en situaciones peligrosas.
Me oculté.
Me encogí.
Sonreí.
Languidecí.
Me evadí.
Tuve temor de mí.
Me detuve...
Me perdí.


La aridez de mi cólera
comenzó a secar mi oasis.

Me descubrí,
Aterrorizada,
rechazando la maternidad
para no parecerme a ti.

¿Fue eso lo que te sucedió?
¿Trataste también de huir de figuras imprecisas?
En el reflejo de esta agua turbia
te observo.
Distingo en mi rostro de tierra cuarteada y estéril
tu rabia,
tu frustración,
tu sufrimiento.
Las ilusiones que has escogido
han sido un impedimento para reverdecer.
No obstante, te reconozco;
estás en mí.
Te tomo,
te estrujo en mi pecho
y te libero.
El arrepentimiento y la culpa
los transformo
en guía y maestría.

Primer portal divino,
muéstrame, por favor,
quién desearías ser.
Bendíceme,
y yo seré
acorde a mi propio camino.
El talismán que legaste en mi nombre
es el ancla que me aferra al Ser
y disipa las apariencias
de feroces colmillos.

Me descubro,
al aceptarnos,
maternándome.



Entre dos mundos: Los andares políticos de las mujeres Ette Ennaka



Keyler Castillo Cantillo

Estudiante tesista del Programa
de Antropología Universidad del
Magdalena

Entrevistada: María Patricia
Granados

Líder política Issa Oristunna,
Sabanas de San Angel,
Magdalena

Proyecto de tesis financiado
por la Secretaría de la Mujer y
Equidad de Género,
Alcaldía Municipal de Sabanas
de San Ángel-Magdalena

Imagen 1. Castillo, Keyler (Sabanas de San Ángel, 2023). María Patricia Granados (vestida de tono negro), de frente con la mayora María Dominga (Vestida de tono rosado) en el desarrollo del tejido de un chinchorro tradicional en Issa Oristunna (Pueblo Ette Ennaka).

Al norte de Colombia--en el municipio de Sabanas de San Ángel, Magdalena--residen los Ette Ennaka; una de las comunidades indígenas más reconocidas en la historia de Colombia debido a los actos de resistencia que mantuvieron en contra de las campañas pacificadoras del Virreinato de mediados del siglo XVII y gran parte de los venideros. Actualmente es una comunidad de más 2.000 habitantes distribuidos en Issa Oristunna (Pueblo mayor) y asentamientos, que viven de la agricultura y la ganadería. Mantiene un sistema gubernamental denominado Gobierno propio, el cual, ha conversado de forma armónica con el occidental; lugares en donde las mujeres Ette Ennaka han comenzado a participar tomando posicionamientos como líderes políticos y aspirantes a servidores públicos.

Keyler Castillo [KC]: Me gustaría que me conversaras acerca de cuándo comenzaste tu labor de líder político en el escenario occidental y propio.

Maria Granados (MG): Bueno, yo le digo que vivía en Narakajmanta y allá llegaba mucha visita de waacha (*no indígena*). Allá hacen reuniones, entonces, era una persona muy tímida, me daba miedo. Yo sentía que no era capaz hablar en público. Un día me invitaron a una reunión en el colegio, entonces, yo fui. Decían, mira que los padres de familia tienen que hablar, de pronto el profesor no este cumplimiento como quieren los padres, o quieren cambiar esa metodología, que sea diferente, tenga ese enfoque diferencial que dicen ellos, de la parte occidental, de la parte cultural. A mí me gustaría que se manejaran las dos, lo pensaba, pero no me atrevía a decirlo. Bueno, entonces, me toco a mí, no que, Maria Patricia ¿Usted qué opina de lo que nosotros estamos conversando? Y dije, bueno, la verdad no sé qué voy a decir, yo tengo tantas cosas que decir, pero al momento de dirigirme hacia ustedes como que se me olvida lo que voy a decir. Los mayores me decían, usted si puede y usted lo que tiene que quitarse es lo que tiene en la mente que usted no puede, y otra vez dice que si puede. Entonces, quédese en que, si puede, usted es capaz, levántese y exponga lo que allá le están pidiendo, si hay mejoramiento o no.

Me levanté de la silla, me dirigí al público, di las horas, y dije; yo como madre de mis niños yo quiero que, para mis hijos, creo que es eso de todo padre, de toda madre, quiero una mejor calidad de vida, de educación para mis hijos. Bueno, fue mi primera intervención. Y desde esa intervención que hice delante de un público me motivó más como mujer.

Después de ahí me dijeron; no que tienen una reunión en Santa Marta, que acá va Francia, Marta y va Maria Patricia.

Yo dije; yo porque, yo no sé qué voy a decir allá, no, no, busquen otra. Dijeron, no, ya estás en la lista así que vas a ir. Llegamos a esa primera reunión con waachas, o sea, cada uno hablando diferentes temas. Entonces, nos preguntaron si las mujeres se estaban reuniendo, nosotras dijimos que sí, pero que no teníamos apoyo. Nos dicen a nosotras; claro que las mujeres tienen apoyo, dígnanos en que quieren que las apoyemos como institución. Dijimos que éramos artesanas, pero que no teníamos materiales, o sea, no tenemos apoyo para ejercer ese rol que nosotras tenemos como madre, como indígenas en nuestra cultura, en nuestro quehacer. Ahora solo estamos en casita solamente cuidando de nuestros hijos porque no tenemos nada que hacer. Fue cuando comenzamos a formular el proyecto de artesanías. Entonces, en primer lugar, la base es que ya tenemos un proyecto en manos y se trata de artesanías. Segundo, de esa base, nosotras estamos creciendo por qué; porque estamos pensando en crear un fondo más tarde, ya cuando ustedes digan, hasta aquí nosotros le damos las manos; ustedes aquí caminan solita y de que vivir, puedo ayudar en casa, es decir, vendo mochila, cojo mi parte y pongo la parte del fondo. Un día pensé, nosotras tenemos que reunirnos con todas las mujeres, debemos de multiplicar con ellas ese conocimiento que estamos adquiriendo poco a poco, es como que, compartirlo con las mujeres que tenemos en casa porque nosotras somos las guías para ella.

[KC]: ¿Cómo te encontraste tú en ese camino con el campo político?

(MG): Como le digo, nosotras hemos vivido en el campo, en la ciudad, en el camino, en las esquinas. En cualquier espacio nos están hablando del tema político, cierto. Entonces, cuando se habla del tema político es cuando vamos a buscar las personas que nos van a representar, es como hacerle un análisis. Vimos que Francia, ella nos puede representar bien. Entonces, esa fue la polémica como siempre ante los varones.

[KC]: ¿A dónde la iban a llevar?

(MG): A cabildo de apoyo, entonces, (*Decían los hombres*), no, que no son capaces, que mira, que pá ya, cómo que una mujer. Claro que sí, una mujer. Ella tiene los mismos pensamientos, quizás que tienen ustedes como personas. Todos pensamos, todos sentimos, tenemos un espíritu, tenemos un alma, tenemos un corazón. Entonces, igual que piensan ustedes, nosotras lo pensamos mejor que ustedes, ¿Sabe por qué? porque cuando ustedes piensan nosotras nos damos de cuenta que lo que buscan son beneficios solamente para el gobernador mientras nosotras

como madres estamos pensando como madres, que, si yo tengo 10 niños, yo tengo que darles un poquito, de compartir con lo que haya para todos ellos, así mismo es la comunidad. La comunidad es hacer de cuenta que esta es mi casa, que son mi familia, que son mis hijos y que yo a todos debo de tratarlos por igual.

[KC]: Entonces ¿Ustedes comenzaron a hacer política cuando llevan a Francia al puesto de cabildo de apoyo en Narakajmanta?

(MG): Sí, con Francia. Bueno, ese proceso no fue fácil porque nosotras las mujeres nos reuníamos y planteábamos. Nosotras no vamos a votar por fulanito, ni perencejo. Nosotras vamos a votar en nosotras mismas, vamos a confiar en nosotras mismas que somos capaces y si ustedes no votan; las que voten por un varón es porque está discriminándose ella misma. Si llevamos una compañera la idea es de reunirnos todas. La unión hace la fuerza. Y de esa fuerza que llevamos nosotras como mujeres estoy seguro de que *Narayaau* y *Numirinta* nos van a dar ese apoyo, y nos van a fortalecer el territorio. Desde nuestra madre tierra, ella es la que nos va a dar esa fuerza para llegar allá a donde nosotros queremos llegar, con la frente en alto, sin tener que bajarla, sin tener pena, nada de eso, eso quedo en la casa y nosotras vamos a salir a exponer los temas políticos de mujeres, que las mujeres si somos capaces y podemos hacer los trabajos que haya que hacer, porque no.

[KC]: ¿Francia llevo a ser cabildo de apoyo?

(MG): Sí, ella llevo a ser cabildo de apoyo. Llego en ese momento.

[KC]: Es decir, que, ella fue la primera mujer Ette Ennaka cabildo menor en el asentamiento de Narakajmanta

(MG): Allá en Narakajmanta si fue Francia Carmona, como en el 97- 98, llega la primera mujer. Fue la primera mujer que nosotras llevamos y los hombres tuvieron, quien dice, ha bueno, listo, apoyemos el tema de mujeres.

[KC]: ¿Ella estuvo todo el año?

(MG): Sí, claro. Entonces, luego decíamos; bueno, Francia, ya tu eres persona en que nosotras confiamos. Ahora nosotras mismas a través de los fondos de trabajo de artesanías vamos a tener ese fondo disponible por si a usted le toca salir. Los hombres siempre dijeron; bueno, ya ustedes son y van a hacer de Francia. Entonces, ustedes cuando toque salir, pues, ustedes mismas apoyaran a la compañera. Yo le dije, porque nosotras solas, si ella llega a conseguir un proyecto, es para todos. Mira, que ustedes están viendo de esa manera y nosotras no estamos mirando de esa manera. No-

sotras estamos mirando el bienestar desde el mas pequeño hasta el más mayor. Nosotras estamos mirando que ese beneficio tiene que ser a nivel de todo lo que estamos aquí, en este pedacito de territorio. Entonces, no nos miremos así, como diferente, porque hoy esta una compañera. Nosotras, yo pensé, que ustedes iban a estar contento, alegre, felicitarnos, por aja, la primera compañera que llega, pero no. Por lo que vemos, antes, por lo contrario, se nota que ustedes no están de acuerdo. Pero, nosotras lo que conseguimos si lo vamos a compartir con todos ustedes.

[KC]: ¿En qué proyectos trabajaron durante ese tiempo?

(MG): En ese tiempo Francia comenzó a mover los programas. Ya salíamos, hablábamos, decíamos, bueno, ya se nos quito el miedo. Ya salíamos y proponíamos. Llegábamos a las reuniones. Francia decía; hay una reunión de mujeres pónganse pilas, van tantas. Cada una llevaba un tema diferente a plantearlo en la institución. O sea, nos dividíamos las propuestas. Yo le dije, Francia si hay unos waachas que están ayudando a los niños y nosotras tenemos un poco de niños y no tenemos ningún programa. Usted como representante salga y llegue a la alcaldía. Comenzamos a promover; de ahí como que los compañeros se dieron cuenta que ya nosotras íbamos avanzando, ellos entraron.

Decían, no, yo quiero hacer esta parte, que mira, que quiero hacer eso, que puedo colaborar acá. Mira esto. Como en nuestros corazones no había rencor, sino, antes, por el contrario, sentíamos que teníamos que luchar más; ellos se dieran cuenta que en nosotras no había nada de eso, sino lo que había era fuerza, digamos, enorme, que nos llevaba a que mañana, más tarde, nosotras fuéramos privilegiadas en muchas cosas. Y así nació nuestra participación en Narakajmanta, luego, fueron llegando instituciones a mirar a los niños.

[KC]: Desde que salió Francia de Cabildo menor ¿Ha habido otras mujeres cabildos menores o locales?

(MG): Bueno, hasta el momento llevo Carmen Mendoza, mi hermana en Issa Oristunna. En Narakajmanta solo ella.

[KC]: Tus inicios en la política occidental y en el Gobierno propio fue en Narakajmanta- que es un asentamiento del pueblo Ette Ennaka- pero ¿Cómo ha sido en Issa Oristunna como pueblo mayor?

(MG): Yo llegue estando el Negro Teófilo, cuando el negro era cabildo; fue uno de los cabildos que también apoyo mucho el proceso de mujeres. Él nos apoyaba. En ese tiempo las mujeres teníamos participación. Él le daba participación a las mujeres para que nosotras pudiéramos salir.

En esas salidas no ibas a pasear, íbamos a buscar, a proponer. A buscar otras cosas que faltaban para a completar. Esta la base, pero tenemos que buscar las vigas, cómo hago las paredes. Entonces, eso somos las mujeres en apoyo a la organización y que Teófilo nos decía; le vamos a dar la participación para que ustedes mismas hablen, para que ustedes mismas se proyecten, para que ustedes mismas conozcan y sean reconocidas; si yo las dejo aquí, en casa, yo como gobernador salgo, entonces, diré, oye tengo allá varias mujeres pilosas para esto, pero no me van a creer. Pero, llevándolas a ustedes, dándole la participación, usted sabe, los waachas las van a ir conociendo y su nombre va a ir creciendo. Entonces, fue uno de los gobernadores que yo- María Patricia- sentí que hubo apoyo.

[KC]: ¿Cuáles eran los intereses de las mujeres Ette de Issa Oristunna participando en los mundos sociales y políticos, propios y los occidentales?

(MG): Porque yo veía muchas compañeras indígenas que estaban enfocadas muy fuerte en los temas políticos waacha y externos. Entonces, yo me daba cuenta de que ellas tenían algo en común y algo diferencial que las marcaba como diferente, que es como la participación en los grandes escenarios. Yo miraba y decía; oiga porque yo no puedo estar en esos escenarios, mira que bonitas se ven ellas. Digamos, debatiendo los temas políticos allá y como nosotras las mujeres queremos que se nos trate, como queremos que se nos miren, como queremos que se nos vean, entonces, yo dije, yo tengo que llegar allá y cuando comenzamos a salir ya no era solamente a Santa Marta, sino que nos tocaba viajar a otras ciudades. Tuve la dicha de conocer por primera vez a Bogotá. Ya nosotras, ya no queríamos estar en casa, ya queríamos estar a fuera hablando y exponiendo todas las necesidades, como mujeres, como niñas, como jóvenes, como mayores.

[KC]: Cuando las mujeres empiezan a salir a eventos, reuniones y demás, en la administración del señor Teófilo ¿Crees que hubo algún cambio social en ese momento en ellas? Es decir, ustedes seguían haciendo bollo, chicha y tejiendo y asistiendo a los espacios políticos internos y externos.

(MG): Fueron cambios; por lo menos yo digo, ya como que estar en la cocina como que me aburría, como quiero proyectarme, quiero ser otra persona. Entonces, quiero como estar en los dos campos.

[KC]: Es decir, que el interesarse en lo político cambio el rol tradicional de las mujeres Ette Ennaka.

(MG): El rol de la mujer Ette Ennaka antes era de estar ahí. Así como de estar ahí en la cocina, rodando para allá, rodando para acá. Me tocaba recoger, o sea, el compañero hacia la cosecha y ella tenía que venir a recoger. Eran trabajos fuertes que a través de eso ella tenía que venir a moler maíz, hacer bollos, todo un proceso. Fue antes, ahora, o sea, van a haber un cambio en nosotras que ya hemos estudiado y lo que estamos estudiando, ya no queremos ir al campo. Ya queremos estar trabajando en las instituciones, ya queremos estar en las reuniones, ya queremos estar, digamos, planteando, ya proyectamos en tantas cosas que va como evolucionando como tan rápidamente y en eso nosotras también queremos estar ahí para no dejarnos quedar rápidamente, sino siempre como que ir allá y no dejar caer eso que no fue fácil, pero tampoco fue difícil de lograr lo que nosotras hoy en el campo políticos, social, administrativa y cultural hemos obtenido.

[KC]: ¿Cuáles son las causas que han conllevado a que en la actualidad las mujeres Ette carezcan de representación en la política del gobierno propio e incluso en la occidental?

(MG): Yo diría que la falta de interés; hay mucho egoísmo entre nosotras mismas. Si en cambios nosotras nos apoyáramos la una a la otra, pero lo que hacemos es hablar mal de las otras compañeras. Entonces, eso nos llevó a un bajón. Digamos, que no tenemos como la fuerza para decir, aquí estamos. Si nosotras con la cantidad de mujeres que tenemos llevamos a una compañera al Gobierno mayo. Le aseguro que nosotras llevaríamos una cabilda gobernadora. Pero, así como digo; mientras haya como que ese egoísmo. Mientras no haya esa organización, que nosotras nos sintamos segura de que esa compañera va a hacer una presentación para nosotros como organización no tan solo mirando a las mujeres, sino mirando a nivel de pueblo, y que esa mujer esté preparada, que esa mujer conozca tanto como su cultura y conozca la parte occidental para que ella no tenga un problema cuando le toque salir y cuando le toque de reunirse con el pueblo, que ella sepa que es lo que va a hacer. Nosotros como organización, yo pienso, de no dejarla sola allá. Que ya como es gobernadora que se componga como pueda, no. Ese es el error que nosotros tenemos y lo reconozco. Entonces, que pasa, que usted solo no es nada. Pero, si estamos todo, todo aportamos un granito, de ese granito que aportemos para hacer lo que nosotros pensamos hacer y de llevar juntos esa meta que nosotros como pueblo nos estamos proponiendo.

CONFLICTO ARMADO Y CAFÉ: UNA MIRADA A LAS MUJERES CAMPESINAS DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

Milagro Calabria Orozco

Estudiante del programa de antropología
y semillero del Grupo Oraloteca
Universidad del Magdalena

Entrevistadas: Cindy Claro y Sorlenys Claro
Vereda el Cincuenta, Fundación-Magdalena.

CC: bueno, después del tiempo de la violencia regresar acá, pues yo digo que es una bendición de parte de Dios retornar. Bueno, empezar de cero y más de cero porque todo destruido y uno volver a recuperar y volver prácticamente es una experiencia devastadora, la verdad, pero es reconfortante saber que pudimos, que fuimos resilientes, que pudimos con eso, pudimos avanzar, pudimos crecer ¿sí?, y volver otra vez a tener nuestras cosas, a sembrar cultivos, hacer nuevamente las casitas que no están terminadas, pero vamos hacia adelante, vamos a cumplir esas metas.

En la asociación, me parece muy chévere, Orfa es un excelente líder y es bueno porque creamos lazos entre nosotras las mujeres, nos apoyamos, crecemos como persona. Y tenemos la tostadora ¿verdad?, que eso hace que la asociación se sostenga y nos representa. Podemos decir que somos mujeres fuertes, unidas, trabajadoras que luchamos por seguir adelante.

MC: en el tiempo de la violencia ¿Cuándo fue? ¿en qué año?

CC: eso fue en el 2001.

MC: y ¿retornan?

SC: 2006.

MC: pero antes de la violencia ¿cómo era el estar acá?

CC: bueno, antes de la violencia por lo menos nosotros vivíamos en una finca allá más abajo. Todo cambia totalmente porque uno antes de la violencia pues, tenía otro punto de vista, otro modo de pensar, porque chévere en la casa, las gallinas, los perros, la mamá (en el caso de nosotros solo la mamá) y chévere, uno ignoraba lo que hace la violencia, el daño que hace la violencia, pues nosotros nunca hemos pasado, si uno ve grupo por lo menos en ese tiempo estaba la guerrilla, pero era como a través de una ventana...

SC: ellos estaban en lo de ellos y uno seguía en lo de uno.

CC: exactamente, pero en el momento se oyen disparos, y que se da el desplazamiento, eso lo cambia uno totalmente y lo hace a uno, yo ahora en este momento, puedo decir que me hizo una persona más fuerte ¿sí? Ya viviendo, pero entonces se acaba un poco la inocencia. Yo cuando el desplazamiento era una niña, entonces ya es difícil, muy difícil ver que todo se derrumba, por lo menos, en la casa uno tiene lo que necesita, lo que lo hace feliz y ya cuando uno se va a un clima caliente, a una casa que no es su casa y un lugar totalmente diferente que es el pueblo, es muy difícil para los niños ¿sí?, es muy difícil adaptarse, mejor dicho, es que uno no se adapta. Ya cuando regresamos acá

nuevamente, pues ya es como un respiro, como un alivio -¡wow otra vez!- y también a veces pienso que hay personas, yo digo que en mi familia en el caso de mis hermanos hubieron unos que perdieron la esencia, porque nosotras en el caso de ella, mío, tenía otro hermano de 4 hermanos de 9 que somos, regresamos y cogimos otra vez por decirlo así el hilo, o sea la cuerda, en el caso de otras hermanas ya no, o sea ya ellas vinieron, y les tocó devolverse porque ya les da miedo un gusano, porque ya le da alergia esto, porque ya... o sea perdieron esa esencia y prácticamente, no sé, no están bien acá, no se sienten bien acá. Entonces se puede decir que la familia se dividió y fue a raíz de la violencia, porque si no nos hubiésemos desplazado nos hubiésemos realizados acá, nos hubiésemos casado o estudiado, lo que hubiese sido, pero acá en el campo. Ya ellas se quedaron allá, ellas volvieron, pero no se sentían cómodas acá, o sea prácticamente no pudieron, en el caso de nosotras yo le doy gracias a Dios que nosotras si nos acoplamos aquí nuevamente, y aquí estamos.

MC: y antes ¿cómo era ese café y cómo ha cambiado hasta el momento?

SC: la diferencia ha sido bastante significativa, en el sentido de la producción, había más producción.

MC: ¿antes?

SC: sí, claro. El café era otras variedades que por ende eran más productivas, y era el café que había traído nuestros abuelos, o sea cuando...

CC: el arábico.

SC: el arábico que existía aquí, eso se perdió totalmente puesto que no era tecnificado, entonces era más susceptible a enfermedades. La primera enfermedad que le cayó fue la roya, entonces ya al volver otra vez, después del retorno ya la mayoría de las fincas no tenían la producción que había dejado cuando salimos de acá. Entonces, en el caso de nosotras, nosotras ya nos tocó volver a empezar de cero, pero eso también en parte tuvo una favorabilidad ya que empezamos a tener conocimiento por parte del comité de cafeteros y ellos nos fueron guiando con el extensionista que estaba en ese entonces, y nos fue enseñando nuevos métodos, nuevas tecnologías, y ya la mayoría de la gente, no solo a nosotros, sino toda la comunidad, empezaron a tener cultivo tecnificado, entonces ya con variedades resistentes. Pero ya el café empezó a tener un poquito más de químico, porque ya uno le empieza a colocar la urial, que el dal, así... los fertilizantes y a controlar otras plagas como la broca también, y anteriormente no había eso, no había broca, no había nada de eso, pero el café antes tenía un valor muy bajito.

CC: al principio no compraban la pasilla. Ya eso

fue cuando nosotras éramos muy niñas, yo escuché lo que cuentan ¿no? Porque yo no llegué a que yo lo recuerde, pero no compraban la pasilla, la pasilla se botaba, el café se cogía y la pasilla se botaba. Y ahorita uno vende la pasilla y prácticamente uno hace cuenta con la pasilla, la pasilla ya es algo que es una parte de una ganancia y uno la destina -voy a hacer tal cosita con la pasilla-

SC: mire un café, así como esto, un buen factor, te están pagando el kilo en 19.000, 20.000 o hasta un poquito más y la pasilla 14.000 pesos, a ese tiempo que tú la tenían que botar porque no servía, no servía pa' na', entonces eso remunera un poquito el esfuerzo de nosotros como campesinos, porque uno hace cuentas con eso y uno dice me quedaron tres o cuatro sacos de pasillas y ahí tengo un ahorrito extra, si ve. En cambio, en ese entonces no pasaba y era más difícil las vías, los camiones. Tu podías durar tres días, cuatro días y el camión atascado por allá, porque un barro, porque una piedra, porque un barranco, por las lluvias. Entonces era más difícil, y ya ahora las vías sí se ponen pedazos de tramos malos, pero el camión va y viene. Si quiere ir en el día y regresar por la noche lo puede hacer, en cambio antes no se podía hacer eso.

MC: yo le iba a preguntar ¿ustedes cómo han visto cómo ha cambiado ese papel de la mujer con relación al café, a la caficultura aquí en la Sierra?

CC: yo digo que las mujeres empezamos, yo personalmente digo que desde Uribe Vélez empezó a pagar plan Colombia, que eso lo dejó el gobierno anterior, pero Uribe lo ejecutó. Las mujeres empezamos como a despertar, digo yo, en el sentido mío, porque la mujer era la que cobraba, entonces la mujer tenía que ir, y muchas mujeres no sabían ni cómo, ni a dónde llegar, ni nada y eso fue como un inicio para mí. Yo en lo personal creo que, entonces, nos reuníamos dos o tres mujeres y vamos a cobrar, y empezamos a desenvolvemos en el pueblo.

SC: sí, porque sí o sí la entidad le iba entregar ese incentivo a esas mujeres, entonces el hombre así fuera ahí pegado como un chicle, tenía que dejar que ella fuera e hiciera el proceso, ¿sí? Entonces eso nos fue empoderando.

CC: claro. Y de ahí ahorita las mujeres no sé, automáticamente uno empieza como lo dicen por ahí coloquialmente, a hacer un bolsillo aparte, que en eso hay que tener mucho cuidado porque debe ser como un equipo ¿sí? El hogar debe ser como un equipo, porque si la mujer hace un bolsillo aparte y es egoísta, entonces las cosas no van a funcionar. Pero por lo menos en mi caso, mi esposo tiene su parcela, yo ahorita estoy construyendo la mía, entonces ahí tengo como quien dice -esto es mío, pero si tu necesitas puedes tomar de ahí- lo de él

allá es de él, pero si yo necesito también puedo y hacemos un equipo. Y en el caso general de todas, yo veo que las mujeres hacen mercados, que las mujeres por lo menos en el tema de la asociación a veces uno ve que va el esposo, a veces va la esposa y es una asociación de mujeres, o sea los hombres han cambiado bastante aquí, en ese sentido de que los hombres de aquí eran muy machistas, pero yo digo que las mujeres nos hemos como empoderado, de que podemos también legislar, podemos tomar decisiones. Si nos toca sola, lo hacemos sola.

SC: y también en algunos casos la mayoría de las mujeres ya cuentan con la cédula cafetera. Anteriormente era los hombres, y el hombre esperaba que el hijo mayor se hiciera mayor de edad para poderle dar ese beneficio, por decirlo así. En cambio, ya ahora los hijos y la mujer también. Ya yo hago mi crédito, ya yo participo en las reuniones, si en la asociación se viene un proyecto yo me incluyo, y entonces ya tenemos esa participación como mujeres, que anteriormente eso no se daba, no se daba por un lado por las circunstancias.

CC: ajá, cuando yo era niña veía a mi mamá, mi padrastro era el que hacía todo, mandaba todo, hasta los aguacates como se iban a comer, los huevos, las gallinas. Ahorita no, ahorita si crio una gallina o un cerdito eso es pa' la esposa, pa' comprar ropa, lo que ella necesite puede disponer de eso, entonces ya ha cambiado, para bien ha cambiado.

SC: también ha influido mucho ese cambio en las niñas de las nuevas generaciones porque han podido estudiar, se han podido ir a la ciudad a adquirir una carrera universitaria o así sea un tecnólogo, un técnico con el Sena, lo que sea, pero lo han logrado y ya tienen aquí puestos. Anteriormente tu veías los profesores, todos eran hombres, aquí no había una profesora, la única era mi madrina Silvia, fue de la que vino con el abuelito de ella el señor Guerra, fueron los primeros profesores que llegaron aquí y era la madrina Silvia, mi madrina era prácticamente como empírica porque que ella había ido a la universidad, pero fue la única de ahí, todo el mundo era hombre, hombre, hombre. Ya ahora hay mujeres, tenemos unas promotoras, tenemos profesoras, mujeres que participan en todos los proyectos y eventos que realizan las diferentes entidades del Estado o sectores privados, pero si hay bastante participación de la mujer en ese caso.

MC: ¿cómo era la vereda antes?

CC: esto era remoto. No había puesto de salud. Cuando yo iba al colegio con la cuestión de carretera uno se iba en un camión y una parte se iba caminando. Más era lo que caminaba, y ahorita la carretera tiene partes pequeñas, pero las más difíciles están pavimentadas. Hay un buen colegio que es el bachillerato, ahorita está bien bonito, yo digo

que la gente ha cambiado. Bueno, hay señal, anteriormente no había señal.

SC: tenemos colegio de bachillerato, antes solamente era la primaria.

CC: con un solo profesor, con cuatro o cinco cursos de primaria.

SC: y no era un licenciado, por decirlo así, no, era una persona que terminó el bachillerato y de pronto sentía que tenía la vocación y lo colocaban ahí y ya. Y esa persona a veces se sentía de pronto amenazada o de pronto le daba miedo por los conflictos que había y de una vez se iba y quedaba todo el mundo solo, entonces no era una educación que dijéramos que wuo.

CC: sí, eso ha cambiado hace poco, porque mira que nosotras... bueno, yo tengo 37 años cumplido y no alcancé, terminé de hacer el bachillerato cuando tenía como 28 años porque ya había profesores. Pero cuando yo hice la primaria había una sola profesora Ester Julia y era para los cinco grados, o sea digamos tenía 20-25 niños y ya no daba abasto. Ella hacía lo que podía, pero ajá. Entonces no, estudiar por aquí eso era difícil. Ahora, uno ve que uno le compra una motico al hijo pensando en que cuando termine el bachillerato el mismo vaya, ahorita va a ver universidad en Kankawarua, si es un proyecto que, con el favor de Dios, ojalá se dé, va a ser más fácil, anteriormente lo que se cultivaba no generaba los suficientes ingresos para uno decir que iba a estudiar, ahorita el café es algo que ha subido de precio y uno coge la cosecha y le queda, anteriormente no quedaba ni para pasar el año. Entonces uno cómo le va a pagar una universidad a un hijo, cómo va uno a costear viáticos, estadía en el pueblo, entonces todo era muy difícil.

SC: sí, también por el desplazamiento pues vinieron los proyectos de subsidio de vivienda, entonces la mayoría por lo menos nosotros, casi todos tenemos una casita en Fundación. Entonces ya se nos facilita más las cosas, se nos facilita mucho las cosas y ya uno cuenta con un espacio donde mandar el hijo para que pueda estudiar, anteriormente eso no pasaba.

CC: con decirte que no había ni señal, ahorita tú puedes hacerte un curso virtual, pero anteriormente ni eso teníamos, ni la señal la teníamos.

MC: bueno para ir terminando ¿ustedes qué significado le dan al café?

SC: bueno, para mí el café significa, pues generalizando la vida completa, significa lo que somos y aparte de eso, a mí me da mucha satisfacción, es como una terapia psicológica, yo poner a germinar mi semilla, estoy pensando que tengo que si llenar la bolsa yo misma, voy y lo hago, lleno la bolsita, estoy cuidando la mata, la estoy fertilizando, le estoy echando agua cuando no llueve, si llueve mucho

voy y reviso si la brisa no me la tiene mal. Realmente esto me tiene entretenida y eso es como mi día a día y es lo que me reconforta como ser humano, ya que no pude estudiar, pues me dedico a esto y eso es lo que nos está dando la economía también familiar, porque fue lo que aprendimos hacer.

CC: bueno, yo digo que es mi estilo de vida, yo digo que no me sentiría cómoda, dios no quiera que haya más violencia y otro tipo de cosas que nos pueda hacer cambiar de estilo de vida, porque cuando yo empecé a tener conciencia crecí con esto y me gusta. Y el café yo podría decir que es como criar un niño, los cuidados son tantos, los cuidados son similares, entonces uno crea un cariño especial, puede ser una planta, pero es un cariño especial, porque si está por lo menos pequeña, digamos 20 cm y tu no la riegas, la ves triste y le echas agua, y a medida del cuidado que tú le des, así le ves el crecimiento, sino la haz cuidado bien, ella crece con una varita con cuatro hojitas arriba, esa planta no ha sido bien cuidada, es lo mismo que un niño, si tú le das buenos cuidados, le ves el cabello brillante, le ves la piel bonita, el niño está bien cuidado, entonces yo hago como esa comparación con mis plantitas y le digo a mis hijos que es como cuidar a un niño. Entonces eso hace un afecto, es parte muy especial de la vida de uno, no como cualquier cosa que si se partió la boté, esa planta es como si ellas sintieran, es que sienten, sienten porque de lo contrario fuera igual si las cuidaras o no la cuidaras, entonces para mi es todo, es la esencia de lo que soy.

