

11 { **El color
del espejo:**
narrativas de vida de
mujeres negras en Bogotá

NATALIA SANTIESTEBAN MOSQUERA



EXPLORACIONES

11 { **El color
del espejo**
Narrativas de vida de
mujeres negras en Bogotá

NATALIA SANTIESTEBAN MOSQUERA



CEAF
CENTRO DE ESTUDIOS
AFRODIASPÓRICOS



**El color del espejo: narrativas de vida
de mujeres negras en Bogotá**

© NATALIA SANTIESTEBAN MOSQUERA

Cali / Universidad Icesi, 2017

226 pp, 22 x 14 cm

ISBN 978-958-8936-24-6

Palabras claves:

Mujeres negras / Afrodescendientes /
Negros en Colombia / Cuerpo / Identidad /
Resistencia / Bogotá (Colombia)

Sistema de Clasificación Dewey:

301.45196

© **Universidad Icesi**

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Primera edición / Abril de 2017

Colección *Exploraciones*

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria General

María Cristina Navia Klemperer

Director Académico

José Hernando Bahamón Lozano

**Decano de la Facultad de
Derecho y Ciencias Sociales**

Jerónimo Botero Marino

**Director del Centro
de Investigaciones CIES**

Enrique Rodríguez Caporalli | cies@icesi.edu.co

**Directora del Centro
de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF)**

Aurora Vergara Figueroa | ceaf@correo.icesi.edu.co

Coordinador Editorial

Adolfo A. Abadía

Diseño y Diagramación

Natalia Ayala Pacini | natalia@cactus.com.co

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57 (2) 555 2334

E-mail: editorial@icesi.edu.co

[http://www.icesi.edu.co/publicaciones_
derecho_ciencias_sociales](http://www.icesi.edu.co/publicaciones_derecho_ciencias_sociales)

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización,
siempre y cuando se cite el título, a la autora y la fuente institucional.

*A las mujeres de la
diáspora africana.*

Agradecimientos

Manifiesto mi infinita gratitud a mi madre por mi vida, por su tesón, su brillantez, su herencia y su eterno respaldo. A Orika, Flor de Ipanema, LaCigarra y Martina, por darle cuerpo, forma y vida a este trabajo; a Mara Viveros Vigoya, por ser esclarecedora guía, constante apoyo, empática agudeza, invitador estímulo, ilimitada comprensión e indefectible compromiso, durante esta travesía. A Ochy Curiel Pichardo, por su solidaria, dulce y cálida lucidez.

A la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, por haber sido la brújula con la que pude redescubrir mis múltiples destinos. A mis amigxs, Alexandra Riveros, Ana María Ortiz, Katherine Galeano, Andrea Neira, Diako Dedalus, Fernando Angulo, Arturo Rivera, Luisa García, Yellen Aguilar, Johana Caicedo, Tasmay Gómez, Yaneris González y Jeanette del Carmen Tineo, por su permanente compañía y amoroso sustento, aún en la más larga distancia y en la más inclemente de las crisis. A mi queridísima profesora Janeth Casas, por su humanidad, su coraje y su imborrable legado.

A Aurora Vergara Figueroa por la generosidad de su acogida, por su aprecio a mi labor y por su atenta escucha a mi voz. Gracias por la oportunidad y el espacio para continuar tejiendo redes de justa escritura y reivindicador conocimiento sobre las mujeres de la diáspora africana. Al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) y a la Universidad Icesi, por su iniciativa para la divulgación de mi trabajo y la publicación de este, mi primer libro.

Índice

- { 9 } **Presentación**
- { 15 } **Prólogo**
- { 19 } **Sobre el lenguaje no sexista**
- { 21 } **Introducción**
- { 37 } **Parte 1**
El problema de lo (anti)estético: belleza y fealdad
como experiencias vitales trascendentales y
articuladoras de la búsqueda identitaria
- { 129 } **Parte 2**
«Las negritas tienen cuerpo menos cara», la escisión
cara/cuerpo y la noción de belleza (in)completa
- { 203 } **Conclusiones**
- { 211 } **Bibliografía**
- { 217 } **Anexos**
- { 225 } **Índice temático**

Presentación

La Universidad Icesi publica este libro en el marco del decenio de las y los afrodescendientes declarado por las Naciones Unidas.¹ *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*, de Natalia Santiesteban Mosquera, inaugura una serie de publicaciones de profesoras y profesores asociados al Centro de Estudios Afrodispóricos (CEAF) que realizan estancias como investigadoras o investigadores visitantes. En 2015, gracias a una generosa donación de la Fundación Ford, la autora desarrolló múltiples actividades de investigación en el CEAF, entre estas, convertir su manuscrito de tesis de maestría en el presente libro.

Con entusiasmo presento esta obra que me marcó desde el primer día en que la leí. La autora analiza las múltiples dimensiones que componen el proceso de identificación étnico-racial en mujeres jóvenes afrobogotanas. Para cumplir con este propósito, construye los relatos de vida de estas mujeres en conexión con su propia experiencia como mujer afrobogotana. La autora argumenta que este texto le posibilita, a ella y a sus entrevistadas, hablar de sus experiencias

como mujeres negras, para visibilizar las opresiones que enfrentamos a diario por efectos del racismo, el sexismo y el clasismo

1. La ONU indica: «al proclamar este decenio, la comunidad internacional reconoce que los afrodescendientes representan un grupo específico cuyos derechos humanos deben promoverse y protegerse. Alrededor de 200 millones de personas que se identifican a sí mismos como descendientes de africanos viven en las Américas. Muchos millones más viven en otras partes del mundo, fuera del continente africano». Fuente: <http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/> (Accedido por última vez el 24 de febrero de 2017).

simultáneamente, pero sobre todo en el que visibilicemos nuestras agencias con el propósito de generar plataformas y *espejos* para auto-representarnos (pág. 25).

En el desarrollo del libro la autora logra este propósito con destreza. A través de los relatos de vida de sus entrevistadas, Orika, Flor de Ipanema, LaCigarra y Martina, nos enseña las complejas historias, luchas y procesos de las mujeres afrocolombianas en Bogotá. De manera específica, la autora escribe:

en la experiencia de sentirnos inadecuadas, desubicadas o no-identificadas; en el desasosiego, la incomodidad y la frustración que pueden producir el no poder peinar y verse como las otras, pero además el ser agredidas por esa diferencia que finalmente, no alcanzábamos a comprender (pág. 130).

Sobre el anclaje analítico y la metodología

El relato autobiográfico y el análisis crítico del discurso son sus principales herramientas metodológicas en este libro. La autora construye y analiza cuatro relatos de vida mujeres afrobogotanas jóvenes. A través de estos relatos, describe sus procesos de construcción de identidad étnico-racial y de género. Paralelamente, presenta su propio proceso.

En este libro, se presentan las infancias de estas cuatro mujeres, sus amores, desamores, encuentros y desencuentros con sus familias, sus vidas estudiantiles, laborales, sus afirmaciones, sus negaciones, sus ires y venires en sus procesos de reconocimiento. Los relatos de Orika, Flor de Ipanema, LaCigarra y Martina ilustran dos extremos del espectro de la vivencia y construcción étnico-racial. Dos de ellas crecieron en contextos mixtos, étnico-racialmente, y las otras dos se criaron en familias en donde la identificación racial parece no radicar en la ambigüedad de un origen múltiple. Las cuatro mujeres cuentan lo que significa para ellas residir en una ciudad que se niega a reconocerlas, y por lo tanto prefieren presentarse como proveniente de otras ciudades.

Basada en estas historias, la autora construye una crítica sólida sobre los ideales de belleza que riñen con las formas de los rostros y cuerpos de mujeres afrodescendientes, como las entrevistadas. En los relatos, el lector o la lectora pueden encontrar dilemas por los cabellos, por las formas de los cuerpos, y por sus tonos de piel. La casa, el colegio, la universidad, las calles, los espacios de trabajo son escenarios en donde todos estos dilemas ocurren. En ocasiones, en todos simultáneamente. Con estas reflexiones, la autora concluye que para sobrevivir a contextos hostiles, que niegan o desconocen las presencias de las entrevistadas, y la suya propia, las mujeres afrobotanas recurren a cuatro mecanismos de resistencia: la mascarada, el cimarronaje, la escritura y el mestizaje (pág. 171).

En este libro, la autora posiciona su argumento en la literatura de estudios de género. En su narrativa integra diversas perspectivas teóricas, a saber: la perspectiva del análisis crítico sobre la clasificación «racial», el análisis feminista crítico, y la perspectiva del feminismo negro. La autora vincula literatura de la diáspora, tanto en inglés como en francés y lo hace con excelencia.

Escribir y (re)existir

Esta obra no sólo llena un vacío en los estudios de género, sino que también potencia una línea y una metodología de investigación poco explorada en la literatura afrocolombiana. La autora logra con éxito situar las vidas de sus entrevistadas en el centro del análisis y articula su vida misma en la producción analítica. En la literatura norteamericana del pensamiento feminista negro, esta forma de producir conocimiento tiene una larga tradición y ha demostrado la importancia que tiene. Para Patricia Hill Collins (2000) analizar la experiencia vivida es un criterio de significado con imágenes prácticas (2000:258). Por consiguiente, es un nodo fecundo para conocer las vidas de las mujeres de la diáspora africana poco estudiadas. Como argumenta Juana Camacho:

[...] las voces y las palabras de las mujeres negras están aún a la espera de ser escuchadas. En tanto la mujer negra es sobre todo una mujer imaginada, deseada y representada por distintos y contradictorios estereotipos, según variados objetivos y contextos (2004: 163).

En Colombia, aún hace falta investigar este aspecto a profundidad y esta obra es una invitación célebre. Los relatos que la autora construyó son conmovedoramente ilustradores de las *experiencias vividas* del racismo, el clasismo y el sexismo en los cuerpos de las mujeres afrobogotanas.

Leer este libro fue un gran aprendizaje. Las historias de las mujeres entrevistadas son tan poderosas, fuertes y tan dolorosas, por momentos, que me impresionaron profundamente. Sentí que entraba en la vida privada de cinco mujeres, con la autora incluida, con el mayor respeto por estas mismas y con una gran admiración por quienes han sido y en quienes se han convertido.

Finalmente, con esta publicación, el CEAF también se une a la celebración de 20 años de implementación de un modelo de enseñanza que se inauguró en la universidad Icesi en 1997. Como lo expresó Francisco Piedrahita, el Rector de la Universidad Icesi, este

«modelo ha evolucionado y se ha enriquecido mucho durante este tiempo transcurrido. Pero siempre ha sido, parte central de él, el Pensamiento Crítico; [...] Se trata de fortalecer habilidades y disposiciones como búsqueda de la verdad, disposición al análisis, disposición al trabajo sistemático y la curiosidad intelectual».²

Este modelo ha posibilitado que un centro de investigación como el CEAF florezca en la institución. Las políticas y acciones derivadas de ese modelo permiten que un libro como este se publique. Un libro en el que la autora se posiciona y se evalúa a sí misma en el proceso de producción de su obra. Como se lee en este texto, para Natalia Santiesteban Mosquera la escritura es un proceso vital, un lugar y

2. Discurso de la sexagésima sexta Ceremonia de Grados de la Universidad Icesi Febrero 18 de 2017. Acceso a través de <http://www.icesi.edu.co/unicesi/2017/02/21/discurso-de-grado-del-rector-francisco-piedrahita-febrero-18-de-2017/>.

una estrategia, un mecanismo para la resistencia, una oportunidad para articular su existencia, para dejar huella, para reinterpretar las vidas de sus entrevistadas; una forma de reivindicación y de resignificación (pág. 207).

Aurora Vergara Figueroa, PhD

Directora del Centro de Estudios Afrodispóricos (CEAF)

Universidad Icesi

Textos citados

- Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En M. Pardo, C. Mosquera y M. C. Ramírez, *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*, pp. 167-210. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Icanh, Universidad Nacional de Colombia.
- Hill Collins, P. (2000). *Black Feminist Thought*, Routledge. New York.

Prólogo

«El color del espejo. Narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá» de Natalia Santiesteban Mosquera es un largo relato analítico o un extenso análisis narrado –las y los lectores decidirán qué descripción se ajusta mejor a su experiencia– de las prácticas de identificación étnico-raciales y sexuadas de cuatro mujeres jóvenes, escolarizadas, heterosexuales, sin pareja estable y sin hijos, residentes en Bogotá que se autoreconocen como «mujeres afro». Este texto nació como una tesis para optar al grado de Magister en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, realizada bajo mi dirección, y terminó independizándose del constreñimiento que nos impone la escritura académica para devenir este libro que hoy nos subyuga. El resultado fue posible gracias a la tenacidad de Natalia y a la recepción que encontró su reflexión en Aurora Vergara Figueroa quien desde la primera vez que leyó este trabajo hizo una clara apuesta por su publicación en el marco del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) y de la Universidad Icesi.

El libro, centrado en los vínculos entre estética, subjetividad y raza, se estructura en dos grandes partes: la primera, explora la relación que tienen las protagonistas de cada de estos relatos con los cánones estéticos impuestos por un entorno racializado, a partir de un escenario familiar para las mujeres colombianas, el del reinado nacional de belleza. La «fealdad» y la «belleza» surgen como experiencias de congruencia o incongruencia con las normas de género y raza, pero también como posibilidades de afirmar formas *otras* de existencia. La segunda parte, analiza los efectos de la ideología del mestizaje, como discurso que racializa la experiencia subjetiva, en las identidades y auto-reconocimientos étnico-raciales. En particular, se

describen algunas de principales consecuencias de esta racialización: la fragmentación y la exotización del cuerpo de las mujeres negras. Las reflexiones que hace la autora a lo largo de este libro sobre la experiencia de ser bella, como una modulación y un control de sí, y las que hace sobre lo mestizo, son especialmente pertinentes para nuestro contexto y para un campo de estudios donde lo mestizo sigue estando generalmente atrapado en la dicotomía mestizobia, mestizofilia. Con el trabajo de Natalia se abre el espacio para entrar en diálogo con perspectivas diferentes como las que ofrecen Gloria Anzaldúa en relación con el «pensamiento fronterizo» o Silvia Rivera Cusicanqui con su concepto de mestizaje Cheje.

Sabíamos muy poco del rico universo subjetivo de las mujeres negras jóvenes urbanas colombianas. Gracias a Natalia Santiesteban Mosquera aprendemos de esta singular experiencia de devenir mujeres negras en Bogotá y hacerse conscientes de esa hidra de opresiones que las ha sujetado y ha constituido sus subjetividades. Entendemos, a partir de estos relatos cómo es el funcionamiento local de estas opresiones imbricadas y cómo se construyen los procesos de resistencia a estas dominaciones. La respuesta no se encuentra en la búsqueda de elementos comunes a los distintos relatos sino en la particularidad de cada uno de ellos, en su carácter único, en su propio énfasis. La fuerza emotiva de cada narración hace posible comprender las erosiones que se pueden hacer al orden racista y sexista a partir de nuevos modos de auto-representación. Advertimos que la lógica de las discriminaciones racistas y sexistas no se juega toda en los niveles macrosociales y que por el contrario, su fuerza reside en su capacidad de articular distintos niveles del poder – que también pueden minarse desde adentro.

Pocas mujeres negras han logrado escapar al destino social que impone el racismo estructural, y que las excluye, como bien lo señala Natalia, «de los espacios de (re) producción y del conocimiento y la cultura, en los que el medio de expresión es la escritura». Natalia utiliza ese privilegio, como un puente sobre el cual transita la experiencia vivida de Orika, Flor de Ipanema, La Cigarra y Martina y la suya, reclamando la presencia de las mujeres negras en el relato de la vida capitalina. Hilvana con humor, lucidez y reflexividad estas

narraciones con reflexiones provenientes de distintas pensadoras y pensadores negros, como Patricia Hill Collins, bell hooks, Franz Fanon, Audre Lorde, Toni Morrison, y de sus propias teorizaciones. De esta forma, genera plataformas y espejos para autorepresentarse y hace realidad vivida uno de los pilares epistémicos del *Black feminism*: convertir la conversación en torno a la experiencia en posibilidad de generar conocimiento.

La escritura deviene trinchera de resistencia, oportunidad de protegerse de estereotipos que esencializan la existencia para expresar inconformidades, y aspiraciones y reordenar el mundo. El texto recorre las biografías de estas cuatro mujeres en distintos momentos del curso de sus vidas y devela sus estrategias para adaptarse y resistir, en suma para existir, en el contexto urbano bogotano. De cada uno de estos relatos emergen las conexiones entre las particularidades de las vidas concretas y los procesos macrosociales comunes que definen sus márgenes de maniobra; pero también, las líneas gruesas que delimitan las relaciones de poder y las intermitencias que puntean los espacios y mecanismos de resistencia. Natalia identifica con agudeza cuatro de ellos –la mascarada, el cimarronaje, la escritura y el mestizaje. Orika, Flor de Ipanema, La Cigarra y Martina y ella misma recurren en distintos momentos a estas herramientas –que operan de forma conectada– para sortear los costos materiales y simbólicos del racismo y proteger su subjetividad. De este modo, si las máscaras «constituyen herramientas de tránsito» que se pueden abandonar y destruir, desenmascararse implica poder romper espejos discursivos, como el del mestizaje –que resultan ser solo sucedáneos transitorios de la identidad– e iniciar procesos de cimarronaje. La fuga las lleva a descubrir y habitar territorios que les permiten escapar a los estereotipos racistas y sexistas que se ciernen sobre ellas ya sea como mujeres sufridas y desprovistas de agencia, como mujeres sexualmente promiscuas y naturalmente lúbricas o como mujeres excesivamente controladoras. Estos territorios constituyen de cierto modo un «regreso al hogar», pero no a una tierra prometida sino a un espacio en movimiento; para acoger búsquedas y devenires del significado que le atribuyen a su experiencia de ser mujeres negras y jóvenes, en un mundo racista, sexista y clasista...

Las historias de estas mujeres nos interpelan a partir de su derecho y su capacidad de autorepresentarse, no como adalides de las luchas de las mujeres negras colombianas en general, sino como subjetividades y trayectorias encarnadas de tensiones, ambigüedades, contradicciones y zonas grises presentes en las reconstrucciones de sus biografías. Con este libro comprendemos que autorepresentarnos como mujeres negras es oponernos a la imposición de un relato nacional que ignora o estereotipa nuestras actuaciones y producciones culturales. Autorepresentarnos es crear y recrear –desde nuestras propias identificaciones y con nuestros propios recursos estéticos e intelectuales– la historia y la cultura negras colombianas en toda su polifonía; es hacer uso de nuestra agencia subjetiva para adquirir existencia política y cultural como mujeres negras, en toda nuestra diversidad, dentro de la sociedad colombiana.

Mara Viveros Vigoya

Universidad Nacional de Colombia

Sobre el lenguaje no sexista

A lo largo de este texto, quienes me lean advertirán el uso de la letra «x» (equis), en remplazo de «a» u «o», como marcadores de género. Las operaciones sobre la lengua que a menudo realizamos quienes abogamos por que el sexismo se erradique de nuestras prácticas discursivas pueden provocar extrañeza, incomodidad o incluso rechazo. Consciente de ello, considero necesario invitar a una apertura frente a este asunto. Es claro que «lxs» o «unxs» resultan impronunciables en español, pero lo que está en cuestión aquí es la posibilidad de transmitir dos intenciones: en primer lugar, la de desplazar lo masculino como representante de universalidad. En segundo lugar, la de contribuir a la consciencia y al respeto frente a la realidad en la que no todas las personas se identifican exclusivamente como hombres o como mujeres.

Introducción

Crecer en una ciudad tradicional y mayoritariamente mestiza, siendo la única niña negra del salón de clases o incluso del colegio entero, así como convertirme años después en la única trabajadora negra de una oficina de setenta empleados, o el encontrarme casi infaliblemente siendo la única persona negra en el bar, el restaurante, la cuadra, la iglesia, el consultorio médico, la fila del banco y un largo etcétera son vivencias que han moldeado y complejizado mi trayectoria vital en maneras que cada vez más necesitan ser visibilizadas, comprendidas e incorporadas. Puesto que, a lo largo de mi vida, he procesado lo que (me) sucede a través del ejercicio intelectual, veo en mis trabajos académicos la vía hacia la comprensión de aquello que no acepto, me oprime, no me gusta o pienso necesita ser transformado.

La investigación que sustenta este libro nace de mi interés por contribuir a la labor de construcción de nuevas, más justas y más positivas representaciones de la existencia de las mujeres negras. En este sentido, el presente trabajo articula mi inquietud frente a la normalización de nuestra ausencia o, dicho de otro modo, frente al hecho de que usualmente no produzca alarma generalizada la escasez en referencias a trabajos académicos y científicos de mujeres negras, más aún en las ciencias, la academia crítica, y los movimientos sociales.

Mi aproximación al activismo y a la academia con perspectiva de género me ha llevado constatar que la subrepresentación de las mujeres negras no es fortuita, sino que justamente se debe a la imposibilidad de que estos espacios permanezcan inmunes al racismo propio de una sociedad cuyos cimientos se adentran en la colonialidad y la esclavización. En la teorización propia del *Black*

Feminism (Collins, 2000), racismo, sexismo, clasismo y homofobia son componentes estructurales de una matriz de opresiones que sostiene las dinámicas de desigualdad y que solapa crucialmente las existencias de las mujeres negras.

Me vi particularmente confrontada con esta realidad, cuando tuve la oportunidad de asistir a un encuentro feminista, en el año 2011, en la ciudad de Bogotá. Acudí a este evento acompañada de un grupo de mujeres afrocolombianas jóvenes, que respondieron a mi invitación para participar colectivamente como facilitadoras de un espacio de trabajo con mirada interseccional. Tal como lo habíamos estimado, conformábamos no más del 5% del público total del encuentro. Además de nosotras, había tres mujeres que venían de otras ciudades y que no hacían parte de nuestro grupo. La mañana en la que nuestro equipo completo dio inicio al taller sobre feminismo negro, nos enteramos, por medio de una de las coordinadoras del evento, de que una de las otras participantes había preguntado al vernos, si nosotras –el único equipo conformado casi enteramente por mujeres negras– estábamos allí para ofrecer peinados trenzados a las demás: «¿y ellas nos van a hacer trencitas?», fue la pregunta que, al parecer, lanzó nuestra anónima compañera feminista.

En este episodio advertí que, con frecuencia, fuera del movimiento negro, los asuntos raciales no son cuestionados. En tanto la mayoría de personas en los espacios académicos y activistas hegemónicos feministas/ con enfoque de género en Colombia es blanco-mestiza y por ende tiene el privilegio racial en nuestro contexto, persiste una fuerte tendencia a la invisibilización de las luchas de mujeres negras. Es decir, persiste el desconocimiento de la interseccionalidad de género, raza y sexualidad. La socióloga Doris Lamus Canavate articula esta inquietud por la urgencia de abordar, visibilizar y comprender la complejidad de la situación de las mujeres negras al afirmar que

[...] si de lo que se trata es de potenciar sus voces, es necesario escudriñar, no sólo en aquellos escenarios tradicionales de actuación [...] (históricos o actuales) en los que comparten con los hombres condiciones de sujeción por raza y clase (y género); también en otros, de cara a lo público, para preguntar por el lugar que ocupan ellas y sus demandas

como mujeres; para indagar por espacios de construcción de identidad y autonomía; por su acción colectiva y organizativa y los conflictos que ello genera en el movimiento más amplio (Lamus Canavate, 2009: 117).

Siguiendo a Lamus Canavate, cabe señalar que:

Es justamente el movimiento negro donde, aun cuando la gente es mayoritariamente negra, la discriminación por género y orientación sexual es igualmente ejercida y muy poco cuestionada. Es fácil evidenciar que, pese a ser frecuentemente las mujeres quienes realizan las labores y tareas de cuidado requeridas por el mismo movimiento, además de agenciar liderazgos y propuestas sus condiciones de existencia, distan de equiparar a las de los hombres en sus colectividades (y ni qué decir fuera de éstas). Que la acción colectiva y organizativa de las mujeres genere conflicto en el interior del movimiento habla claramente de la pertinencia de reconocer y atender desigualdades que tienden a quedar ocluidas por aproximaciones que homogeneizan al pueblo negro y a sus organizaciones políticas, al desconocer el género y la sexualidad como factores determinantes en la configuración de las relaciones de poder al interior de cualquier comunidad, grupo social o colectivo. En estas condiciones, la inequidad resulta además reificada como otro de producto de la ausencia de documentación escrita de las experiencias femeninas y de quienes escapan a la heteronormatividad.