SC: sí, también por lo menos en el caso de nosotras las mujeres el simple hecho de decir ¡soy caficultora! nos hace sentir orgullosas de nosotras por el trabajo que estamos realizando. Porque anteriormente a uno le daba como pena, porque no era igual, ya ahora el ser caficultora es un orgullo, entonces uno a boca llena dice -no, yo vengo de la Sierra, yo siembro café- eso me hace sentir como más grande, con orgullo, entonces se siente chévere eso.

MC: señora Sorlenys aparte del café ¿usted hace otra cosa?

SC: aparte del café, yo también soy modista, entonces yo también coso, pero ahora en el momento como te contaba que estamos iniciando a pena los nuevos cultivos, porque a penas mira este año es la primera cosecha que recogemos, entonces esta apenas desempatándose, a lo que ya se establezca toda la cuestión del trabajo, que ya uno tenga organizado los trabajadores, que la casa para los trabajadores, todas las cosas, ya todo organizado, ya yo pienso dedicarme a otra vez a la modistería.

MC: señora Sorlenys ya para la última pregunta ¿para usted que es ser campesina?

SC: para mí ser campesina es como te decía ahorita un orgullo. Es algo muy importante para el país, porque ¿qué hace la ciudad sin nosotros los campesinos?, nosotros estamos aportando una parte muy significativa al país, ya que con nuestros productos de buena calidad le aportamos esos alimentos a la ciudad para que ellos también los consuman y podamos sostenernos económicamente. Hoy en día se ve mucho que importan, están importando productos de otros países, entonces a nosotros los campesinos colombianos nos va afectando. Entonces, si es importante que la ciudad se enfoque más, que nos mire más y que nosotros también formamos parte de este paisaje tan bonito y le aportamos mucho al país.

MC: ¿usted señora Cindy? ¿para usted que es ser campesina?

CC: bueno, mucho orgullo y creo que cuidar del campo es muy bonito, cuidar el medio ambiente, hacemos un trabajo, nosotros somos como el pulmón del mundo, tenemos un nevado, tenemos un excelente clima. La verdad, es que me siento muy afortunada de haber crecido, de que a mi persona le haya tocado en este lugar, en verdad no deseo en ningún momento ser otra cosa, ser otra persona, me gusta así, como vivimos. De pronto a uno a veces le dicen -ay, pero que hubieses estudiado- pero entonces uno entiende el valor de yo poder manejar mi tiempo. Sí muy bonito estudiar y todo, pero no me gustaría como estar sujeta a algo. El campo le da a una la posibilidad de crecer a medida que uno quiera, a medida de que tu te esfuerces, la cantidad de esfuerzos que le coloques, de tiempo, y puedas crecer hasta donde tú quieras, porque ser campesino es ser microempresario, si tenemos una empresa que es el café, eso debemos mirarlo, o sea los campesinos debemos de ir cambiando ese modo de pensar de que el campesino es corroncho, de que el campesino no tiene nada, que no pudo estudiar, no, somos una parte muy importante de la sociedad, somos quienes generamos el alimento para consumir, porque si el campesino deja de trabajar la tierra, puede decir que la humanidad se acaba porque ¿qué vamos a comer?. Entonces, me encanta porque siento que puedo crecer como persona siendo campesina. Eso para mí es ser campesina, es ser un orgullo.

MC: muchas gracias.

La mujer como sujeto político en los estudios historiográficos del siglo XIX

Maira Alejandra Mendoza-Curvelo

Antropóloga, Maestra en Estudios Latinoamericanos
Grupo de Investigación IDHUM de la Universidad del Magdalena

El presente texto da cuenta de una revisión de literatura historiográfica sobre la mujer en el siglo XIX, con el objetivo de mostrar el creciente interés de estudiarla como sujeto político en el desarrollo de esta época. Se revisaron artículos y capítulos de libros de diferentes autoras que, además de demostrar la idea anterior, permiten discutir la jerarquización socialmente construida entre el espacio público y privado, y cómo desde el segundo se configura y reconfigura el mundo social, planteamiento retomado de arqueólogas como Montón (2005) cuyo trabajo, entre otros, ha cimentado el corpus teórico de la arqueología de género.

En la revisión de literatura se identificó temáticas de investigación relacionadas con la historización de los roles, representaciones e imaginarios sobre la mujer del siglo XIX. Se señala el papel central que han tenido espacios como el convento y la escuela en la construcción de la figura de la mujer. Para el caso de los monasterios el papel de las monjas fue clave; sobre esto Serrano (2009) da cuenta de las monjas contemplativas en Chile, cuya vida estaba limitada al espacio del convento. Estas monjas perdieron su condición de mujeres en el periodo de transición que viven las repúblicas recién independizadas, dado que a partir del surgimiento del nuevo orden político la condición de ser mujer es exclusiva de quienes eran madres. En ese sentido, como estas hermanas no desempeñaban esta labor, la condición de mujeres que tenían en el antiguo régimen les fue despojada por el modelo

femenino al que hacían parte (Serrano, 2009). Esto, por ejemplo, no sucedió con las monjas de vida activa ya que estas se encontraban en contacto con la comunidad y a su vez cumplían la tarea de criar a los niños y niñas huérfanos.

Asimismo, la escuela ha sido un espacio protagónico en estos estudios historiográficos. En esta época se consideraba que la mujer tenía una inclinación natural por el cuidado y la enseñanza del otro. Esto, desde una condición de maestras o estudiantes, les permitió tener participación en el ámbito público a través de la comunicación epistolar con autoridades de la época (Pellegrini, 2016; Cortés, 1996).

Otro tópico que ha sido abordado es la vida de algunas mujeres emblemáticas, bien sea por su clase social o el papel que cumplieron en las gestas independentistas. En palabras de Gálvez (2006):

“

Los inicios de la historia de las mujeres tuvieron un acentuado carácter biográfico sobre la vida de mujeres célebres de la historia. Es decir, hacen su aparición en la historia santas, monjas, virreinas, escritoras, esposas o amantes de hombres famosos o heroínas de alguna batalla o guerra, mujeres que desempeñaron papeles de orden excepcional en momentos históricos claves (pág. 76).

Esto también es abordado por la filósofa argentina Alejandra Ciriza (2000), quien desde las genealogías feministas da cuenta de los silencios conscientes de la historia donde se borra a la mujer del espacio público; al igual que los procesos que se articulan en esta dimensión que ha sido históricamente construida por los hombres, quienes “naturalmente” representan la política, la cultura, y el saber; contrario a las mujeres que han sido construidas desde una condición



García, M. (2022). *Marcha 8M* [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

de subalternidad, sometiéndolas al espacio privado desde donde han mantenido el mundo social sin un reconocimiento simbólico y material (Federici, 2010).

Esta dicotomía entre el ámbito público y privado se conecta con unos discursos sobre la diferencia sexual desarrollados desde antes de la colonia, cuya base fue la desigualdad en razón no sólo de la raza sino también del género. A partir de estas construcciones ha sido el hombre blanco europeo la representación formal de la norma y, por lo tanto, lo superior a lo otro distante que reposa en las mujeres.

En este aspecto la antropología fue clave al crear desde su saber especializado y sus prácticas de conocimiento a la alteridad, desde donde se legitimó la marginalización de los grupos sociales anteriormente mencionados y se instauraron discursos que fueron naturalizados desde un plano biológico y social. En ese sentido, para

el caso concreto de la mujer ésta *“era evocada como ser dependiente y subalterno, definido en función del hombre. En este discurso la identidad cultural femenina se deriva del marco de la naturaleza, de la maternidad y de su capacidad biológica de reproducción”* (Jordanova, 1989, citado en Nash, 2006, pág. 42). La separación del espacio público y el privado sentenció un imaginario alrededor de la trayectoria social de las mujeres asociado a que éstas debían circunscribirse *“forzosamente a un proyecto de vida cuyo eje era la familia”* (Nash, 1998, citado en Salmerón, 2013).

Sin embargo, en este espectro que da cuenta de la historización de la mujer es importante mencionar el texto de Arrom (1992) donde expone los trabajos de algunos historiadores e historiadoras que desmienten el imaginario que se ancló en otros trabajos de corte historiográfico sobre la mujer en el siglo XIX. Esta autora expresa que

es muy regular hallar textos que refuerzan la concepción de la mujer como sujeta sumisa y enclaustrada en su hogar, pero advierte que desde principios del siglo XX han surgido estudios que sugieren que *“las mujeres de las clases más bajas siempre habían formado parte de la fuerza laboral; que mujeres acaudaladas se dedicaban con frecuencia a la administración de propiedades o negocios; y que existían otras alternativas viables además de las de ser esposa o monja”* (pág. 388). Este escenario que rescata la autora no solo es interesante al plantear otras trayectorias de la historiografía sobre las mujeres del siglo XIX, sino también resulta fundamental en tanto permite *“señalar la importancia de sus contribuciones a la sociedad y [...] demostrar que su posición subordinada ha sido históricamente una ‘construcción social’, y no un estado natural”* (Arrom, 1992, pág. 380).

La importancia de hablar sobre la mujer del siglo XIX como sujeto político

Cuando se hace el ejercicio de pensar en las mujeres como sujetos políticos e históricos relevantes en el siglo XIX se abren otros escenarios, análisis y reflexiones sobre la sociedad en aquella época. Es evidente que las trayectorias sociales, políticas y económicas de los hombres, es decir, el ámbito público, dominan la historiografía del siglo XIX; no obstante, la transformación de esa historiografía, en palabras de Guardia (2002), posibilita el final *“de una historia excluyente en términos de clases, etnias y género”* (pág. 365), dando lugar a la emergente historia de las mujeres como un grupo que había estado marginado de la historia oficial y socialmente importante. De esta forma, apelando a lo que plantea Nash (2006), es de suma importancia posicionar la historia de la mujer en el siglo XIX porque es necesario *“poner en relieve los procesos de identificación, los discursos, las matrices de significación y la memoria histórica que forman la base de una identificación y crean una identidad colectiva”* (pág. 40), es decir, el reconocimiento de la mujer decimonónica como sujeto histórico es relevante no porque se pretenda hacer una historia aparte donde solo interesen las mujeres, sino porque a través de su inserción a la historiografía de la época se generan análisis más completos, integrales y enriquecedores de relaciones sociales del siglo XIX en territorios como América Latina, evitando caer en la separación de los ámbitos cuyas fronteras se desdibujan al ser parte fundamental de la vida social.

Escudriñando nuevas fuentes para la historiografía de la mujer en el siglo XIX

Como se ha planteado hasta esta parte del texto, gran parte de las investigaciones historiográficas del siglo XIX han estado centradas en las relaciones sociales, económicas y políticas desarrolladas en el ámbito público, esto ha hecho que la mayoría de fuentes consultadas sean documentos oficiales y por lo tanto la mayoría de estos están escritos por autoridades masculinas u hombres de clases sociales altas, quienes eran los que prominentemente tenían acceso a la educación y por lo tanto a leer y a escribir. Sin embargo, como se mencionó al inicio del ensayo, algunas mujeres tuvieron acceso a la escuela en el rol de docentes

o estudiantes y esto permitió que fuentes como las cartas sean hoy una evidencia importante en las investigaciones sobre las mujeres del siglo XIX. *“El valor que los epistolarios han adquirido para dar luz a temas y objetos antes no contemplados”* (Pellegrini, 2016, pág. 169) ha sido esencial, pues revisar la correspondencia que tenían las mujeres entre ellas y con otros hombres *“permite trabajar entre lo íntimo (del acto de escribir y de los trazos) y lo público (la nota a las autoridades)”* (pág. 1691); las cartas son fuentes valiosas que dan cuenta de la cotidianidad de las mujeres, y en ellas se pueden registrar las voces silenciosas de estos sujetos que por mucho tiempo no hicieron parte de la historia. Pellegrini (2016), retomando autoras como Chambers (2005) y Castillo (2005), manifiesta que las cartas fueron la forma predilecta de las mujeres del siglo XIX para comunicarse, permitiéndoles de esta manera, y hasta cierto punto, romper con el silencio al que eran sometidas.

Dicho brevemente, para lograr una reivindicación de las mujeres del siglo XIX como sujetos históricos las fuentes son totalmente necesarias, de ahí que sea tan relevante la comunicación epistolar, pues:

La validez de la correspondencia femenina como fuente para el estudio del pensamiento y conducta de las mujeres ha sido valorada por los historiadores interesados en abordar la historia ‘desde abajo’ y en recuperar otro tipo de pruebas de la historia, diferentes a las que proporcionan los documentos oficiales (Couturier & Laurin, 1981, citado en Cortés, 1996).

Es notable el papel de las cartas en la vida de las mujeres del siglo XIX y esto se debe a que a través de éstas ampliaron sus relaciones sociales. Este escenario se logró identificar en dos textos consultados, uno acontece en Argentina con la directora del normal número 1 en Rosario, quien se comunicaba con autoridades del Ministerio de Educación de la época (Pellegrini, 2016), y el otro caso se da en México, concretamente con las estudiantes del colegio de San Diego en Guadalajara, quienes sostendrían comunicación con las autoridades eclesiásticas a través del medio epistolar (Cortés, 1996).

Es interesante rescatar cómo en este último caso de estudio mencionado las mujeres llegaron a utilizar un lenguaje de súplica en sus cartas, utilizando el imaginario de débiles que se tenía sobre ellas con el fin de pedir favores a variadas autoridades decimonónicas; además de esto, el colegio representaba un espacio de protección de la pobreza, de la orfandad, de la prostitución, etc. (Cortés, 1996). Esta investigación también permite explorar otra fuente importante y que se en-

cuentra conectada a una de las funciones más relevantes que cumplían las escuelas en el siglo XIX, en tanto eran el lugar donde se debía formar a la mujer culta que necesitaba todo hombre a su lado; en la época colonial la educación estaba dirigida a enseñarles a bordar, a coser y en última instancia a que aprendieran a escribir y a leer; pero posteriormente a principios del siglo XIX el sistema educativo orientado a la enseñanza de las mujeres se reconfigura un poco, en tanto se piensa como un elemento indispensable para que los hombres tuviesen a su lado mujeres educadas y a las que no les costara insertarse en los cánones sociales de aquella época.

Este aspecto se encuentra ligado a la revisión de los manuales de urbanidad, que si bien fueron elementos para re-orientar y consolidar unas prácticas sociales articuladas a lo moderno y lo europeo en una parte de la sociedad decimonónica, había una fuerte inclinación en la enseñanza de estas normas a las mujeres, porque a partir de estos manuales se impusieron roles de género que estaban mediados por prohibiciones y sanciones sociales (Afanador y Báez, 2015). Estos manuales han permitido comprender que en las mujeres recayó el destino de las naciones, no solo porque la esfera reproductiva era determinante para mantener a la población, sino también porque *“en las mujeres se encontraba el destino de la Nación y era a ellas a quienes se les había encargado el mantenimiento de una patria moderna y civilizada. La urbanidad, con su insistencia en el aprendizaje de comportamientos cortesanos, así lo retrataba”* (Afanador y Báez, 2015, pág. 68).

La importancia del ámbito privado en la configuración y reconfiguración del entramado social

Luego de mencionar algunos aspectos sobre las mujeres en el siglo XIX, es claro que parte de estos textos se centran en su incidencia, presencia y relevancia en el ámbito público, de ahí que sea reiterado hallar artículos, capítulos de libros y libros dedicados a dar cuenta de biografías de mujeres emblemáticas, de profesoras, de escritoras como Sor Juana Inés, de guerreras como Juana Azurduy, entre otras. Sin embargo, es necesario que la predominancia de estas temáticas también se reflexione de forma crítica, dando paso al estudio del espacio doméstico y privado, que continúa siendo estigmatizado y marginado.

En la interpretación histórica se le ha dado prioridad a lo público porque lo privado ha quedado subordinado al primero, una tendencia que tiene relación a que lo público esté ligado a los hombres y lo privado a las mujeres, lo que hace que este último espacio esté anclado a lo doméstico y quede por fuera de la historia escrita. Al quedar eliminado, se desdibujan las actividades de mantenimiento donde convergen diversas prácticas, relaciones y experiencias, que al igual que lo desarrollado en el ámbito público han sido y continúan siendo fundamentales para la configuración del mundo social. En ese sentido, es necesario que los estudios que se realicen desde la historia sobre las mujeres, no solo en el siglo XIX sino también en otros escenarios en un tiempo de larga duración, puedan centrarse en las *“actividades y relaciones que hacen posible la alimentación, el cuidado, la salud pública y la transmisión de patrones de socialización dentro de un grupo para restituir a este campo de la acción humana la importancia que le corresponde en la interpretación histórica”* (Montón, 2005, pág. 160).

Desdibujar esta esfera doméstica no es algo exclusivo de los estudios historiográficos del siglo XIX, si se realiza una revisión rápida de algunos estudios arqueológicos que abordan los vestigios encontrados en las excavaciones, se puede observar que se le resta importancia e interés a lo asociado con la mujer porque su rol de madres cuidadoras no es vital, dándole un preponderante protagonismo a los hombres insertados en intercambios políticos, en la caza, etc.; estos análisis no solo llevan los estereotipos actuales al pasado, también ignoran las actividades de las mujeres que producían (Escoriza y Sanahuja, 2001).

Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.





Nuevos cuerpos de hombres y mujeres, el cuidado y la socialización de niños y niñas, las atenciones a enfermos y ancianos, el mantenimiento del ajuar doméstico, el procesado de los alimentos, la consecución de madera o agua, la confección de prendas de vestir, la producción cerámica de tipo doméstico, la construcción de las viviendas, en una palabra, todo lo relacionado con el mantenimiento de la vida y de los objetos y, por lo tanto, básico para la reproducción social de cualquier grupo (Escoriza y Sanahuja, 2001, pág. 2).

Atendiendo lo anterior, es relevante destacar los trabajos de Montón (2005), y otras arqueólogas adscritas al corpus teórico de la arqueología de género, en torno a la preparación de alimentos, porque sus estudios han sido vitales para identificar cómo se construyen y expresan patrones de comportamiento social, significados simbólicos y culturales, imaginarios religiosos, en labores de sostenimiento situadas en las cocinas. Es así como mientras se le siga dando un lugar preponderante a la esfera pública se perpetuará la marginalización del espacio privado y doméstico del cual depende el mundo social, un ámbito que aún en la actualidad sigue siendo considerado el “lugar del no ser”. Me pregunto, a partir de lo expuesto en este pequeño texto ¿de qué otras formas se pueden historizar las relaciones entre las mujeres, la política y su influencia en la configuración de las estructuras sociales, a partir de la visibilidad del escenario privado/doméstico?



Referencias consultadas

- Afanador, María y Báez, Juan. (2015). Manuales de urbanidad en la Colombia del Siglo XIX: Modernidad, Pedagogía y Cuerpo. *Revista Historia y Memoria*, 11, 57-82.
- Arrom, Silvia. (1992). Historia de la mujer y de la familia latinoamericanas. *Historia mexicana*, 42(2), 379-418.
- Ciriza, Alejandra. (2000). La formación de la conciencia social y política de las mujeres en el siglo XIX latinoamericano: mujeres, política y revolución: Juana Azurduy y Manuela Sáenz. En: A. Roig (Ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, (pp. 143-168).
- Cortés, Myrna. (1996). La mujer en el siglo XIX: un estudio de la correspondencia femenina. *Revista La Ventana*, 4, 134-150.
- Escoriza, Trinidad y Sanahuja, María. (2001). Las Mujeres en la Historia de Andalucía, Cajasur, Córdoba. En: *Actas Tercer Congreso Internacional de Historia de Andalucía*, (pp. 243-258).
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (V. Hendel y L. Touza, trads.). (Original publicado en 2004).
- Gálvez, María. (2006). La historia de las mujeres y de la familia en el México colonial: reflexiones sobre la historiografía mexicanista. *Revista Chronica nova*, 32, 67-93.
- Guardia, Sara. (2002). Un acercamiento a la historia de las mujeres. En: S. Guardia (Ed.), *Historia de las mujeres en América Latina*, (pp. 365-372).
- Montón, Sandra. (2005). Las prácticas de alimentación: cocina y arqueología. En: M. Sánchez (Ed.), *Arqueología y género*, (pp. 159-175).
- Nash, Mary. (2006). Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 39-57.
- Pellegrini, Micaela. (2016). Isabel pone en cartas sus reclamos: Maestras y epistolarios. Rosario, Argentina (1875-1879). *Revista Páginas de Educación*, núm. 2, vol. 9, págs. 202-219.
- Salmerón, Francisco. (2013). La invisibilidad de las mujeres para la historia: el caso de Cieza. *Revista Andelma*, 22, 3-9.
- Serrano, Sol. (2009). El ocaso de la clausura: mujeres, religión y Estado nacional. El caso chileno. *Revista Historia*, 42, vol. 2, 505-535.

Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

La experiencia etnográfica como interpelación ética y política: a modo de cuestionamiento

Eisys Alvarado Beleño

Antropóloga
Universidad del Magdalena
Investigadora del Grupo Oraloteca

Este texto parte de mi pregunta por la interpretación antropológica alrededor de las colectivizaciones de mujeres negras que se articulan por fuera del lugar político de los feminismos (con o sin sus apellidos decoloniales, marxistas, interseccionales y/o negros). Tanto en las políticas públicas, iniciativas de ONG's y trabajos de investigación la mención al "género" (y más si se relaciona analíticamente con categorías como raza, clase y sexualidad) parece comunicar *per se* que efectivamente se tienen en cuenta las experiencias de las mujeres y que subyace una reflexividad política acerca de los lugares de desigualdad que les atraviesan. Es decir, se ha asistido a un lugar común acerca de su problematización que implica que cada vez se especifique más en qué términos se concibe el género y cómo es construido socialmente en lugares concretos. Sin embargo, este lugar común debe problematizarse, sobre todo cuando acontece en las interpretaciones antropológicas resultado del "estar allí" en tanto llegan a imponer lugares políticos a estas colectivizaciones que no se enuncian feministas y que, sin embargo, son nombradas así al describir una suerte de lista inacabada de prácticas sociales, colectivas y demandantes que se leen efectivamente feministas, desestabilizan

una estructura patriarcal y fortalecen las articulaciones entre mujeres para una "reivindicación" común.

La pregunta por la imposición del lugar político de los feminismos a las colectivizaciones de mujeres negras no se trata de una simplificación antiesencialista y un descarte de las políticas de identidad como espacio de subjetivación, sino que es un llamado a la interpelación de la praxis dado que la política del nombrar no se trata de una traducción en sí, sino de un ejercicio de poder. En 2023 cuando me encontraba en el municipio de Plato (Magdalena) desarrollando el campo de mi trabajo de grado (el cual se preguntaba por las etnicizaciones negras en el departamento y las fricciones para el reconocimiento estatal de los Consejos Comunitarios) conocí del proceso organizativo de la Asociación de Mujeres Afrodescendientes Ubuntu. Mi experiencia con ellas es la base de este cuestionamiento ético-político en la medida en que, si bien hay unas apuestas por sanar la memoria y las inscripciones de dolor sobre corporalidades otrorizadas y racializadas, no están medidas por la problematización de estructuras como el "patriarcado", e indudablemente sí constituyen lugares políticos necesarios para la movilización de los lugares desiguales de la otredad.

Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

Apartado 1. La experiencia etnográfica como interpelación

La Asociación de Mujeres Afrodescendientes Ubuntu fue constituida legalmente en el año 2019 por mujeres afrocolombianas, negras y afrodescendientes que residen en el municipio de Plato (Magdalena) y han sido centrales en el proceso organizativo del Consejo Comunitario de Comunidades Negras y Afrocolombianas Manuel “Mañe” Saumeth. Desde el año 2006, iniciaron procesos de pedagogía comunitaria para que la población tuviera la posibilidad de autorreconocerse como negro o afro, principalmente en el barrio Juan XXIII que ha sido clave en la construcción de identidad negra y colectivización del Consejo Comunitario.

La primera experiencia que tuve con las mujeres de la Asociación Ubuntu fue para la conmemoración del Día Internacional de la Mujer Trabajadora (8 de marzo de 2023) cuando realizaron un evento que llamaron “*Un comadreo por la vida*”. En este dieron un reconocimiento a diferentes mujeres plateñas (no todas racializadas negras) que se desempeñan como funcionarias públicas, gestoras culturales y comunitarias, docentes y líderes que han sido claves en la historia de las mujeres en el municipio de Plato y que no necesariamente han impulsado el proceso organizativo de la población autorreconocida como negra y afro. Allí contaron sus historias de vida, aprendizajes y experiencias en diferentes generaciones desde sus escenarios de acción.

Desde ese momento, me interesé más en su iniciativa para conformar un espacio propio como mujeres autorreconocidas y las motivaciones de las pedagogías comunitarias que han impulsado. “*La escuelita*”, por ejemplo, es un espacio de autoformación comunitaria que las mujeres conformaron entre los años 2015-2016 debido a casos de discriminación racial que las infancias negras vivían en los colegios, por lo que iniciaron un proceso de pedagogía acerca del autorreconocimiento negro y afro, sobre los elementos artísticos-culturales que han reconocido como parte de sus trayectorias de vida

como afrodescendientes tales como ritmos musicales, comidas, bailes, sus derechos como población étnica y han propiciado que lo/as niño/as participen en las festividades municipales, así como autogestionar suplementos alimenticios dadas las condiciones de desigualdad que enfrentan.

Por la centralidad de las mujeres en el proceso del Consejo Comunitario, fueron quienes mayoritariamente me acompañaron y propiciaron mis actividades etnográficas en Plato. Así que también me acerqué a sus trayectorias de vida. Antes de llegar al proceso organizativo, algunas se desempeñaban como trabajadoras domésticas de familias pudientes del municipio, se dedicaban a trabajos informales, la crianza de sus hijos y actividades domésticas. Sin embargo, a través del Consejo Comunitario pudieron iniciar la formación como docentes o auxiliares pedagógicas y desde 2021 han trabajado en el programa de “Territorios Étnicos con Bienestar” del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) que está dirigido a la comunidad autorreconocida como negra o afro del municipio.

En un grupo focal que realicé en marzo de 2023 para ahondar en sus experiencias colectivas como mujeres negras en el municipio durante la historia organizativa del Consejo Comunitario resaltaron los procesos de pedagogía, pero también la importancia de contar con el espacio de la Asociación para sus vidas, pues desde entonces han tenido una red de apoyo colectivo donde sus experiencias personales y colectivas tienen un lugar para ser enunciadas, pues sus historias son atravesadas por la vigencia del racismo, la naturalización de la discriminación racial y las relaciones mediadas por la clase que hay en el municipio. Dada la identificación de sabedoras y mayores en la población negra, acuden a estas para consejos, el uso de plantas medicinales, saberes alrededor de la partería y regularmente realizan actividades juntas. La organización de la Asociación Ubuntu y el estar reconocida como organización de base de comunidades negras por el Ministerio del Interior, también ha propiciado que sus integrantes participen a nivel regional y nacional de espacios feministas, activistas, de partería y reconocimiento para poblaciones étnicas.

Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.



Ante el escenario de articulación local-regional-nacional que tienen con espacios feministas y activistas, no pude evitar preguntarles si se reconocían o no como feministas con la intención de no imponer un lugar de politización y subjetivación. La respuesta fue un no unificado. En el mismo espacio, me contaron que no se reconocían en luchas contra algo a lo que se llama “patriarcado” y que algunas veces se habían sentido como “*la cuota afro*” donde sus experiencias como mujeres negras no eran igual de centrales como la de otras mujeres blancas-mestizas. En este sentido, su apuesta era por la juntanza local, por compartir sus experiencias y, principalmente, por los procesos de pedagogía y bienestar para la población autorreconocida como negra, aunque no descartaban participar de espacios feministas.

Mi experiencia con las mujeres negras y afro de la Asociación Ubuntu interpeló mi saber y hacer antropológico en dos direcciones (que, considero, no son desligadas). Por un lado, la instrumentalización de las mujeres negras racializadas en espacios de activismo feminista. Por otra parte, la imposición política de nombrar feministas iniciativas colectivas como las de las mujeres de Plato desde perspectivas interseccionales, decoloniales o bajo la noción de cuerpo-territorio que en los últimos años ha tomado un lugar protagónico dentro de las discusiones acerca de los movimientos de reivindicación abanderado por mujeres indígenas y negras. Considero que ambas direcciones son parte de una interpelación ética y política pertinente para nuestra praxis antropológica.

Apartado 2. A modo de cuestionamiento

No me interesa aquí presentar una revisión de las politizaciones teóricas, metodológicas y activistas de los feminismos, sino más bien dar algunas pistas de cómo incluso desde lugares de enunciación atravesados por la interseccionalidad, los marxismos y decolonialidad en la investigación antropológica, sigue subyaciendo una desarticulación ética-política con colectivos de mujeres negras y afrocolombianas que actúan a nivel

comunitario-territorial que no parten de estos posicionamientos, incluso algunas imposiciones políticas atravesadas por la interpretación antropológica resultado del “estar allí”.

Como anoté inicialmente, el género dada su apropiación desde escenarios por fuera de las ciencias sociales y humanidades ha resultado en que en el quehacer etnográfico no comunique algo en concreto, sino que depende de los posicionamiento teóricos y metodológicos de quiénes lo abordan. Así que, algo parecido con “cultura” como bien muestra Michel Trouillot, sucedió con el “género”: su núcleo conceptual ha sido apropiado y reapropiado por colectivos que demandan derechos, las instituciones públicas y otras disciplinas. Esto ha repercutido en que fácilmente sea asumido como la diferencia sexual biologicizada y reducido a los roles socialmente construidos que parten de esta. Por lo que algunas trayectorias de vida, principalmente de mujeres negras, son interpretadas desde un cúmulo de opresiones mediadas por la racialización, la clase y la diferencia sexual cuando en lugares concretos la distinción entre hombres y mujeres cis no obedece excepcionalmente a roles de género desiguales y la división público/privada de los espacios, sino a particularidades de desigualdad que atraviesan.

En este sentido, el colectivizarse como mujeres negras (por ejemplo, en Plato) parte de los retos situados y del presente que enfrentan, lo cual es un lugar político así no se medien por elaboraciones a partir del patriarcado, el capitalismo y los roles de género. La pregunta por la interpretación antropológica de estos procesos sociales tiene que ver precisamente por la interpelación del “estar allí” y desestabilizar nuestras categorías de análisis, es decir, es un cuestionamiento tanto ético (en relación con la imposición interpretativa de los feminismos) como político (por evidenciar la descolocación de las narrativas académicas que se han vuelto predominantes e invisibilizan otras elaboraciones acerca de las realidades sociales). Esto, principalmente cuando quiénes nos aproximamos a estas colectivizaciones de mujeres negras somos también mujeres racializadas.

En este punto es relevante ya no solo la pregunta solo por quién y cómo se pro-

duce conocimiento, sino desde dónde y cuándo, partir del lugar de enunciación propio donde tengan cabida un “cúmulo” de opresiones como mujeres e investigadoras negras no necesariamente desembocan en una reflexibilidad sobre el quehacer disciplinar. Sobre todo, cuando se asiste sistemáticamente a una invisibilización de otras posicionalidades políticas, culturales e intelectuales de las mujeres negras por fuera de la universalización de los feminismos (con sus apellidos) y la noción de “mujer”.

Es desde lo anterior donde también es central no asumir las apuestas de reivindicación de mujeres negras como el camino cuyo único fin es la consecución de derechos individuales y colectivos mediados como “acciones afirmativas diferenciales”. Considero que este proceso interpretativo es una reproducción del multiculturalismo liberal o de Estado donde se eclipsan los proyectos políticos territoriales que van más allá de él, sobre todo cuando no se trata de enunciaciones que articulan la noción y categoría de “cuerpo-territorio” que ha resultado uno de los encuadres teóricos más potentes para interpretar estas “otras” politizaciones de las realidades que atraviesan mujeres racializadas negras que no se inscriben en el capital académico de las ciencias sociales. También porque la imposición política del nombrar hace diluir el quehacer etnográfico frente a politizaciones y narraciones que ignoran los saberes situados y reproducen la normalización de categorías legibles en nuestros escenarios.

La otra dirección del cuestionamiento a partir de mi experiencia con las mujeres negras del municipio de Plato tiene que ver con la instrumentalización de sus trayectorias colectivas y racializadas en espacios feministas donde predominan mujeres e incluso disidencias blancas-mestizas. Basta es la crítica que han realizado autoras marxistas y decoloniales negras a las historicidades del feminismo blanco, occidental y transodiante. Sin embargo, la interpelación a la que asisto es a la diferencia radical del valor político que se les asigna a las colectivizaciones de mujeres negras que no se articulan desde la subjetivación feminista. Y

es precisamente aquí donde considero relevante una pregunta por la construcción y reproducción de la diferencia racializada que recae sobre las mujeres negras.