Simultáneamente, el que las prácticas de escritura propias de las mujeres negras irruman con fuerza en la producción académica se dificulta debido a que las condiciones de vida de la vasta mayoría –por efectos del racismo estructural– las conminan a bajos niveles de escolarización, excluyéndolas así de los espacios dominantes de (re)producción de conocimiento y cultura, en los que el medio de expresión privilegiado es la escritura alfabética. El último censo poblacional reveló que la tasa de analfabetismo promedio para el total del país fue del 8,4%. La tasa promedio urbana fue 5,4% y la rural, 18,6%. De los cuatro departamentos pertenecientes a la región del Pacífico, tres están por encima de esta tasa. Así, el Chocó reporta el índice del 20.9%; Nariño, el 11%; Cauca, el 10.4% y sólo Valle del Cauca se sitúa por debajo del promedio nacional, con un índice del 5.1% (Gutiérrez, 2005).

Se estima que las zonas geográficas con mayores problemas de analfabetismo son la Costa Atlántica y los departamentos de Guainía, Vichada y Chocó, todos ellos con niveles superiores al 20%. Los Afrocolombianos Frente a los Objetivos de Desarrollo del Milenio (PNUD Colombia, 2012), reporte publicado por el PNUD en 2012 estableció como meta para 2015 la reducción de la tasa de alfabetismo en población afrodescendiente entre 15 y 24 años de edad, del 2.01% (registrado en 2008) al %1.

El informe sobre la situación de derechos humanos de la población afrocolombiana (1994-2004) elaborado por el Movimiento Nacional Afrocolombiano CIMARRÓN reportaba en su momento que el 75% de la población afro del país recibe salarios inferiores al mínimo legal y su esperanza de vida se ubica en un 20% por debajo del promedio nacional. Aproximadamente el 85% de la población afrocolombiana vive en condiciones de pobreza y marginalidad, sin acceso a los servicios públicos básicos (Reales Jiménez, 2004).

En lo que respecta particularmente a las mujeres negras, el Informe Sombra sobre derechos de las mujeres en Colombia (CEDAW/ Colombia/7-8/S56), presentado por Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN (colectivo de mujeres PCN), en octubre de 2013, revela lo siguiente:

Las múltiples formas de discriminación, marginalidad y exclusión que afectan a las mujeres afrodescendientes revelan profundas brechas sociales y económicas entre éstas y el resto de la población femenina mestiza que agudizan prácticas estructurales y vivencias de racismo. Por ejemplo, el nivel de ingreso en los hogares afrodescendientes con jefatura femenina es 6.8% menor que en aquellos con jefaturas afrodescendientes masculinas. El porcentaje de mujeres afrodescendientes desempleadas es mayor que el de los hombres y frente a las mujeres no afrodescendientes (20.4% - 12.6% - 17.6% respectivamente). El analfabetismo es mayor en las mujeres afrodescendientes que en las blancas/mestizas (16.90% y 11.70% respectivamente), mientras que solo el 13.5% accede a la educación superior frente al 19.7% de las blancas/mestizas. La mayoría de las mujeres afrodescendientes están vinculadas al mercado laboral informal con un salario mensual entre los COP \$150.000 y \$300.000, frente al salario mínimo oficial de COP \$566.000 (Naciones Unidas CEDAW, 2013).

Justamente de la consciencia de este panorama se desprende mi interés por constituir este trabajo en un lugar propicio para hablar desde nuestras experiencias como mujeres negras; para evidenciar las opresiones que enfrentamos a diario –por efectos del racismo, el sexismo y el clasismo simultáneamente– a la vez que podamos visibilizar nuestras agencias, con el propósito de generar plataformas y espejos para auto-representarnos.

En otras palabras, me interesa poner de relieve la urgencia de continuar incluyendo la perspectiva racial en los estudios de género, en la línea que han trazado los trabajos de Mara Viveros Vigoya, Ochy Curiel, Betty Ruth Lozano, Franklin Gil y Jenny Posso, entre otrxs académicas y académicos, puesto que el racismo implanta desigualdad en las relaciones entre mujeres. La polémica en torno a la imagen de mujeres blanco-mestizas de la élite caleña, siendo servidas por mujeres pobres y negras,¹ recientemente publicada en la revista *¡Hola!*, me permite explicar lo anterior con relativa facilidad.

En suma, el problema es ubicuo. Los medios de comunicación en general y la televisión, en particular, a través de la publicidad y los seriados, pintan sistemáticamente de blanco lo que se considera femenino o propio del conjunto de las mujeres. Así, por ejemplo, quienes suelen protagonizar los comerciales de productos de higiene menstrual, no sólo son siempre adolescentes de clases altas o medias altas –lo que ya excluye del panorama a cualquier mujer pobre y mayor de veinte años– sino además, infaltablemente *blancas*. Las que aparecen en los comerciales de productos para la incontinencia –que por obvias razones, sí son mayores de cincuenta– son igualmente *blancas* y socioeconómicamente privilegiadas.

En las series o telenovelas, que tanta acogida tienen el público colombiano y que tan relevantes han venido a ser dentro de su cultura, las representaciones de las mujeres negras se han restringido históricamente al servicio doméstico y la prostitución. En palabras de Betty Ruth Lozano, las mujeres negras hemos sido imaginadas como «sirvientas, matronas y putas» (Lozano, 2010). El único aspecto «de la vida real» que se refleja y se recrea en esa televisión es la ausencia de

1. Revista *¡Hola! Colombia*, edición noviembre de 2011. Ver anexo 1.

la gente negra detentando el poder, o simplemente experimentando la vida en lugares no marcados por estereotipos misóginos y racistas. Lo que quiero decir es que la posición social de las mujeres negras se problematiza en la medida en que la feminidad ideal, imaginada y fijada por convención como real y universal es *blanca*.

En las universidades y demás centros de producción de conocimiento académico-científico, la mayor parte de la bibliografía sobre raza y etnicidad en Colombia ha sido escrita por hombres blancos y mestizos, algunos ni siquiera colombianos.²

Si bien sus aportes han sido fundamentales y de hecho, han constituido los primeros referentes teóricos en el área, éstos no necesariamente dan cuenta de las subjetividades ni de la existencia particular de las mujeres negras. En tanto son mayoritariamente hombres quienes producen estas teorizaciones, crece la necesidad de seguir contribuyendo a construir la lente de género, a través de la cual investigadoras como Mara Viveros, Ochy Curiel y Betty Ruth Lozano han venido transformando significativamente el corpus de los estudios étnico-raciales en nuestro país.

El hecho de que, aún con el mayor compromiso y la mejor de las intenciones, sean sobre todo hombres blanco-mestizos quienes construyan la producción intelectual sobre raza y racismo supone la reproducción del orden colonial, en la medida en que el conocimiento que nos llega sobre nuestro propio pueblo viene de las percepciones que otros, privilegiados, que habitualmente no nos conciben como pares, tienen sobre nosotras. No somos predominantemente nosotras quienes producimos conocimiento sobre nuestra realidad y eso implica que se nos dificulte construir un discurso robusto en torno a nuestra experiencia conjunta (no homogénea ni única) como pueblo.

Cuando hablo de una experiencia conjunta y no de una homogénea me refiero, justamente, a que sí reconozco una historia común que

2. Nombres destacados por su trayectoria en esta categoría son Peter Wade, Jaime Arocha, Fernando Urrea, Gregory Lobo, Nicck Morgan y Eduardo Restrepo. El cuerpo de este trabajo, justamente, dialoga con los aportes de Wade a la teorización del mestizaje y la composición étnico-racial de Colombia, así como con las elaboraciones de Lobo en torno a belleza y hegemonía en la nación colombiana.

trasciende las singularidades, pero que no elimina esas diferencias y que complejiza el asunto toda vez que dentro del mismo grupo racial oprimido hay subordinación de las mujeres y de cualquier sujeto no heterosexual. Estas dinámicas se articulan con el clasismo, la invisibilización y exclusión de las personas en condición de discapacidad, etc.

Del mismo modo, respecto a los estudios de género, somos proporcionalmente pocas las mujeres negras en Colombia que contamos con la posibilidad de incluir nuestro «punto de vista» en esta línea de producción de conocimiento académico. Así mismo, los trabajos de mujeres no negras que hacen acercamientos a lo étnico desde los estudios de género, al no dimensionar *el privilegio epistémico* (Hill Collins, 2000), tampoco suelen implementar metodologías de (producción) de conocimiento o reflexividades que lo incorporen.

Es decir, puesto que sólo durante los últimos años hemos empezado a participar significativamente en la elaboración de los cuerpos teóricos en estudios de género y raza, el privilegio epistémico del que habla Patricia Hill Collins y que se refiere a la experiencia vivida de las opresiones conjuntas como criterio de conocimiento, sigue reclamando presencia en la producción académica. Hill Collins lo expone así:

[...] las experiencias particulares que acumulamos viviendo como mujeres negras en Estados Unidos pueden estimular una conciencia distintiva con respecto a nuestras propias experiencias y a la sociedad en general. Muchas afroamericanas captan esta conexión entre lo que una hace y lo que una piensa [...] El reconocimiento de esta conexión entre experiencia y conciencia que da forma al cotidiano de las mujeres afroamericanas, de manera individual, impregna a menudo el trabajo de las activistas y académicas negras. En su autobiografía, Ida B. Wells-Barnett describe cómo el linchamiento de sus amigos tuvo tal impacto en su visión del mundo que dedicó posteriormente mucha de su vida a la causa del anti-linchamiento. El malestar de la socióloga Joyce Ladner con la disparidad entre las enseñanzas de la academia mainstream y sus experiencias como mujer negra joven en el Sur le llevaron a escribir *Tomorrow's Tomorrow* [El mañana de mañana] en 1972, un estudio innovador sobre la adolescencia femenina negra. Asimismo, el origen de la transformación de la conciencia experimentada por Janie, la heroína de piel clara del clásico de Zora Neale Hurston de 1937, *Their Eyes Were Watching God* [Sus ojos estaban

observando a Dios], de nieta y esposa obediente a mujer afroamericana auto-definida, puede ser ubicado directamente en sus experiencias con cada uno de sus tres maridos (Hill Collins, 2012: 104).

Lo anterior da cuenta de que los referentes en literatura sobre mujeres negras son justamente producto de nuestra experiencia. La escasa visibilidad de nuestra expresión literaria (oral y escrita) en Colombia y la ausencia de producción de conocimiento académico desde nuestro privilegio epistémico se suman igualmente a la reproducción del imaginario según el cual todas las mujeres son blancas y todos los negros son hombres,³ puesto que la vivencia de la opresión no parece ser realmente sondable más que por quienes la sufren, el hecho de que no documentemos nuestras trayectorias vitales niega la validez del conocimiento por y desde nuestra experiencia. Lo que tenemos que decir es lo que realmente enriquece los análisis que se hagan sobre nuestra situación y en ese sentido, nuestra única condición de posibilidad para asumir postura como sujetas está dada por la toma de la palabra. En este punto me es necesario aclarar que, si bien me inquieta la desproporción entre la producción escrita de las mujeres afrocolombianas, en relación con la del resto de la población, reconozco desde mi propia experiencia vital, la relevancia de la narración oral, pues solo a través de ella he podido acceder a conocimiento sobre mi trayectoria familiar; desde edades muy tempranas recibí anécdotas, lecciones y relatos que, por demás, hoy nutren mi labor de escritura. Admito también que, a pesar de esto, mi socialización me conduce a menudo a darle prelación a la escritura alfabética, sobre otras.

De hecho, los relatos que posibilitan los análisis que presento en este libro son en principio narraciones orales que me di a la tarea de transcribir. Siguiendo al investigador afrocolombiano Santiago Arboleda, es posible afirmar que un reto fundamental para una propuesta de construcción contra-hegemónica de conocimiento debería ser capaz de dar cuenta de la relevancia de la oralidad y de reconocer la producción intelectual que no se escribe/transcribe. Al respecto, el autor plantea que:

3. Uso la frase en español en alusión al título: *All the Women are White, all the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Blacks Women's studies* (Hull, Bell Scott and Smith, 2015).

[...] Dicho intelectual es el sujeto reconocido socialmente en una determinada comunidad, por sus prácticas de producción y socialización de ideas y conocimientos, que para el caso de estas comunidades subalternadas, no pasa como requisito indispensable por la escritura alfabética. Esto es, que dicho ejercicio puede corresponder exclusivamente a la oralidad u otras formas de lenguaje, asumiendo que en los regímenes intelectuales un código no niega el otro, y por el contrario en la gestión de este tipo de proyectos tienden a ser complementarios [...] (Arboleda, 2011: 13).

En la medida en la que la cultura dominante subordina la oralidad a la escritura alfabética, se subordinan también nuestras historias a las de los grupos dominantes. En términos generales, el que no nos lean (y no nos escuchen) es un hecho que, además de perpetuar las representaciones subordinadas sobre nosotras, nos predestina a un *no-lugar*. Si, por un lado, tenemos las imágenes de sirvientas, putas y matronas y por otro, la de la feminidad *blanca*, nuestras existencias concretas quedan desdibujadas y las violencias hacia nosotras, legitimadas. ¿Cómo se construyen nuestras subjetividades en este *no-lugar*? ¿Cuáles son las implicaciones de estas representaciones en la existencia concreta de las mujeres negras que lo habitamos? ¿Cuáles son las estrategias por las que nos construimos como sobrevivientes y nos damos rostro?

Urge seguir ganando terreno a representaciones violentas que alienan nuestras subjetividades y suprimen la posibilidad de transformar las historias hegemónicas que alimentan los dispositivos sociales, culturales, mediáticos, económicos y políticos de nuestra subordinación. Esta preocupación encuentra eco en la declaración de la Combahee River Collective,⁴ que plantea, como nuestra obligación, la toma de la palabra y el emprendimiento de las acciones necesarias para nuestra liberación. El replanteamiento del lugar de las mujeres negras en las dinámicas sociales, desde la perspectiva de Grada Kilomba y nuestra agenda política debe estar encaminada a devolvernos el estatus de sujeto, como mujeres negras, en el contexto de un racismo *generizado* (Kilomba, 2010: 41).

4. Manifiesto Colectiva del Río Combahee: una declaración negra feminista, abril, 1977. Recuperado de: <https://we.riseup.net/radfemr+spanish/manifiesto-colectiva-del-rio-combahee-una-declarac>. Consultado el 9 de enero de 2014

Teniendo en cuenta que es el impacto de nuestra vivencia lo que ha conllevado a la documentación de las intersecciones entre raza, género, clase y sexualidad, este trabajo se ubica en la conexión conocimiento-experiencia. Por esta razón, los análisis emergen de los relatos que, desde una labor de filigrana, mantienen las voces de las mujeres que nos auto-representamos y auto-reconocemos en ellos.

Los temas que he identificado en este libro se relacionan con procesos de resistencia al racismo cotidiano, así como con la construcción de feminidades negras, en continua tensión con la feminidad hegemónica. Para ello, me propuse rastrear las trayectorias socioeconómicas y afectivas, experiencias de territorialidad, asociación política y de relación con los modelos de representación estética de un grupo de mujeres negras residentes en Bogotá. En tanto un ejercicio de reflexión auto-etnográfico, conecto este trabajo a mi investigación de pre-grado, cuyo eje central fue el análisis de discursos raciales en niños y niñas en edad escolar. Esto se traduce en un énfasis en las experiencias escolares para la interlocución con y entre los relatos.

En términos generales, mi metodología de análisis se enmarca en el análisis crítico del discurso (ACD). Este tipo de enfoque apunta a develar las formas en que las relaciones de poder y la dominación son producidas y reproducidas por y en diferentes cuerpos discursivos. El ACD identifica, tanto las formas en que los grupos dominantes mantienen la desigualdad social, como las formas que adopta la resistencia de los grupos subordinados en el uso de la lengua (Van Dijk, 2004: 8).

Van Dijk afirma que el análisis crítico del discurso, lejos de ser o de guiarse por un método establecido, es más bien una perspectiva crítica que se asume frente a problemas sociales considerables, de modo que este puede guiarse por cualquier método o teoría que contribuya a un análisis crítico. Además, el autor señala que el ACD debe trascender la descripción de estrategias y estructuras discursivas para formular análisis bien fundamentados, además de posibles alternativas y que, por lo mismo, una aproximación crítica al discurso implica necesariamente varias disciplinas (Van Dijk, 2004: 8).

En un nivel más particular, es decir, en cuanto a la construcción y abordaje de los relatos y a mi posicionamiento como investigadora frente a los mismos, debo mencionar que el trabajo del sociólogo peruano Giancarlo Cornejo (Cornejo, 2011: 79-95) se encuentra entre mis influencias metodológicas, si bien no lo cito en el cuerpo de este libro. En su texto *La Guerra Declarada Contra el Niño Afeminado: una auto etnografía queer*, el autor aterriza las consideraciones sobre la historicidad y el posicionamiento del sujeto hablante, escribiendo en primera persona. El autor se expresa siempre en primera persona, incluso cuando narra el proceso previo a la escritura del artículo. Señalo también que la presencia del yo es permanente y no se desarticula en el texto. La narración de períodos o sucesos específicos de su vida, aun cuando sea fragmentada, parece recuperarse a la luz de planteamientos teóricos de otrxs que están siempre hilados en el sentido de intentar dar respuesta a los interrogantes, propuestos al principio, en torno a la (re)constitución del propio ser. Es además característica de su escritura la exploración abierta de emociones que liga a sus consideraciones conceptuales. Puedo decir que su trabajo busca, en sus propias emociones, significantes de determinados contextos, lugares, temas del discurso hegemónico que le resultan problemáticos, que precisa iluminar y sobre los que necesita también (re)construir verdades que le permitan ser coherente como sujeto. Según Cornejo, el uso del «yo» es heurístico.

En este orden de ideas, las subjetividades de las narradoras y la mía propia se presentan conectadas con problemáticas que enmarcan ampliamente nuestros contextos vitales. Mi análisis pretende evidenciar las conexiones entre los procesos que nos constituyen como sujetas y el marco sociopolítico, cultural y económico en el que nuestras experiencias tienen lugar.

La pertinencia del trabajo con relatos enteros de las entrevistadas estriba precisamente en que, al valorar la experiencia subjetiva como criterio de conocimiento, es posible, por un lado, abrir espacio a la presencia de las voces de las mujeres negras; por otro, acceder a aspectos de la realidad del contexto que se hacen visibles sólo desde puntos de vista particulares.

Al respecto, la socióloga mexicana Alicia Lindón plantea que:

El relato autobiográfico no es sólo de tipo experiencial, sino también significativo socialmente ya que cada experiencia seleccionada ha sido traducida a un contexto sociocultural, gracias al lenguaje. La narración autobiográfica no es para indagar en una parte íntima de la vida, sino para acceder a un discurso construido dentro de un contexto de significado, objetivado en el lenguaje. [...] Dicho sea de paso, esto también desmonta la falacia de la posible mentira, que sólo existe a partir de la individualidad de la vida concreta del narrador, pero no desde su singularidad social. Si el narrador inserta en su relato una experiencia que no ocurrió en su trayectoria, seguramente que esa experiencia era posible en el contexto sociocultural en el que se posicionó, que es la meta del investigador, antes que la individualidad (Lindón, 1999: 295-310).

La finalidad de este texto no es la de dar cuenta de fenómenos, ni tampoco la de revelar verdades generales sobre el conjunto de las mujeres negras colombianas. Este es un trabajo exploratorio que pretende, sobre todo, servir como una plataforma de visibilización y comprensión de las trayectorias, tránsitos y resistencias vitales de mujeres negras, jóvenes, durante los últimos años, en la ciudad de Bogotá. En la perspectiva auto-etnográfica desde la que interlocuto con las entrevistadas, nuestros relatos constituyen la mirada de exploración de las relaciones sociales en mi ciudad. Esta mirada se calibra en la matriz de opresiones a la que me remite la obra de Patricia Hill Collins. De igual modo, los lentes de Frantz Fanon, Peter Wade, Mónica Moreno Figueroa, Ingrid Bolívar, Grada Kilomba, bell hooks, Audre Lorde, Betty Ruth Lozano, entre otros y otras, guiaron mi tránsito reflexivo por las diferentes narrativas.

Para este trabajo, entrevisté a doce mujeres negras, todas amigas mías, unas más íntimas que otras. Realizamos entrevistas semi-estructuradas a profundidad, con perspectiva biográfica. Nuestros encuentros se dieron en espacios conocidos por todas. A algunas las entrevisté en mi casa, a otras en cafeterías y restaurantes. La conversación más corta duró una hora aproximadamente y las más largas, tomaron incluso varios encuentros, de alrededor de dos horas cada uno.

Más que una guía precisa para todas las hablantes, propuse preguntas abiertas que me permitieran cartografiar su narración cronológicamente para, en la construcción de sus relatos, analizar sus narrativas por franjas etarias o de tiempo. Mi intención fue que me hablaran de sus experiencias de vida desde sus propias motivaciones. Esto produjo que retrataran sus historias familiares, anécdotas, cotidianidades y sus propias genealogías de sentido, en relación con su experiencia del racismo, el clasismo y el sexismo, durante su estancia en la ciudad de Bogotá. Casi todas las entrevistadas nacieron en la capital. Tres provienen de otros municipios. Todas son mujeres escolarizadas y ninguna se había casado, ni tenía pareja estable o hijxs en el momento de la entrevista. Las cuatro narradoras son heterosexuales y sus ocupaciones son diversas.

Los relatos que integran el cuerpo de este libro resultan de un cuidadoso trabajo de edición de las transcripciones de las entrevistas. Reitero que la idea de incluir la totalidad de los relatos y no sólo fragmentos de ellos o de las transcripciones, como se ha hecho tradicionalmente (y como hice yo misma en mi primera investigación académica), se relaciona con mi intención de dar prelación a nuestras presencias y voces. Cada narradora escogió cómo nombrarse. Así, en este libro se les conocerá como LaCigarra, Martina, Orika y Flor de Ipanema. Cada una, libremente, contó de su vida lo que recordó o lo que estimó que podía o debía compartir, en la contingencia de la entrevista. En consecuencia, cada relato es una unidad textual completa, como dije antes, narrada en primera persona y con una estructura de sentido particular. Adicionalmente, la conservación de los textos enteros denota la apertura a los puntos de vista de quienes lean el trabajo y no limita la lectura al análisis que, desde mi perspectiva, he planteado en este trabajo.

Dado que mi intención no es, de ninguna manera, la de poner en jaque la imagen social ni la privacidad de las participantes, compartí los relatos con sus respectivas *dueñas*, con el ánimo de contar con su visto bueno. Tras la primera lectura de su (auto) biografía, una de las narradoras me manifestó su molestia, ya que sintió en riesgo su privacidad, debido a que ciertos datos personales suyos permanecían inalterados

en el relato que yo había elaborado inicialmente. Modifiqué entonces el escrito, de acuerdo con la retroalimentación que recibí por parte de esta protagonista, quien finalmente aprobó la narración.

Debo decir que me sentí muy tocada por esta situación, pues ella fue la única de las entrevistadas que se mostró inconforme frente a la primera versión que recibió. Noté un fuerte tono de desazón en ella en el momento en que me hizo sus observaciones. Tanto fue así, que llegué a pensar que se arrepentiría de participar en la investigación. También cuestioné mis procedimientos investigativos en ese aspecto. Sin embargo, en cuanto ella sintió preservada su identidad, se mostró interesada, incluso más que otras participantes y de hecho, decidí obsequiarle varios de los manuscritos autobiográficos que ha estado realizando durante los últimos años.

Este trabajo se divide en dos partes: en la primera, la metáfora del reinado nacional en Colombia es el escenario en el que se despliegan las tensiones afectivas, materiales y estéticas en las que se debate nuestra experiencia vital. La segunda explora los significados y acepciones que, en los relatos, tiene el término «mestizaje» y desde los cuales logré hacer un develamiento de las dinámicas por las que llegamos a construir nuestras identidades y auto-reconocimientos étnico-raciales.

El objetivo del análisis es el de describir con profundidad y detalle posibles las experiencias subjetivas de las mujeres en un entorno como Bogotá, mayoritaria y tradicionalmente blanco-mestizo. Me centro en aspectos como la construcción de la feminidad hegemónica y su relevancia en la (re)producción del orden socio-político, cultural y económico del Estado-nación colombiano. El trabajo se mueve todo el tiempo entre la subjetividad de las hablantes y las estructuras macro de las relaciones sociales. Converso con sus relatos a través de discursos estructurales y viceversa, incorporo esos discursos estructurales a nuestras narraciones subjetivas. Me interesa visibilizar discontinuidades entre todas esas construcciones discursivas.