Los discursos esencialistas alrededor de colectivizaciones racializadas (incluyendo a las mujeres indígenas) desarticulan sus elaboraciones y politizaciones frente a las desigualdades estructurales que se enfrentan. El hincapié en elementos culturales e identitarios delineables que evocan efectivamente el lugar de “Otro sujeto”, “Otro saber” y “Otro hacer” invisibilizan el lugar político de la colectivización y las estrategias de afrontamiento que las mujeres racializadas hacen e innegablemente transforman su posicionalidad y realidad inmediata. En las investigaciones antropológicas, incluso con la noción de “cuerpo-territorio” y perspectivas interseccionales persiste esta mirada ahistórica.

Dadas las condiciones sistemáticas, incluso en nuestros escenarios académicos, donde movilizarse en la praxis como feminista parece generar una antítesis de investigadora principalmente ante nuestros pares masculinos, es necesario aclarar aquí que no refiero a que la formación feminista sea un mal a exhortar de la praxis antropológica y mucho menos que la interpretación no puede ser atravesada por este lugar político, sobre todo cuando del abordaje de movimientos feministas (*explícitamente*) se trata. Se trata un cuestionamiento sobre la imposición de este lugar de politización, incluso para investigadores hombres cis género (racializados o no) para quiénes también puede resultar un lugar común nombrar como “feministas” cualquier movilización o colectivización de mujeres. Aun cuando considero que el debate central no es si las mujeres que se colectivizan son o no feministas, sí resulta relevante abordar el ejercicio de poder que constituye el nombrar, pues ahí es donde pierde potencia el quehacer etnográfico que invisibiliza las nociones que las mujeres elaboran sobre sus propias trayectorias de vida, así como la ruptura y desestabilizaciones que estas elaboraciones y colectivizaciones que representan para el quehacer disciplinar y que son importantes para pensar el presente desde la articulación.

Apartado 3. Un cierre como apertura

Para finalizar este texto llamo la atención sobre relocalizar nuestra mirada etnográfica e interpretación antropológica, principalmente asistir a las interpelaciones éticas y políticas del “estar allí”. Por un lado, se trata de ver la emergencia de lugares de politización de la otredad que encarnan mujeres negras racializadas desde el presente, cuyos procesos son discontinuos, contingentes y no cuentan con la garantía de la construcción de identidad. Aunque esto último es importante, no es el único camino y, mucho menos, una instancia acabada de la enunciación (a propósito de la popularización y múltiples apropiaciones de la noción “lugares de enunciación”). Se trata, entonces de asumir las articulaciones y reconfiguraciones que atraviesan estos procesos y que desestabilizan nuestro saber y hacer. Lo segundo, tiene que ver con asumir el carácter político de la producción del conocimiento, incluso si quiénes investigamos somos mujeres racializadas y otrorizadas en escenarios académicos, pues la lectura racial sobre nuestras existencias no es garantía de que sepamos qué significa ello para nuestra praxis y mucho menos que nos interpele *per se* el abordaje de la otredad.

Para la interpelación ética y política de nuestra praxis antropológica alrededor de los procesos colectivos de mujeres negras considero relevantes algunas preguntas. La primera ¿Cómo se abordan los procesos de colectivización de mujeres negras? ¿Desde qué asociaciones entre categorías y nociones locales surgen las interpretaciones alrededor de estos procesos? Más aún ¿Cuáles valoraciones políticas, *implícitamente*, son vertidas sobre estas apuestas desde las escrituras etnográficas a la luz de encuadres teóricos feministas, por ejemplo? Estos son cuestionamientos que no se inscriben solo en la teoría, sino

en la práctica. En este sentido, es central poner de relieve propuestas metodológicas que puedan asistir a la contingencia y discontinuidad de las subjetivaciones políticas de las mujeres negras que no se articulan desde los feminismos, es decir, que apuesten por las descripciones y narrativas, por la articulación entre las categorías y las nociones a nivel local que los colectivos realizan sobre sus propias experiencias.

Es importante mencionar que no estoy apelando al abandono del ejercicio intelectual de mirar de forma crítica los procesos sociales sobre los que se investigan, mucho menos de desarticular los recursos teóricos de las ciencias sociales y humanidades de nuestra praxis antropológica. Es un llamado más bien ético-político sobre nuestras interpretaciones y el ejercicio de poder al nombrar estos procesos sociales, específicamente cuando se trata de colectivizaciones de mujeres negras que no se articulan desde los feminismos y para quiénes ha sido negada históricamente la posibilidad de pensarse a sí mismas.

Una reflexión final (desde la interpelación propia) de lo abordado como apertura al devenir crítico de nuestra praxis es desestabilizar la idea de cofradía imaginada entre las personas racializadas que hoy hacemos camino en escenarios académicos, pues resulta central volcar la mirada también sobre nuestra propia trayectoria como mujeres negras racializadas en el ejercicio investigativo. Quiénes hemos llegado a estos círculos (reconociéndolos como un espacio intelectual negado y colonial), podemos anticipar que la racialización sobre nuestros cuerpos no significa, por un lado, una articulación crítica entre nuestra experiencia y la praxis y, por otro lado, una relacionalidad con otrxs racializadxs que también se encuentran en el ejercicio de las ciencias sociales y humanidades, sobre todo con nuestros pares masculinos.

Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.





Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

Aun cuando coincido con la reflexión decolonial en que los hombres racializados negros no cuentan con el privilegio del capitalismo para ser patriarcas, es importante mencionar que sí reproducen el patriarcado blanco en lugares concretos que resultan en construcción de privilegios masculinizados y capitales sociales que desarticulan su crítica como racializados. No se trata, en mi criterio, de un proceso de asimilación de la blanquitud, sino de una jerarquización de los lugares de otredad donde no existe un compromiso ético-político que lleven a ejercicios de opresión sobre otros. Es así como resulta crucial girar la vista sobre nuestro propio lugar de otredad como mujeres negras racializadas en tanto constantemente estamos disputando, no solo los lugares de la intelectualidad, sino de nuestro propio lugar político.

La pregunta alrededor de cómo llegamos hasta aquí está vigente, principalmente cuando encarnamos el lugar de la otredad y la racialización. Apelo entonces a la corporeización de la praxis investigativa y asumir el carácter político de la doble vía de la que resulta la producción de conocimiento: nuestros posicionamientos e interpretaciones, y las formas en que son descentrados por las personas con quienes investigamos. La propuesta es en sí una pregunta por la otredad, una propia que no desaparece cuando llevamos a cabo la praxis antropológica. Por lo tanto, es una otredad racializada que también debe mirar críticamente sobre sí misma y los ejercicios de poder que llega a reproducir mediante las políticas del nombrar. Como apertura, el ejercicio etnográfico como desestabilización de nuestras categorías e interpretaciones es una apertura al devenir crítico de nuestra disciplina.



Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

“Mujer fuerte insurgente, independiente y valiente”:

Análisis de canciones protesta feministas como textos etnográficos y discursos colectivos

Anne Gianelle Camberos

Estudiante del Programa de Antropología
Universidad del Magdalena

“No sumisa ni obediente. Mujer fuerte insurgente. Independiente y valiente. Romper las cadenas de lo indiferente. No pasiva ni oprimida. Mujer linda que das vida. Emancipada en autonomía. Antipatriarca y alegría” (Tijoux, 2014, 1:04-1:17).



[Redacted user name]

[Redacted interaction icons]



[Redacted user name]

[Redacted interaction icons]

SUSCRIBIRSE



Resumen

Ante las problemáticas sociales como el acoso a la mujer, los feminicidios, la sexualización del cuerpo femenino, el patriarcado, las restricciones en la salud sexual y reproductiva, entre otras, se propone un artículo que analice canciones protesta feministas como textos etnográficos y discursos colectivos, con el objetivo de identificar narraciones y descripciones que nos acerquen a comprender el papel de la mujer dentro de la sociedad, además de contextualizar la contribución de las luchas feministas en la búsqueda de la igualdad, la protección de los derechos humanos y la concientización de los problemas de género y violencia. Se estarán exponiendo tres artículos que dan cuenta de la relación entre antropología, género y feminismo, esto para tener unos antecedentes sobre cómo se han abordado estos temas desde la disciplina y la academia, además de configurarse a modo de marco teórico y conceptual. Para alcanzar los objetivos se proponen tres canciones en las que se analizarán las letras, los contextos de las artistas y entrevistas en las que se habla directamente de las canciones o en las que se deja en evidencia su discurso individual.

Palabras clave: feminismo, antropología, género, violencia, feminicidios.

Antropología, género y feminismo

A continuación, se presentarán tres artículos con el objetivo de contextualizar el feminismo y la desigualdad de género desde y dentro de la antropología. Cabe destacar que también serán antecedentes de la forma en que se han estudiado estos temas desde la disciplina y la academia. Se organizaron los artículos de acuerdo al año en que fueron publicados para así identificar la transformación tanto del contenido a tratar como la forma en la que este se aborda.

Desde la perspectiva de Lamas (1986) la cultura expresa las diferencias entre hombres y mujeres y la antropología pretende estudiar como las culturas expresan esas diferencias en las instituciones tanto sociales como religiosas, políticas y económicas. En un estudio de antecedentes sobre las diferencias entre lo biológico y lo social, esa dicotomía entre na-

turalidad y cultura incentiva los debates sobre la diferencia sexual y la desigualdad social, la mujer se relaciona con la naturaleza y el hombre con la cultura, un recorrido que empieza en la diferencia y termina convirtiéndose en desigualdad. Se plantea el capitalismo y el patriarcado como los principales promotores de la opresión femenina y se cuestiona por qué en sociedades igualitarias las mujeres no ocupan lugares de poder.

Como lo expone Lamas (1986) la pregunta que se estableció para promover la investigación sobre la desigualdad social estuvo enfocada en buscar aquella característica presente en todas las sociedades que explicara porque se producía y reproducía un orden sexual desigual, la respuesta desde la mirada social resultó ser el género. Ante esto, la antropología propuso como respuesta la variación cultural, en cada sociedad van a variar las diferencias culturales entre hombres y mujeres, lo único constante es la separación entre lo femenino y lo masculino, culturalmente se define que es lo correcto y lo que debe hacerse de acuerdo con el género, la posición de la mujer está culturalmente determinada.

Continuaremos con Vargas (2008) quien expone que, en el campo de la antropología, tanto la investigación como la producción de conocimientos se han visto influidos por una perspectiva sexista que cosifica a los individuos y por tanto ha fallado en la incorporación de lo femenino dentro del estudio de la cultura y las dinámicas sociales, reforzando así las relaciones de poder, control y dominación, además de promover un estudio y análisis desigual entre los hombres y las mujeres. La perspectiva feminista dentro de las discusiones antropológicas aporta nuevos puntos de vista que habían sido ignorados y silenciados, permitiendo así un auténtico estudio de la cultura y las relaciones sociales sin sesgos discriminatorios.

Esta mirada femenina no solo contribuye a una nueva forma de aproximación durante las investigaciones en campo, sino que aporta a una reconfiguración teórica y conceptual, donde el género, la clase social, la raza, la identidad sexual, los derechos civiles, el reconocimiento étnico, la salud reproductiva, la economía y la política, se articulan para crear un panorama completo desde la comprensión de las singularidades y particularidades que influyen en las prácticas colectivas (Vargas, 2008).

De acuerdo con Vargas (2008) el análisis de las formas de desigualdad y opresión se verá

enfocado en las categorías: género, etnia y clase. La teoría feminista marxista o feminismo socialista o feminismo radical plantea que la sociedad en la que vivimos es patriarcal y que es necesaria la abolición del capitalismo para lograr la liberación de las mujeres, esto debido a que la sociedad capitalista refuerza las instituciones y las prácticas e ideologías patriarcales. Esta ideología patriarcal que se ve impulsada por el capitalismo justifica el trabajo no remunerado de las mujeres, además de las desigualdades en los trabajos pagados.

El último artículo habla específicamente sobre la antropología en Colombia, Vigoya (2017) comienza con una reflexión sobre el papel de la mujer en la antropología en la década de los ochenta, un panorama androcéntrico, donde las mujeres eran estudiadas como objetos de intercambio y no como sujetos consientes. Los estudios etnográficos hablaban de madres, hijas, hermanas o esposas de un hombre, no como una mujer, el problema no residía en que no se hablará sobre las mujeres dentro del estudio antropológico, sino la forma en la que se estaba haciendo, los antropólogos expresaron suposiciones sobre las relaciones entre hombres y mujeres, sin hablar con ellas, no había una conversación sino un imaginario como respuesta a las problemáticas sociales.

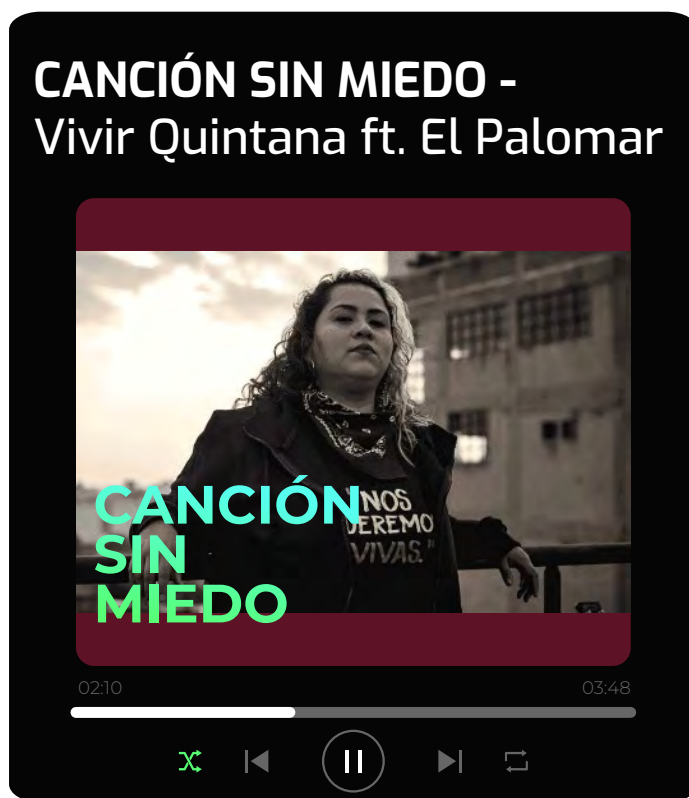
Vigoya (2017) realizó una investigación bibliográfica para dar cuenta del aporte de las primeras antropólogas al desarrollo de los estudios antropológicos desde la perspectiva de la categoría género. En su revisión por los antecedentes y aportes de varias antropólogas pioneras en Colombia encontramos factores clave como, por ejemplo: el acceso a la educación, el reconocimiento limitado como consecuencia del género, los debates sobre el desempeño profesional y los deberes del hogar, sus matrimonios con otros investigadores de la disciplina y la poca acreditación en la escritura de los textos. Cabe destacar que estas antropólogas ya estaban teorizando sobre problemas como el género, la diferencia entre hombres y mujeres, además de sus roles dentro de un contexto histórico y cultural.

Los tres artículos resaltan como la antropología clásica se caracterizaba por ser androcéntrica, es decir, posicionar al hombre como el centro de las civilizaciones humanas, restando importancia o incluso ignorando el papel y participación de las mujeres dentro de las dinámicas sociales estudiadas y tam-

bién sus aportes como investigadoras. Los tres artículos son una gran contribución a la antropología, brindan diferentes conceptos, teorías y perspectivas que fortalecen el movimiento feminista dentro de los estudios sociales.

Metodología

Para cumplir el objetivo de identificar narraciones y descripciones que nos acerquen a comprender el papel de la mujer dentro de la sociedad latinoamericana, además de contextualizar la contribución de las luchas feministas en la búsqueda de la igualdad, la protección de los derechos humanos y la concientización de los problemas de género y violencia, se estarán analizando tres canciones protesta feministas creadas por artistas latinoamericanas. La primera música será *Canción sin miedo* de Vivir Quintana (2020), la segunda, *Antipatriarca* de Ana Tijoux (2014) y la última, *No me toques mal* de La Muchacha (2020).



Rolling Stone. (2021). [Fotografía de Vivir Quintana]. Recuperado el 12 de abril, 2024, de <https://es.rollingstone.com/la-historia-detras-del-himno-al-feminismo-cancion-sin-miedo-por-vivir-quintana/>



“Se puede todo. Si lo haces con ganas las cosas florecen. Ni un paso atrás. Vámonos para adelante y vamos a atrevernos a ser quienes somos”(Quintana para CNN, 2021).

Canción Sin Miedo fue escrita en el año 2020 por Vivir Quintana, una compositora y cantante mexicana. Es un himno feminista en contra de los feminicidios y ha sido una insignia de múltiples protestas y marchas que luchan en contra de la violencia de género, la canción ha sido utilizada para exigir justicia por crímenes cometidos hacia mujeres, al igual que para apoyar la constante lucha por los derechos humanos. La canción busca empoderar a las mujeres para unirse a la comunidad que busca igualdad, respeto y libertad.

La canción empieza diciendo “Que tiemble el Estado, los cielos, las calles. Que tiemblen los jueces y los judiciales” (Quintana, 2020, 0:54-0:59). La autora de la canción hace un llamado de atención al Estado por ignorar la situación de violencia que las mujeres de México viven día tras día, a su vez, es un llamado de atención por criminalizar a las mujeres que salen a las calles a protestar y se inician procesos judiciales en su contra, un intento de callarlas por protestar por su derecho a vivir. “A cada minuto, de cada semana. Nos roban amigas, nos matan hermanas” (Quintana, 2020, 1:10-1:15). Es una realidad social la situación de violencia que no solo vive México, sino toda América Latina.

Entre los años 2021 y 2023 se han registrado 6.373 feminicidios en América Latina y el Caribe. En el año 2021 hubo 1571 feminicidios (Argentina, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, Panamá, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela). En el año 2022 hubo 2171 (Argentina, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Ve-

nezuela) y en el año 2023 hasta el mes de octubre, se registraron 2631 feminicidios (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela). La mayoría de las mujeres asesinadas tenían entre los 25 a los 36 años (MundoSur, 2023).

Cabe destacar que el 25 de noviembre de 2020 se crea la versión colombiana de *Canción Sin Miedo*, la adaptación fue hecha por Natalia Rojas y las cantantes fueron: La Cobo, Brina Quoya, May Cinamoon, Angela María Muñoz y María Elena Anchico. Si bien la letra es muy similar a la versión mexicana original, se realizaron cambios que mostrarán la realidad del país, como, por ejemplo: “A todas las razas luchando en el Cauca. A todas las mujeres reincorporadas. Las niñas Emberas que han sido Violadas. A las campesinas todas colombianas”(Rojas, 2020, 0:55-1:06). También el fragmento: “Por todas las compas marchando en Colombia. Por las chicas Trans que han sido asesinadas. Las mujeres Negras luchando en Manadas. Todas las Guayu defendiendo su tierra” (Rojas, 2020, 2:15-2:27).

Analizando la versión colombiana de *Canción Sin Miedo*, podríamos concluir que la letra es una protesta en contra del Estado por permitir la violencia ejercida contra las mujeres, provocando que el número de feminicidios solo vaya en aumento, además de denunciar que son criminalizadas por luchar por sus derechos, por usar su voz “nos sembraron miedo, nos crecieron alas” (Quintana, 2020, 1:05-1:08). Esta frase es utilizada para decir que a pesar de todo lo que está sucediendo, ahora somos más fuertes, luchamos juntas por las que ya no pueden. La letra expone diferentes realidades que viven las mujeres indígenas, campesinas, trans y negras en el territorio colombiano. A su vez, es un pedido de justicia “Gritamos por cada desaparecida. Que resuene fuerte nos queremos vivas. Que caiga con fuerza el feminicida “ (Quintana, 2020, 2:58-3:09).



García, M. (2022). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

ANTIPATRIARCA - Ana Tijoux



Gajardo, I. (s.f.). [Fotografía de Ana Tijoux]. La Tercera. Recuperado el 12 de abril, 2024, de <https://www.latercera.com/culto/2023/04/29/ana-tijoux-lanza-su-autobiografia-queria-entenderme-porque-muchas-veces-me-siento-culpable-de-quien-soy/>

“No se puede pensar un feminismo sin anticapitalismo, sin un antifascismo, sin un antirracismo y sin una lucha de clases. Son luchas que van todas de la mano. Ese sería mi mensaje” (Tijoux para Resumen, 2017).

La segunda canción recibe el nombre de *Antipatriarca* y es de la cantante y compositora Ana Tijoux, ella es de nacionalidad chilena y se enfoca en ritmos como el hip Hop. “Hay muchas mujeres de distintos lugares que están empoderándose. Yo creo que siempre nos toca a nosotras volver a empoderarnos de nuestras mujeres” (Tijoux para Resumen, 2017). Al hablar sobre su canción *Antipatriarca* del año 2014 comenta como desde entonces ha sido un camino lleno de aprendizajes sobre el feminismo “muchas mujeres me han interpelado” (Tijoux para Resumen, 2017).

Al hacer el ejercicio de exploración por las líricas de la canción *Antipatriarca* detallamos como esta hace énfasis en la igualdad y el respeto entre hombres y mujeres. “Pero no voy a ser la que obedece porque mi cuerpo me pertenece” (Tijoux, 2014, 0:35-0:38). Este fragmento no solo se apoya en sus palabras durante la entrevista con Resumen (2017) donde recalca que mi cuerpo es mío y las decisiones las tomo yo, al hablar sobre la prohibición del aborto por parte del estado, sino también es un mensaje de libertad, soy una mujer libre y lo que yo decida hacer con mi cuerpo dependerá de mí “Yo decido de mi tiempo, cómo quiero y dónde quiero” (Tijoux, 2014, 0:38-0:41).

Por otro lado, el verso “Independiente yo nací, independiente decidí. Yo no camino detrás de ti, yo camino de la par a ti” (Tijoux, 2014, 0:41-0:48) es clave para entender el tipo de feminismo que Tijoux (2017) propone en construir, no se trata de la superioridad de un género, sino la igualdad de todos. La siguiente estrofa recalca como ella está en contra de cualquier tipo de violencia que se quiera ejercer sobre otra persona, una protesta contra la violencia física, emocional, sexual o verbal:

Tú no me vas a humillar, tú no me vas a gritar. Tú no me vas someter, tú no me vas a golpear. Tú no me vas denigrar, tú no me vas obligar. Tú no me vas a silenciar, tú no me vas a callar. (Tijoux, 2014, 0:49-1:02)

Desde la antropología, la estrofa que se presenta a continuación puede servir como fuente de información sobre los múltiples roles que juega la mujer en la sociedad de hoy en día. La

mujer no es solo madre o hermana o esposa de alguien, también es jefa, intelectual y líder, no se limita, sino que gana reconocimiento sobre sí misma para poder explotar sus capacidades y configurar una nueva identidad cambiando las dinámicas sociales y la forma en que se estudia la mujer como sujeto con agencia capaz de transformar su realidad.

Yo puedo ser jefa de hogar, empleada o intelectual. Yo puedo ser protagonista de nuestra historia y la que agita. La gente la comunidad, la que despierta la vecindad. La que organiza la economía de su casa de su familia. Mujer líder se pone de pie. Y a romper las cadenas de la piel. (Tijoux, 2014, 1:35-2:01)

NO ME TOQUES MAL- La Muchacha ft. Santiago Navas



0:40 2:28



Radionica. (s.f). [La Muchacha cantando]. Recuperado el 12 de abril, 2024, de <https://www.radionica.rocks/artistas/la-muchacha>



Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

**“No lavar los platos, sino romperlos”
(La Muchacha para Enredarte, 2023).**

Concluimos con la canción *No me toques mal* de la artista Isabel Ramírez conocida artísticamente como *La Muchacha*, ella es una cantautora colombiana que crea música protesta sobre problemáticas sociales que se viven en la sociedad colombiana (Duarte y Molina, 2023). Para la exposición de esta canción se utilizará el trabajo de grado de Duarte y Molina (2023), ellas concluyeron que la música de La Muchacha no solo es música protesta, sino que se percibe como un dispositivo de protesta que está influenciado por la realidad del contexto colombiano. De acuerdo con su investigación, las palabras que más resaltan son *toque* y *mal*, ambas con una implicación negativa. La canción habla sobre el acoso y los abusos físicos que sufren las mujeres en su cotidianidad, “existe un cerdo sediento que representa lo oscuro y el miedo para aquella que solo busca ser libre” (Duarte y Molina, 2023. p. 98).

Esta canción sobre la violencia de género y el acoso en Colombia tiene una letra muy fuerte y concreta “ Quítame esa mirada de cerdo sediento tras mis espaldas” (La Muchacha, 2020, 0:42-0:45). La frase “Juntar en mi grito el grito ‘e mis muertas” (La Muchacha, 2020, 1:39-1:41), hace alusión a los feminicidios, canta que quiere caminar en la oscuridad sin sentir miedo, juntar el grito de las víctimas para hacer frente e iniciar una guerra para acabar con el miedo. Son múltiples los casos de acoso que viven las mujeres colombianas, en las calles, sus colegios, en sus trabajos y muchas veces dentro de sus mismos hogares. “Deja de devorar mi confianza. Deja de pararte en las aceras. Moviendo las manos pa’ levantar faldas” (La Muchacha, 2020, 2:24-2:31). El mensaje es muy claro, deja de acosarme.

Reflexiones y conclusiones

Para concluir, este análisis es una invitación a repensarse los temas de género desde nuevas perspectivas que permitan abordar problemáticas sociales que afectan la salud, integridad y seguridad de las mujeres dentro de la sociedad. Si bien el estudio de las desigualdades entre hombres y mujeres es primordial para tener una mirada más completa en los temas de género, es igual de pertinente estudiar e investigar las problemáticas sociales que vulneran los derechos humanos de las mujeres, utilizar las herramientas teóricas y conceptuales para abordar y problematizar el feminicidio, el acoso, la prohibición del aborto, los derechos de salud, lo público y lo privado, entre otros.

Como pudimos analizar, tan solo los títulos de las canciones ya son un discurso en sí, las letras como textos etnográficos pretenden plasmar por medio de canciones la realidad social que viven muchas personas, su forma de pensar y la forma en la que viven en-con el mundo. Las canciones analizadas, al igual que muchas otras que tratan las mismas temáticas, son un grito de protesta en contra de la violencia contra la mujer, es una lucha por los derechos y por la igualdad, es un llamado de atención para que las personas despierten y sean conscientes de la situación que se está atravesando, en cada una de las canciones hay miedo, angustia, temor, dolor, tristeza, pérdida, son cicatrices que quedan marcadas sobre la piel de toda una comunidad, sin embargo, también hay elementos que se analizan en todas las canciones: esperanza, resiliencia, valentía, coraje, unión, fortaleza y alianza, es una lucha de todas, “Ya nada me calla, ya todo me sobra. Si tocan a una, respondemos todas” (Quintana, 2020, 2:00-2:08).

Referencias

- Cáceres, S. (2021). *La historia detrás del himno al feminismo: “Canción sin miedo”, por Vivir Quintana*. Rolling Stone. Recuperado de: <https://es.rollingstone.com/la-historia-detras-del-himno-al-feminismo-cancion-sin-miedo-por-vivir-quintana/>
- Duarte Molina, L. M., & Molina Marroquin, L. M. (2023). La muchacha le canta a Colombia para inspirar, enseñar y movilizar: un análisis multimodal de su producción musical y su configuración como dispositivo de poder.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría “género”. *Nueva antropología*, 8(30), 173-198.
- La Muchacha. (2020). No me toques mal. *Juntura*. https://www.youtube.com/watch?v=NxU60ia7aro&ab_channel=LaMuchacha
- MundoSur. (2023). *¿Sabías que en América Latina y el Caribe* durante 2022 hubo un feminicidio cada 2 horas?* Feminicidios bajo la lupa. Recuperado de: [https://mlf.mundosur.org/lupa#:~:text=El%20mes%20con%20m%C3%A1s%20feminicidios%20fue%20Jun%2F2023%20\(349\).&text=PAISES%20FEMICIDIOS-,Durante%202023%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20y%20el%20Caribe%20se%20registraron,de%20ellos%20sucedieron%20en%20Brasil.](https://mlf.mundosur.org/lupa#:~:text=El%20mes%20con%20m%C3%A1s%20feminicidios%20fue%20Jun%2F2023%20(349).&text=PAISES%20FEMICIDIOS-,Durante%202023%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20y%20el%20Caribe%20se%20registraron,de%20ellos%20sucedieron%20en%20Brasil.)
- Otero, T. (29 de marzo de 2023). *La Muchacha: música para preguntarse sobre la realidad que nos rodea*. Revista Enredarte. Recuperado de: <http://www.revistaenredarte.com/la-muchacha-musica-para-preguntarse-sobre-la-realidad-que-nos-rodea/>
- Ouviña, H. (16 de marzo de 2017). *Hip hop antipatriarcal: Entrevista con Ana Tijoux*. Resumen. Recuperado de: <https://resumen.cl/articulos/hip-hop-antipatriarcal-entrevista-con-ana-tijoux>
- Patiño, D. (8 de marzo de 2021). *Vivir Quintana: “Canción sin miedo” nos hermana a Latinoamérica en el dolor y la injusticia contra las mujeres*. CNN. Recuperado de: <https://cnnespanol.cnn.com/2021/03/08/vivir-quintana-cancion-sin-miedo-mujeres-8-m-orix/>
- Quintana, V. (2020). Canción Sin Miedo. *Canción Sin Miedo*. https://www.youtube.com/watch?v=VLLyzqkH6cs&ab_channel=VivirQuintana
- Tijoux, A. (2014). Antipatriarca. *Vengo*. https://www.youtube.com/watch?v=RoKoj-8bFg2E&ab_channel=NacionalRecords
- Vargas Arenas, I. (2008). Teoría feminista y teoría antropológica. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 13(30), 019-036.
- Vigoya, M. V. (2017). La antropología colombiana el género y el feminismo. *Maguaré*, 31(2), 19-60.

BELLAQUEO a lo **GALACTIC**

María Angélica González Cabrera

Estudiante del Programa de Antropología, Universidad del Magdalena

Silvia Fernanda Galvis González

Estudiante del Programa de Antropología, Universidad del Magdalena
Semillerista del Grupo Oraloteca



Galvis, S. (2024). *Noche de fiesta*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

El reguetón de acuerdo con George (2004) es una música que nace en Puerto Rico, surge de la popularidad del reggae en español y el hip-hop, es escuchado por muchos jóvenes desde ese entonces. El nacimiento de este nuevo género hizo que las personas pertenecientes a la isla de Puerto Rico crearan identidad propia, y en los años 2000 comienza a consolidarse como un género propio latinoamericano con cantantes como Daddy Yankee y Nicky Jam, logrando romper barreras internacionales y haciendo conocer sus letras y ritmos (Raquel, 2004).

Ahora, como es un género propio de Puerto Rico, tiene palabras que son propias de este país, en la que sus orígenes son claramente un trasfondo de palabras tainas y extranjeras, y cómo los jóvenes las han apropiado; en este artículo nos centraremos en lo que es “bellaqueo” y “bellaco/a”, la cual Wood (2009) es una palabra que, si bien no tiene origen, los puertorriqueños usan como algo lascivo, excitado sexualmente.

Diccionario en español de reggaetón: Bellaco/a - Persona que desea tener sexo. También en el sentido de algo que es muy bueno, ej. esa canción quedó bien bellaca o ese cantante le mete bien bellaco. (Wood, A. E, 2009, p: 63).

Asimismo, Hagner (2019) investiga el papel de las metáforas (en especial las metáforas animales y gastronómicas) en la construcción de femineidad, masculinidad y sexualidad en el reguetón. Ve las metáforas son un elemento importante que ayuda a la conceptualización de masculinidad, feminidad y sexualidad; contrasta con Villagra (2010) que expone en su artículo una serie de reflexiones respecto al reguetón y al discurso promovido por este en sus diversas canciones con la intención de situar socialmente su enunciación, realiza tres narrativas:

- **La sexualidad** como afirmación de virilidad, exponiendo a la mujer como un capital simbólico u objeto sexual.
- **La violencia** como medio de ataque a otros reguetoneros o personajes que amenacen su posición.
- **La latinoamericanidad como orgullo identitario**, expresando amor por su cultura y críticas hacia sus gobiernos.