Las diferentes partes de este trabajo pueden ser leídas en desorden, es decir, que no es indispensable leerlo en la linealidad en la que yo lo presento. Los relatos, lejos de ser simples añadiduras, hacen parte primordial del texto en general y pueden ser leídos por separado.

Siento que la lectura de cada relato equivale a la escucha de cada voz incorporada en una narración libre y propia de cada mujer. Además, puesto que no estoy en la perspectiva positivista, no intento probar que mi vía de análisis es la única posible. Por el contrario, me emociona la posibilidad de que al leer los relatos completos, cada lector o lectora pueda hacer su propio análisis de los mismos y dialogar con mi propuesta, desde la suya propia.

Puesto que uno de los pilares epistémicos del feminismo negro es la capacidad de entrar en diálogo, encuentro vital que todas las piezas textuales puedan dialogar entre ellas, que yo pueda dialogar con ellas y que las personas que lean tengan la posibilidad de dialogar con mi postura, a través de este trabajo. Es decir, encuentro en esta propuesta la posibilidad de que la conversación sea la vía para co-construir y de-construir conocimiento sobre las experiencias de las mujeres negras.

Tomo la palabra gracias a, y a través de, las narraciones de las demás y esa es otra de las justificaciones para la considerable longitud de los relatos: ellos contienen experiencias nuestras que no suelen hacerse visibles. En nuestra condición de mujeres urbanas, damos cuenta de la realidad encarnada y palpitante de la matriz de opresiones en la ciudad de Bogotá. Quienes hablamos a lo largo de este trabajo compartimos el deseo de desmentir los mitos según los cuales, en Bogotá no existimos o de que en esta ciudad no hay racismo.

Este trabajo no se propone probar ninguna verdad objetiva; todas las narradoras –incluyéndome– queremos que nuestras verdades particulares sean visibilizadas, para así desvirtuar discursos falseados que otrxs tejen sobre nosotras y sobre la crudeza de la discriminación que muchxs insisten en negar. Aquí afirmamos nuestra presencia como mujeres negras bogotanas, con capacidad para autoescribirnos y autorepresentarnos.

Parte 1

El problema de lo (anti)estético: belleza y fealdad como experiencias vitales trascendentales y articuladoras de la búsqueda identitaria

Las historias de LaCigarra y Martina, a mi parecer, ofrecen la descripción más amplia de cómo las múltiples articulaciones de los valores estéticos de nuestro contexto y las categorías raza, género, clase y sexualidad pueden informar la trayectoria vital de lxs sujetxs; en este caso, mujeres afro residentes en Bogotá. Aunque claramente, los discursos sobre lo bello y lo feo no son exclusivos de estas dos narraciones, sí es en ellas donde encontré mayores posibilidades de sondear lo relacionado con las implicaciones quizá menos obvias de los juicios y convenciones estéticas y con cómo estas exceden o trascienden el cuerpo o la figura.

En suma, me interesa explorar lo que podría llamarse *continuum de los juicios estéticos y/o de los valores estéticos propios del contexto* en el que todas nos situamos en el momento de la investigación. De este modo, no me dedico solamente a la imagen corporal sino a la belleza y la fealdad como construcciones que se experimentan y que atraviesan todos los campos de la existencia. Mi tema aquí es la estética, reconstruida y vista desde la narración contingente de la experiencia vivida. Lo abordo a partir de las narraciones de estas dos mujeres con quienes he entablado relaciones en el curso de los últimos años.

Conocí a LaCigarra durante la visita de Angela Davis a Colombia. En ese entonces, estaba empezando mi primer semestre de maestría y apenas tenía contacto con mis compañerxs de clase, blanco-mestizxs

en una totalidad de la que yo era la única excepción. Esta situación no tenía nada de novedoso en mi vida, pues casi siempre fui la única persona afro –la única mujer, además– en los diferentes espacios en los que me desenvolví. Era la única profesora negra de toda la facultad de la universidad privada en la que enseñaba (y de la que egresé) e igualmente, la única estudiante negra de mi promoción, mientras cursé el pregrado. Ahora que ya no trabajo allá, no hay ningún profesor ni ninguna profesora negra en toda la planta. Típico.

Total, nunca antes, durante mi vida en Bogotá, había tenido la posibilidad de estar en un espacio en el que yo no fuera el *token* de diversidad. Recuerdo que las dos –LaCigarra y yo– participamos en la ceremonia de apertura del evento, pero no sé ubicar con precisión el momento en el que las dos empezamos a llamarnos «parientas». No fue mucho después de habernos encontrado por primera vez en la vida y estoy casi segura de que pasó justo tras el cierre del acto de apertura de la cátedra inaugural de los posgrados en ciencias humanas, luego impartida por A. Davis.

Celebramos que compartir maquillaje y ritual de arreglo antes de presentarnos frente al público, en el auditorio, hubiera dado tan buenos resultados porque al final, todo salió perfectamente. Como ya dije, yo no la había visto nunca antes, pero la familiaridad fue inmediata, no sólo con LaCigarra, sino con la mayoría de mujeres asistentes al evento. Actualmente, tres años después de todo eso, aún soy amiga de varias de ellas y de hecho, hacemos lo posible por reunirnos cada vez que alguna viaja a Bogotá o que yo viajo a Cali, ciudad donde residen muchas.

Después de que la cátedra de Angela Davis culminó, todo volvió a la normalidad, es decir, se fueron todas las invitadas y yo volví a ser el *token*. Sentí el mismo frío y el mismo desarraigo que experimentaba cuando era pequeña y volvía de pasar mis días de veraneo en Quibdó, ciudad originaria de la mayor parte de mi familia materna. Pocos días después de irse todas ellas, como también solía pasarme cuando era pequeña, mis sentimientos de frialdad y desarraigo desaparecieron o quizá simplemente volvieron a hacerse habituales e imperceptibles. En fin, vuelvo a mi encuentro con LaCigarra.

A lo largo de la cátedra, tuve la oportunidad de pasar tiempo con ella y con otras mujeres activistas del movimiento afro de Bogotá y de diversas ciudades del país. La familiaridad se ha conservado y hasta el momento, seguimos llamándonos primas. Nos hemos involucrado juntas en actividades autónomas (feministas, sobre todo) y durante un tiempo, frecuentamos los mismos espacios de socialización afro (activismo, academia, cultura, rumba), es decir, que para cuando decidí invitarla a hacer parte de mi investigación, tenía ya una relación de confianza con ella. Sabía que se auto-reconocía como negra o afrodescendiente (criterio fundamental para elegir a las entrevistadas) y pensé que la cercanía que habíamos construido sería favorable para un ejercicio de entrevista a profundidad. De ella, siempre me atraieron su vivacidad, su inusitada creatividad –es artista– su espontaneidad y su aguda inteligencia. Siempre la encontré interesante y me pareció apropiado incorporar su experiencia en este trabajo. La entrevista se dio a finales de alguna tarde, luego de cualquier jornada laboral, en el que entonces era mi pequeñísimo apartamento de soltera, que ya ella conocía bastante bien porque por esa época, me visitaba muy a menudo.

El ejercicio fluyó como una conversación hasta cierto punto *normal* (nadie graba una conversación con una amiga, para después transcribirla). Siento que su locuacidad, aunada a la complicidad que hasta entonces habíamos desarrollado, le facilitaba el ejercicio de narrarme su trayectoria de vida, en la contingencia de ese encuentro planeado. No hubo silencios prolongados ni resistencias; las interrupciones fueron solamente producto de los timbres de celular o de otras eventualidades sin trascendencia. Su entrevista se dio en una sola sesión. Recuerdo que ambas teníamos restricciones de tiempo, de modo que es muy probable que hayan quedado por fuera cosas que ella habría querido relatar. Como todas las demás historias, la suya resultó de un arduo trabajo de edición de su entrevista original y fue revisado por ella misma. Yo introduje las modificaciones que ella me demandó o sugirió.

Por otro lado, mi relación con Martina data de la misma época, pero me es aún más difícil de rastrear. En ese período, conocí a mucha gente negra con la que entablé relaciones de amistad, un poco salidas de ninguna parte, por así decirlo, pues realmente no había visto a ningunx de ellxs sino hasta esa coyuntura. Creo que el vínculo

principal con todxs ellxs estuvo en mucho nutrido por la filiación étnico-racial.⁵ Por supuesto, tal vez no habría resultado lo mismo para mí de un evento con economistas o ingenierxs afro (todxs lxs que conocí en esa ocasión eran activistas o artistas, así que había afinidad de intereses), pero lo racial sí fue “fundante”, como dijo Orika, en su relato, al hablar sobre la sexualidad.

Recuerdo que antes de entrar a la maestría y de la visita de Angela Davis, había visto a Martina en una especie de manifestación pacífica, en medio de una plenaria de asuntos afro, en una institución gubernamental. Posteriormente, en otras ocasiones hablamos, sobre todo vía chat de Facebook y tal vez de otras redes sociales. Igualmente interactuamos en un viaje de vacaciones a una ciudad del Pacífico y en una reunión informal, con otras mujeres del medio –incluida LaCigarra– en mi casa.

Mi relación no ha sido tan cercana con ella como con la primera narradora, pero sí se ha caracterizado por su carácter personal y amistoso. Pienso que ella tiene una manera de socializar más reservada que la mía, además de que en ese momento estaba sujeta a limitaciones propias de la vida familiar que llevaba, de modo que la frecuentaba menos que a otras personas de ese mismo círculo. Sin embargo, como ya dije, siempre nos tratamos en tono amistoso; tal vez le hice alguna confidencia sobre un problema sentimental que tenía entonces y poco después, celebramos juntas mi cumpleaños.

A ella la entrevisté en un edificio del centro de Bogotá, también en la tarde y después de terminadas nuestras respectivas jornadas académicas o de trabajo. Evidentemente, este espacio era neutral y para nada íntimo, a diferencia de mi aparta-estudio. En ese edificio

5. Al hablar de filiación étnico racial pretendo apuntar hacia una desnaturalización de un vínculo con una «raza», asumida o pensada como categoría biológica o natural. Entiendo que la familiaridad de la que hablo surgió, no del hecho de compartir una negritud, sino de vivirla como vinculante con otrxs que la encarnan y/o evidentemente están marcados por ella. Es decir, que el vínculo no se crea por el sólo hecho de ver a otra persona negra sino por las significaciones con las que el ser negrx informa las trayectorias de vida. Seguramente, en una región o país mayoritariamente afro, no nos habríamos reunido de la forma en que lo hicimos. Las coaliciones, alianzas y demás, podrían estar atravesadas por otros intereses.

trabajaba una amiga de las dos pero no nos encontramos con ella, ni en su oficina, sino en la cafetería, donde no había mucha gente, ni ruido. Ninguno de lxs presentes era conocidx.

Como dije anteriormente, he sido más cercana de LaCigarra que de Martina, por lo que no sólo la entrevista fue más reservada y corta, sino que además, fue necesario (más que en la primera entrevista) que yo le explicara más ampliamente el propósito de mi investigación, antes de empezar el ejercicio. En suma, creo que mi charla con Martina fue, en cierto modo, un encuentro furtivo y aislado del resto de nuestras vidas, mientras que con LaCigarra, la conversación se dio en una especie de visita de amigas, más íntima y confidencial que de costumbre. A Martina no la he visto personalmente desde entonces, mientras que con LaCigarra he mantenido el contacto.

Martina, al igual que LaCigarra, militaba, en ese momento, en un colectivo afro estudiantil (las dos estaban en colectivos distintos) y aún cursaba su pregrado. Vivía con su familia y no recuerdo que estuviera formalmente empleada. Si bien Martina fue mucho más frugal en su narración, no puedo decir que el ejercicio haya resultado difícil. Hubo quizá menos detalles que en la historia de LaCigarra pero tampoco pasamos por silencios largos, ni por ningún tipo de resistencia. También nos encontramos una sola vez y como en el caso anterior, no hubo mayores interrupciones. Su relato está editado conforme a las anotaciones que ella pidió que yo le hiciera. En ambos casos, encuentro que el hecho de que fuéramos conocidas y que además tuviéramos como referencia común la academia y el activismo de lo negro y de lo feminista facilitó los diálogos. Pienso que la entrevista se convirtió en lugar de catarsis y de compartir, más que de simple aportar.