Sin embargo, a la hora de analizar la pro-

puesta de Villagra, se puede decir que existen otras narrativas, narrativas como las de Boman (2013) en la que se señala como el reguetón está dominado por artistas masculinos, por lo que el machismo se nota en las letras de reguetón teniendo los hombres posiciones principales y las mujeres secundarias, Kopecká (2015) contrasta al investigar cómo las artistas femeninas se apropian de la escena del reguetón como un espacio de la agencia feminista. Para reunir estas dos narrativas se encuentra la autoetnografía de Suarez y Pineda (2022), en la que se analiza el imaginario en el que las mujeres desde muy temprana edad escuchan estas canciones, y cómo sirvieron como una forma de escape para las mujeres que crecen en una sociedad colombiana católica. Marca como tema clave del artículo el contraste entre la cultura religiosa con la cultura del reguetón, y cómo ellas vivieron el cambio de ser unas “mujeres de casa” con las “mujeres libres” que pueden disfrutar de su sexualidad y corporalidad, y cómo estas dos epistemologías hacen parte de una misma realidad.

Métodos

Para la realización de la presente investigación, se debió considerar la carencia de textos académicos, estadísticas o documentos en los que se expongan datos sobre el reguetón, sobre todo el uso de metáforas como “bellaqueo” y “bellaco”. Por lo anterior. Por tal razón, se decidió realizar una investigación con metodologías de corte mixto, las cuales son definidas por Johnson y Onwuegbuzie (2004) como los estudios académicos en los que el investigador combina métodos, conceptos y técnicas cualitativas y cuantitativas.

El enfoque cuantitativo busca obtener datos o conceptos medibles, de las cuales se puedan analizar la relación entre las variables propuestas (Arturo et al, 2011), para este componente se realizó una encuesta, la cual facilita el análisis de datos numéricos.

Por otro lado, el componente cualitativo tiene como objetivo “obtener una comprensión profunda de los significados y definiciones de la situación tal como nos la presentan las personas” (Salgado, 2007, p: 12), en este caso se vio necesario debido a que es relevante el conocer cómo las personas conciben la palabra “bellaco” y “bellaqueo”, resaltando la importancia de estas palabras en su diario vivir.

Este trabajo está hecho bajo de metodología de análisis, siendo un estudio cualitativo/cuantitativo y exploratorio. El trabajo de campo fue realizado en las ciudades de Santa Marta y Barranquilla, donde realizó una encuesta en la que participaron 173 personas mayores de edad y de diversas partes de las ciudades, sin embargo, quedaron como respuestas válidas 143 debido a que las otras respuestas presentaron inconsistencias en datos diligenciados, como género y ciudad en la que frecuentan ir a discotecas. En ese sentido se creó un formulario en la aplicación Forms de Microsoft Office cuyo enlace fue enviado a diferentes grupos online además de compartirlo en redes sociales. En los mensajes compartidos se invitó a participar en el estudio dejando en claro que era solo para personas mayores de edad que frecuentaran discotecas de Barranquilla y/o Santa Marta.

Se decidió separar los datos por medio de la ciudad en la cual más se frecuenta ir a discotecas, las cuales son Santa Marta, Barranquilla y ambas ciudades; por rangos de edad y el género, en los que se encuentran el género femenino, masculino y las personas género diversas. La distribución por lugar donde frecuenta discotecas se presenta en la Tabla 1:

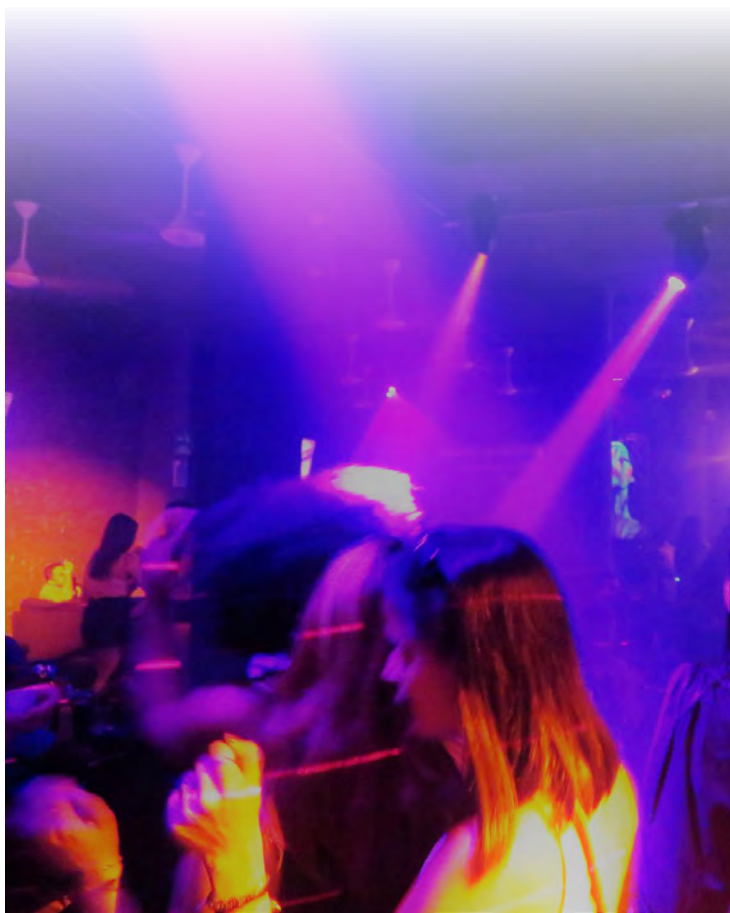
Tabla 1. ciudad donde frecuentan discotecas

Lugar donde frecuenta discotecas	Total	Total %
Santa Marta	95	66,43%
Barranquilla	37	25,87%
Ambas	11	7,69%
Total general	143	100,00%

La distribución por rango de edad se presenta a continuación en la Tabla 2:

Tabla 2. Distribución por rango de edad

Rango de edad	Total	Total %
30 años o mayor	5	3,50%
de 18 a 23 años	122	85,31%
de 24 a 29 años	16	11,19%
Total general	143	100,00%



Galvis, S. (2024). Noche de fiesta. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

Para la distribución por identidad de género, se decidió juntas No binarie (5 personas), Queer (5 personas) y Género fluido (6 personas) bajo la categoría de género diverso debido a que facilita la sistematización de los datos obtenidos. Esto se ve expuesto en la Tabla 3:

Tabla 3. Distribución por identidad de género

Identidad de género	Total	Total %
Mujer cisgénero	78	54,55%
Hombre cisgénero	49	34,27%
Género diverso	16	11,2%
Total general	143	100,00%



Galvis, S. (2024). *Noche de fiesta*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

Adicionalmente, realizaron 3 entrevistas, técnica definida por Restrepo (2018, p: 76) como: “diálogo formal orientado por un problema de investigación” y charlas informales o casuales como parte clave de las investigaciones, esto para profundizar el hecho de cómo estas metáforas influyen en el comportamiento y sentimientos de las personas. Estas se realizaron entre el 18 de octubre y el 18 de noviembre del año 2022 de forma virtual, y se diligenciaron los protocolos del consentimiento informado.

Resultados

A continuación, se presenta el análisis de los resultados obtenidos utilizando las técnicas de encuesta y entrevista a profundidad. Al ser una investigación de carácter metodológico mixto, los datos se exponen descriptivamente categorizados por técnica, y tema.

1. Vamos a Bellaquear:

1.1 Santa Marta:

De las 143 respuestas validas, 95 individuos afirmaron frecuentar solamente discotecas de la ciudad de Santa Marta. Para realizar un análisis de cómo es percibida y/o utilizada esta palabra, se preguntó sobre la identidad de género y la edad de les entrevistades. En total, solamente 24 personas (25,26%) afirmaron utilizar la palabra “bellaqueo” en su lenguaje cotidiano mientras que las 71 personas restantes (74,74%) dicen no utilizarlo. A continuación, se presenta la distribución por edad de las personas que utilizan la palabra “bellaqueo”.

Tabla 4. *Uso del bellaqueo en el lenguaje cotidiano por rango de edad en Santa Marta. Elaboración propia*

Rango de edad	¿Usa la palabra “bellaqueo” en su lenguaje cotidiano?				Total	Total %
	No	%	Sí	%		
30 años o mayor	1	1,05%	1	1,05%	2	2,11%
de 18 a 23 años	57	60,00%	22	23,16%	79	83,16%
de 24 a 29 años	13	13,68%	1	1,05%	14	14,74%
Total general	71	74,74%	24	25,26%	95	100,00%

Como se puede observar en la Tabla 4, la mayoría de las personas no utilizan la palabra “bellaqueo” en su lenguaje cotidiano. Asimismo, que el grupo que más lo utiliza está en el rango de edad de 18 a 23 años (23,16%). Cabe resaltar que la muestra de la población mayor de 30 años no es significativa debido a que solamente participaron 2 personas. Al relacionar el uso de la palabra con la identidad de género, se evidencia que del 100% de las personas género diversas, casi la mitad (41,66%) utiliza cotidianamente el “bellaqueo”. Por otro lado, es utilizada por el 30% de los hombres y el 18,87% de las mujeres cisgénero. De esta forma, las personas género diversas que frecuentan discotecas de Santa Marta, tienden a usar más la palabra “bellaqueo” en su lenguaje cotidiano que las personas cisgénero.



Al pedir que definieran “bellaqueo” usando una palabra, se presentaron 86 palabras que cumplían con el ejercicio. Para facilitar la sistematización, todas las respuestas que expresaban desconocimiento se pusieron bajo la palabra “desconozco”. En la Ilustración 1 se presentan los resultados del ejercicio, en el cual se obtuvo 35 palabras que fueron repetidas en distintos niveles.

Ilustración 1. Santa Marta describe “bellaqueo” en una palabra. Elaboración propia

Tabla 5. Agrupamiento de palabras por categorías en Santa Marta

Categoría emergente	Términos usados	Cantidad de participantes	Porcentaje
Fiesta	Perreo, rumba, fiesta, baile, sandungueo, parche, vacilar, bailar, arrebatado	28	29,787%
Relaciones sexuales o corporales	Sexo, putear, prendido, dirty, sensualidad, coqueteo, lujuria, culeo, besar, caliente, coqueteo	23	25,53%
Conceptos negativos de una situación o persona	Desorden, descontrol, bandidaje, coleteo, maleante, loco, sagaz, cambiar, picardía, maldad, algarete, locura	19	21,212%
Conceptos positivos de una situación o persona	Diversión, sabroso, emotividad, genial, relax, disfrute, juego, estilo	12	12,765%
Palabras sin categoría	Desconozco, duro, agropecuario	7	7,44%
Lucha	Resistirse, valiente, libertad, osadía	4	4,26%
Total		93	100%

De las 95 respuestas posibles, se eligieron como válidas 93 debido a que cumplían lo requerido por el ejercicio, en total se obtuvo 47 palabras las cuales algunas fueron repetidas en distintos grados. Dentro de las definiciones la palabra “perreo” fue la más repetida (12 veces), seguido por “sexo”, “desorden”, “coqueteo” y “desconozco” (5 veces); “rumba” y “caliente” por su parte se repitieron 4 veces cada una. Las palabras “fiesta”, “descontrol”, “baile” y “diversión” se repitieron 3 veces. De igual forma “bailar”, “locura”, “disfrute”, “sensualidad” y “juego” se repitieron 2 veces; el resto no se repitió. De acuerdo con lo anterior, la palabra “bellaqueo” es entendida bajo múltiples significados los cuales pueden incluso no relacionarse entre sí. Al agrupar las palabras por tema se obtienen 6 categorías:

Se puede observar como el “bellaqueo” está altamente asociada a la fiesta (29,787%) y a las actitudes y emociones que esta implica, entendiendo el “perreo” como un estilo de baile y la “rumba” como un baile de raíces afrocubanas (RAE, 2021). De igual forma, es asociado con relaciones interpersonales, el 24,468% de las palabras asociadas implican el deseo por una relación sexual, o la relación sexual en sí misma. Esto seguido por conceptos negativos de una situación o persona (21,212%), la cual se relaciona con la definición expuesta por el Diccionario histórico de la lengua española de 1933 a 1936, en el cual se define “bellaco” como un adjetivo para referirse a una persona o a sus actos como “malo, ruin, pícaro, astuto” (RAE, 2022). Los conceptos positivos de una situación o persona representan el 12,765% de las respuestas.

Las palabras de la categoría fiesta son las que más destacan en las respuestas, y esto se puede ver reflejado en las entrevistas cuando las personas dicen que la palabra bellaqueo la usan en contextos relacionados a festividades de jóvenes: “cuando voy a una fiesta, que estoy perreando, bailando, cuando tomo y eso...” (Andrés Méndez, hombre 20 años). Asimismo, se presenta una relación entre el “bellaqueo” y conceptos usados dentro del contexto de la lucha social, como la “libertad” y el “resistirse”, lo cual puede entenderse desde la narrativa de Villagra (2010) de latinoamericanidad como orgullo identitario. Por último, dentro de las palabras que quedaron fuera de las categorías establecidas, se encontró que tan solo 5 personas de las 94 que respondieron no sabían que era bellaqueo.

De las 94 palabras, 6 palabras son verbos, y representan el 12,765% de las respuestas. Estos son “bailar”, “besar”, “resistirse”, “chimbiar”, “vacilar” y “putear”. En el caso de “chimbiar” y “vacilar” la ASALE (2022) los define como molestar y bailar respectivamente. De igual forma se encuentran adjetivos calificativos: “dirty”, “caliente”, “sabroso”, “genial”, “relax”, “loco”, “sagaz”, “valiente”, “duro”, “agropecuario”; estos representan el 14,893% de las respuestas. Además, se presentaron anglicismos como “relax” y “dirty”, los cuales traducen a relajado y sucio respectivamente. En su mayoría (72,342%), las palabras más usadas para describir “bellaqueo” fueron sustantivos.

De acuerdo con lo anterior, la palabra “bellaqueo” es entendida bajo múltiples significados los cuales pueden incluso no relacionarse entre sí. De esta forma que las personas de Santa Marta no poseen una definición generalizada del “bellaqueo” sino que es entendido y utilizado bajo distintas connotaciones. A pesar de esto, hay una fuerte tendencia a usarlos dentro del contexto de fiestas y al referirse a las relaciones sexuales o corporales. Asimismo, se evidencia que las personas utilizan otras metáforas para referirse a la metáfora del bellaqueo. Un ejemplo de esto es cuando se usa palabras como “calentura”, “prendido” y “caliente” como dominio destino de la palabra “sexo”, que a su vez es el dominio origen de la metáfora del “bellaqueo”.

1.2 Barranquilla:

De las 37 personas que frecuentan discotecas de Barranquilla, el 21,62% utiliza la palabra bellaqueo en su lenguaje cotidiano, este porcentaje estando compuesto en su totalidad por personas de entre 18 a 23 años. Debido a que solo hay una respuesta para los rangos de edad de 24 a 29 años y de 30 años en adelante respectivamente, los valores no son representativos.

Tabla 6. Uso del bellaqueo en el lenguaje cotidiano por rango de edad en Barranquilla

¿Usa la palabra “bellaqueo” en su lenguaje cotidiano?						
Rango de edad	No	%	Sí	%	Total	Total %
30 años o mayor	1	2,70%		0,00%	1	2,70%
de 18 a 23 años	27	72,97%	8	21,62%	35	94,59%
de 24 a 29 años	1	2,70%		0,00%	1	2,70%
Total general	29	78,38%	8	21,62%	37	100,00%

Por otro lado, solamente las personas cisgénero afirmaron usar la palabra “bellaqueo” en su cotidianidad. De las 20 mujeres que parti-

ciparon en la encuesta, el 25% afirmó utilizarla, mientras que, de los 15 hombres encuestados, el 20% la utiliza. En el grupo de personas género diverso (1 persona género fluido, y 1 persona queer) ninguno usa la palabra “bellaqueo”, por lo que las mujeres cisgénero son las que más usan la palabra “bellaqueo”.

Como un punto de la encuesta se solicitó a les encuestades que describieran con una sola palabra la palabra “bellaqueo”, los resultados se exponen en la ilustración 2.



Ilustración 2. Barranquilla describe “bellaqueo” en una palabra. Elaboración propia

De las 37 personas que frecuentan discotecas de Barranquilla, solo quedaron como respuestas validas 36 debido a que cumplían con las respuestas necesarias para el análisis. La mayoría de las personas no sabían qué significaba la palabra, por lo que “desconozco” (6 veces) fue lo más popular en la encuesta. Seguido a esto, las palabras “sexo” y “rumba” que fueron repetidas 5 veces, “Perreo” tuvo una repetición de 4 veces, y palabras como “ardiente” y “coqueteo” las mencionaron 2 veces. Y demás palabras no tuvieron repeticiones. De acuerdo con lo anterior, la palabra “bellaqueo” es entendida en 5 categorías:

Tabla 7. Agrupamiento de palabras por categorías en Barranquilla

Categoría emergente	Términos usados	Cantidad de participantes	Porcentaje
Fiesta	Perreo, rumba, vacile, zorrear	11	31,428%
Relaciones sexuales o corporales	Sexo, ardiente, coqueteo, exotiqueo	10	28,571%
Palabras sin categoría	Desconozco, distinta, vapa	8	22,857%
Conceptos positivos de una situación o persona	Extrovertido, chévere, Flow, juego	4	11,428%
Conceptos negativos de una situación o persona	Arrogancia, libertinaje	2	5,714%
Total		36	100%

Las palabras de categoría fiesta, al igual que en Santa Marta son las que más destacan en las respuestas, y esto también se ve reflejado en las entrevistas debido a que se escuchan en canciones que se bailan en las discotecas a la hora de ir a una fiesta: “Bad bunny, Dalex y demás cantantes de reguetón” (Nicolle, mujer 19 años). De igual forma se presentan verbos asociados al bellaqueo, “perreo”, “zorrear” y “desconozco”. Estos representan el 30,55% de las palabras. Por su parte, el verbo “zorrear” se encuentra en la categoría, que según la RAE (2022) lo define como alguien cauteloso o con astucia propias del zorro.

De las 36 palabras, 4 de ellas son adjetivos calificativos, “ardiente”, “extrovertido”, “distinta” y “chévere” representan el 13,88% de las respuestas. En el caso de “ardiente”, la RAE (2022) lo define como “que arde y vehemente”, es decir, una persona que es “caliente” y llama la atención. En los casos de “extrovertido” y “chévere” hacen referencias a personas que son sociales y comunicativas (RAE, 2005). Y, en su mayoría (55,55%) al igual que en Santa Marta, las palabras más usadas para describir “bellaqueo” fueron sustantivos.

Con todo esto, la palabra “bellaqueo” al igual que en Santa Marta tiene muchos significados, y tienden a usarse en su mayoría en contextos de fiestas, además de referirse a tener relaciones sexuales o corporales. Sin embargo, a pesar de que los resultados son similares, tienen diferencias en la frecuencia de las palabras sin categoría y positivas, siendo las positivas más frecuentes en Barranquilla que en Santa Marta, asemejando el término “bellaco” como una metáfora adjetiva calificativa para referirse a una persona sociable y con la que se puede pasar un buen rato, en la que el dominio destino es alguien “chévere”, siendo el destino origen alguien “bellaco”.

1.3 Ambos:

De las 11 personas que frecuentan discotecas de Barranquilla, tan solo 1 persona (9,09%) utiliza la palabra *bellaqueo* en su lenguaje cotidiano, siendo a su vez una mujer cisgénero de entre 18 a 23 años. Debido al tamaño de la muestra, los valores no son representativos. El resultado de la descripción de la palabra *“bellaqueo”* se expone en la Ilustración 3:



Ilustración 3. Personas que frecuentan discotecas de Santa Marta y Barranquilla describen *“bellaqueo”* en una palabra. Elaboración propia

Se tomaron las respuestas de las 11 personas que frecuentan ir a discotecas en las ciudades de Barranquilla y Santa Marta. Debido que las palabras no se repitieron, todas equivalen al 9,09%, por eso no se puede realizar un análisis descriptivo como en Santa Marta y Barranquilla por separados. Al agrupar las palabras por tema, se encontraron 5 categorías:

Al igual que en Barranquilla, no se encontró palabras relacionadas a la lucha social. En las personas que frecuentan discotecas de ambas ciudades, las palabras mayormente asociadas al *bellaqueo* son conceptos tanto negativos (36,36%) como positivos (27,27%) de una situación o persona. Esto puede relacionarse al efecto que puede tener el uso que tiene la palabra *“bellaqueo”* en cada ciudad. Si bien las diferencias entre Santa Marta y Barranquilla no son tan marcadas a primer plano, en ambas ciudades la frecuencia de cada categoría emergente cambia, por tal razón los conceptos asociados al *bellaqueo* cambian. En Santa Marta un poco más de 1/5 de las palabras es asociada a conceptos negativos, sobreponiéndose a los conceptos positivos. En barranquilla, por el contrario, los conceptos positivos representan casi el doble (11,428%) que las palabras asociadas a conceptos negativos (5,714%). De esta manera que las personas que frecuentan discotecas de ambas ciudades utilizan más las categorías en las que hubo un cambio en el análisis específico por ciudad.

De igual forma se puede observar que en los conceptos relacionados a *“bellaqueo”*, el 18,18% es un verbo (coger y desconozco), el 27,27% son adjetivos calificativos (molesto, bacano y Good), y el resto (54,54%) son sustantivos. Por último, el 18,18% son anglicismos (feeling y Good), que traducen a *“sentimiento”* y *“bueno”*.

En este sentido, para las personas que frecuentan discotecas de ambas ciudades entienden el *“bellaqueo”* en su mayoría como una palabra relacionada a conceptos positivos y negativos que pueden llegar incluso a ser contrarios, como es el caso de *“maldad”* y *“good”*.

Tabla 8. Agrupamiento de palabras por categorías en personas que frecuentan discotecas de Barranquilla y Santa Marta

Categoría emergente	Términos usados	Cantidad de participantes	Porcentaje
Conceptos negativos de una situación o persona	Desmadre, molesto, maldad, desorden	4	36,36%
Conceptos positivos de una situación o persona	Bacano, feeling, good	3	27,27%
Fiesta	Diversión, fiesta	2	18,18%
Palabras sin categoría	Desconozco	1	11,11%
Relaciones sexuales o corporales	Coger	1	9,09%
Total		11	100%

1.4 A nivel general:

La palabra “bellaqueo” es una metáfora que es usada como dominio destino de múltiples palabras, las cuales la mayoría de ellas son sustantivos, seguido por verbos y por último adjetivos. Asimismo, al organizar las categorías de palabras en orden de mayor frecuencia a menor frecuencia, se presentan de la siguiente manera:

- Fiesta
- Relaciones sexuales o corporales
- Conceptos negativos de una situación o persona
- Conceptos negativos de una situación o persona
- Palabras sin categoría
- Lucha

De igual forma se puede evidenciar que la cultura del bellaqueo tiene un efecto en la comunidad “rumbera” de la costa caribe colombiana. El bellaqueo está fuertemente ligado a una cultura de placer tanto físico como emocional, por tal razón es usado en para referirse al contexto de la fiesta, el disfrute y relaciones sexuales. Asimismo, el bellaqueo es utilizado y entendido en la costa desde su definición por la Rae de 1933 a 1936, lo que muestra el impacto del diccionario y de los significados oficiales en el uso de las palabras.

Se debe tener en cuenta que las palabras y los conceptos utilizados para definir o describir las palabras modifican la forma en la que se entiende el mundo y sus dinámicas, un ejemplo de esto es el testimonio de Vale (20 años, mujer cisgénero)

“mi novia dice que está bellaca pero normalmente omito su comentario porque no sé si significa excitada o con ganas de rumba”

De esta forma se puede evidenciar como el no tener un significado generalizado de “bellaqueo” dificulta la comunicación y el entendimiento del mensaje que se quiere compartir. Aun así, la dinámica de empoderamiento sexual y de placeres personales mediante las fiestas y el disfrute se ve evidenciado en su discurso al mencionar como asocia el bellaqueo a la excitación sexual y a las rumbas o fiestas.

De esta forma, el bellaqueo es entendido bajo distintos significados, pero a pesar de ello tiene un impacto en el caribe colombiano que se podría llamar “la cultura del bellaqueo”, la cual es compartida a través del reguetón y del discurso de los jóvenes. Esta cultura se basa en priorizar el disfrute y el placer de las personas a través de las fiestas y ambientes de diversión en el que normalmente hay un subtexto sexual. Al tratar temas tabús, poco a poco el bellaqueo se está asociando incluso a conceptos relacionados a la lucha social, la libertad y el empoderamiento. Esto daría explicación a por qué el bellaqueo es entendido también desde una connotación negativa, y es que al presentarse la cultura del bellaqueo en un entorno altamente criticado y tabú como lo es el reguetón, la sexualidad, las fiestas e incluso el alcohol, va a ser un tema subjetivo dependiendo de si la persona práctica esta cultura o está de acuerdo con los principios que está posee.

Si bien la palabra “bellaqueo” no se utiliza tanto en la costa colombiana, se evidencia una clara apropiación de conceptos de la cotidianidad a esta metáfora. De esta forma el caribe colombiano está pasando por una transformación en la cual la cultura del bellaqueo se está introduciendo en la vida de las personas incluso si no utilizan la palabra como tal. Solo con relacionar los conceptos de bellaqueo con fiestas, rumbas, sexo, diversión, maldad y lucha, se puede observar un efecto del bellaqueo en la cotidianidad de las personas, pues estas no entienden las fiestas como solo fiestas, ni el sexo como solo sexo, sino que también es entendido bajo unas dinámicas de placer personal y diversión. Este mensaje es compartido por el reguetón y populariza lo que en este artículo se concluye como la “cultura del “bellaqueo”.

Conclusión

La palabra “bellaqueo” se ha convertido en una metáfora multifacética que abarca diversas áreas de la vida social y cultural, especialmente arraigada en la comunidad “rumbera” de la costa caribe colombiana. Esta palabra tiene su origen en Puerto Rico, si bien no se está seguro de su origen, se cree que viene de la acción del caballo cuando corcovea -en un intento de quitarse al jinete de encima- (Wood, 2009). Al analizar el baile superficialmente se pueden notar cómo los movimientos característicos del reguetón se asimilan al movimien-

to del animal, existiendo la posibilidad de una relación entre como las personas bailan y el caballo. Sin embargo, como sucede con la mayoría de las palabras, el uso actual de la palabra “bellaqueo” se ha desligado su significado “original”.

En los resultados se refleja que en las ciudades de Barranquilla y Santa Marta la palabra “bellaqueo” es conocida, principalmente debido a que los cantantes de reguetón, género popular en las discotecas, la usan con frecuencia. En algunas canciones se hace referencia a “un perreo bien bellaco” y “una fiesta bien bellaca”. Esto ha llevado a que las personas se familiaricen con la expresión, y que algunas la utilicen en su vida diaria o al salir a las discotecas.

En conclusión, el “bellaqueo” se entiende como una palabra con múltiples significados, pero cuyas descripciones se asocian a la fiesta, el disfrute y el gozar libremente la sexualidad. En las ciudades de Barranquilla y Santa Marta, esta metáfora se usa compartiendo discursos relacionados al disfrute del sexo y la rumba. Aunque algunas personas no hagan uso de la palabra en su cotidianidad, sí asemejan la palabra a las descripciones y temas anteriormente expuestos. El significado encontrado en las ciudades de Barranquilla y Santa Marta refiere al “bellaqueo” como el disfrutar de las fiestas y la sexualidad, haciendo énfasis en el baile -el perreo- y al atractivo sexual de las personas que se encuentran en entornos relacionados a la vida nocturna. Sin embargo, si bien el estudio se realizó y arrojó estos resultados, aún faltarían estudios más exhaustivos y de mayor rigurosidad para concretarlo.

Referencias bibliográficas

- Arturo, C., Álvarez, M., Surcolombiana, U., De, F., Sociales, C., Humanas, Y., De Comunicación Social, P., & Periodismo, Y. (2011). METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN CUANTITATIVA Y CUALITATIVA Guía didáctica. <https://www.uv.mx/rmipe/files/2017/02/Guia-didactica-metodologia-de-la-investigacion.pdf>
- ASALE, R., & RAE. (2021). *Diccionario de la lengua española RAE - ASALE*. “Diccionario de La Lengua Española” - Edición Del Tricentenario. <https://dle.rae.es/rumba>
- ASALE, & ASALE. (2022). *Diccionario de americanismos RAE - ASALE*. “Diccionario de Americanismos.” <https://www.asale.org/damer/chimbea>
- ASALE, & ASALE. (2022). *Diccionario de americanismos RAE - ASALE*. “Diccionario de Americanismos.” <https://www.asale.org/damer/vacilar>
- Johnson, R. B., & Onwuegbuzie, A. J. (2004). Mixed Methods Research: A Research Paradigm Whose Time Has Come. *Educational Researcher*, 33(7), 14–26. https://www.researchgate.net/publication/225083749_Mixed_Methods_Research_A_Research_Paradigm_Whose_Time_Has_Come
- Salgado-Lévano, A. C. (2007). Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit. Scielo.org* 13(13), 71–78. Recuperado: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1729-48272007000100009
- Mariella Sosa (director) (2008). *La clave* (DVD). USA. Consultado el 18 de enero de 2013.
- RAE, & RAE. (2005). *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española RAE - ASALE*. “Tesoro de Los Diccionarios Históricos de La Lengua Española.” <https://www.rae.es/dpd/extravertida>
- RAE, & RAE. (2022). *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española RAE - ASALE*. “Tesoro de Los Diccionarios Históricos de La Lengua Española.” <https://www.rae.es/tdhle/bellaco>
- RAE, & RAE. (2022). *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española RAE - ASALE*. “Tesoro de Los Diccionarios Históricos de La Lengua Española.” <https://www.rae.es/dpd/ardiente>
- RAE, & RAE. (2022). *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española RAE - ASALE*. “Tesoro de Los Diccionarios Históricos de La Lengua Española.” <https://dle.rae.es/fiesta>
- RAE, & RAE. (2022). *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española RAE - ASALE*. “Tesoro de Los Diccionarios Históricos de La Lengua Española.” <https://www.rae.es/drae2001/zorrear>
- Reid Andrews, George (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000* (en inglés). Oxford University Press. ISBN 0195152336. Consultado el 10 de enero de 2014.
- Rivera, Raquel (2009). Wayne Marshall; Deborah Pacini Hernandez, eds. *Reggaeton* (en inglés). Duke University Press Books. ISBN 0822343835. Consultado el 2 de enero de 2014.

La invención cotidiana de Angelymar:

Resiliencia y empoderamiento femenino en la integración migratoria

Margarita Rosa Barandica Perilla
Antropóloga, Universidad del Magdalena

En un escenario donde cada paso se convierte en estrategia y cada gesto en resistencia, las calles de Santa Marta se transforman en un libro donde Angelymar y otras mujeres migrantes escriben sus propias narrativas de resiliencia y empoderamiento, desafiando las adversidades con cada movimiento. Dentro del marco conceptual de la teoría de Michel de Certeau sobre “la invención de lo cotidiano” (1980), la vida diaria de Angelymar, una migrante venezolana, emerge como un testimonio vibrante del ingenio y la fortaleza femenina en medio de la adversidad.

Su historia, entrelazada con las dinámicas de la migración y la integración socioeconómica, ofrece una ventana única para comprender cómo las mujeres migrantes transforman su entorno a través de la invención de lo cotidiano. El hecho de que el 53% de los migrantes venezolanos en Santa Marta sean mujeres (Migración Colombia, 2023), como Angelymar, no solo representa una estadística, sino una serie de relatos íntimos y poderosos de adaptación y fortaleza en medio de la adversidad.

Es importante considerar cómo la investigación previa ha abordado el tema de la migración femenina. Landry (2000) destaca que las mujeres latinoamericanas siempre han estado presentes en los procesos migratorios, aunque los estudios históricamente las han representado de manera pasiva y dependiente de sus parejas o familiares (Ciurlo, 2015). Estos estereotipos subestiman la

participación activa de las mujeres en el mercado laboral y en la vida social del país de destino. A través de mi trabajo, busco destacar estas narrativas subyacentes y desafiar los estereotipos arraigados sobre la migración femenina.

Desde el inicio de la investigación para mi tesis, centrada en la integración socioeconómica de las mujeres migrantes venezolanas en Santa Marta, quedé cautivada por la historia de Angelymar y las numerosas mujeres como ella que enfrentan los desafíos de la migración con valentía y determinación. En un contexto marcado por la ‘feminización de las migraciones’ (Rebolledo y Rodríguez, 2014), Angelymar se destaca como un ejemplo elocuente de cómo las mujeres migrantes construyen y negocian sus espacios en la ciudad a través de tácticas y técnicas cotidianas de resistencia.