En esta primera parte intento, básicamente, delinear las configuraciones estéticas en distintos niveles de la trayectoria vital, a través y a partir de los relatos de estos dos personajes. Como lo planteé al principio, mi objetivo es re-narrar los discursos sobre belleza, para develar las formas en que los valores estéticos se articulan con las categorías raza, género, clase y sexualidad. Abordo la belleza y la fealdad como experiencias vividas e informadas por sistemas de valores socialmente (re)construidos, (r)establecidos y (re)producidos y no como cualidades abstractas, ni únicamente fijadas en rasgos de la corporalidad de lxs

sujetxs. Analizo la problemática desde dos niveles diferentes: la ideología de la belleza femenina en Colombia y las apropiaciones singulares de la belleza como constructo ideológico hegemónico.

Para estos efectos, tomo como referencia los capítulos uno y dos del libro *Pasarela Paralela*, escritos por Ingrid Johana Bolívar y Elisabeth Cunin. Ambos giran en torno al reinado nacional de la belleza en Colombia, que se constituye también en referente temático principal del análisis. Por otro lado, acudo a los planteamientos de Judith Butler y Frantz Fanon e igualmente establezco relaciones entre las narraciones de las dos narradoras y fragmentos de la obra *The Bluest Eye*, de Toni Morrison. A continuación, narran LaCigarra y Martina.

LaCigarra

...se me ocurría que podía ahorcarme o tirarme por la ventana pero también pensaba que tal vez, al día siguiente podía irme de viaje y si me mataba, me lo iba a perder.

Cuando hablaste de usar un seudónimo, pensé en *LaLora* porque así me llamaba uno de mis primos y porque así me reconocían también en mi casa. Sin embargo, desde pequeña tuve el apodo de «*LaCigarra*». Decía mi mami que yo usaba un vestido café que me gustaba y que me hacía parecer una cigarra. Voy a llamarme así para recordar esos tiempos. En otras ocasiones, mi mami me decía, tiernamente, «*MiTeta*», cosa que a mí nunca me gustó, no porque no fuese bonito sino porque mi mami era muy brava y cuando me decía «*LaTeta*», fijo me iba a regañar. Encima, mis senos son pequeños y ese sobrenombre me lo recuerda.

Nací en Bogotá, tengo veinticinco años y hoy en día estoy terminando biología en una de las públicas. Soy la hija mayor de mi papá y la segunda de mi mamá. Vivo aún en la misma ciudad, con mis hermanas, mi mamá y mi hermano menor. Hasta hace un año, más o menos, fui habitante de una localidad del sur de la ciudad.

Era mentira: yo no vivía en Roma

Cuando era pequeña, no me gustaba decir que vivía allá, a pesar de que estudiaba en el mismo barrio. Obviamente, mis vecinos también eran del sector, pero cuando ellos mismos me preguntaban dónde vivía, yo decía que en Roma. Creo que lo hacía así porque Roma era otro barrio y eso quería decir que debía coger bus para llegar al colegio, lo cual era más interesante que vivir en el mismo barrio en el que estudiaba. Además, tampoco quería que la gente supiera cuál era mi casa.

Para eso había varias razones. Primero, como siempre vivíamos en arriendo, yo nunca tenía un espacio que sintiera lo suficientemente propio como para invitar a alguien. Mi mamá nunca estaba, siempre estábamos solos. Seguramente por eso no quería que nadie me visitara y en cambio, yo sí vivía visitando a la gente. Igual, yo decía que vivía en Roma y mis compañeros me creían o se hacían los tontos, aunque me veían salir y coger para el mismo lado todos los días. Si bien yo siempre tuve claro que todo era una mentira, sólo pude entender, aceptar y reconocer la situación cuando ya crecí. Yo creo que, más o menos hasta los nueve años, conservé la idea loca de vivir en Roma, que era bastante lejos.

Más allá de eso, no sé realmente de dónde saqué ciertas ideas. O sea, en el colegio sí había quién viviera de la Boyacá para arriba, pero tampoco mucho más lejos. Digamos que como el colegio era detrás de mi casa, yo conocí la ciudad tal vez a los dieciocho años, que fue cuando comencé a moverme sola. Antes de eso, siempre me movía en mi sector o me desplazaba a Engativá, donde vivían mis familiares. Nunca iba sola y normalmente sabía qué bus coger para llegar. Al centro, por ejemplo, nunca fui sola cuando pequeña. Visité Monserrate o la Plaza de Bolívar pero siempre con una de mis tías. Así las cosas, habitualmente me moví en el sur e independientemente de eso, a mí me parecía injusto que la gente tuviera cosas y los otros no. Por televisión o en las noticias, oía que la gente siempre estaba en necesidad y con frecuencia me preguntaba por qué a unos les faltaban cosas y si acaso no habría manera de conseguirlas sin matarse porque mi mamá, por ejemplo, siempre se quejaba: «*me estoy matando*», decía. Por eso, tal vez, nunca me interesó perder materias, ni tener novios en el colegio. Siempre fui

consciente de que lo único que tenía era mi estudio y lo aprovechaba bastante, ya que no me tocaba trabajar; para eso mi hermana siempre estaba encargada de cosas y metida en la cocina. Por otro lado, veía los reflejos de mis compañeras embarazadas y tenía claro que no quería ser madre y estar atendiendo pelaos. Pero bueno... te estaba hablando de mi barrio, donde nunca me gustó vivir.

Ahora que ya estoy grande, paso por los barrios y me parecen lo mismo: todo igual de popular. Sin embargo, en términos de localidad, la otra, la de al lado, siempre representó para mí un ideal de zona en dónde vivir. Me gustaba mucho lo que veía de allá. Las casas de Castilla, por ejemplo, me parecían muy bonitas también y pues, no eran las que veía en el barrio donde vivía, a pesar de que ahí también hay barrios donde uno dice: *«no puedo creer que aquí haya casas de dos y tres pisos, de esa estructura y con ante jardín»*. A mí, personalmente, siempre me gustó tener un ante jardín o un patio central grande y el sector donde yo vivía nunca tuvo eso. Ni siquiera balcón. Entonces, me desilusionaba esa casa pintada del azul cielo feísimo que le ponían. Jamás me gustó y siempre pensaba en que me gustaría una casa de tal o cual otra manera aunque, ahora que lo pienso, las casas en que vivíamos eran, de alguna forma, escogidas por mí.

Y tampoco me llamaba Kimberly...

Lo otro es que vivía cambiándome el nombre porque el que me pusieron no me gustaba. Siempre me ponía uno diferente: cuando no era Liliana, era Patricia, Kimberly, Maritza o Diana o cualquiera de esos nombres que sonaban mucho y que todo el mundo quería tener. Ejemplo: Samantha o Stephany. El mío propio me parecía horrible porque, encima de todo, no rimaba con nada. ¿Con qué rimaba? Mira que si hago memoria así, rápidamente, yo no conocía el nombre de mi mamá porque la llamaba «mami». Sólo hasta que tuve como ocho años vine a saber cómo se llamaba ella en realidad. El nombre de ella, en latín, significa «amiga de Dios» pero esas cosas nadie las sabe. Nadie iba a llegar a buscarla diciendo «buenas, vengo a buscar a doña *AmigadeDios*». Cuando yo escuchaba que la llamaban o le hacían chistes, le preguntaba si no tenía otro nombre. Es decir, me disgustaba el

hecho de que el nombre se prestara para broma. Afortunadamente, tampoco tuve un nombre con Y (*los Yurany, Yazmín, Yesenia. Maryury, Yury*) porque esos sí son tenaces.

Yo le preguntaba a mi mami por qué nuestros nombres. De hecho, empezó a gustarme el mío cuando ella por fin me contó la historia que había detrás. El cuento es que mi mami leía una novela en la que la protagonista era italiana. El nombre le gustó y me lo puso a mí. Eso fue lo que pasó. En adelante, empecé a crearme el cuento de que era súper chévere mi nombre, por lo extranjero. Tiempo después, como a los dieciocho o diecinueve años, encontré su significado en internet: *«la que vive rodeada de laureles»*. Entonces me pregunté: *«¿Quiénes viven rodeados de laureles?»*. Y pues ¡Claro, los emperadores en Roma! Eso me llevó a hacer un juego de palabras, ya que a mí, desde pequeña, me gustaba Roma, pues, el barrio. También me gustó la historia greco-latina porque igual era lo que a uno le enseñaban. Después dije: *«una de dos: o me duermo mucho en los laureles, o estoy rodeada de cosas que me dicen algo chévere sobre mi vida»*. Y así fue como, al final, empecé a no ver tanto el lío en el hecho de decir que vivía en el sur. De ahí en adelante, cambié de actitud.

***Me parecía bacano que hubiera mamás profesoras o doctoras.
De mi papá no sé mucho, desde hace varios diciembres***

Siempre me pareció chévere que la gente pudiera decir que su mamá era profesora o doctora. La mía es modista, pero siempre trabajó de operaria en empresas y sólo tuvo quinto de primaria. A diferencia de mis tías, que terminaron su bachillerato o hicieron otra cosa, mi mami no continuó más allá de su primaria. Si bien ella es una de las mayores y tuvo que atender a los más pequeños, lo cierto es que nunca vio que el colegio le sirviera para algo. Ellas –mi familia materna– son de Tumaco-Nariño y llegaron a Bogotá entre el ochenta y uno y el ochenta y cuatro. Yo nací en el ochenta y seis.

Lo que yo sé es que mi mami fue muy aventurera. A veces me comparan con ella. O sea, no le daban permiso para salir, pero andaba en ferias y fiestas de pueblo. Tenía muchos amigos. En parte, creo que por eso su primer esposo (el papá de mi hermana), de alguna manera

la menospreció. Ahora que yo estoy grande, digo que también es un asunto de que los hombres ven a las mujeres negras como cualquier cosa. Este señor, el papá de mi hermana, era también nariñense, pero de una familia rica y no de Tumaco. Era un hombre negro que tenía su familia, hacienda, tienda o no sé qué. Mi mami me cuenta que nosotros también, en algún momento, llegamos a tener casa, finca y cultivos, pero el maremoto del setenta y nueve arrasó con todo y la gente tuvo que cambiar mucho sus modos de vida.

Mi mami siempre habló despectivamente de mi papá. Yo, por mi parte, me burlaba mucho de él, pues porque él para mí no es nada, realmente. ¿Me explico? No puedo decir que sea mi papá. Siempre, desde muy pequeña, pensé que iba a ser muy exitosa y que entonces, él iba a llegar a buscarme y pedirme perdón por haberse ido cuando yo tenía cinco años. Yo habría querido que mi papá, aun viendo toda la dificultad, se quedara con su familia. Sin embargo, él se fue y crió a sus otros hijos aparte, sin importarle nada de nosotros. Según tengo entendido, con el primer susto salió huyendo, dizque porque mi mami le ponía cruces debajo del colchón.

Ella cuenta que siempre estuvo en guerra con la familia de mi papá porque, muy casualmente, siempre que alguien de la familia de mi papá iba a visitarla, aparecía en la casa una cruz o un amarrado o no sé qué más y ellos eran quienes le decían a mi papá que mi mami le estaba poniendo cosas para hacerle brujería. Ella no se iba a poner en esas y menos aún con un hombre que no le iba a ofrecer nada más allá de compañía, pues su relación tampoco era formal. Definitivamente, mi papá no es el mejor ejemplo que yo tenga.

Por el contrario, sí admiro mucho a mis tíos de Buenaventura, que ahora viven en Venezuela y en Ecuador. Ellos, a pesar de que han tenido problemas con sus esposas y de la misma situación que implica irse a vivir a otro país, son *manes* que siempre han estado pendientes de toda la familia y no sólo de la nuclear, sino también de sus hermanas, sus hermanos y sus sobrinos. Uno de ellos, Miguel, fue de los primeros en venir de Tumaco a Bogotá, a trabajar. Él entró a estudiar al Instituto de la Salle, sacó su carrera, se puso a trabajar, armó su familia y se fue. El suyo es un núcleo familiar que me encanta y claro, nos la llevamos

bien. Estos tíos son los que han salido adelante, han trabajado, tienen sus casas, dan estudio a sus hijos y mantienen bien a sus familias.