Mi encuentro con Angelymar tuvo lugar en el bullicioso cruce de las avenidas del Río y del Libertador, conocido como el semáforo de los nogales en Santa Marta. Este escenario urbano proporcionó un contexto vivo para discutir el propósito de mi investigación, y Angelymar mostró un entusiasmo palpable por participar en el estudio. A medida que profundizamos en su historia, descubrí aspectos más íntimos de su vida, incluida una experiencia que destacó aún más su resiliencia y determinación: su lucha contra una enfermedad grave.

La migración, para muchas personas, representa mucho más que un cambio de ubicación geográfica; es un acto de valentía y supervivencia.

Angelymar encontró en la migración una oportunidad para escapar del ciclo de violencia de género que la aprisionaba en su país natal. Decidida a proteger su vida y la de sus hijos, tomó la decisión difícil pero necesaria de abandonar su hogar en busca de un futuro más seguro. Su historia es un testimonio conmovedor de la resiliencia y la fortaleza de las mujeres migrantes que desafían las adversidades con determinación y coraje.

Su elección de trabajar vendiendo artículos y bebidas hidratantes en los semáforos, un espacio de interacción y transición urbana, refleja su capacidad para utilizar los recursos disponibles y encontrar oportunidades en medio de la adversidad. Esta táctica de resistencia se alinea con la noción de De Certeau sobre las prácticas cotidianas (1980) como formas de resistencia ante las estructuras dominantes.

Pero Angelymar no se detiene ahí. Los días en los que sus ingresos no son suficientes, recorre las calles de Santa Marta, casa por casa, buscando colaboración con alimentos para ella y sus hijos. Su capacidad para reinventarse es impresionante. Recuerda cómo, al llegar a Santa Marta solo con unos billetes de Bolívares, decidió fabricar billeteras, bolsos de mano y figuras de animales para vender en las playas. Esta adaptación creativa al entorno es una estrategia de supervivencia económica.

Angelymar emplea tácticas de resistencia que se alinean con la noción de De Certeau sobre las prácticas cotidianas como formas de resistencia ante las estructuras dominantes. Según De Certeau, estas tácticas se definen por su dependencia del tiempo y su naturaleza estratégica. Durante nuestras conversaciones, Angelymar compartió conmigo un aspecto notable de su vida cotidiana: su forma brusca de tratar a los hombres en su círculo de conocidos. Explicó que esta actitud surge de su percepción de que así logra ganarse el respeto en un entorno donde las mujeres migrantes a menudo enfrentan desafíos para ser tomadas en serio. Este comportamiento revela una “estrategia de afrontamiento” (De Certeau, 1980), que Angelymar emplea para navegar las complejas dinámicas de género en su nueva comunidad.

La experiencia migratoria de Angelymar se complica cuando se enferma. Porque ella vive el día a día, un día que no trabaje representa un día sin ingresos para alimentarse y mantener a su familia. Ella se enfermó y necesitaba una operación con urgencia. A pesar de la gravedad de su situación, se enfrentó a un dilema desgarrador.

Si se sometía a la operación, tenía que dejar a sus hijos sin comida durante varios días y correr el riesgo de perder la pieza donde viven. Para Angelymar, su responsabilidad como madre y proveedora es primordial, y el hecho de que sus hijos puedan quedarse sin un techo sobre sus cabezas o sin comida es una preocupación que pesa más que su propia salud.

Esta situación ilustra la difícil realidad que enfrentan muchas mujeres migrantes, quienes se ven obligadas a tomar decisiones desgarradoras entre su bienestar personal y el de sus seres queridos. Situaciones como la enfermedad repentina de Angelymar ponen de relieve la intersección entre las acciones cotidianas y los eventos imprevistos que desafían su estabilidad. De acuerdo con De Certeau (1980), las acciones cotidianas no son simplemente rutinarias, sino que también pueden ser consideradas como “tácticas adaptativas” que se despliegan en respuesta a circunstancias cambiantes.

La experiencia de Angelymar ilustra este principio de manera vívida, ya que se ve obligada a enfrentar decisiones difíciles sobre su salud y la seguridad de su familia ante un evento inesperado. Este análisis resalta cómo las prácticas cotidianas de supervivencia se entrelazan con eventos imprevistos, mostrando cómo las migrantes como Angelymar despliegan una agencia activa para adaptarse a las circunstancias cambiantes y superar los desafíos que enfrentan en su vida diaria.

Ante la difícil situación que enfrentaba, Angelymar decidió buscar ayuda en su red de conocidos quienes lanzaron una campaña a través de redes sociales para recaudar fondos. Con determinación y valentía, compartió su historia y explicó la urgencia de su situación, destacando la necesidad de mantener a sus hijos alimentados y asegurar el pago de algunos días de la pieza donde vivían. La solidaridad de la comunidad fue abrumadora, con muchas personas respondiendo con generosidad y apoyo. Gracias a la ayuda recibida, Angelymar pudo someterse a la operación sabiendo que sus hijos estarían cuidados y que tendrían un lugar donde volver una vez todo saliera bien de su operación.

Angelymar, al vivir al día, enfrenta la realidad de que un día sin trabajar significa un día sin ingresos para alimentarse y mantener a su familia. Su enfermedad y la necesidad de una operación urgente representan un desafío grave a esta rutina diaria, lo que la obliga a tomar decisiones difíciles sobre su propia salud y la seguridad de su familia.

Además, la búsqueda de ayuda en su red de conocidos y la campaña en redes sociales para recaudar fondos demuestran cómo Angelymar emplea estrategias tácticas en su vida cotidiana para enfrentar situaciones extraordinarias. En lugar de resignarse a su destino, muestra una agencia activa al movilizar recursos y apoyo de la comunidad para abordar su crisis. Esta acción refleja la noción de De Certeau de que las prácticas cotidianas pueden ser formas de resistencia contra las estructuras dominantes, ya que Angelymar desafía la adversidad al buscar soluciones creativas y colectivas a sus problemas.

En ese mismo sentido, la solidaridad y el apoyo recibidos de la comunidad destacan la importancia de las interacciones sociales en la vida cotidiana de los migrantes. De Certeau argumenta que las “prácticas cotidianas” (1980) están arraigadas en relaciones sociales y redes de apoyo, y la respuesta generosa de la comunidad a la situación de Angelymar ejemplifica este principio. A través de esta experiencia, no solo encuentra ayuda práctica, sino también un sentido de pertenencia y solidaridad que fortalece su capacidad para enfrentar los desafíos de la migración y la vida cotidiana en un entorno nuevo y a menudo hostil.

Al caminar por las calles bulliciosas de Santa Marta, donde cada esquina es un escenario para la resistencia y cada gesto un acto de supervivencia, las historias de mujeres como Angelymar se entrelazan con el tejido urbano, dejando una huella indeleble de coraje y resiliencia. Dentro del marco conceptual de la invención de lo cotidiano de Michel de Certeau, sus vidas emergen como testigos vivientes de la capacidad femenina para transformar la adversidad en oportunidad sobre todo en los procesos migratorios.

A través de mi investigación, he tenido el privilegio de profundizar en las experiencias de mujeres migrantes como Angelymar, quienes desafían los estereotipos y construyen nuevas formas de vida en medio de la incertidumbre. Su determinación para reinventarse y su habilidad para movilizar recursos demuestran la agencia activa que las mujeres migrantes ejercen en la creación de su propio destino. Al final, la historia de Angelymar y otras mujeres como ella nos desafía a repensar nuestras percepciones sobre la migración y la resiliencia. Nos recuerda que, detrás de cada estadística, hay historias íntimas de valentía y esperanza, y que, en última instancia, la verdadera fuerza reside en la capacidad de adaptación y en la solidaridad de la comunidad.

Esta experiencia me llevó a cuestionar mis propias percepciones sobre la migración y a reconocer la importancia de escuchar las voces de aquellos que están directamente afectados por políticas y dinámicas sociales. Además, me hizo reflexionar sobre el papel de los investigadores en el proceso de investigación participativa y cómo podemos trabajar para amplificar las voces de las comunidades marginadas de manera ética y significativa, a través del empoderamiento de la comunidad de mujeres migrantes en Santa Marta y la co-creación de conocimiento. Esto implica reconocer y valorar los conocimientos y experiencias de las mujeres venezolanas en su proceso migratorio. Esta experiencia ha dejado una marca indeleble en mi enfoque de investigación y me ha inspirado a seguir comprometido con la búsqueda de la justicia social y la igualdad para todas las migrantes.

Referencias bibliográficas

- Ciurlo, A. (2015). La migración femenina y los cambios en las relaciones de género en las familias: el caso de las transmigrantes colombianas en Italia. *Oasis*, 21, 55–79. <https://doi.org/10.18601/16577558.n21.04>
- De Certeau, M. (1980). *La invención de lo cotidiano* (Vol. 1). Universidad Iberoamericana.
- Landry, V. (2012). Mujer, intraregional e invisibilizada. *Revista Nómadas*, (16), 99–117.
- Migración Colombia. (s.f.). *Cifras Abiertas: Migración Abierta*. Recuperado de <https://www.migracioncolombia.gov.co/observatorio-433673/cifras-abiertas-migracion-abierta>
- R4V. (2023). *Infografía: Refugiados y Migrantes Costa Caribe* [Documento PDF]. Recuperado de https://www.r4v.info/sites/default/files/2023-03/Infograf%C3%ADa_Refugiados_y_Migrantes_Costa_Caribe_27022023.pdf
- Rebolledo, T., & Rodríguez, M. R. (2014). Migraciones y género en el contexto mexicano: revisión de la literatura científica. *Foro de Educación*, 17, 165–185. <http://dx.doi.org/10.14516/fde.2014.012.017.008>

ESCRITURA FEMENINA DEL SIGLO XIX: RESISTENCIA FRENTE A LAS GUERRAS LATINOAMERICANAS EN LAS NARRATIVAS DE JUANA MANUELA GORITTI Y PRISCILA HERRERA DE NUÑEZ

Angélica Patricia Hoyos Guzmán

Doctora en Literatura Latinoamericana

Docente investigadora de la Universidad del Magdalena

Investigadora del Grupo Oraloteca

Resumen: en este artículo se revisan las narrativas de dos escritoras del siglo XIX en relación con sus posturas ante la guerra, consideramos importante revisar *Relatos de Guerra* de Juana Manuela Gorriti, tales como: *La novia del muerto* (1865), *Recuerdos del 2 de mayo, incidentes y percances* (1878); y la única novela hallada de Priscila Herrera de Núñez: *Un asilo en la Goajira: novela histórica* (1879); en la medida en que en ellos se manifiestan las posturas políticas, y las visiones de las autoras frente a un tema que durante la época era marcadamente masculino, es decir, constituyen formas de transgresión hacia la institucionalidad política desde la literatura y por supuesto, la ubicación de las autoras en la conformación del canon alterno. Se devela el pensamiento de ambas frente a la guerra, tomando en cuenta las ideas sobre el papel de las mujeres en la historia a pesar del contexto de la definición de roles de género, sobresalen así las particularidades estéticas de cada propuesta y su ubicación en la tradición literaria de la actualidad.

Palabras claves: escritura femenina, guerras, siglo XIX, canon alterno, historia otra

¿Qué autoriza a una mujer latinoamericana

en el siglo XIX a escribir sobre la guerra? Leído desde el siglo XXI esta indagación se nos vuelve indispensable en función de profundizar sobre las fuentes, sobre las autoridades literarias, los temas y posiciones de las mujeres en un contexto donde el discurso de la guerra favorece una construcción de las subjetividades, un ideal de roles en torno a lo femenino y lo masculino y pareciera una transgresión el hecho de que las escritoras toquen aquellos temas que son propiamente masculinos, en tal época. ¿Qué inauguran aquellas que escribieron sobre la guerra? ¿Cuál es su aporte a las letras americanas en general y a la tradición de la escritura femenina? Estas preguntas nos llevan a pensar la literatura escrita por dos mujeres que, a la luz de nuestro siglo, sobresalen por el abordaje de su escritura y la relación con los hechos históricos, la muy conocida y revalorada escritora argentina Juana Manuela Gorriti y la poco conocida escritora colombiana Priscila Herrera de Núñez.

Revisaremos puntualmente algunos relatos de *Guerra* de Juana Manuela Gorriti, tales como: *La novia del muerto* (1865), *Recuerdos del 2 de mayo, incidentes y percances* (1878); y la única novela hallada de Priscila Herrera de Núñez:

Un asilo en la Goajira: novela histórica (1879). Trataremos, con el cotejo de estas obras, responder a las inquietudes propuestas, y relacionar la propuesta escritural de cada una de ellas con el contexto de la guerra desde una mirada sobre los procesos históricos latinoamericanos y el desarrollo literario a la par de la historia de las naciones. Hemos escogido estos textos no sólo por su cercanía generacional, sino porque partimos de la tesis de que en ellos se puede leer una postura crítica frente a las guerras, que cada una, en su contexto vive como parte del panorama de institución en la organización de las repúblicas independientes, y en la perspectiva global del proyecto latinoamericanista, ambos fenómenos naciendo durante el siglo XIX a partir del binarismo civilización y barbarie.

Las mujeres en la historia latinoamericana

Son bastante reconocidos los trabajos de Virginia Wolf ((1929)1986) sus indagaciones acerca de la participación de la mujer, de la imagen, y de la creación desde la condición femenina en una revisión realizada a comienzos del siglo XX pero con referencias al XIX. Como veremos en el análisis de los textos, podemos relacionar las disertaciones de Wolf, no sólo en el sentido de la condición femenina, sino de la participación política de las mujeres en la guerra, con los textos propuestos. Este referente nos sirve para pensar teóricamente el asunto femenino en cuanto a lo que nos proponemos, trasladando las propuestas de Wolf a Latinoamérica.

Sin embargo, queremos destacar aquí como un antecedente teórico, al menos reflexivo, desde donde mirar las indagaciones que nos proponemos, el trabajo de Teresa de la Parra (De la Parra, 1991) quien en 1930, en sus tres conferencias ofrecidas en Bogotá, Colombia, y del texto *La influencia de las mujeres en el alma americana*, en donde ya anunciaba un recorrido bastante agudo, en el cual sobresale el papel de las mujeres en diferentes momentos históricos de América. Desde la ficción De la Parra recrea los momentos decisivos de la independencia, tiempo anterior al que nos remitimos, pero que es un referente para tener en cuenta, cuando pensamos en la participación de la mujer en lo político, a través de la historia en este texto la escritora venezolana nos dice que más allá de hacer una apología a las mujeres de la historia recurre a recordar y exaltar:

A las mujeres anónimas, a las admirables

mujeres de acción indirecta a quienes quisiera rendir el culto de simpatía y de cariño que merece su recuerdo. Durante más de tres siglos habían trabajado en la sombra y como las abejas, sin dejar nombre, nos dejaron su obra de cera y de miel. Ellas habían tejido con su abnegación el espíritu patriarcal de la familia criolla y al pasar sus voces sobre el idioma le labraron en cadencias y dulzuras todos sus propios ensueños. Cuando llega la Independencia una ráfaga de heroísmo colectivo las despierta. Movidas por él pasan en la historia como el caudal de un río. Es una masa de ondas anónimas que camina. (De la Parra, 1991, pág. 512)

Luego nos presenta su versión de la historia y el papel de la negra Matea Bolívar, de Manuelita Saenz y de otras mujeres en la construcción de esa independencia, de ese pensar lo americano. La idea que nos surge de la intervención de esta escritora es que en ese heroísmo colectivo, la corriente trajo en el caudal del río de la historia a otras mujeres, escritoras, en nuestro caso, que se pronuncian y tienen un papel en el discurso americano, aunque sea tardía su reconocimiento pues en algunos casos los lugares han sido tan anónimos que solo hasta entrado el siglo XX se les ha empezado a valorar en la construcción histórica de América. También alude al comienzo de sus textos al papel de las mujeres escritoras en Latinoamérica y la necesidad de educación, a la par de sus roles determinados. Hay que resaltar que en el marco de las disputas por el sufragismo (comienzos del feminismo) De la Parra en esta conferencia, concede a los hombres el hecho de que sea favorable que ellos se dediquen a la política:

“Las mujeres debemos agradecerle mucho a los hombres el que hayan tenido la abnegación de acaparar del todo para ellos el oficio de políticos. Me parece que, junto al de los mineros de carbón, es uno de los más duros y menos limpios que existe. Entonces ¿A qué reclamarlo? (De la Parra, 1991, pág. 474)

Esto lo dice como una entrada al repaso de la historia desde la perspectiva femenina, como una estrategia retórica, que en el fondo reclama reconocimiento de esa otra versión que comienza desde la conquista en sus palabras hasta llegar a la independencia y que tiene que ver con el tejido del alma americana. Un tejido donde también sitúa a las escritoras, al margen, y las legitima a través de la relevancia de sus obras para los momentos históricos. Entonces partimos de estas ideas para continuar esa genealogía, tal vez más breve en este ensayo, que inicia De la Parra y que en nuestro caso tiene que ver con el tratamiento de una temática específica: las guerras del XIX.

En consonancia con lo anterior, también nos interesa relacionar el análisis de los textos, con la noción de *canon alterno* en la Europa del siglo XIX que proponen Sandra Gilbert y Susan Gubar (1998), y que en Latinoamérica, se construye alrededor de la historia, y de los principales intelectuales que se nombran a la par de lo americano (Andrés Bello, Esteban Echevarría, Domingo Faustino Sarmiento, y hacia el modernismo incluso José Martí) y de cómo alternativamente van configurando el tejido de sus ideas. Hay una autoridad, lejana, en las letras de tal canon femenino, una genealogía de mujeres que participan de los distintos proyectos históricos, como lo señalará De la Parra (1991). El asunto es que también se hace necesario resaltar sus aportes a las letras, valorar desde la mirada femenina los temas políticos en el siglo XIX, en donde emergen los proyectos de las reacciones contracoloniales y republicanas de los países, así como también los conflictos sociopolíticos que cada nación enfrentó en función de su independencia y la configuración de los estados modernos autónomos.

Este canon surge alternamente que el canon oficial, se nombra a los escritores hombres en la historia sobresaliendo frente a temas como la guerra, pero en términos estéticos y aún políticos la escritura femenina también asume una posición, un *sensorium* o sensibilidad particular (Ranciére, 2005), que se ubica desde la historia otra, la de las mujeres que escriben, aquellas que parecen una rareza en la época, algo cómico, como lo señala Wolf ((1929)1986), pero que, valoradas en nuestra época, tienen mucho que decir sobre los aspectos que hemos señalado y sobre todo una estética literaria definida y propositiva frente al paradigma de la época.

Yo, un átomo: los otros lugares de la guerra en Juana Manuela Gorriti

Los dos relatos de Juana Manuela Gorriti que analizamos en este texto tienen enunciadas fechas históricas relevantes en cuanto a la cuestión de la guerra. El primero tiene como fecha de referencia dos hechos bélicos relacionados entre sí. Se trata de *Recuerdos del dos de mayo. Incidentes y percances (1878)* (2010) en donde se hace alusión a una guerra civil nacional en Arequipa y la guerra nacional o Hispano-sudamericana. Ambos hechos ocurridos entre 1864 y 1866.

En esta narración nos habla una mujer, es ella quien decide irse a la guerra, dejar a su hijo al

cuidado de un amigo. El argumento narrativo podría sintetizarse en que se trata del fracaso de una mujer ante el intento de irse a combatir en la guerra internacional que tiene lugar en Perú, o según el planteamiento que hemos sugerido, en la guerra civil. Nos dice el texto:

“Así, cuando un pueblo se halla bajo la acción fraticida de la guerra civil, nada hay para él, en el sentido moral, tan saludable como una guerra nacional.” (Gorriti, 2010, pág. 415)

No importa realmente cuál de las dos guerras es el hecho histórico que sobresale, lo que nos enuncia el narrador, o mejor, la narradora, son sus pensamientos frente a la guerra, aquí particularmente notamos la calificación de ambas con el adjetivo “saludable” que nos sugiere un enaltecimiento, a nuestro modo de ver, desde la ironía. Esta forma de ver, los hechos bélicos designan sus razones para ir, y, por una suerte de destino en el cuento, el azar hace que el personaje no obtenga su deseo. A pesar de ello, analicemos puntualmente qué se dice de las guerras porque más allá del fracaso ante el deseo, hemos dicho que, en estos relatos encontramos una resistencia, una forma de manifestarse frente al común de la época, desde el lugar de la mujer. Entonces como hemos visto los hechos se califican como algo “saludable” pero siguen las adulaciones en la narración ante ellos:

Las campanas de la metrópoli tocaban a plagaría; cual en un día de angustia; y sin embargo, en todos los semblantes resplandecía el gozo, y vítores anticipados de triunfo se elevaban de la muchedumbre que en inmensa oleada se dirigía al puerto. Entre ella, arrebatado por las mismas emociones, iba un átomo. Yo. Perdonad, en gracia del epígrafe de mi relato, este pronombre intolerable y por demás impertinente cuando, como ahora, no lo disculpa una absoluta necesidad. (Gorriti, 2010, pág. 416)

Hasta allí se nos exalta entonces la idea de una multitud contagiada por un sentimiento. Un contagio muy cercano a las ideas que movilizaron desde la pedagogía del momento el hecho de que el combate fuera válido, la legitimación de las guerras y el dolor en función del sacrificio heroico por el bienestar de las naciones. Pero no acaba allí la alusión a esta invocación de la guerra, luego la narradora, desde la enunciación de su fragilidad, nos amplía en el interés de participar de esa guerra, nos habla de sus motivos para irse, a pesar de ser tan ínfima como un átomo:

¿Qué móvil me llevaba a mí, ser débil, allá, donde iban a luchar los fuertes? Deseaba ver abatido de nuevo ese pabellón de castillos y leones que nuestros padres en otro tiempo humillaron; deseaba contemplar de nuevo la aureola de una gloria nacional; deseaba... Deseaba sustraerme a un dolor inmensurable, cuyo espectro divisaba en un porvenir no lejano; y corría allí donde la muerte iba a ce-merse halagada por una lúgubre esperanza.” (Gorriti, 2010, pág. 417)

Tenemos aquí, en la última frase el desnudo de la subjetividad frente a la guerra, de la búsqueda de la muerte, absurda, lúgubre esperanza, que trae consigo la batalla, cualquiera más bélica, justificada en el combate mortal de los padres frente a los españoles, un ciclo de violencia heredado que se justifica y moviliza la subjetividad a querer participar. La gloria de los héroes, los mártires y el dolor valioso de morir en combate. Luego vemos como el cuento disuelve estas ideas a través de la ironía y la imposibilidad en la que pone a la mujer.

El primer obstáculo para ir es la maternidad. A pesar de los moldes de la época en cuanto a los roles la narradora plantea el abandono del hijo, a la suerte de lo que el amigo administre con dinero que deja para él, es una mujer proveedora, tal vez una madre soltera, quien nos está narrando los hechos. Es decir, el personaje no entra en los típicos roles en los que se espera se incorpore a la mujer en pleno apogeo del romanticismo en la literatura latinoamericana.

El segundo obstáculo para ir a la guerra es el accidente. Este desvía a la mujer del camino y junto a las monjas, (valga decir, una de ellas premiada por su abnegado cuidado a los guerreros en la Batalla de Crimea) la ubica en el lugar del cuidado, un lugar eminentemente femenino que arrasa con su deseo de combate. Luego las monjas la dejan a la intemperie, en la calle, un lugar de hombres, y es rescatada por un cura. Se ha discutido sobre el papel del cura en este relato, pero consideramos que este es solamente un ayudante, un personaje que funciona como puente para mostrarnos el mundo femenino, la mirada de las mujeres en las guerras.

Este lleva a la mujer a hospedarse donde *unas señoras que han venido huyendo del Callao* (Gorriti 2010, 420), y mientras se da la batalla a la que la personaje quería ir, lo que se genera en la habitación (la habitación propia) es un acto de conversación, de socialización femenina si se quiere, se habla así de:

Aunque rendida del cansancio pasé la noche escuchando la agradable plática de mis huéspedes-

das, que me referían sus viajes a la Cina, donde debían ir otra vez, al regreso del capitán, que se hallaba en los puertos del norte (Gorriti, 2010, pág. 421)

Entonces vemos como la función intelectual desde la mirada femenina, desde la experiencia de las otras, se valida por el hecho mismo de la palabra, el acto de habla que está combatiendo encerrado, en su propia habitación, que genera un espíritu distinto, una gloria distinta a la del combate y que no tiene que ver con esa gloria que se enseña a través de la violencia y el sacrificio en la primera parte del relato y que como sabemos hace parte de la época. El contraste se presenta en tanto que:

La luz del glorioso día nos sorprendió sin haber cerrado los ojos; pero ¿Quién pensaba en insomnio, ni en fatiga entre la vorágine de fuego, de sangre, de dolor y de gloria que llenó las horas de aquella jornada inmortal? Las naves enemigas huyeron en vergonzosa derrota: los vencedores diéronse al descanso; y nosotras regresamos a Lima conduciendo a los heridos. (Gorriti, 2010, pág. 423) 423

La mujer vuelve entre la turba de gente victoriosa, el combate de ella fue distinto al de los héroes, no se empuñó de armas, fue la palabra, la concordia femenina la que dispuso su participación desde un lugar femenino en la batalla, y también es en este relato, en esta opción del personaje donde está la transgresión y la resistencia, pues como dice Wolf:

Aunque los dos sexos compartan en menor o mayor medida muchos instintos, combatir ha sido desde siempre un hábito del hombre, no de la mujer. Más allá de que esta diferencia sea innata o adquirida, las leyes y las costumbres la han acentuado. Rara vez en el curso de la historia un humano cayó ante el rifle de una mujer; la vasta mayoría de las aves y de las bestias han sido liquidadas por ustedes, no por nosotras; y es difícil emitir un juicio sobre lo que no compartimos. (Wolf, 2014, pág. 14)

Entonces la guerra que es asunto de hombres está legitimada por ellos mismos. La autoridad de Gorriti para narrarla está en su necesidad misma de identificarse y cuestionar los actos violentos, las glorias de los héroes, su papel como escritora tiene una clara intención de referir la historia desde un punto de vista, tanto femenino, como fantástico. Papel que según Osorio (2000), se relegó a grandes nombres masculinos en la literatura, al canon histórico que encabeza Andrés

Bello. Pues vemos que en esta etapa que se considera de Organización de los Estados nacionales (1831-1880):

Con pocas excepciones, los hombres de letras conservan la tradición que surge en el periodo de la emancipación, y en las nuevas repúblicas independientes se mantienen estrechamente vinculados a la vida pública y a la acción política. (Osorio, 2000, pág. 41)

De este modo regresa el personaje, a sus roles femeninos, también a la maternidad, pero en otra condición, con otra gloria que la aleja del contagio bélico, ese átomo encuentra un colectivo, un referente educativo tal vez, que le da el triunfo, de otro modo, que se resiste a la barbarie, desde el cuidado. Bien lo dice también Sara Beatriz Guardia, en cuanto a las posturas del canon alterno de la literatura femenina en Latinoamérica que: *excluidas y marginadas del sistema de poder, estas escritoras le otorgaron voz a los desvalidos, excluidos, cuestionando las relaciones interraciales y de clase.* (Guardia, ene./dic. 2007, pág. 262) Es decir, asumieron una posición política en la escritura.¹

Ahora observemos otro de sus relatos con referente histórico de la guerra. En *la novia del muerto* se transgrede lo historia desde el tono romántico con el que se enuncian los hechos violentos que le dan la victoria a los Federales en la batalla de Tucumán el 4 de noviembre de 1812, un hito histórico importante en la medida en que desde allí se consolida la República Federal Argentina. Esto tiene implicaciones políticas en cuanto al tratamiento de lo rural, en cuanto a la gobernabilidad de los estados y provincias argentinas y por supuesto en cuanto al papel de las mujeres en la guerra, según lo enuncia el relato en cuestión.

A través de una historia de amor prohibido entre la hija de un Federalista, Avendaño, y un caudillo unitario se desarrolla el argumento de la historia. Se nos muestra nuevamente esta conversación desde el relato en tercera persona en donde las descripciones fantasmagóricas de Tucumán recrean una atmósfera romántica, los cuadros de costumbre de la época, pero también lo fantástico propio de la propuesta de Juana Manuela Gorriti. Dos mujeres conversan en un Alfeizar, Vital y Emilia, podemos notar la educación sentimental de estas cuando leemos:

- Emilia. -Gritó de pronto una de ellas- ahí vie-

ne el hermoso Ravelo. Ven a prisa. (...)

- He prometido no verlo. -Respondió una voz con la ondulación de un suspiro.

- ¿y quién pido exigir de ti esa costosa promesa?

- Mi tutor

- Bah ¿qué le importa a ese vejestorio que tú vas a Ravelo? ¿Está celoso quizás? (Gorriti, 2010, pág. 105)

La mujer no es autónoma de decidir a quién amar, tiene sobre ella el peso no sólo del amor prohibido, de la parte contraria, sino del consejo de quienes la rodean. Luego las descripciones de Horacio Ravelo lo enaltecen como un héroe, como un guerrero glorificado por el ejercicio bélico, de quien *Todas las mujeres de Tucumán estaban enamoradas* (Gorriti, 2010, pág. 106)

Nos encontramos en el relato con otra conversación, otro acto de palabra femenino, entre Vital y su tía. A través de la tía se describe a la joven y se enuncian sus transformaciones a causa del enamoramiento, también se alude a intertextos y el papel de la educación en cuanto a lo femenino cuando en el teto se lee:

- ¿Horacio? ¡Ah! ¡Ah! ¡Vaya! alguna novela, uno de esos cuentarrones incendiarios que desvelan las niñas y les avientan los cascos. Sí, pues, de ahí vienen esas oleadas de inquietud y de alegría, de tristeza y de ansiedad de que te hablaba ahora mismo; de ahí también el encerrarte en tu cuarto desde las ocho de la noche, dejándome sola, perdida como una aguja en este gran caserón. Y todo por leer novelas. ¡Hase visto necesidad! Teniendo ahí a la mano los doce tomos del Año Cristiano. Pero veamos, Vital, dime al menos lo que viene a ser tu Horacio, que no siendo un libro prohibido... (Gorriti, 2010, pág. 108)

A parte de la idea de libro prohibido que se reitera, de la conversación entre mujeres, de la evocación de la lectura de los libros eclesiásticos frente a otra literatura para la educación de las mujeres, notamos también la marginalidad del género de la novela, algo a lo que alude Wolf ((1929)1986) donde se relega la novela al consumo femenino y se cree un arte menor frente a la poesía, por ejemplo, que se suscribe en la exaltación de los héroes, en la épica clásica. Así también Vital define a Horacio seguidamente como un poema. Pero lo más dicente frente al argumento y el intertexto de la historia de amor pro-

1. Es destacable la compilación de Sara Beatriz Guardia titulada *Historia de las mujeres en América Latina*, publicado por el Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina en el 2013. En varias investigaciones se vislumbra la participación intelectual femenina en varios campos y países.

hibido es la referencia que aparece después a Romeo y Julieta, pues Vital considera que:

- Como Romeo y Julieta, pertenecen a dos razas enemigas, Él es un Colonna, ella una Orsini.⁷-Es decir, como si algún unitario te amara a ti, hija de federales.

- Sí, pero como el amor de Julieta y Romeo, el suyo había salvado el abismo de odio que los separaba...(…) en tanto que las dos familias rivales se envidiaban mortales retos de lo alto de sus murallas, los pastores de aquellos contornos veían salir de ella cada noche dos seres fantásticos, que cubiertos, el uno de un negro yelmo, el otro de un velo blanco, se juntaban entrelazaban sus manos y vagaban así bajo las sombrías arboledas hasta que el primer rayo del alba los separaba, perdiéndose ambos entre la oscura mole de los castillos. (Gorriti, 2010, págs. 107-108)

Esta imagen es la misma que ve uno de los capataces de la Hacienda, y es la que cobra importancia en el desarrollo de los acontecimientos de la historia que nos narra la autora. En cuanto al hecho de que la pareja tiene los encuentros escondidos y ella toma prestado el manto de la virgen para esconderse, y que nadie la reconozca, toma así también prestada la historia de Romeo y Julieta. Curiosamente no aparecen en el relato de Gorriti enunciados los nombres literarios de las familias Montescos y Capuletos, de la tragedia original, sino los nombres históricos de otras dos familias en guerra en Roma, durante el siglo XII.

La ficción incluye estos elementos fantásticos para enunciar una postura frente a la guerra, un deseo de reconciliación a través del amor, que se frustra con la muerte del unitario, que sienta las bases del Federalismo en Argentina, su victoria rotunda, y que al mismo tiempo relega a la mujer, en su deseo de amor, al lugar del fantasma, del alma en pena que se sume en su dolor, cuando luego de pensar que su esposo ha sobrevivido a la Batalla, se da cuenta, ayudando a los heridos por mandato de su padre, que está muerto.