No sé, a ciencia cierta, de dónde es mi papá. Yo creía que era de Barrancabermeja-Santander porque alguna vez vi una fotocopia de su cédula en la que decía eso. Luego oí que era de Arenal; luego, que de Planetarrica. Lo que sí sé es que mi papá es del Caribe colombiano. Como diría mi mami, él es un indio negreado o un negro *cholado*. Una cosa así. O sea, mi papá es afrodescendiente de cabello liso.

Yo recuerdo el día en que se fue mi papá porque nos dio unos *bolis*,⁶ que en esa época se compraban con las monedas grandotas de diez o de cincuenta pesos. A mí me habían preguntado si me quería quedar con mi mamá o con mi papá. Yo los miré a los dos y dije que con ella. Mi familia paterna me generaba desconfianza porque mis conocidas eran mis tías maternas que hablaban mal de mi mamá, como ya te dije. Además yo oía a los grandes comentando: «...a esta, cuando crezca, la van a dejar para la cocina y el mandado. No la van a dejar estudiar».

Ya que irme con mi papá no me prometía nada bueno, me quedé y convencí a mi hermano y a mi hermana de que se quedaran también porque me daba miedo no volver a verlos. Más adelante, como vi que una amiga mía del colegio se había ido a vivir con su papá y no le había pasado nada malo, pensé que yo también debería haberme ido con el mío. Sin embargo, no me arrepiento de haberme quedado con mi mami, muy a pesar de que, en los años de la adolescencia, llegué a creer que la razón del abandono de mi papá era la regañadera constante de mi mamá. Ella regañaba a todo el mundo, en todo momento y siempre estaba *hijueputando*. Esas palabras son desastrosas. O sea, ¡*Jueputa!* cuando te levantas y ¡*Jueputa!* cuando te acuestas. Era bastante maluco tener un ambiente así para vivir.

La verdad es que mi mami era la única que hablaba así. Los demás, normalmente, no decíamos mayor cosa y nos manteníamos pendientes de no hacer nada que la enojara. De todas formas, siento que yo sí la cuestionaba, aunque su respuesta fuera: «¡Ah *hijueputa*, a mí no me

6. Refresco congelado, empacado en bolsa de plástico, ampliamente consumido por niños en Colombia. El producto aún está vigente y su versión industrial/comercial es como BonIce.

regañen ni me pongan a ver la televisión que ustedes quieran, que yo pa' esa mierda trabajo!» Ahora que estoy grande, también entiendo que era un asunto de la presión que ella tenía encima; veía por cuatro pelados y trabajaba de seis a cinco. Quería llegar a su casa, comer y ver sus telenovelas. Cuando tú estás estudiando, te enteras de que las novelas embrutecen, pero ella no estudiaba y sí trabajaba durísimo. Ahora las cosas han cambiado un poco y podemos incluso salir con ella.

A los catorce años, conocí a mis otros tres hermanos, por parte de papá. El mayor de ellos, que tenía hidrocefalia, no sé si está vivo todavía. Debe tener veintidós años, la edad de mi hermano, con el que sí crecí. O sea, lo que yo sé es que cuando mi hermano nació –y ahí nosotros hacemos cuentas– la otra chica que tenía mi papá, también estaba embarazada. Luego vienen una niña que se llama Diana y un niño que es el último de mis hermanos por ese lado. Que yo sepa, mi papá tiene seis hijos pero pues, hace ya siete años que no sé nada de ellos.

Conocí a mi papá y a mis otros hermanos porque una vez, una de mis tías se lo encontró en Las Américas y resultó que el señor estaba viviendo en un barrio de nuestra localidad. Mi tía le dio nuestra dirección y él llegó un día, con los muchachos. Por esa época, yo iba a cumplir quince años, entonces me prometió que me iba a comprar bicicleta y no sé más cosas porque desde que él se fue, lo único que me había comprado eran los regalos de dos navidades. Lo vi por última vez cuando tenía diecinueve y ya no supe nada más de él. Si lo veo en la calle, tendría que fijarme mucho para poder reconocerlo porque, a simple vista, no podría decir si es o no mi papá.

Como te imaginarás, crecí en un ambiente de mujeres. El único hombre era mi hermano. Ocasionalmente, veía a mis primos y a mis tíos pero para mí, la fuerza estaba en las mujeres porque al mismo tiempo trabajábamos, estudiábamos, hacíamos el oficio y estábamos pendientes de las comidas, la casa y lo demás. Para esa época, mis tías tenían sus empleos, de modo que mi hermana y yo éramos las mujeres de la casa. Lo que sí tengo que decir es que a mí siempre me molestó que a los diez años, mis tías me pusieran a cocinar y que además se escandalizaran porque a esa edad, yo todavía no sabía. Es que ellas aprendieron a los nueve. Igual, como ya te dije, yo tampoco hacía

gran cosa porque mi hermana era la que cocinaba, cuidaba pelados y hasta tenía que pedirle dinero a mi mamá porque no le dejaba, como a nosotros, para las onces.

Por esa situación, yo sí siento que, en parte, era la consentida. Claro, no tanto como mi otra hermana porque ella tuvo dificultades al nacer que la dejaron con cierta desventaja cognitiva. Luego, mi hermana mayor también recibía mucha atención porque tenía un soplo en el corazón y había que estar muy pendiente de ella. Mi hermano menor, un día, jugando, me hundió la mandíbula. La cosa fue de tratamiento odontológico serio, con máscara y no sé qué pero no sentí que me cuidaran porque todo el mundo andaba pendiente de todo el mundo y yo me preguntaba quién estaba pendiente de mí, en particular. Me preguntaba también de qué me servía ser buena estudiante, si igual pasaba desapercibida. Eso empezó a generar en mí unos deseos de suicidarme que se alimentaron de tanta película que veía. La primera vez que sentí esas ganas, tenía nueve años. Más adelante, en la crisis existencial típica de la adolescencia, volví a pensar en, por ejemplo, ahogarme en una bañera pero pues, en mi casa no había bañera. Otras veces, se me ocurría que podía ahorcarme o tirarme por la ventana pero también pensaba que tal vez, al día siguiente podía irme de viaje y si me mataba, me lo iba a perder. ¡Qué chistoso!

Colegio: me las arreglé como pude. Conté la historia que me pareció más conveniente, me acomodé la identidad que encontré mejor y hasta me puse wonderbra. Finalmente, bailé Britney Spears pop inglés⁷ y fui la reina

En el colegio, creo que siempre gocé de la imagen de ser la niña bien. O sea, juiciosa, que entregaba sus tareas, tenía muy buenos amigos y a todo el mundo le caía bien aunque no era muy bonita o pues por lo menos, no según mis compañeros de clase. No es que dijeran gran cosa al respecto pero mi nombre nunca sonaba cuando estaban ha-

7. Expresión que se popularizó gracias a una participante del *reality* Factor X, de RCN televisión, en el año 2005. <http://www.youtube.com/watch?v=Z6oKVbCGCFk> Consultado el 20 de mayo de 2014.

blando de las niñas lindas del salón o a veces incluso decían que yo no era una de ellas aunque, en lo cotidiano, no me iba tan mal. A diferencia de otras compañeras a las que llamaban «la negra», a mí nunca me dijeron así en el colegio. Pues, no la gente de mi de curso. Gente de otros cursos, sí. Mis compañeros siempre me llamaron por mi nombre. Eso sí, supongo que en algún momento habrán dicho: «¡Ah, esta negra siempre gana los exámenes!» Si llegué a tener algún apodo, debe haber sido algo como «la nerd».

¿Y por qué no decía que yo era bogotana y que mi familia era de Tumaco?

Yo decía que era de Cali, que vivía en Roma y que mi mami se había tenido que venir a Bogotá pues porque había que cambiar la situación y esta ciudad ofrecía más posibilidades, pero yo ni siquiera conocía Cali. Conocí Buenaventura cuando tenía ocho años y esa fue la primera vez que llegué más lejos de Melgar, porque ni había salido de Cundinamarca. Pisé Cali hace poquito, cuando ya estaba en la universidad y no porque conociera a alguien allá sino por motivo de una reunión del colectivo estudiantil.

Recuerdo que la gente comentaba que yo no era tan negra como para ser de Cali. El asunto era que me daba mucha *mamera*⁸ que dijeran que yo era del Chocó, cuando yo no era del Chocó. Entonces, para yo no decir que era de allá, decía que era de Cali. Lo que no recuerdo es por qué no decía que era de Bogotá. Es que incluso decía que mi familia también era de Cali porque tampoco decía que era de Tumaco. O sea, yo creo que lo que sentía es que si era negra, me quedaba mejor Cali que el Chocó porque supuestamente Cali es mejor que el Chocó y mi papá tampoco es chocoano. Además, yo asociaba al Chocó con pobreza y no quería relacionar a mi familia con esa idea.

Por otro lado, mira: yo crecí en un ambiente de música de Cali o de Buenaventura y desde que nací, he tenido la referencia sonora del Pacífico. Grupos como *Niche* y *Guayacán* siempre sonaron en mi casa; los amigos de mi familia eran hombres y mujeres negros

8. Fastidio

y negras y con frecuencia se decía «somos negros a mucho honor». Sin embargo, si a mí me preguntaban cómo me consideraba, yo iba a contestar que me veía mulata o morena. Nunca decía «negra». O sea, lo negro era de la familia. Yo venía de una familia que se asumía negra en su conjunto, pero yo decía ser morena porque no me veía tan negra como otros. Paradójicamente, en mi familia nuclear, si uno hablara de tonalidades, en la más oscura estaríamos varias de mis tías, mi hermano y yo. Nosotros dos siempre éramos los morenos. Además, ese es nuestro apellido: Moreno.

Yo siempre sentí que me veían fea por ser nerd, usar gafas y andar mal peinada pero también por ser la más oscura de la casa. A mí me peinaba mi tía pero le dio artritis y no pudo mover más las manos. Yo no sabía peinarme sola ni había quién más lo hiciera por mí, así que en el pelo siempre tenía crespos y como unos *churcos*.⁹ Mi mamá, por su lado, me jalaba la nariz para que no la tuviera tan chata. «¡Esa nariz!», me decía. Sorprendentemente para mí, años más adelante, un compañero de la universidad me dijo que mi nariz era respingada y no chata como la suya. Ahora me la veo y me doy cuenta de que nunca ha sido realmente tan grande. A la piel «demasiado oscura», a la nariz tan chata y al pelo feo y despeinado, se sumaban mis dientes manchados, producto de antibióticos que tuve que tomar cuando me dio paperas (o eso era, al menos, lo que decía mi mami). De hecho, eso también influyó para que luego yo escogiera una carrera en ciencias. Siempre me incliné por odontología o veterinaria porque quería entender cómo interactuaban la genética y el medio ambiente.

Ya en la universidad, cuando entro al colectivo afro, no sólo escojo mi carrera en biología sino que empiezo a reflexionar sobre qué significa ser morena, mulata o zamba porque hasta entonces, yo me había creído el cuento completo de que tres razas –negra, blanca e india– componen nuestra muy rica etnia colombiana. En el colegio, me consideraba la perfecta heredera del discurso de Simón Bolívar. Toda la historia sobre el héroe de la patria me gustaba mucho en realidad aunque, por supuesto, por influencia de la escuela.

9. Crespos, rizos, bucles.

Volviendo atrás, en el salón había otro niño afro, Henry (el único además de mí) al que me querían poner de pareja cada vez que había bailes y cosas así. Este era el mejor amigo de Brandon, el más bonito del salón –que no era negro– y que a todas nos gustaba. A mí me molestaba un poco que siempre me vincularan con Henry, sólo por el hecho de ser negros. A mí no me gustaba él. Es decir ¿Por qué no podía hacer pareja con Brandon?

Total, estos fueron mis compañeros hasta quinto de primaria y no tuve más compañeros afro sino hasta después de séptimo. Creo que no había más de treinta estudiantes afro en todo el colegio. Unos años más adelante, las dinámicas administrativas de la Secretaría de Educación cambiaron y la escuela primaria pasó a ser una de las sedes del colegio. Así las cosas, los niños terminaban quinto y continuaban el bachillerato en el colegio. En ese momento noté que había más niños afro en las escuelas que cuando yo era pequeña. Eso sí lo noté. Cuando mis hermanos terminaron el colegio, se veía también que se graduaban más afros con ellos. Entonces, digamos que el número de chicas y chicos afro en el colegio sí fue creciendo.