Vital se entrega al paisaje de la muerte, a lo sobrenatural. Se entrega a la guerra que ha aniquilado su autonomía, su deseo de amar autónomamente, pero no se entrega por sometimiento, sino que con la opción de lo fantástico la posición que le queda es el reclamo permanente de lo que ha perdido, la muerte de su esposo, y con la sobrenaturalidad del paisaje crea una memoria de lo bélico, de su pérdida, a pesar de la victoria de los otros.

Esta otra versión de la historia enuncia varias posibilidades frente a la versión oficial, donde la

guerra fue feliz acontecimiento frente a todo lo posible. La sensación de amargura, de dolor de la pérdida, se instaura para reclamar la voz y el lugar de lo femenino, la simbología de la virgen, pura y sacra, se vuelve entonces la de alma en pena, demoníaca si se quiere, en la locura, sin duda, una anormalidad que reclama la subjetividad femenina en un mundo y una historia contada por los hombres. Volvemos a reiterar la idea de Woolf de que las guerras no son producidas por las mujeres, pero aquí vemos como sí han tenido implicaciones sobre ellas.

Para hacer una síntesis sobre el análisis de los textos de Juana Manuela Gorriti, es necesario aludir a este tratamiento de la guerra en una época de estabilización de la vida en todas las esferas, donde el canon literario, constituido principalmente por hombres y su participación política, segrega la voz femenina; Gilbert y Gubart (1998), Guardia (2007). Aun así, la autora es notable en cuanto a su ejercicio intelectual, no solo en lo que concierne a la guerra, sino también a sus intervenciones literarias en cuanto a problemas sociales como el del mestizaje, la constitución de la identidad latinoamericana, así lo vemos en este aporte que deja al linaje de las literaturas fantásticas, pero también en el tratamiento de las voces de lo otro en su obra.

Con respecto a la vida intelectual de la autora, nos dice Oviedo (1995) que, se puede situar a la autora en una posición marginal frente al grupo de los Proscritos² y su actividad recurrente:

En periódicos y revistas de Argentina, Chile, Colombia y Ecuador, y así la Gorriti fue estableciendo su prestigio literario. En 1874 retorna a Argentina; pero pronto está de vuelta en Lima, donde abre un salón literario al que concurrían dos escritoras peruanas finiseculares: Mercedes Cabello de Carbonera y Clorinda Marro de Turner, con las que comparte algunas preocupaciones intelectuales. Luego regresa una vez más a Buenos Aires, donde morirá. (Oviedo, 1995, pág. 131)

También destaca Oviedo las posturas feministas de Gorriti y su incidencia en la constitución de lo americano. En este sentido, la primera novela de Gorriti, *La Quena*, publicada en 1851, plantea los problemas del mestizaje, abre el panorama a una visión de lo afro y de lo indígena, pero desde las ideas de la interculturalidad que propone Teresa de la Parra, del cruce de razas que se da entre los personajes, de la visión de lo americano constituido en estas problemáticas culturales.

De todo lo anterior podemos deducir también

2. Opositores activos a la dictadura de Juan Manuel Rosas (1835-1852)



Palma, T. (2023). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

otras ideas. En cuanto, a la disputa sobre la civilización y la barbarie, la guerra es tratada en el término de la barbarie, de la que no participa lo femenino. Esta idea de la barbarie de la guerra y de los gobiernos está también tocada en Echeverría, dándole a lo femenino otro tratamiento, lo que resaltamos es que el pensamiento de la Argentina está muy a la par con la intelectualidad de la época. La civilización está sobre la base de la educación de las mujeres, que si bien no es un tema directo, está relatado en cuanto a los cuadros de costumbre que evidencian tanto el rol de lo femenino como las transgresiones que ofrecen los relatos frente a este rol. Asimismo, podemos aludir a la intertextualidad literaria, a la muestra de la escritora de sus saberes literarios, como fuente de la legitimidad de la autora, en un mundo donde se privilegia la educación masculina. Algo destacable de la autora en la medida en que apunta Trinidad Barrera:

No corrían vientos favorables para la libertad creadora femenina, contra ello la Gorriti, siguiendo los pasos de otras mujeres anteriores de la colonia, supo acomodar sus gustos y aficiones literarias y hacerse querer y respetar en ese campo, pese a vivir en una sociedad hecha para que la mujer fuese esposa y madre ejemplar. (Barrera, 1997, pág. 215)

Exilio de la guerra y la enunciación de lo otro en Priscila Herrera de Núñez

Sobre esta escritora colombiana, al contrario que sobre Juana Manuela Gorriti, se sabe muy poco. Aprovecharemos pues el texto de un Asilo en la Goajira, y el breve estudio que resguarda la edición para adentrarnos en una interpretación sobre lo que hasta aquí se ha expuesto, en cuanto a la legitimidad de la escritura femenina y el abordaje del tema de la guerra, las resistencias que las escritoras crean en sus ficciones, sus formas de pronunciarse frente a los contextos sociales.

Para el caso de la publicación con la que contamos, se trata entonces de una obra producida en las guerras entre liberales y conservadores, entre los generales Felipe Farías y Louis Herrera por el dominio de las provincias en el Estado del Magdalena Grande (Bastidas, (1879) 2007), en donde los protagonistas, una familia de la Guajira, o Goajira, cae en desgracia a causa de la guerra y tiene se ve obligada al exilio después de la muerte del padre Alí Silva.

Las relaciones de la familia con los indígenas,



Domínguez, L. (2021). *Marcha 8M*. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

hacen que el lugar de refugio sean las rancherías del ahijado de la familia Alí, quien con su madre, Rita, abrigan a la señora Silva, a María y al bebé recién nacido, hijo del matrimonio Silva, José. La desgracia y el despojo de las riquezas a la familia funda la entrada de esta hacia el desierto. Aquí logramos reconocer como a través del narrador, en tercera persona, no solo se nos cuenta la historia, utilizando recursos narrativos que denotan cierta influencia literaria como el flash back que hace la autora para contarnos la vida familiar antes de la guerra.

También se hace alusión a los elementos históricos del país como hechos referenciales y así lo aprecia Rolando Bastidas:

“Los generales F.F. y L.H. son el español Felipe Fariás, coronel español, vecindado en la ciudad de Rioacha, ascendido por Ramón Lano, para que enfrentase a Isodoro Fuentes en Dibulla. L.U. es el general José María Louis Herrera, jefe superior y presidente del Estado del Magdalena.” (Bastidas, (1879) 2007, pág. 4)

Aunque Bastidas considera que estos elementos no son relevantes para la historia, en nuestra perspectiva vemos como la apropiación del hecho histórico, es un referente para la autora

para dejar sentada una postura frente a la guerra. Aunque algunos autores como Miguel Rocha Vivas (2013) la ubican como una novela indigenista, creemos que si bien esta obra inaugura una serie de visiones de lo indígena en la narrativa colombiana, la intención va mucho más allá de retratar lo indígena, de hecho lo religioso subordina las creencias indígenas en una posición muy alineada con las concepciones de la época sobre los indígenas como salvajes.

En este sentido, la alusión a otras obras como Atila o Francis Drake, leyendas bélicas, que nos señala la autora nos dan cuenta de esa cierta educación literaria o al menos reconocimiento enciclopédico del mundo, pero consideramos que lo que más legitima la posición de la autora sobre la guerra es la referencia religiosa. En principio señalemos que el punto de vista de la autora lo expresa a través de las evaluaciones del narrador en la historia, no solo sobre la guerra sino sobre los indígenas, este aspecto es claro cuando dice:

Los restos de aquel ejército tan frío e impasible en el combate, lloraban de desesperación, al contemplar la destrucción de su querida ciudad. ¡Los justos también lloraron la ruina de Jerusalén! (Herrera de Núñez, (1879) 2007, pág. 31)

En consonancia todas las alusiones en contra de las guerras están basadas en una idea religiosa del perdón que ayuda también al avance de la historia, según vemos en la primera referencia a la muerte de Padilla en manos de Bolívar, al deseo de venganza manifiesto por Alí, a la pelea entre José y Alí y su resolución:

Los grandes hombres cometen también grandes faltas, porque en ellos, todo está a su medida. Perdonemos a Bolívar la injusticia que cometió con Padilla, porque fue víctima de muchas otras, que sus conciudadanos cometieron con él. (Herrera de Núñez, (1879) 2007, pág. 41)

Es de notar que después del exilio, en la historia, la viuda de Silva y María, ven la necesidad de alejar a José del desierto, llevarlo a un sitio más civilizado pues notan en él la creciente necesidad de venganza alimentada por Alí y los indígenas goajiros, algo que los hace salvajes en tanto que no practican los preceptos religiosos que son creencias de la viuda y de su hija, quienes se encargan en la historia de tratar de evangelizarlos. Es decir que la barbarie en la novela está situada alrededor de la espiritualidad, más allá de la condición de raza, pues en varios apartes la novela pone a los indígenas en una condición diferencial, superior en cuanto a hospitalidad y reconocimiento de ellas, aunque no sean ricas, en comparación con sus iguales.

Viuda, pobre y sola con sus desventurados huérfanos, se veía obligada a refugiarse en la Goajira. Aceptada la hospitalidad que los salvajes le ofrecían porque entre ellos encontraría la tranquilidad y los recursos para vivir, que le sería muy difícil hallar entre los civilizados que siendo hermanos se llaman enemigos y se portan como tales. (Herrera de Núñez, (1879) 2007, pág. 42)

Para la narradora, la civilización está por fuera de la guerra, es claro que para ella, como para Gorriti, la guerra representa la barbarie, y la condición de raza por sí sola no es sinónimo de la barbarie, pues les atribuye a los indígenas, en sus múltiples alusiones a ellos, algo de civilización, en la medida de su carácter hospitalario:

El indiecito (refiriéndose a Alí) era también algo civilizado y lo que mismo que su madre, de noble y generoso corazón. (Herrera de Núñez, (1879) 2007, pág. 43)

Ahora bien, Carmiña Navia Velazco (2005, pág. 102) ubica una tendencia de las escritoras colombianas del siglo XIX a utilizar la narrativa

para manifestarse ante los conflictos y las guerras. También habla de las publicaciones de Soledad Acosta, más desde la crónica al respecto, y dice de Un asilo en la Goajira, que se trata de un texto que linda entre la novela y el testimonio, en la medida en que pretende evidenciar la Revolución de 1867 y sus implicaciones en la sociedad. Según esto, queremos señalar que encontramos la intención directa de la autora, su postura ante los conflictos como lo señala Navia, en el siguiente pasaje que expresa el narrador de la obra:

Si nuestros gobiernos pensaran seriamente en la civilización del extenso y rico territorio Goajiro, Colombia ganará mucho en todo sentido. Treinta o cuarenta mil indios útiles y esforzados aumentarían su población, y la inmensa riqueza que permanece estancada en aquella península, circularía por sus magníficos puestos, aumentaría el comercio y colmaría las arcas de la nación; pero desgraciadamente, a nosotros los colombianos, nos falta tiempo para pensar en las fratricidas guerras civiles, que sólo sirven para desacreditarnos con las naciones extranjeras para empobrecer y barbarizar cada vez más a nuestro propio país y para engendrar odios y rencores. (Herrera de Núñez, (1879) 2007, pág. 45)

Así encontramos entonces un manifiesto de sentir político, una perspectiva que como dice González Echeverría (2000) sobre Facundo de Sarmiento, se puede inscribir en la literatura de viajes en la medida en que se vuelve el paradigma del siglo XIX el narrar las riquezas de las tierras no conocidas para su explotación, es claro que para la autora la guerra constituye motivo de progreso en vez del avance. La obra de Priscila puede caer también en el paradigma que plantea González Echevarría:

En América Latina se transplanta a partir del segundo descubrimiento, el de la ciencia, como una influencia europea que, a pesar de ser poco visible en la literatura de ficción del XIX como María 1867 y Amalia 1851 1855 de José Marmol, si se encuentra una mediación de los libros de viajes en Facundo y una excursión a los Indios Ranqueles 1877 de Lucio V Mansilla, en Cirilo Villaverde 1880 Os seroes Euclides da Cunha 1902, para Echeverría, un modelo hegemónico en la narrativa latinoamericana hasta el decenio de 1920 y que aparece como un relevante vestigio en ficciones de escritores más recientes. (González Echevarría, 2000, pág. 152)

Entonces tenemos que la novela, no es tan ingenua como a primera leída se nos ofrece, hay unos saberes de fondo, pues su legitimidad está

alrededor del ambiente de la época, marcado fuertemente por lo religioso, pero instalada en el la cultura europea de lo otro, del segundo descubrimiento, las referencias a Francis Drake y Atila de algún modo refuerzan esta idea, solo que aquí es una heroína la que desde su mirada y su experiencia con la guerra delinea los conocimientos culturales del territorio. Eso sí, con una intención conquistadora sobre todo desde el punto de vista religioso. No en vano, luego de que se da la guerra entre Alí y Blas por María, es ella, quien con sus nombre y descripciones representa la virgen, quien intercede por Blas para que Alí no lo mate. Una actitud que Blas no comprende, pues según la narración:

El salvaje no era cristiano y no podía conocer el precepto sublime que mandaba a María perdonar las injurias, devolver bien por mal y amar a los enemigos. (Herrera de Núñez, (1879) 2007, pág. 67)

Luego de eso la viuda y su hija se exilian de nuevo, buscan civilizar a José, y esto tiene otras implicaciones. Pues desde lo femenino, es la condición de la huida de la guerra, la afirmación de la idea de Woolf de que la guerra es un asunto de hombres, pero también el rechazo de todo acto de guerra, de venganza, como acto de Barbarie, y la búsqueda de la paz como solución y progreso, que no es en tierra natal, lo cual le atribuye también una posición política al texto en tanto a que pareciera que las aspiraciones y planteamientos no lograrán cambiar el panorama, un cierto pesimismo frente a las guerras en el país, bien sea por los civilizados, o los salvajes. La mirada femenina sobre la guerra aparece aquí como una mirada expatriada, desplazada y condenada a la muerte *en extranjera tierra, sin que nadie más que sus hijos supieran quien era, quién fue...* (Herrera de Núñez, (1879) 2007, pág. 72)

De este modo, al igual que Rolando Bastidas, Navia afirma que la narración de Herrera de Núñez se hace desde lo femenino, transgrede según Bastidas en cuanto a que se habla de la unidad familiar, y frente a las imágenes de las heroínas femeninas de la época, en la novela la orfandad tiene un origen y el destino trágico de la enfermedad no es el tema de la historia. Dice por su parte Navia que la novela aborda temas de lo femenino, de las rupturas de las estructuras familiares y que estos temas en pleno siglo XIX en Colombia, donde se esperaba que el llamado *bello sexo* contribuyera solo con los temas del hogar ya constituyen en sí una transgresión.

Queremos aquí resaltar que, si bien están presentes estos factores para hablar de una mirada

de lo femenino, las diferencias entre Juana Manuela Gorriti y Priscila Herrera de Núñez, son notables. La primera es más progresista y más atrevida en cuanto a las posturas frente a lo femenino, la escritora colombiana en cambio, se resguarda, como hemos visto, en la tradición eclesiástica, para fijar su visión de los temas de la guerra. Es decir que, con esa idea de lo civilizatorio desde lo espiritual, las visiones de lo femenino se alinean con las visiones morales, patriarcales, de la iglesia.

Conclusiones generales

Hemos visto dos formas distintas de narrar los problemas de las guerras en latinoamericana desde la escritura femenina. Con esto nos hemos acercado también a una noción de la barbarie con la que es concebida la guerra desde ambas escritoras. También encontramos diferentes puntos de autoridad que legitiman a las autoras, observando que cada una de ellas se ha valido de los hechos históricos como referencia, y que ha buscado en la literatura, y en el paradigma sobre la diferencia las fundamentaciones para abordar el tema desde la pluma femenina.

Ambas autoras, nos dejan apreciar en sus obras la necesidad de manifestarse ante estos problemas en un momento histórico donde el patriotismo y las hazañas bélicas son principalmente tarea de hombres. El hecho de afrontar una escritura que se manifieste ante los conflictos sociales ya denota transgresiones de lo femenino, en cuanto a que el lugar y el rol de la mujer en la época, estaba situado alrededor de los temas del hogar, como ya lo anunciaba Teresa de la Parra sobre otras escritoras en la época, y ni siquiera ellas mismas hablaban de sí, como lo señala por su parte Woolf en su ensayo sobre la creación femenina, en la historia de las mujeres se encontraba la mayoría de la literatura escrita por hombres, definiéndola y moldeando la subjetividad femenina.

En este sentido notamos entonces, como desde sus lugares femeninos, Gorriti como la esposa de un general boliviano, Herrera de Núñez, como familiar cercano a Rafael Núñez y no se sabe si al general Herrera, estas escritoras se atreven a escribir otras mujeres como heroínas, a establecer sus propios puntos de vista frente a las causas de la guerra, incluso frente a la visión económica del país, como en el caso de Priscila Herrera. Inauguran así ambas unas tradiciones literarias, que, desde el canon alterno, manifiestan una historia alterna. Se vuelven referentes en América, Juana Manuela Gorriti, por supuesto como iniciadora de los relatos fantásticos, pero también

transgresora de los heroísmos masculinos del momento, y Priscila Herrera de Núñez, a quien, como dijimos se le ha ubicado como iniciadora de relatos indigenistas, se le podría tratar como iniciadora de la literatura de la violencia en Colombia desde la mirada femenina.

Habría que buscar en las líneas del tiempo de la producción femenina dónde siguen estas influencias. Pensemos por ejemplo en escritoras contemporáneas argentinas que tienen el relato fantástico como su más sentado oficio y en escritoras colombianas como Laura Restrepo que escribe también sobre la violencia, de hecho, uno de sus libros *Leopardo al sol* (1993) trata de las violencias y la cultura en la Guajira. Por supuesto, en otros tiempos donde la participación femenina, la voz política es mucho más aceptada en los dominios de la institución literaria, o al menos así lo podría sugerir el progreso de lo histórico, pero estas son inquietudes que nos resultan a partir del análisis realizado. Lo interesante es que estas autoras participan en una continuidad de la construcción de lo americano desde la visión femenina.

De este modo, una lectura de estos temas a través del tiempo y desde la marginalidad de lo femenino en el siglo XIX nos permitió plantear los intereses, las voces de las mujeres escritoras, las contradicciones de su discurso, también permeado por lo hegemónico, pero sobre todo la intelectualidad femenina y el reclamo por la educación en un momento donde se dan cuenta que es necesario escribir y pensar el mundo desde lo femenino. Sin embargo, también nos permite ver que en la búsqueda de dicha legitimidad las escritoras tuvieron su propia lucha y a pesar de que consiguieron la publicación de sus obras, permanecieron sus ideas políticas en la marginalidad misma que las llevó a ocupar, tal vez esa frontera que sugiere Priscila Herrera de Núñez como el lugar desde el cual cuentan quienes fueron.

Referencias bibliográficas

- Barrera, T. (1997). La fantasía de Juana Manuela Gorriti. En J. Pont, *Narrativa Fantástica del Siglo XIX, España e Hispanoamérica*. Lleida, España: Milenio.
- Bastidas, R. ((1879) 2007). Un asilo en La Goajira y los inicios de la narrativa. En P. Herrera de Núñez, *Un asilo en La Goajira: novela histórica* (págs. 3-24). Riocha: Gobernación de la Guajira.
- Carvalho, M. (8 de marzo de 2024). La historia del reggaeton: todo sobre su origen y evolución. Obtenido de Letras: <https://www.letras.com/blog/historia-del-reggaeton/>
- De la Parra, T. (1991). *Obra Narrativa, Ensayos, cartas. Selección, estudio crítico y cronología*, prólogo: Velia Bosch. . Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Gilbert, S., & Gubart, S. (1998). *La loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*. Madrid: Cátedra.
- González Echevarría, R. (. (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gorriti, J. M. (2010). *El pozo del yocci y otros relatos*. (L. Fleming, Ed.) Madrid: Cátedra.
- Guardia, S. B. (ene./dic. 2007). *Literatura y Escritura femenina en América Latina*. Aljaba v.11 Luján , 261-264.
- Herrera de Núñez, P. ((1879) 2007). *Un asilo en La Goajira: novela histórica*. Riocha, Colombia: Gobernación de la Guajira.
- La historia del género musical reggaetón: Orígenes y Evolución. (S.F). Obtenido de ARTE MARCIAL ONLINE: <https://www.artemarcialonline.com/genero-musical-reggaeton-historia/>
- Los Ghettos. (s.f). Obtenido de La Enciclopedia del holocausto: <https://encyclopedia.us-hmm.org/content/es/article/ghettos>
- Navia Velazco, C. (2005). *Guerras y paz en Colombia. Las mujeres escriben*. . Cali: Universidad del Valle.
- Osorio, N. (2000). *Las letras hispanoamericanas en el siglo XIX*. Próogo de José Carlos Rovira. Alicante: Universidad de Alicante & Universidad Santiago de Chile.
- Oviedo, J. M. (1995). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Vol. I. IV vols. Madrid: Alianza.
- RAE. (S.f). Obtenido de <https://dle.rae.es/punto?m=form>
- Ranciére, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rocha Vivas, M. (2013). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House.
- Villagra, P. C. (2007). *Reggaeton*. Obtenido de <file:///C:/Users/Adriana/Downloads/Dialnet-ReggaetonEIIdentidadMasculina-5089062.pdf>
- Villagra, P. C. (2007). *Reggaeton e identidad masculina*. Obtenido de <file:///C:/Users/Adriana/Downloads/Dialnet-ReggaetonEIIdentidadMasculina-5089062.pdf>
- Wolf, V. ((1929)1986). *Una habitación propia*. Madrid: Seix Barral.
- Wolf, V. (2014). *Tres guineas*. (L. García, Trad.) Buenos Aires: Ediciones Godot.

EL MULTIVERSO DE LA FLOR DE HIBISCO

Imagen generada mediante IA

Ana García

Estudiante del Programa de Licenciatura en Artes
Universidad del Magdalena

La flor de hibisco, también conocida por otros nombres como rosa china, cayena, flor de Jamaica, entre otros menos conocidos. Es una flor de cinco grandes pétalos y un pistilo en su centro, originaria de zonas tropicales y subtropicales. Es una planta del exterior originaria de Asia, que además contiene grandes propiedades beneficiosas para el organismo humano. Entre las que más se destaca es la de color rojo que es que la mayoría solemos diferenciar, pero existen otros tipos de diferentes colores como son las blancas, rosadas, amarillas, naranjas y violetas.

Ahora bien, dentro de la florigráfica o el lenguaje de las flores, que es una ciencia no exacta que data de finales del medievo e inicios del renacimiento, las flores reciben un significado con lo que antes se solían encriptar mensajes, forjando así con las flores una gran red de significados que podrían cambiar tanto desde la forma en que fuese entregado el mensaje hasta de que flores se usase.

Ahora bien, las flores de hibisco han tenido papeles dentro de representaciones artísticas y no como mero objeto de decoración, si no, como elemento que aporta a la narrativa en la cual es integrada, esto gracias a la utilización de sus múltiples significados, porque si, existen rasgos a los que se le atribuyen unos u otros significados, esto, dependiendo de sus colores o el contexto desde donde se esté construyendo la narrativa. El hibisco rojo, lo alinean al simbolismo de amor y



pasión, además de feminidad y sensualidad, en algunas culturas regalar hibiscos rojos puede ser un gesto de amor y afecto. El hibisco rosado, representa la belleza y la delicadeza, también es relacionado a con la feminidad y la gracia. El hibisco blanco, simboliza pureza y paz, puede ser usado para transmitir sinceridad y pureza de intención. El hibisco amarillo, se le otorga el significado de felicidad y energía positiva, se entrega como símbolo de amistad o buenos deseos. Y, por último, los hibiscos naranjas y púrpura, que se asocian al exotismo, la originalidad y el encanto, también pueden representar realeza o el lujo.

Ahora, como lenguaje, también cambia desde el contexto en que se construya la narrativa artística, traigo ejemplos desde distintos contextos donde busco hacer comparaciones más profundas sobre el papel de la flor de hibisco en el arte. A manera de travesía, comenzamos por la cuna de esta flor, Asia.

En China, la flor de hibisco representa fama, riqueza y honor. Como primera obra tenemos un vestido Manshú perteneciente a la dinastía Qing, el material en que esta constituido es sarga roja, y en este caso las Flores de Hibisco se encuentran bordadas en hilo blanco, las flores **Mandarin gown, embroidery Qing dynasty (18thAD) China National Silk Museum, Hangzhou- 19th** que recorren el vestido, en su parte posterior y también el borde sus mangas.

Dentro de las obras cerámicas presento un cuenco y una tetera. El cuenco que tiene por nombre “Cuenco con flores, uno de un par” se trata de una cerámica imperial susancai de Kangxi, decoración incisa y pintada sobre un fondo blanco. Tiene grabado en su exterior uno dragones en colores dorados, junto con flores de hibisco y mariposas pintadas de color verde, amarillo y lavanda.

Cuenco con flores, uno de un par (siglo XX) Cerámica. Museo de Arte Asiático, Colección Avery Brundage.



Por otro lado, tenemos a la tetera llamada “Tetera hibisco giratorio (Siglo XVIII) Cerámica. Art museum, The Chinese University of Hong Kong” con forma globular comprimida está hecha de dos secciones, cada una las cuales se asemeja una flor de hibisco en pleno florecimiento, cinco pétalos super puestos en su base y algunos más pequeños moldeados en la cubierta. El pomo y la tapa imitan el tallo con hojas y capullos.

Tetera hibisco giratorio (Siglo XVIII) Cerámica. Art museum, The Chinese University of Hong Kong



Por otro lado, tenemos a “Hibiscos amarillos y pascua, de las flores de los doce meses: Octubre” que pertenece al pintor chino Yun Bing, en el que retrata su admiración por las flores que ve a lo largo de un año, firmemente detalladas y de colores brillantes.

Y, por último, por parte de Asia, se encuentra una escultura llamada “El novio y el elefante” donde se trata un elefante arrodillado, de pequeños ojos delineados y sobre un una manta con un grabado con el motivo de Feng Juan Kui (flor de hibisco con pétalos arremolinados), además, la manta contiene nueve borlas que significan longevidad o eternidad. Justo encima, tratándose de subirse se encuentra un novio que en sus manos lleva una rama florecida, por los elementos de su vestimenta se cree que se trataba de un extranjero. Se trata de una escultura de buen augurio.





Bing Yun. Hibiscos amarillos y pascua, de las flores de los doce meses: Octubre (XVIII) Pintura. Museo de Arte Asiático, Colección Avery Brundage.

El novio y el elefante. (1900). Escultura. Museo de Arte Asiático, Colección Avery Brundage.

Todas estas obras de origen chino tiene una elemento que las relaciona, además de eso, una significación que es igual para el caso de todas, y es la utilización de la flor de hibisco que enmarca el honor y el estrato social que significaba poseer algunas de estas obras artísticas, desde el vestido Manshú, hasta la escultura de Novio y el elefante, era elementos que solo se podían permitir tener la gente noble de la época, y esto era marcado por la representación del la flor de hibisco, como si fuese un sello, al igual de lo que significaba el dragón dorado para la cultura asiática, símbolo de soberanía y poder. Para este momento la flor de hibisco solo se presenta como decorado con una significación que a mi parecer se muestra banal, muy dado a la carne pero que no nutre de simbología al espíritu, no me habla de un sentimiento profundo, utilizan a la naturaleza, a la que puede tener acceso todo el mundo, como algo a lo que tan solo pocas personas pueden si quiera observar.

Yéndonos a Oceanía, más específicamente a Samoa, donde reconocen a la flor de hibisco como parte del paisaje samoano, tenemos la obra de la pintora samoana llamada Teuane Tibbo, donde esta retratado un florero con un gran ramo de flores en colores rojas, blancas, rosadas y amarillas que señala son hibiscos rojos, gladiolos, amapolas rosadas, y frangipani.



Teuane Tibbo. Jarrón de Flores. (1965) Pintura. Galeria de Arte Auckland Toi o Tamaki.

Ahora, trasladándonos América, tenemos a Hawái y Cuba. Hawái siendo uno de los cincuenta estados de Estados Unidos, establece a la flor de hibisco como flor estatal y la podemos encontrar en elementos como su tradicional leis, guirnalda de flores con los que reciben a los extranjeros y utilizan junto con sus vestuarios tradicionales, además de llevar en estos estampados esta flor. En la obra de Pegge Hopper "Ainalá", Hopper retrata las vivencias de mujeres hawaianas, desde sus costumbres o su diario vivir. En el cuadro podemos ver retratada el medio cuerpo de una mujer hawaiana, y una flor de hibisco que, adornada su cabeza, reposada en lo que pudiera ser el suelo, con la mirada perdida hacia uno de sus costados.



Pegge Hopper. Ainalá. Acrílico. Pegge Hopper Gallery.

Y como última obra, tenemos la pintura de la cubana Amelia Peláez, alguien que he investigado este semestre, con la que he hecho fuerte vínculos artísticos, y por quién decidí tomar y apropiarme el sentido de las flores en el arte. En este caso, con una flor con la cual ha hecho grandes representaciones, en este caso, traigo una pintura de su colección llamada “Marpacífico”, que, además, la flor de hibisco recibe este mismo nombre, y con la que cuenta una narrativa en la que refleja con su característica técnica de pintura esta flor. En “Marpacífico” podemos observar un fondo entre blancos, terracotas y distintos de azul, en donde resalta en colores rojo, naranjas y blancos, la flor de hibisco, con sus líneas negras con las que delimita espacios en el cuadro.

Para este momento, conecto el como estas tres representaciones, aunque de distintos contextos, enmarcan a la flor de hibisco bajo la misma relación, aquella que alude a los recuerdos, desde las vivencias de Teuane Tibbo quién dice que cuando cierra los ojos recuerda su “antigua Samoa”, aquella que perteneció a su infancia y que ilustró, así mismo trabaja Amelia Peláez, para quien aquel patio trasero lleno de flores, representó la cuna de su identidad afrocubana y que justamente, esas imágenes que recuerda son las que plasmó luego en sus cuadros. Para el caso de Pegge Hopper, aunque ella no fuese propiamente de hawaiana, retrata sus recuerdos que nacieron allí, el retratar mujeres siendo ellas mismas, dice ella textualmente, “sentadas sobre esteras de lauhala en la Bahía de Hanauma, sin sonreír, luciendo tan geniales, directamente frente a la cámara, sin sonreír, sin posar, estaban totalmente autorrealizadas. Eran mujeres fuertes, totalmente autorrealizadas, que no intentaban ser bellas, ni ser delgadas, ni intentar tener ningún aspecto. Justo ahí, en todo su esplendor. Creo que eso me afectó mucho”.

Desde acá, estás tres pintoras tienen una misma finalidad, retratar recursos, recuerdos preciados, a los que luego contextualizaron y reforzaron con elementos que nutrieran sus narrativas, la flor de hibisco, presente en estas representaciones se caracterizaba para estos entornos, todos tropicales, sentimientos cálidos al alma, dulces para el corazón y tan profundos que no cualquiera pudiese entender, pero que fuese del arte si tan solo unos pocos lo entendiesen, por eso mi necesidad de objetar por el mínimo elemento presente, del porqué, y del porqué de la flor hibisco.



Amelia Peláez. (1943). Marpacífico. Óleo sobre lienzo. Art Museum of the Americas.

Lucha, desde el sentido que estás tres últimas pintoras fuesen mujeres, y en sus obras hay valores que buscan señalar la audacia el proceso femenino, desde los recursos, reafirmados con los sentires, Tibbo tuvo que salir de Samoa para poder exponer sus obras, pero Samoa nunca salió del corazón ni la mente de esta pintora, utilizó lo que le pertenecía. Amelia Peláez posicionándose como pintora reconocida dentro y fuera de Cuba, un mundo liderado por hombres, exaltando la figura femenina, buscando nuevas representaciones distintas a las retratadas por los hombres, siendo consciente de su condición de mujer, pero que justamente no significa ser menos. Y Hopper, que vio belleza en lo natural, en lo cotidiano de la vida de las mujeres hawaianas, esos rostros ya contenían miles de significados sin necesidad de forzar nada.

Y con todo esto, ¿Qué tiene que ver Asia?, con esto solo enmarcó la comparación, y quizás expongo mi opinión no con el fin de revolucionar, solo por enmarcar algo que tal vez todos expresamos en algún momento. Asia como cuna, porque de ahí el origen de estás tipo de flor, pero en contra parte, su utilización banal, muy comprometida a lo que se puede ver y palpar, de lo que te puedes lucrar o alardear, pero nada tan significativo como la profundidad de una lucha. No busco desmeritar el arte de las representacio-

nes asiáticas con el referente de la flor de hibisco, pero creo que una flor no merece tener un significado superficial. Pero, todas y cada una de estas narrativas son construidas de la firmeza de su contexto cultural.

Referencias bibliográficas

- Tanigawa N. (2019). *La artista Pegge Hopper vende su galería y comienza de nuevo*. <https://www.hawaiipublicradio.org/arts-culture/2019-08-13/artist-pegge-hopper-selling-her-gallery-starting-anew>
- Sánchez, L. K. M. (2013). *Florigrafía: Origen, significado, aportaciones y su uso en la cultura mexicana*. Área de Artes y Diseño.
- Domínguez, C. (2022). *Hibisco: todo lo que debes saber sobre la planta medicinal más llamativa y exótica*. <https://www.elmueble.com/plantas-flores/hibisco-todo-que-debes-saber-sobre-planta>



Imagen generada mediante IA

“La vida vale la pena”

de Petrona Martínez, más que una canción

Alejandra Cayón

Estudiante del Programa en Artes
Universidad del Magdalena

Petrona Martínez es una cantautora afrocolombiana de Bullerengue, nació en San Cayetano, un corregimiento de San Juan Nepomuceno en Bolívar, el 27 de enero de 1939. En el año 2017 sufrió una isquemia cerebral, la cual le impidió continuar con su carrera musical, sin embargo, le dejó la herencia de ese amor por la música a todos sus hijos.

Antes de presentar la temática mencionada, les voy a comentar un poco sobre el contexto histórico de Palenquito, Bolívar en el año 1999, año en que fue lanzada la canción de estudio “La vida vale pena”, ¿Por qué Palenquito? Más adelante comprenderán.

Palenquito una vereda del corregimiento de Malagana, al igual que San Basilio de Palenque, tiene una fuerte herencia afrodescendiente, estas comunidades fueron fundadas por esclavos fugitivos que lograron escapar y establecer asentamientos libres, conocidos como palenques. En 1999, las comunidades rurales de Bolívar, incluida Palenquito, generalmente experimentaban altos niveles de pobreza, acceso limitado a servicios básicos como educación y salud, y una economía predominantemente agrícola. Del mismo modo, la región de Bolívar no fue ajena al impacto del conflicto armado y la presencia de grupos armados ilegales, estas zonas rurales, a menudo eran

vulnerables a la violencia y la coerción por parte de estos grupos.

Es por eso que, en la cotidianidad de estas comunidades, cantar las alegrías y las tristezas eran lo normal en su entorno, una forma de resiliencia de muchas mujeres del Caribe colombiano víctimas del conflicto armado, la pobreza y del hambre en una región con mucho trabajo por hacer.

La canción “La vida vale la pena” es un obra musical que está compuesta bajo el ritmo de Bullerengue. *“Este ritmo es una de las dieciséis variables rítmicas de los fandangos de lengua, entre los cuales también se pueden encontrar ritmos como el lumbalú, la chalupa, el zumbapalo, pajarito, son de negros, entre otros”* (Minski, 2008, como se citó en Lemoine y Salazar, 2013). De manera más específica se puede decir que esta canción es una ‘chalupa’, la cual es uno de los aires que tiene el ritmo Bullerengue.

El texto de esta canción expresa un poco el trabajo que realizan o realizaban los habitantes de Palenquito, personajes y elementos que hacen referente al contexto cultural que se vive en la vereda mencionada. Por otro lado, el texto también cuenta la historia que Petrona vivió cuando recién llegó a Palenquito.

A nivel estructural, la canción consta de tres versos con llamada y respuesta, es decir Petrona Martínez, como vocalista principal, canta una línea (la llamada) y el coro responde con una frase

complementaria (la respuesta); también contiene tres estribillos y una coda o despedida, esta última es una sección final que concluye la pieza. En “La vida vale la pena”, esto podría ser una repetición del estribillo con variaciones, o una sección instrumental que se desvanece.

¿Cómo surgió esta canción? En una entrevista que le realizaron a Petrona en el marco del Festival FestiMaría realizado en el Municipio de San Juan de Nepomuceno en el año 2013, contó un poco la historia de esta canción. Cuando ella estaba recién llegada a Palenquito, se dio cuenta que no tenía el mismo alimento para sus hijos que cuando vivía en el monte, mencionó que ella veía a las mujeres y niños sacar arena del arroyo para su sustento y dijo *“Y por qué si estas mujeres sacan arena pa’ vender, por qué yo no debo de hacerlo si yo también soy del campo”*, entonces fue al arroyo con su hija mayor a sacar arena. Cualquiera día que ella fue al arroyo se encontró con César Jiménez, Ñale y Pedro compañeros de ella en el arroyo y le dijo Pedro: *“Yo me puse a pensar en el barranco y me dije, tanto que Petrona canta, compone y hace y no le ha sacado una canción al arroyo”* entonces le dijo ella: *“Que va Pedro! Espérate ahí, que se la voy a sacar ya”*. Y se levantó con la pala, la metió en el agua y dijo *“Cuando vine a Palenquito yo vi la vida en un hoyo, me dediqué con mis hijos a sacar arena del arroyo”* y le dijo *“contesta el coro don Ñale”*

y dice él *“cojo la pala en la mano y me voy a sacar la arena”* y ahí quedó, expresó ella en la entrevista.

Centrándonos en el nivel inferencial de esta obra, se puede inferir que en el texto de esta canción el tema principal es el trabajo que realizan o realizaban los habitantes de Palenquito para poder alimentarse, entre otras cosas; de manera general la canción habla un poco de la cultura de las comunidades afrodescendientes del Caribe colombiano. Con respecto a este tema hallé algunas relaciones con obras de diferentes líneas artísticas, como música, artes plásticas, literatura y algunos artículos.

Referente a la música, la canción “El Pescador” de Totó la Momposina (2010).

*“Regresan los pescadores
Con su carga pa’ vender
Al puerto de sus amores
Donde tienen su querer.”*

Esta canción refleja la riqueza de la música tradicional colombiana y del trabajo que realizan algunas de las comunidades afrodescendientes; así como se presenta en la obra de estudio “La vida la pena”.

Por otro lado, algunas de las obras plásticas de la artista colombiana Ana Mercedes Hoyos.



‘Sin título’ (2004)



Palenqueras de noviembre (2000)

El trabajo artístico de Hoyos se centró en la representación de la cultura afrocolombiana; las obras que coloco como ejemplo de su trayectoria celebran las tradiciones y la vida diaria de las comunidades afrodescendientes.

“Estas palenqueras son mujeres afrodescendientes que llevan cestas de frutas y dulces sobre sus cabezas, y son una figura emblemática de la cultura caribeña y afrocolombiana, así, con su estilo colorido y fuerte, Ana Mercedes Hoyos las inmortalizó, dejando para siempre un legado de la fuerza, la belleza y la resistencia de las mujeres afrodescendientes retratadas con orgullo y dignidad, destacando la importancia de reconocer y valorar la contribución cultural de las mujeres afro en la sociedad.” (Duque Arango Galería, 2023).

En cuanto a la literatura, la novela “Changó, el gran putas” del escritor colombiano Manuel Zapata Olivella, publicada originalmente en 1983.

*“No obstante, Agne Brown, desde mi sepultura quiero reconocer lo extraviado de mis propósitos cuando pretendí educar a los libertos en técnicas que ya habían sido superadas. Ansioso por redimirlos del **trabajo rústico** que yo mismo había practicado durante la esclavitud, no advierto que nos resignábamos a continuar siendo los fogoneros de la nueva sociedad industrial.”* (Zapata, 2010, p. 473)

*“La cercanía de la frontera nos ilusiona con barracas propias, **trabajo en fábricas**, excavaciones de túneles, cualquier hueco sin olor a tabaco, lejos de las telarañas de algodón sureño sobre nuestros párpados”* (Zapata, 2010, p. 561)

Como se puede observar o analizar en los fragmentos citados de la obra mencionada, el autor explora la historia y la cultura afrocolombiana, abordando temas de identidad, resistencia, trabajo forzoso, la emigración africana en América Latina y la venida de naves repletas de miles de hombres y mujeres esclavizados por los colonizadores blancos. Es importante recalcar que la canción escogida de Petrona Martínez enfatiza en el trabajo agotador que realizan o realizaban los habitantes de Palenquito para poder comprar sus alimentos. Así mismo, en la novela de Zapata se observa que los africanos trajeron consigo sus cantos, sus rezos, sus dioses, su lengua y su árbol ceremonial, el baobab; elementos que se pueden percibir en el canto del Bullerengue y las costumbres de los palenqueros en la actualidad.



La Procesión en la Fiesta de San Basilio (1994)

Para finalizar este fragmento de relación y análisis inferencial encontré algunos artículos, como, por ejemplo, el artículo titulado *“Palenquito, una vida al borde del arroyo”* redactado por Julie Parra Benítez, coordinadora de comunicaciones en PGL Marketing y fue publicado en el año 2016; y el artículo *“¡Ay Petronita, la vida vale la pena! semblanza de la cantadora Petrona Martínez”*, redactado por Lizette Lemoine, cineasta y socióloga y Jaime Andrés Salazar, músico y antropólogo, publicado en el año 2013.

“Como lo pregona Petrona en “La vida vale la pena”, como le tocó y como aún les toca a muchas familias en Palenquito, deben valerse de ese cuerpo de agua que hoy amenaza con llevarse sus patios, sus casas y hasta un trayecto de la vía que conduce a Palenque, para poder subsistir económicamente. “Aquí se vive del arroyo”, dice la gente del pueblo. Y es cierto, por generaciones se han dedicado a sacar arena para venderla en un costado de la Troncal de Occidente.” (Parra, 2016)

“Entonando melodías durante el trabajo, sembrando yuca, ñame, arroz, plátano, guandul o maíz, cantando por la tierra y los animales, y cantando también con lamento por los trabajos desmedidos de su gente para poder ganarse la vida.” (Lemoine y Salazar, 2013).

En ambos fragmentos de los distintos artículos mencionados se haya una relación con el tema principal de la canción “La vida vale la pena”, que es el trabajo que realizan o realizaban los habitantes de Palenquito al sacar arena del arroyo ‘Ají Molido’ para poder alimentarse, por otro lado, se refieren a la cultura y la vida que ha tenido Petrona.

Estas obras, aunque diversas en sus formas de expresión, comparten una conexión temática y cultural con “La vida vale la pena” de Petrona Martínez, celebrando la fortuna de las tradiciones afrocolombianas y explorando las experiencias de las comunidades afrodescendientes en Colombia.

¿Qué quería expresar Petrona Martínez en algunos fragmentos de esta canción?

“Cuando vine a Palenquito yo vi la vida en un hoyo

Me dediqué con mis hijos a sacar arena del arroyo

Oye mi chale, la vida vale la pena

Coge la pala en la mano, vamos a sacar la arena”

Este fragmento de la canción expresa la realidad que viven los habitantes de Palenquito, una vereda del corregimiento de Malagana, en Maha-

tes (Bolívar). “Petrona Martínez vivió de la arena del arroyo ‘Ají Molido’, un lugar que marca la historia de esta vereda. Muchas familias en Palenquito, deben valerse de ese cuerpo de agua que hoy amenaza con llevarse sus patios, sus casas y hasta un trayecto de la vía que conduce a Palenque, para poder subsistir económicamente.” Parra, J (2016).

*“Damos un viajecito, tenemos un día ganado
Nos ganamos pa’ la yuca, pa’ la carne y el pescado”*

Cuando la autora habla de *“damos un viajecito, tenemos el día ganado”* en esta canción, se refiere al recorrido que los (as) areneros (ras) solían o suelen hacer hacia el barranco para sacar arena del arroyo, entre más pilas de arena acumulaban, más ganancias monetarias obtenían y podían alimentarse día a día.

En mi opinión la composición que hizo Petrona para referirse al trabajo que les tocó hacer a ella y a su familia trata de mirar “el lado bonito de la vida”. Tal vez no se logra apreciar con profundidad todo lo que viven realmente los habitantes de Palenquito, el trabajo exhausto que realizan y todas las dificultades que tienen para obtener el alimento diario.

No puedo decir con certeza que esta compleja situación aún se vive en Palenquito, sin embargo, considero que la manera en que Petrona abordó el tema de cierta forma es un escape de esa dura realidad. En una parte de esta canción, la autora menciona a Librada Mendoza, “Oye Librada, la vida vale la pena...”; esta es una mujer que a lo largo de su vida se ha dedicado a distintos oficios como extractora de arena del arroyo ‘Ají molío’, vendedora de baratijas, de pescado en Barranquilla, servicio doméstico, por años lideró procesos de invasión de tierras y es reconocida como líder social. En la crónica “La historia de Librada Mendoza, una tragedia y mil historias” como su nombre lo dice el autor Álvaro de Jesús Rojano Osorio habla de la historia de esta mujer. ¿Por qué la menciono o qué tiene que ver ella en este análisis crítico? Considero que Petrona Martínez como mujer afrocolombiana ha podido influenciar más empoderamiento con la temática del poder de la mujer en la sociedad que se desarrollaron estas, como es el caso de Librada e incluso el de la misma Petrona, a pesar de que menciona a la primera en la canción estudiada, nadie sabe el papel que tuvo esta mujer en los habitantes y en el desarrollo de Palenquito.

Tuve el impulso de elegir una obra de ella porque toda la vida me ha gustado su música, la he bailado y cantado muchas veces, sin embargo,

nunca me había detenido a investigar o encontrarle sentido al valor indescriptible de sus letras, considero que es una excelente compositora y sin duda una promotora invaluable del Bullerengue. Cuando comencé a realizar la investigación para el desarrollo de este trabajo, confirmé el poder de la música para transmitir y enviar mensajes de todo tipo, “La vida vale la pena” es una canción que a nivel instrumental me pone los cabellos de punta, me hace sentir orgullosa de mis orígenes y de la cultura de mi región Caribe; la letra de esta canción muestra que siempre hay una historia detrás de cada obra y siempre habrá alguien a quien contársela.

Este es un collage del imaginario colectivo que realicé, donde se evidencia de manera visual las relaciones que ejecuté con otras obras artísticas en el desarrollo del texto. Del mismo modo, encontramos el análisis semiológico, el cual parte de las emociones, pensamientos y creencias me produce la canción “La vida vale la pena”.

Emociones o sentimientos: admiración, frustración, esperanza, optimismo, respeto, perseve-

rancia. Pensamiento, el cual dentro del análisis semiológico es lo que se puede comprobar: Evidentemente sacar arena del arroyo ‘Ají Molido’ era el trabajo que realizaban los habitantes de Palenquito, pero ¿Qué hubiese pasado si ellos hubiesen decidido no trabajar más ahí? Por último, las creencias, las cuales no se pueden comprobar: Creo que los habitantes se subestimaron mucho y no buscaron otras alternativas o se acostumbraron a vivir así.

Para finalizar, la canción la “La vida vale la pena” de Petrona Martínez es una muestra de la cultura, de las costumbres y de la vida que han tenido muchos habitantes de Palenquito, es una canción con una riqueza a nivel de composición instrumental y escrita indescriptible, además es un ejemplo de la calidad del talento artístico que hay en nuestra región Caribe. Además, Petrona es una mujer que ha influenciado mucho con su música, tanto en Colombia como en otros países, es un ejemplo de mujer perseverante, paciente y talentosa, por algo la llaman “La reina del Bullerengue”.



LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES DE GÉNERO EN EL REGUETÓN

Adriana Vanessa Caballero Romo

Estudiante del Programa de Licenciatura en Artes
Universidad del Magdalena

El reggaetón es un género musical que emergió en Puerto Rico durante los años 90 y que ha ganado una inmensa popularidad en todo el mundo. Se caracteriza por una fusión de ritmos latinos, incluyendo el dancehall y el reggae, el cual es una modificación del género “mento”, que es un ritmo que nace a finales de 1950, en Jamaica, este género era interpretado por personas que se reunían para hacer música con instrumentos como guitarras, bongos, entre otros. La musicalidad surge en los “ghettos” de Kingston, Jamaica. Esta palabra tiene origen en el barrio judío de Venecia, establecido en 1516; Durante la Segunda Guerra Mundial, los ghettos eran distritos urbanos (de menudo cerrados) en los cuales los alemanes forzaron a la población judía a vivir en condiciones miserables. Los ghettos aislaban a los judíos, separándolos de la población no judía, así como de las otras comunidades. (Los Ghettos, s.f). El mento, evoluciona y posteriormente se convierte en la base del reggae.

A partir del reggae, se inician a hacer variaciones traducidas al español. El primer país donde se empieza a escuchar es en Panamá y posteriormente en Puerto Rico, donde se empieza a mezclar con el rap estadounidense. Este referente surge en los barrios marginales de estados unidos, liderado por negros que generalmente se asociaban como pandilleros, (lo que “confirmaba” una visión discriminatoria y criminalizada de la negritud) sin embargo, aun así, este género se popu-

lariza por la industria cultural, específicamente fueron los jóvenes “de la calle” los que popularizaron el género. Esta relación Político- cultural, y su surgimiento “Under-ground” (Subterráneo), influye en las letras de las canciones, tanto en la referencia de temas sociales, económicos, políticos, amorosos y sexuales; como en el lenguaje, debido a recurrencia de mezclar el español y el inglés, así como la utilización de palabras características de puerto rico como “bellaka”, “janguar”, “acicalar” entre muchas más.

Ya para finales de los 90's e inicios de los 2000, artistas como como **Daddy Yankee, Don Omar, Ivy Queen, Nicky Jam, Wisin & Yandel** y otros, empezaron a crear música, convirtiéndose en la primera generación oficial de este; algunos recibiendo el nombre de “los padrinos del reggaetón”.

Es así como desde sus inicios el reggaetón ha presentado críticas, específicamente por la manera en que se representa a las mujeres. Algunos aseguran que esto se debe a las estructuras de poder dentro de la industria musical que siguen siendo dominada por hombres, lo que influye en cómo se presenta a las mujeres en la música. las Letras y videos que perpetúan estereotipos de género o promueven imágenes hipersexualizadas continúan generando sobre el reguetón en la percepción de la mujer en la sociedad. Sin embargo, es importante analizar que no solamente se esta generando un estereotipo de la mujer, si no que



Imagen suministrada por el autor

en el contexto del hombre se dictaminan características de aceptación social que dan pasó al rol de la mujer.

Ahora bien, Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente, es necesario conocer **¿Qué plantea el reggaetón a nivel de contenido y cuáles son sus autoimágenes?**

El reggaetón abarca una amplia gama de temas que reflejan tanto la cultura popular como las experiencias personales de los artistas, que van desde el amor y el desamor hasta la fiesta y la diversión, el empoderamiento personal, la crítica social, y la sexualidad; este ultimo tema es el más abordado de este género, creando debates éticos entre los oyentes y divisiones para quienes se encuentran en el mundo de la música, por un lado están los que consideran que es arte y expresión, y por el otro quienes lo categorizan como pornografía musical. Bien sea cual sea tu bando, iniciaremos con las autoimágenes o representaciones que se tiene del género.

La canción “Diablita” es lanzada el 26 de julio del 2016, en colaboración con Anuel AA y Baby rasta. Esta canción está compuesta por una intro, un coro, dos versos y un outro con una duración de 3:34. En ella se describe encuentros sexuales, llenos de lujuria y excitación entre dos personas. La canción evoca un contexto de desenfreno,

caos, peligro y seducción entre estos; mencionan elementos como el humo, alcohol, droga, sexo, el infierno, la infidelidad, la amenaza y lucifer.

Tú y yo los dos chingando.

Diablita trepate en mi encima

En tu totito yo te lo voy a esconder.

Bebiendo y fumando.

(...)

Olvidate de el yo soy tu amanecer

No me dejes caer si tú eres el infierno

Yo soy lucifer

A partir de lo mencionado anteriormente, algunos sitios web como música.com se refieren a la canción como “una historia intensa de entrega y amor entre dos amantes, que junto a los elementos contribuyen a dar un toque provocador a la narrativa, la lealtad y a la complicidad mutua”. Sin embargo, en esta canción podemos identificar dos tópicos “Hombre que ama a una mujer, pero esta, se encuentra en una relación, y hombre que le da órdenes a la mujer para tener sexo”, ¿Cuál es la causa? Amor y el Deseo sexual, va dirigido por un agente que es el hombre, y el

paciente es la mujer, que a su vez es el destinatario, por lo tanto, la finalidad es estar con ella, tener sexo y disfrutar.

Esto se ve reflejado en la letra de la canción, utilizan dos veces el término “diablita” para referirse a la mujer, en 22 ocasiones se refieren a ella con el “tú”, en 15 ocasiones mencionan palabras con relación a la violencia como matar, prisión, beber, fumar, etc. Para finalmente, en 34 ocasiones realizar referencias al sexo.

Las Letras del reggaetón constantemente hacen un abordaje en términos discursivos y de imágenes mucho más explícito de la sexualidad, y los encuentros sexuales, se hace referencia a la violencia callejera tanto individual como de agrupaciones y existe una cantidad importante de canciones que remiten a ideas de lo que es ser un “hombre” y partir del papel que este tome, es donde entra la mujer.

Imaginario del reggaetón

Identidad

El primer imaginario que se identifica es la masculinidad, el hombre como “el macho latinoamericano” que es macho, porque está rodeado de múltiples mujeres y es deseado, este, siempre está dispuesto a abordarlas a todas sexualmente y nada más. Es decir, el sexo es un elemento que demuestra hombría, para ello debes cumplir con estándares como: siempre estar dispuesto a tener sexo, siempre ser funcional y activo sexualmente, dando satisfacción a las mujeres.

*Tití me preguntó si tengo muchas novia', je
Muchas novia' Hoy tengo una, mañana otra*

*Me la' voy a llevar a to'a pa' un VIP Un VIP,
ey Saluden a tití Vamo' a tirarno' un selfie, say
cheese, ey Que sonrían las que ya les metí*

(Tití me pregunto. Bad Bunny 2022)

La participación de las mujeres durante la producción musical es pasiva; no hablan, gimen y en ocasiones continúan con lo que propone el hombre. Narrativas musicales que se limitan en líneas como “si papi”, “dale duro”, etc. Más allá de enfocarnos en concepciones moralistas, es hacer énfasis en la minimización de las mujeres siendo una construcción o un elemento que hace parte de lo que es “ser hombre”, ya que, existen cinco elementos recurrentes que hacen parte del mundo del cantante: dinero (dólares específicamente), joyas, autos lujosos, mansiones, y mujeres.

¡Dale, moreno! ¡Dale, moreno!

Dale, moreno, no pares, moreno

¡Dale, moreno! ¡Dale, moreno!

Dale, moreno, que nos fuimo' a fuegote

(Baila morena. Hector y tito. 2018)

A través de las letras se evidencia una superposición del hombre por encima de la mujer, con ejemplos como “ella quiere, se lo hago, sin mí no eres nadie”, (*Ya yo te lo e dicho tu sin este bicho. Eres como dulce sin gabbana. (Diablita. 2016)*). Sin embargo, a pesar de la infravaloración de la mujer, esta cumple con otro papel. Es un símbolo de estatus y objeto de placer. Las feminas siempre están disponibles al sexo, asociándose a la ropa que estas utilizan, bien sean faldas cortas, tops, brasieres, vestidos de baños, vestidos cortos, etc. Aspectos que consumimos en los videos musicales y que evidenciamos constantemente. La exhibición de la mujer tal como si fueran medallas por cada coito logrado.

Qué fresca' son la' mujere'

*Quieren singa' conmigo a la mala, quieren
de esa che-le*

*Quieren que yo se lo pelee, que le' rompa lo'
brasiere'*

*Y que le' dé por el chiquito, aunque me di-
gan que le' duele*

*(Desacato Escolar. Tokischa X Yomel El Me-
loso. 2021)*

Característica

El segundo imaginario que identifico es la necesidad de una autoimagen violenta en los hombres. Cada elemento (bien se musical o visual) muestran es una reiteración de poder, en la que la psicología del miedo se evidencia en forma de violencia, un elemento utilizado para alejarse de la debilidad física.

Esta imagen se crea socialmente a partir de relaciones patriarcales que obliga a los hombres a cumplir mandatos para conseguir una aceptación del medio. Este tipo de discursos en combinación con lo mencionado anteriormente sobre el sexo dictamina el éxito o fracaso masculino; de esto, se desencadena el “chiste” o el éxito de quitarle la pareja a otro hombre, que algunas veces va dictaminada por las habilidades sexuales. Esto se puede detectar en la canción mencionada, sin embargo, reitero otro ejemplo.

*Entra don seca, se acuesta y se relaja
Y ella va y le lleva el desayuno en la cama
Papito, te quiero para mi
¿Y el desgraciado de tu marido?
Que se muera ese infeliz
(...)
Y ella le decía
Ay que rico mi amor
Por eso es que tengo a mi marido de cabrón
(La quemona. Mishelle Master Boys. 2002)*

Estereotipo

El mundo del reggaetón se alimenta y se crean estereotipos de los géneros. Por parte del hombre se destaca la heterosexualidad, la violencia como poder y el éxito, (tanto sexual como artístico). Sí realizamos una descripción visual de la imagen del hombre y el reggaetón sería: el cantante en el centro de la imagen con el mentón arriba, mostrando sus joyas, rodeado de mujeres (las cuales están en traje de baño o en vestidos cortos) y teniendo como fondo una mansión o paisaje tropical con dos carros (o más) último modelo de cada lado. Por el contrario, el mundo de la mujer es limitado y dictaminado por el hombre y por su físico; en las narrativas no se ve más que una mujer disfrutando del placer, el cual es “dinero, sexo, fumar”. El éxito de la mujer depende de que tan bonita sea, tanto su cara como su cuerpo. En diferentes ocasiones en la música, para resaltar la belleza o fuerza de la mujer, mencionan partes del cuerpo que generan placer.

*Yo tengo el ritmo que la debilita
Ella tiene nalga y tetita, nalga y tetita.
(ReBo Ta. GUAYNA. 2019)
Y es que yo quiero la combi completa
¡Que!
Chocha
Culo
Teta
(En La Cama. Nicky Jam Ft. Daddy Yankee. 2014)*

Este estereotipo es confirmado líricamente por las terminologías que se le dan a la mujer, se refirieren a estas con términos como “ella”, “gata”,

“diabla”, “Tú”, “baby”, “perra”, “puta”, etc. Estas dos últimas son las más utilizadas, llegándose a usar últimamente incluso como un cumplido. La definición de “perra” según la real academia española es: mamífero doméstico de la familia de los canidos, persona despreciable y prostituta. Así mismo, la definición de “puta” es de prostituto, sodomita (RAE, S.f), esta palabra significa mujer que se dedica a la prostitución, es decir, que cobra dinero por tener relaciones sexuales. Cabe la aclaración que esta narración va orientada hacia un análisis del imaginario, más no a la ética de la conducta humana.

*Yo-Yo soy una perra en calor
‘Toy buscando un perro pa’ quedarno’
pegao’
Ey, eres una perra en calor (Ajá)
Que está buscando un perro pa’ quedarte
pegá’
(Perra. Jbalvin Y Tokischa.2022)*

Conclusión

El reggaetón ha tenido un impacto profundo en la cultura popular latinoamericana, tanto en la música como en la moda, la televisión y el cine. Desde el baile del “perreo” hasta la moda de usar pantalones anchos y zapatillas deportivas; el reggaetón ha dejado una huella indeleble en la cultura popular. (Carvalho, 2024) No solo ha generado atención por las letras, sino también por la forma de bailarlo, denominada “perreo”, que evoca posiciones sexuales y simula la copulación entre animales. Las letras a menudo incluyen referencias al sexo, las relaciones bruscas, la zoofilia y el sadomasoquismo, comparando a la mujer con un objeto sexual y un animal salvaje mediante terminologías como “pobre diabla” y “gata”, y expresiones lingüísticas como “tra, perreo, comer, morder, clavar, dar candela”. (Villagra.2007)

Evidentemente, la narrativa del reggaetón ha superado en popularidad a la mayoría de los ritmos latinoamericanos y extranjeros en la actualidad, sobrepasando incluso a músicas tradicionales culturales como el bullerengue, la salsa y el vallenato. Esta hegemonía plantea preguntas importantes sobre las consecuencias que este tipo de letras puede traer a la sociedad a corto, mediano y largo plazo. Además, surge la cuestión del papel que cumple el reggaetón en la formación de la identidad social tanto en hombres

como en mujeres, y por qué este discurso sigue generando convocatoria y aceptación en general, y en particular.

Las producciones musicales son ventanas y reflejos de las dinámicas sociales. Muchas personas se entienden a sí mismas a partir de esos referentes y construyen relaciones con otros a partir de ellos. Es justamente desde este lugar, bajo la forma en que se están dando las relaciones en estos colectivos, donde se debe trabajar para construir nuevas formas de encuentro entre hombres y mujeres, lo que evidentemente implica un cambio en las estructuras muy profundas de las personas y del sistema.

Es necesario hacer énfasis que la narrativa de este trabajo no es satanizar el reggaetón o la música, no se está señalando a los cantantes y/o compositores, si no es hacer un llamado de análisis de nuestro contexto, para identificar los patrones sociales y las narrativas contemporáneas; en este caso la influencia de la musicalidad, que hace parte de nuestro diario vivir y que pocas veces nos detenemos a analizar lo que verdaderamente estamos escuchando.

Referentes bibliográficos

- Carvalho, M. (8 de marzo de 2024). La historia del reggaeton: todo sobre su origen y evolución. Obtenido de Letras: <https://www.letras.com/blog/historia-del-reggaeton/>
- La historia del género musical reggaetón: Orígenes y Evolución. (S.F). Obtenido de ARTE MARCIAL ONLINE: <https://www.artemarcialonline.com/genero-musical-reggaeton-historia/>
- Los Ghettos. (s.f). Obtenido de La Enciclopedia del holocausto: <https://encyclopedia.us-hmm.org/content/es/article/ghettos>
- RAE. (S.f). Obtenido de <https://dle.rae.es/punto?m=form>
- Villagra, P. C. (2007). Reggaeton . Obtenido de file:///C:/Users/Adriana/Downloads/Dialnet-ReggaetonEIIdentidadMasculina-5089062.pdf
- Villagra, P. C. (2007). Reggaeton e identidad masculina. Obtenido de file:///C:/Users/Adriana/Downloads/Dialnet-ReggaetonEIIdentidadMasculina-5089062.pdf



Palma, T. (2024). *Marcha del Orgullo*. [Fotografía]. Barranquilla, Colombia.

La menstruación como tabú: implicaciones socioculturales³

Ana Margarita Salas de la Hoz
Antropóloga

Karen Dayana Calderón Parra
Estudiante del Programa de Antropología
Universidad del Magdalena

La menstruación es un proceso cíclico que ocurre en la etapa reproductiva de las mujeres (y personas con capacidad de menstruar), sucede cuando la fertilización del óvulo no tiene lugar y da paso al desprendimiento del endometrio. Generalmente “el ciclo menstrual puede tener una frecuencia de 21 a 35 días, con una media de 28; esa duración podría variar entre dos y siete días de sangrado y la cantidad tiende a estar entre 20 y 80 cc, con una media de 35 cc.¹” (Gómez-Sánchez et al., 2015. p. 372).

El ciclo menstrual es un proceso natural de las mujeres y personas menstruantes, que varía y puede verse afectado por condiciones biológicas, psicológicas, ambientales y sociales, lo que hace que cada experiencia menstrual sea diferente en cada cuerpo. En este sentido, el sangrado menstrual ha tenido tanta relevancia social, que cada sociedad según su cultura, tiene una interpretación y visión diferente de la misma. Desde el pensamiento occidental donde se cree que la menarquía da inicio a la vida madura de una mujer, hasta sanciones, ritos y festividades de sociedades no-occidente (Gómez-Sánchez et al., 2015).

Ramírez (2016) en su texto, expone algunas creencias y mitos que explican la procedencia del sangrado menstrual, que en su mayoría guardan relación con el castigo e impureza. Una de las creencias con mayor influencia en la consolidación de la concepción sobre la menstruación como castigo, se presenta en la religión judeocristiana, puesto que en el Génesis de la Biblia se establece que después de comer del fruto prohibido Dios le dijo a la mujer “Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a

3. **Reconocemos y respetamos la diversidad de cuerpos menstruantes, tales como; hombres trans y personas no binarias, pero en esta reflexión la estaremos abordando únicamente a las mujeres menstruantes**



Domínguez, L. (2021). Marcha 25N. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

tus hijos con dolor” (Gen, 3.16, citado en Ramírez, 2016. p. 140), evidenciando que la menstruación es padecida por las mujeres en consecuencia a su desobediencia. Por otra parte, en el pensamiento griego se consolida la idea de que la sangre está contaminada, debido a que la menstruación se consideraba un producto no cocido, un esperma inacabado o imperfecto. Con lo anterior, el autor plantea que la dimensión cultural del sangrado menstrual apoyada en símbolos, prácticas, creencias, prejuicios, rituales y dominación, están relacionadas principalmente a una concepción negativa sobre el origen de la misma. Es decir que, la menstruación su origen y significado casi siempre se vincula con hechos de impureza, castigo y contaminación, lo cual da una connotación negativa sobre el hecho físico de sangrado, que, en todo caso, es independiente a la voluntad de la mujer (Botello y Castro, 2015). Lo anterior, más las concepciones místicas y religiosas, hicieron de la menstruación un tabú, algo que debe ser secreto y por ende, de lo que está prohibido hablar.

Por su parte, Botello y Castro (2015) en su trabajo *“Miedos y temores relacionados con la menstruación: estudio cualitativo desde la perspectiva de género”* revela como a los sujetos de estudio de su investigación, en este caso particular todas

mujeres, nunca se les habló sobre la menstruación sino hasta llegada su menarquia, donde se vieron envueltas en diferentes mitos sin bases científicas o médicas, que influyeron de forma significativa en las experiencias propias durante su menstruación. El mito principal arrojado en la investigación data de la creencia errónea de que la sangre menstrual es tóxica e incompatible con el agua y que, si llegado el periodo menstrual se bañaban o mojaban, la menstruación podría cortarse, causar embolia, formarse quistes o tumores, quedarse parálitica o, en su defecto, volverse tontas o locas.

Pero ¿cuál es la relevancia de hablar, exhibir y desmitificar la menstruación? ¿Acaso afecta las concepciones que se tengan sobre este proceso cíclico de manera sustancial la posición de las mujeres en la sociedad? ¿por qué hacer visible un proceso que es “íntimo”? ¿No basta con solo no prestarle atención a las presunciones del origen del sangrado menstrual?

La menstruación al tener connotación negativa y estar ubicada en el plano de lo íntimo, fortalece la construcción de roles de género, dado que este sangrado sucede en los cuerpos que han sido “feminizados” y considerados “sujetos dominados”, razón que es utilizada para excluir a las mujeres de espacios sociales concretos como escenarios económicos,

políticos, educativos, deportivos, entre otros ; debido a que; “*La subcultura menstrual contiene un lenguaje, utillaje sanitario, normas sociales, expectativas y creencias hacia cómo debe sentirse, cómo debiera actuar, comportarse, etc., las mujeres durante el ciclo menstrual*” (Botello y Casado, 2015. p. 14).

En la India, por ejemplo, tal como lo expone el documental *Period. End of sentence*. La menstruación al ser un tabú, genera un desconocimiento total en las mujeres sobre el tema, lo cual trae repercusiones en los ámbitos público y privado de las mismas, pues carecen de asequibilidad y accesibilidad a los productos de salud menstrual y esto lleva a las mujeres a usar cualquier tipo de telas para retener el flujo, que en muchas ocasiones es reutilizado y compartido entre ellas, trayendo grandes afectaciones a su salud. También, al no contar con instalaciones que garanticen su privacidad (baños y agua potable), se ve afectada la movilidad y desarrollo de las adolescentes y mujeres, pues muchas se ven obligadas a abandonar la escuela y otras son excluidas de diferentes trabajos (Goyal, 2019).

Es importante comprender que la experiencia menstrual de cada mujer varía según la información recibida, el contexto, las creencias culturales y populares donde se desenvuelven, basándose en los preceptos que históricamente se han transmitido de generación en generación. Es necesario destacar que la menstruación traspasa el tema de lo privado en la medida que involucra al grupo social en el que se desarrolla la mujer, llegando a afectar de forma racional y psicológica, la experiencia que vive o vivirá en los diferentes ámbitos (social, laboral y relacional), (Gómez-Sánchez et al., 2015). De aquí, la importancia de hablar, exhibir, desmitificar y apropiarse del acto de menstruar, ya que, al convertir la menstruación en un acto consciente, el cuerpo y las sujetas se encuentran en una reconfiguración de esquemas culturales, que les permite contrarrestar todas las limitaciones impuestas.

En este sentido, la invitación es a considerar el acto de menstrual como un tema de salud pública, laboral y de educación, que compete abordar desde todos los ámbitos de la vida, así, al hacerlo una situación pública se ayuda a la construcción de políticas y acciones que vayan encaminadas a la desmitificación, reducción de estigmas y apuestas favorable para que las niñas adolescentes, mujeres y personas menstruantes puedan menstruar dignamente.

¿y tú ya empezaste a hablar de menstruación?
¡Vuélvelo un tema común!

Referencias bibliográficas

- Botello, A y Casado, R (2015). Miedos y temores relacionados con la menstruación: estudio cualitativo desde la perspectiva de género. *Texto & Contexto Enfermagem*, 24(1),13-21. ISSN: 0104-0707.
- Gómez-Sánchez PI, Pardo-Mora Y, Hernández-Aguirre HP, Jiménez-Robayo SP, Pardo-Lugo JC. Menstruation in history. *Invest Educ Enferm*. 2012;30(3): 371-377.
- Goyal, Vishakha. (2016). Scope and Opportunities for Menstrual Health and Hygiene Products in India. *International Research Journal of Social Sciences*. 5. 2319-3565.
- Morales, M. D. R. R. (2016). Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 134-152.
- Zehtabchi, R (Directora) & Berton, M. Schiff, G. Taback L & Zehtabchi, R. (Productoras). (2019). *Period. End of sentence (Documental)*. EE.UU. Streaming estadounidense.

El hogar y la vergüenza en la experiencia queer

Au Garnica

Literate, editore y xadre

Quiero empezar exponiendo un pensamiento que atraviesa mi sentir: enclaustrar los fluidos de las relaciones familiares ha perpetuado que la mugre se acumule debajo de la alfombra de la puerta de entrada y que no cuestionemos suficiente nuestras relaciones primarias, así como que no le demos el importante lugar que tienen como espejo piramidal de nuestras relaciones sociales y colectivas.

Sanar nuestras ideaciones sobre la familia y el hogar es sanar la base de la colectividad, más aún en ciudades de arraigado pensamiento tradicional como en la que vivimos, en las que se glorifica la idea de familia heredada del patriarcado.

Familia viene del latín *fames*, que significa “tener hambre”. En la antigüedad, las personas se unían para defenderse y mantenerse, para conseguir su alimento y no ser un hambriento, un *famulus* (famélico o, también, siervo o esclavo). Es decir que el origen de este concepto se dio por un único objetivo: sobrevivir y alimentarse. O sea, que, las personas que pertenecían a una familia eran grupos de siervos y esclavos para el mantenimiento de un patrimonio.

Hoy en día, las dinámicas dentro de las familias, especialmente aquellas de vínculos biológicos, son herencia de este orden en función del hambre, la necesidad o la conveniencia transaccional, y del mismo modo lo son las relaciones de la familia como institución con otros establecimientos sociales.

Es por esto que, un sujeto que ponga en peligro la dinámica familiar ya atada a los roles de género, pone en peligro también la valía económica y social de todo el núcleo, activando los mecanismos de defensa de los demás componentes del conjunto, como si se tratara de una reacción autoinmune. Es así como, el sujeto queer, al romper con las concepciones tradicionales de lo femenino y masculino, a su vez, por correspondencia,

rompe las dinámicas tradicionales de la familia, activando mecanismos de defensa de dicha estructura y siendo obligado a ocupar el lugar de chivo expiatorio, necesario para el ordenamiento narcisista (en otros niveles o lenguajes: masculino/patriarcal) del núcleo familiar.

Esta es la realidad que vivimos: las nuevas generaciones de personas queer siguen llegando a una sociedad donde las luchas son adultocentristas y que no trabaja lo suficiente por dinamizar la principal base de nuestra psicología, que es la infancia y el hogar.

Es por ello que creo que la necesidad de cuestionar la violencia sobre lo queer pasa también por cuestionar la conducta narcisista que ha permeado lo femenino (entendiendo lo femenino no como algo atribuido a la mujer, ni a atributos asociados a la femineidad, sino como una energía ligada a un sentido más ontológico). Una realidad clara para otras ramas dentro y fuera de la academia, pero que creo que el feminismo no se permite nombrar lo suficiente ante lo público.

Y creo que las razones son claras para muchos quienes nacimos con género asignado femenino: la facilidad con la que los sistemas patriarcales se aprovechan de cualquier discurso para perpetuar la violencia sobre las mujeres y cómo esta idea que acabo de exponer puede ser una más de esas herramientas. Pero, creo que estos miedos solo llevan a seguir perpetuando un silencio que se vuelve cada vez más peligroso tanto para las mujeres como para las personas queer. Creo que el feminismo necesita dejar de intentar salvar a la mujer y aceptar que la mujer es también un sujeto activo en la reproducción de dinámicas patriarcales y, por los roles tradicionales que aún persisten, en la construcción de sujetos dentro del hogar.

En este sentido, como ejercicio de deconstrucción de lo femenino y la familia, considero valioso permitirse exponer aquellos lugares que

se le han atribuido históricamente a la mujer y que han quedado enterrados en el hogar. El hogar como un espacio-cárcel de lo emotivo/emocional, lo personal, lo íntimo, lo intenso, lo sentido, lo generacional, lo fraternal, maternal, paternal (no patriarcal, sino relacional). Creo necesario volver a tornar la mirada hacia lo femenino, no a la mujer, proponiendo una exposición donde el sentir no vuelva a callarse o guardarse en el baúl de los recuerdos familiares. La voz de lo femenino en cada persona es necesaria para la deconstrucción de la empatía, de la emocionalidad, del que cuida, no ya como el héroe o el bueno, o la madre abnegada o sacrificada, sino como una reivindicación de ese poderoso componente que apodaron "histeria" y que necesita ser integrado para su equilibrio.

Nadie debería tener que buscar un lugar seguro fuera de la experiencia de su infancia. Creo que necesitamos sanar la familia desde el origen, y para esto, deconfigurar lo que entendemos como familia y sus dinámicas. Es decir, en la práctica, iluminar las problemáticas que se reproducen dentro del hogar y que no se dinamizan lo suficiente, porque, en nuestro contexto sociocultural, seguimos concibiendo a la familia biológica como una institución no cuestionable.

Cuestionar el hogar es atreverse a ir al centro, al útero y la tumba para reivindicar generaciones de violencia silenciosa y, sin juzgar, sin demonizar las conductas o los dolores, sacar a la luz y darles luz a las heridas. Se trata de hacer conciencia, por ejemplo, por hablar de mi experiencia, de que las conductas narcisistas de mi madre son un producto de la violencia de un sistema patriarcal que le reprimió sistemáticamente, pero a su vez es ella un sujeto reproductor de ese sistema sobre mí como persona queer. Así como, el peso de su crianza sobre mí es el principal causante de mis posibles prácticas violentas de crianza sobre mi hijo no binarie.

Creo que las madres, padres, xadres y demás personas con conciencia feminista que construimos una familia con y como sujetos queers tenemos la responsabilidad con nuestro propio ejercicio de deconstrucción de lo que es la familia y en la construcción de una sociedad más amable con nuestra comunidad, cuestionarnos y hacer públicos esos cuestionamientos y experiencias sobre nuestras prácticas de crianza, permitiéndonos socavar la concepción del hogar como una esfera privada y la preconcepción de los roles de género como nos lo ha enseñado la familia heteronormativa. Esto implica también problematizar y exponer nuestra propia crianza

e infancia, como forma de hacer justicia, educar y resignificar nuestras propias dinámicas aprendidas, que se ven necesariamente desmanteladas por la necesidad de una nueva concepción del hogar que integre lo queer.

Para acabar con estos ciclos de violencia, ya no basta con señalar las preconcepciones sobre los roles del género si eso sirve tan solo para establecer nuevos modelos de lo que es ser mujer, hombre, trans y no binarie, sino problematizar cómo esas dinámicas y la violencia histórica sobre el género recaen en la construcción del ser, independientemente de su género. En otras palabras, creo que las familias queers tenemos la posibilidad de aportar al camino hacia modelos de crianza más amables, si nos concientizamos sobre la posibilidad de hacernos de una visión crítica sobre el pasado y el presente. Es decir, en conciencia de las violencias que recaen sobre la infancia a causa del binarismo de género, pero que a su vez eche miradas al futuro en una concepción del ser que permita el acompañamiento parental independientemente de este.

En otras palabras, es sabido, pero vale recordar que necesitamos asumarnos como sujetos criadores, independientemente del género asignado, así como sujetos que son criados independientemente de su género. Es decir, es necesario explorar y crear dinámicas de crianza no desde lo que preconcebimos como atado al sexo ni la relación construida de este con el género, sino desde la necesidad de roles de maternidad y paternidad que, a su vez, no necesariamente encuentren correspondencia con una identidad de género. Y que, además, no necesariamente sean estáticos o fijos a un criador, desde lo monoparental a lo colectivo, sino que se desarrollen en continuidad y en respuesta a las necesidades de seguridad y acompañamiento de les niños.

Nuestrxs hijos no son extensiones de nosotros, no nos pertenecen, no nos sirven. Son sujetos libres de desarrollar su propia identidad y es tan solo nuestra responsabilidad ser el espacio seguro en el que estos movimientos puedan darse sanamente. De allí la importancia de exponer nuestras narrativas y de mostrar nuestro ejercicio de crianza a nivel público y social. Así como la necesidad de seguir defendiendo que el feminismo se empodere, abrace y se convierta en un lugar seguro también en la esfera pública para la infancia y los sujetos queer.

Es válido darle un lugar al miedo, reconocerlo, reconocer nuestra herida de humillación, que nos hace sentir vergüenza, pero no por ello convencernos de que la privacidad nos mantie-

ne seguros, cuando la realidad es que ningún aislamiento nos da seguridad, solo una aparente sensación de control y, en algunos casos, que considero más terribles aún, espacio para que el otro sea quien nos controle. El único aislamiento que nos provee seguridad es el de la relación del sujeto consigo mismo, y ni si quiera esta es del todo una relación privada, pues existe la necesidad del ser por el otro, de exponerse a la otredad. La seguridad, así, la encontramos en el amor propio, en buscar transitar la vida con dignidad, no en esconder las heridas para que se reproduzcan una y otra vez dentro del seno del hogar.

Alguien me dijo “Lo que uno guarda es lo que considera más importante” cuando quise guardar este texto para mí. Entonces, percibí dos verdades en esta frase. Una: que por medio de ver el valor de lo que se guarda, podemos reconocer en ello lo que nos importa. Y otra que entiende que aquello que más valoramos hasta el punto de querer mantenerlo guardado, es lo que enciende el deseo de movilizarnos. En este sentido, creo que nuestra vergüenza es una fuerza poderosa. Que la vergüenza, en este caso, la que atravesamos muchas personas queer, es una potencia que nos obliga a salir en búsqueda de nuevas formas de apego y de amor.

Es así como, mi herida de rechazo y humillación, mi sentimiento de vergüenza, heredada de dinámicas heteronormativas y patriarcales que llevaron a mi madre a apagar por completo su sentir femenino, su emocionalidad, es la que me dice que me silencie. Y, a su vez, es la que me señala lo que debo cambiar. Es por eso que creo en nuestro poder para crear nuevas formas de experimentar el apego con nuestros hijos y en nuestras relaciones, de cualquier tipo, pero especialmente aquellas a las que llamamos familia y que podemos construir en consciencia de lo que ya no queremos repetir.

Por eso, si hay un compromiso que puedo hacer para hacer coincidir mi experiencia hasta ahora como persona leída socialmente como mujer y mi tránsito actual como persona no binaria, y que a la vez integre el propósito de crianza sobre mi hijo, a quien acompaño con absoluto fervor, es servirme de la herida, servirme de la vergüenza y del dolor que me he permitido sentir muy profundamente, aceptarlo y honrarlo, para construir desde allí una dinámica de crianza capaz de adoptar y dar seguridad a todo aquel que necesite ver en mí, y en la familia que intento construir, una casa o un modelo de casa.

Teniendo en cuenta que, no es construir un modelo arquitectónico perfecto de lo familiar,

eso sería dar una vuelta de 360°, es experimentar el apego y vivir el amor como un diálogo y a la familia como una estructura moldeable que permita la coexistencia de los sujetos bajo la premisa del respeto por la necesidad de espacio para el descubrimiento propio de la identidad.

Todos somos seres en constante reconocimiento de nuestra esencia, ser queer es conectar dentro con un lugar amoroso y libre, tan libre que hace que los barrotes de las cárceles de quienes nos ven desde afuera, en las que esconden su identidad, se sientan más asfixiantes. Aun así, todos, aquellos que vivimos en ese lugar de libertad y aquellos que aún no ven los barrotes del género, merecemos habitar un lugar seguro que nos permita coexistir. Ese lugar seguro debería ser el requisito que nos guíe como una brújula a reconfigurar nuestras relaciones. No la búsqueda ideal de lo familiar, no la idea romántica de la familia, no la necesidad de validar ni ser validado por nuestros hijos o padres, sino la aceptación de las necesidades propias y del otro, de los límites de cada integrante, tanto en sus diferencias como en sus semejanzas.

Tal vez, desde cierto punto de vista, esto convoke a la total eliminación del concepto. Puesto que, creo que este ser familia aceptando incluso las diferencias, conlleva, a su vez, reconocer los espacios que no queremos habitar. Es para mí ver en mi madre a mi familia, a pesar de no sentirle como mi madre. Ser familia, aprender a ser familia es también aprender a renunciar a ella, a decir que no, a dejar ir en libertad, a entender que los vínculos, cualquier tipo de vínculo (biológicos, elegidos, y al nivel del alma), son una decisión. Dicho de otra manera, que ser familia sea donde la separación no se alimente de la culpa.

Que la idea de no estar obligado a un vínculo familiar biológico no sea como la hemos vivido hasta ahora, no sea alimentada por el arrepentimiento, el rechazo o la vergüenza, no sea un escape o por necesidad de huir, sino que esa decisión de separación sea a través de la aceptación de la diferencia, sea en sí una forma de ser familia, una forma de vincularse en libertad. Que separarse y dejar ir sea también ser familia. Eso, creo, es darle a una niña seguridad, pues creo que la seguridad para elegirse a sí misma, aun en medio del reconocimiento de la incapacidad de espacios de escucha y amor por parte de sus acompañantes, es también una forma de dar seguridad; la seguridad para decidir si estar, hacer presencia, permanecer o pertenecer.

La poeta y el patriarca



Domínguez, L. (2021). Marcha 25N. [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.

Jenny Bernal
Escritora colombiana y promotora de lectura

Un nombre relevante en la tradición poética colombiana es Eduardo Carranza que, junto a Jorge Rojas entre otros, hacia 1939 publicaron los cuadernos de poesía Piedra y Cielo, llamados de esta manera como un homenaje al poeta español Juan Ramón Jiménez. En 1986 Eduardo Carranza publicó un ensayo titulado Visión Estelar de la Poesía Colombiana, éste llama la atención por la ausencia de referencias a poetas mujeres salvo por un llamativo capítulo que se titula: “la dama empieza a cantar”. Para nadie es un secreto el lugar que han tenido las mujeres en la historia de la poesía, lugar que se reivindica con los años y cuestiona un canon anacrónico. Eduardo Carranza sentaba algunas bases para la crítica poética que retomaría algunos años después David Jiménez publicando en el 2005 una interesante antología de poesía colombiana, a partir de un dedicado trabajo investigativo que compila cerca de un siglo de poesía colombiana. El libro inicia con el poeta José Eusebio Caro (1817 – 1853) y cierra con José Manuel Arango (1937 – 2002). El trabajo de Jiménez siguiendo la “tradición crítica” no rescata una sola voz poética femenina, ignorando poetas de gran trabajo literario como Matilde Espinosa o Emilia Ayarza, entre otras.

No se puede entender el presente sin revisar el pasado. Razón por la cual quisiera citar algunos apartes de la nota de Eduardo Carranza en relación a la poesía que escriben las mujeres. Para empezar, vale la pena destacar que gran parte de la introducción y desarrollo de la nota crítica cita referentes masculinos como Dante, Francisco de Asís, Ezra Pound, entre otros. La única mujer que se cita en esta primera parte de contexto y de referentes en su mayoría europeos es Safo, de quien dice tiene un “florido” y “legendario” erotismo “empapado de sustancia grecolatina y perfumado y arábigo jazmín”. Pareciera que el interés radicara más en la pretensión intelectual de Carranza que en hablar del tema que se menciona: la poesía escrita por mujeres.

Después de que Carranza muestra su sentida admiración por los referentes europeos comenta cómo los trovadores de Provenza habrían logrado lo que para él es algo extraordinario “habían inventado el culto a la mujer”, “la mujer pasaba a ser una religión”. Carranza se refiere a esa cualidad de objetivar la figura de la mujer desde la poesía y reducirla a un objeto de “ideal” sin voz ni voto, muy al estilo de Pablo Neruda “me gusta cuando callas porque estás

como ausente”. Algunos párrafos después Carranza parafrasea a Louis Gillbert, y agrega en relación a la representación de la mujer, que los poetas que se referencian en su texto: “hacían de ella en vez de una debilidad la fuente del honor del valor del mérito y de toda nobleza ¡cosa curiosa! La mujer, esa criatura secundaria, esa inteligencia imperfecta, formada de una costilla de Adán, esa luna del varón, peor todavía, la causa del pecado y nuestra perdición. ¡Ahora estaba siendo divinizada!”.

Este último apartado citado por Carranza, con el que encuentra total afinidad, habla por sí mismo. Como si no fuera suficiente la manera de reducir a la mujer, más adelante señala cómo hay épocas en las que predominan los valores masculinos y en otras los valores femeninos, reconociendo en los hombres la fuerza guerrera y en las mujeres su cualidad de “astro”. Después de dejar clara su mirada sobre las mujeres, que no es solo la de Carranza sino con seguridad la de muchas personas de su época, ya casi al final habla de la poesía de las mujeres propiamente.

Esta vez no como objetos de inspiración sino como autoras: “y ahora la poesía ya no sólo se escribe para mujeres sino también, muy a menudo, se escribe por estas féminas estilizadas y refinadas de las cortes del Amor. La fémina con su balcón en el puño ha echado, también, a cantar”. La alusión de Carranza hasta el final de la nota es pobre en relación al oficio creador de las mujeres poetas y no las detalla con el mismo asombro y minucia de sus referentes masculinos. Hacia el final de la nota Carranza cita de manera muy general a: Santa Teresa de Ávila, Sor Juana Inés de la Cruz, Rosalía de Castro, Delmira Agustini, entre otras. De Colombia solo alude a una: “la madre del Castillo” de quien ni siquiera menciona su nombre completo: Sor Josefa del Castillo.

Como existe no solo una justicia divina sino una justicia poética Eduardo Carranza tendría una hija poeta: María Mercedes Carranza, que se caracteriza por una poesía conversacional, de un tono confesional que libra a la palabra poética del artificio y el tono rimbombante de poetas como Carranza padre. En el libro María Mercedes Carranza

7 ensayos sobre su obra Fernando Garavito señala que la escritura de María Mercedes Carranza “fue un persistente ejercicio contra el poder”, por otra parte, Sofía Kearns enfatiza en la cita de Garavito, y señala en María Mercedes Carranza la búsqueda de un lenguaje “esencialmente honesto, es decir, verdaderamente representativo de su subjetividad femenina (...) despojado de los clichés románticos y modernistas masculinos”.

María Mercedes Carranza no solo es una de las poetas más importantes en la historia de la poesía colombiana, en vida fundó y dirigió la Casa de Poesía Silva, fue una notable gestora cultural. Y como si fuera poco también participó como constituyente en la Constitución Política de 1991, llevando al lugar del hacer político su visión poética. Hoy en día la poesía de Carranza hija es con seguridad mucho más leída que la de su padre. Las y los poetas contemporáneos, así como los lectores actuales reconocen en la tradición poética colombiana libros y poemas de las poetas, no como cuotas o parte de listados eternos que intentan ser inclusivos, sino como mujeres que tienen un trabajo de calidad y un oficio valioso con la escritura. La poesía actualmente es menos eurocéntrica y masculina, es latinoamericana, femenina, afro, indígena y múltiple. El canon siempre nos hablará desde un lugar inclinado hacia el poder, pero la poesía en su esencia más íntima es anarquista, no precisa de formas exactas, no se amolda tan fácil a los ejercicios del establecimiento patriarcal.

Pareciera una anotación obvia pero aún hoy en el siglo XXI algunas academias siguen su inclinación intelectual eurocéntrica que muchas veces ignora los referentes latinoamericanos o nacionales, referencian muy pocas mujeres dentro de la tradición poética colombiana y algunos colegios recomiendan a sus estudiantes la antología de Jiménez para aprender sobre poesía colombiana. Incluso unos pocos poetas continúan reduciendo a la mujer a un objeto estéril de inspiración. Los tiempos se movilizan y con ellos la poesía en Colombia en la que tergiversando el conocido verso de Carranza padre “salvo el patriarcado, todo está bien”.

García, M. (2022). *Marcha 8M* [Fotografía]. Santa Marta, Colombia.



La rebelión cimarrona



Creadores:
Everleidis Dávila
Alejandro Delmonte

CENTRO DE PENSAMIENTO CARIBE

“Mi mayor lucha consiste en lograr que la gente nuestra tome conciencia y que despierte, porque el problema es cultural, histórico, desde la esclavitud, que se trata de una filosofía que le metieron a la gente en la mente y de la que no se quiere salir. Ya no hay cadenas, pero tenemos todavía cadenas mentales, esas son las más difíciles de romper. Tenemos que dar un paso, depende de nosotros mismos”.

ZULIA MENA, LIDERESA SOCIAL



Elegua: ... Debes cuidarte, en estos tiempos a nuestra gente no le va tan bien. Hombres blancos querrán encadenarte y arrancarte la memoria y el alma. Te llevarán a tierras lejanas donde no comparten ninguna de tus costumbres. Te obligarán a adorar al Dios de los blancos y a respetar a sus criaturas de cuatro patas transformadas a su imagen y semejanza... Te verás obligada a pelear como les tocó a tus hermanas y hermanos, a tus ancestros y ancestoras para poder liberarse... Borrarán tu nombre y te llamarán "Negra". Ten fe en tus ancestros y Dioses, y encontrarás a tu pueblo. ¡Pero no seas impaciente!

Ten mucha Fuerza porque estarás luchando en un mundo blanco para gente blanca. ¡Confía en ti misma! Estaremos contigo resistiendo para dar la vida por la vida de nuestras tierras.



La casa de Micaela esta en penumbras. Se oyen golpes fuertes en la puerta.

¡Pummm! ¡Pummm! ¡Pummm!

Hombres armados: ¡Abre la puerta!

Micaela nerviosa se acerca a la puerta y la entreabre para asomarse.

Micaela: ¿Qué quieren?

Hombres armados: (tono serio) Negra, debes irte de esta casa. Tienes 24 horas. Si no te vas, dejaré que mis hombres te violen y te marquen como el ganado para que aprendas.

Micaela traga saliva y asiente.



Micaela sale afuera de su casa y se sienta en la calle a llorar desconsolada.

Vecina: Hija, ¿qué tienes?, ¿por qué lloras? Vi a esos hombres armados que llegaron a tu casa. ¿Te hicieron algo...?

Micaela: ... Dijeron que me violarían y me quemarían si no me voy (entre llantos)

Vecina: ¡No puede ser! (llora junto con ella y deja un silencio) ...

Vecina: Debes irte. Yo tengo unos ahorros, no es mucho, pero te puede servir. A unas horas de acá está la ciudad de Santa Blanca, en el barrio Cimarrón. Allí vive una mujer como nosotras, le dicen "Quiroz" o "la negra que defiende los territorios",

Micaela: ¿Ella me devolverá mis tierras?

Vecina: No lo sé, hija. Solo debes irte, esta gente es muy peligrosa.

Micaela: ¡Gracias Oshum!



Micaela llega a la ciudad.

Micaela: Guau, ¡qué lugar tan grande, ¡tan blanco! ¡Y con gente negra! ¡Qué emoción!

Micaela: ¡Señor!, usted me podría dar la dirección de la señora "Quiroz".

Señor: No la conozco, permiso ¡y péinate!

Micaela: Grosero, ¡péinate tú también que tenemos el mismo pelo! No puedo creer que me haya mandado a peinar... Este pueblo tiene bien puesto su nombre. Santa Blanca, pero de santa no tiene nada y la gente negra me mira extraño. ¡A lo mejor Elegua me quiso decir esto en el sueño! Qué cansada estoy.



Micaela: Buenas tardes, disculpe molestarla. Vengo de muy lejos y estoy buscando a una mujer que le dicen “la negra que defiende los territorios”.

Mujer: ¡Shhh! ¡Baja la voz...! Ella trabaja conmigo. Te voy a dar la dirección, pero no quiero que lo comentes con más nadie, ni digas para donde vas. Coge un taxi y pide que te lleven a Mamatoco... ¿Has comido?

Micaela: No, tengo mucha hambre y quiero descansar...

Mujer: ¿De dónde vienes?

Micaela: María la baja.

Mujer: Te ves mal y yo solo te podría ayudar con el pasaje o la comida... ¿Qué haces acá?

Micaela: Me desplazaron y se quedaron con mis tierras (lágrimas en sus ojos).

Mujer: Vete donde Maritza ya mismo. Ella te atenderá y sabrá tratarte.

Micaela: ¿Quién es Maritza?

Mujer: Es a quien estás buscando

Micaela: Gracias por todo señora.

Micaela llega a la casa de la señora Maritza donde se formó una asamblea.

Señora: ¡No podemos permitir que nos sigan desplazando! ¡No vamos a entregar nuestras tierras!

Señor: ¡Viva el pueblo negro!

Señoras y señores: ¡VIVAAA!

Señora: ¿Cómo lo hacemos Maritza?

Maritza: Hermanas y hermanos. Llevamos años pensándonos esta rebelión y sabemos que no será fácil. El colono no cederá las tierras y a nosotros, como de costumbre, nos seguirán desplazando, seguirán asesinandonos, seguirán violando a nuestras mujeres, y a nuestros niños y niñas los seguirán llevando a una guerra que no es nuestra. ¿Lo vamos a permitir?, ¡NO! El hombre blanco siempre ha querido mantener el control sobre nosotras y nosotros, pero hay algo que el hombre blanco no ha entendido. Nuestras rebeliones no solo se quedan en lo material, que es lo que tanto les interesa y por lo que tanto pelean ellos, sino que nuestras rebeliones se la entregamos a los vivos y a los muertos, a nuestros dioses y a nuestros ancestros. Esta rebelión ya la comunicamos por todo el Caribe. Las negras y los negros estamos preparados para dar la vida por la vida. ¡No vamos a aguantar más!

¡No seguiremos aguantando los tratos inhumanos! Recuperaremos lo que nos quitaron y si nos quitan la vida daremos el alma por nuestras hermanas y hermanos. Pidámosle a Elegua, que es el que cuida la tierra, que nos de fuerza para defenderla, y a Yemayá para que se los trague en el agua salada, porque habrá hermanas y hermanos resistiendo en sus tierras. Algunas cimarronearemos y otros se quedarán. Pero la lucha es de todas y todos.

Y ¡Axxé para las negras y los negros!



Este cuento gráfico se hizo pensando en la valiente lideresa social Maritza Quiroz, una mujer en defensa por los territorios del pueblo negro en el Caribe, que decidieron silenciar sujetos armados el 5 de enero de 2019. Nos la arrancaron dejando un vacío, no solo a las mujeres negras que siguen su legado, sino a todos los que levantan su voz por la fuerte lucha de los territorios. Hoy, con ojos llorosos, la recordamos como una luchadora de la resistencia cimarrona, de la vida digna y honorable que tanto se busca, sin que sea manchada o restringida por las sucias manos del colonialismo y su aliado, el racismo que despoja.

¡Cuando la injusticia se hace ley, las Rebeliones se vuelven necesarias!

¡Viva Maritza Quiroz y la lucha con las Cimarronas!





UNA REVISTA

PARA

Tejer

redes

de

experiencias

habitadas



Editorial UNIMAGDALENA

ORALOTECA
Grupo de Investigación Sobre las Oralidades

UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA
ACREDITADA EN ALTA CALIDAD