Por lo demás, aparte de los estudiantes, sólo había un profesor que era el de inglés, es decir «*el profesor negrito de inglés*». Obviamente, yo nunca le decía así; siempre lo llamaba por su nombre rarísimo, que ya se me olvidó. La profesora de teatro también era «*la profesora negrita de teatro*». Mis compañeros, cuando insultaban –insultaban a todo el mundo, lo cual me molestaba mucho– siempre tenían cosas feísimas para decir de todos los profesores, pero cuando se trataba del de inglés y la de teatro, particularmente, las expresiones que no podían faltar eran «¡Esta negra!» o «¡Este negro!»... siempre pasaba lo mismo...

En el bachillerato, digamos que no pude pasar desapercibida. Fuera de que era buena estudiante y que me gustaba participar en cualquier cosa, pues también andaba metida en danzas, en teatro, en el periódico, en la emisora, también de alcaldesa y hasta fui reina de mi salón. Como no era tenida por bonita, pues gané el reinado de la simpatía. Recuerdo mucho que cuando me postulé, dije «yo quiero ser». Es que, cuando era niña y me miraba en el espejo, metiendo la barriga, se me ocurría que podía tener un cuerpazo y ser modelo o actriz ¡O reina! En sexto

o séptimo me postulé con una de mis compañeras, flaca, mona¹⁰, muy bonita y además muy gentil, con la que acabé compitiendo en la final. Para no alargar el cuento, salí de reina de mi salón y quedé de virreina en todo el colegio. Estuvo tan buena la cosa, que la gente decía que me habían robado la corona porque la otra ya estaba en once y tenía ojos verdes. A mí me nombraron virreina de la simpatía y yo quedé bien así. También recuerdo que en otras dos ocasiones, me paré en la mitad de todo el colegio a bailar algo de los *Backstreet Boys pop inglés*. Se me calentaba la cara de la pena pero lo hacía y ya. ¡Qué risa!

Otro recuerdo no tan grato de la adolescencia es que recibía muchos piropos con respecto a mi trasero. Varias veces me dijeron también que yo era «bonita de cuerpo pero fea de cara» y eso, por supuesto, no me gustaba, entre otras cosas porque no me sentía a gusto con mi apariencia. Usar gafas, por ejemplo, o mi busto pequeño, me producían muchas inseguridades. Pero bueno, como ya te dije, de alguna manera logré ganarme la simpatía de la gente y arreglármelas con mi físico (usando *wonderbra*,¹¹ entre otras cosas) aunque nunca fue fácil. ¿Sabes? Creo que sentirme tan fea y sin posibilidad alguna de que un niño me mirara me llevó a poner mi valor personal en mi familia porque finalmente era mi soporte, muy a pesar de las cosas tan *paila* que pasaban en ella. En algún momento quise crearme una burbuja en la que mis problemas eran iguales a los de las demás niñas pero eso no era así.

Mis amigas eran niñas blanco-mestizas y sí, aunque me creía fea, anduve siempre en el grupo de las bonitas juiciosas. Las otras eran las bonitas perras y las feas (y demasiado juiciosas), es decir, las de gafas, gordas, sin peinar. Mi mejor amiga era así y por eso dejé de andar con ella. Todavía quisiera pedirle disculpas por eso. A mí me ayudaba mucho tener una personalidad que me llevaba a hablar con todo el mundo, aparte de que nunca iba desaseada al colegio. Pues, es que entre ella y yo, la bonita era yo. Con ella podía sentirme la bonita y en otros espacios –como con los niños, por ejemplo– no podía, justamente por no ser ni bonita, ni perra. Por

10. Mono, mona, monx": rubio, rubia, rubix en el contexto colombiano.

11. Tipo de brassiere o sostén que crea la apariencia de un busto más voluminoso.

eso, con todo y que yo también era despeinada y *gafufa*, mi combo de compañeros no me clasificaba dentro de las feas. La contradicción siempre me acompañó.

Mis incómodos amores de entonces

Cuando yo estaba en octavo, me gustó mucho un niño afro, de noveno o décimo, que se llamaba Andrés. Recuerdo que tenía ojos grises, brillantes. Nunca fui capaz de hablarle. Lo llamaba y luego me escondía. Alguna vez, se lo manifesté a mis compañeras pero también les daba risa porque éramos negros los dos. También estuvo Giovanni que era un niño afro, pero era el popular. Antes de él, mis amores platónicos habían sido Michael, un niño mestizo y Andrés, el afro. De todas formas, el *mono ojiazul* del salón me gustaba tanto como a las demás.

A pesar de todo, creo que pude haber tenido mi primer novio en décimo. Por un lado, rechacé a un *man* porque yo sentía que yo no le gustaba sino que quería que fuéramos novios para no desentonar con mis amigas, que ya estaban cuadradas y bueno, tampoco quise tener nada con nadie porque mi mamá nos puso la condición de no ennoviarnos sino hasta después de los dieciocho. Además, como ya te dije, las imágenes de mis compañeras embarazadas me espantaban y fuera de eso, pues es que yo pertenecía al grupo de las bonitas-juiciosas (no de las bonitas-perras). Y bueno, en conclusión, creo que en el colegio me fue bien. Me gradué a los dieciséis, siempre con buenas notas y disfruté mucho mi época de grado once, muy a pesar de la situación tan difícil que vivía en mi casa.

Mis amores de ahora: otros temores, otras incomodidades pero también nuevos discursos y seguridades

Mi primer novio lo tuve en la universidad y –eso sí– tenía que ser extranjero. Esa fue la condición. Era un chico afro, haitiano. Más que gustarme mucho él, me agradaba que fuera de otro lugar. Entonces, creo que tenía diecinueve o veinte años. El noviazgo no duró más de dos semanas. Nos habíamos conocido un mes antes, en un evento del

colectivo afro en el que yo estaba. El tipo era sociólogo, extranjero y hablaba cinco idiomas que me podía enseñar. O sea, lo puse en mi hoja de vida, como siempre había querido pero pues, aparte de que realmente no me gustaba, estudiaba teología en la Javeriana y pues...

Hasta el momento he tenido tres relaciones que no han durado más de dos semanas porque con ningún hombre me he sentido lo suficientemente cómoda como para decir que efectivamente soy su novia. Además, es que la palabra «novia» me lleva a tener un compromiso con una persona y yo simplemente he sentido que estos tres son hombres con los que simplemente he salido. Los términos «novio» y «novia» han sido sólo etiquetas, más para aparentar que para realmente describir lo que yo he sentido. Otra cosa que ha pasado también es que desde que estoy en el movimiento, me gustan más los hombres afro. El que me fascina ahora por ejemplo, canta en un grupo y tiene una pinta hip-hop increíble.

Y bueno, con los primeros hombres, pues pensé que sólo me querían comer y ya. Mi vida sexual también la he hecho con gente aparte, con ninguno de ellos. Recuerdo que la primera vez que intenté algo fue jugando al papá y a la mamá, con unos vecinitos del barrio. Eso claramente no tenía la connotación de una relación sexual pero sabíamos que nos iban a regañar si nos encontraban. Ya mucho más grande, tuve un acercamiento con el amigo de una amiga, pero no es que haya sido la gran cosa, tampoco. La verdad es que esta fue una experiencia más lúdica que otra cosa y no llegó realmente muy lejos, en parte también porque yo no estaba del todo cómoda con la situación en la que se dio. Luego comprendí que no me voy a casar o por lo menos no tan temprano y decidí que tampoco iba a tener que esperar. Ya después, si yo me pongo a pensar en qué fue realmente mi primera vez, pues es algo que pasó hace poco y con alguien por quien estaba boba. Desde muy pequeña siempre exploré mi cuerpo y la masturbación me ayudó a hacerme una idea de lo que podía llegar a sentir. Sin embargo, antes de los veinte años, más o menos, también temía que dios me fuera a castigar por pecadora o algo así. Tú sabes... las cosas católicas...

En mi vida presente, algo que ha influido mucho es que empecé a construir un discurso en el que yo estoy con quien yo quiero; empecé a hacer valer mi cuerpo como mi primer territorio de reconocimiento.

Obviamente eso me lo ha dado la teoría pero también el conocer otras historias de vida y también el reconocer que temía, más que el embarazo o una enfermedad de transmisión sexual, el que me obligaran. O sea, que fuese violada, porque eso era lo yo escuchaba de otra gente del barrio o en las noticias o en las novelas.

Sí sé que nunca escuché nada de eso en mi casa, sino hasta que este año, hablando con una de mis parientas, ella me contó una historia sobre una de sus hermanas menores que había tenido que irse de su casa porque el marido de la tía con la que vivía se le había metido a la cama. Entonces entendí por qué ese señor –que tampoco era cercano a mí– siempre me había caído tan mal y es que, en la casa, nadie lo quiere. Total, como te dije, en mi familia no ha pasado y sin embargo, cuando me enteré de ese detalle, sentí que se sumaba a otras acciones porque a mí, el hermano de mi mami, me ha golpeado tres veces. Eso, más lo que le había pasado a mi tía, más los embarazos de mis primas menores son cosas que sentí como secretos de familia. O sea, como ese tipo de telenovela en que aparentemente la familia está bien pero tiene sus guardados.

¿Y a quién le importa lo que yo haga?!: yo sí me atreví a denunciar la violencia masculina en el interior de mi familia

La primera vez que este *man* me pegó, yo seguramente estaba en once. No me gustaba cocinar, ni lavar, ni planchar y además pensaba que no era mi obligación hacerlo pero lo hacía porque mi mamá lo ordenaba. Las tareas del colegio tampoco me quitaban mucho tiempo porque ese era el último año y todo el mundo se la pasaba parchando¹² y tomando *Chinchín*, *Eduardo III* o *Tequimón*¹³. Un día mi hermana me mandó a hacer el oficio. Lo hice de mala gana porque me iba a ver con mis amigos, pero finalmente lo hice y me puse a cantar una canción. Creo que era la de Thalía: «¿Y a quién le importa lo que yo haga!»... lo único que yo sé es que yo estaba en mi casa, trapeando y cantando

12. Saliendo. Reuniéndose con amigxs.

13. Licores baratos, populares entre el estudiantado en Bogotá.

a grito herido, cuando sentí un golpe. Este hombre me dio un puño en la cara. No hice más sino ponerme a chillar, gritar y preguntarle a él –llorando– por qué me había golpeado. Mi mami se había ido a trabajar y a Venezuela porque se había quedado sin empleo acá. Como no podía contarle a ella ahí mismo, corrí a donde mi tía.

Para esa época, él ya venía de tener problemas con otras sobrinas tuyas. Muy específicamente, siempre se ha agarrado con las mujeres. De hecho, vivía en la misma casa que yo porque había maltratado a una de mis primas y mis tíos (los papás de ella) lo habían echado de su casa, pues no iban a esperar que pasaran cosas peores. Además, a mi prima no le hizo realmente nada porque ella era la hija de su hermano mayor. O sea, digamos que había cierto respeto por las demás pero no por mí, que ya desde antes me sentía fea y de menos valor. El tipo no tenía trabajo y mí me molestaba verlo en la sala, viendo su pinche fútbol y oyendo su marica radio –sí, todo al mismo tiempo– entre otras cosas porque mis amigas decían que cuando iban a visitarme (en algún momento, ya me visitaban ocasionalmente) se sentían *morboseadas* por él.

Como te conté, mi mama no estaba. Tuve que llamarla por teléfono para poder contarle y para que ella me pudiera responder con una amable pregunta: «¿Usted qué motivos le dio?» ¡No pues, qué chimba! La llamé para que me apoyara y terminó diciéndome que yo me había ganado el golpe. No le volví a hablar al *man* e igual, eso fue lo único que mi tía resolvió: que yo no le dirigiera la palabra y que no pasara por donde él estuviera.

Eso pasó: me pegó por estar cantando y porque yo era “desjuiciada”. Es decir, después del colegio, me la pasaba con mis amigos, no era la que más oficio hacía y no aceptaba que me pusieran a lavar a mano la ropa que él se quitaba, como tampoco aceptaba que me pusieran a lavar la ropa de ningún otro hombre. Él tenía su problema. A los treinta, a los treinta años, no se había casado y tampoco podía escuchar que la gente dijera «marica» o «gay» porque creía que se lo estaban diciendo a él.

Cuando me pegó la segunda vez, fue cuando fui a la comisaría... recuerdo que siempre iba a la casa de una de mis amigas a pasar llanto. Ella y su mamá eran las que me aconsejaban. La tercera vez, lo que pasó fue que le iba a pegar a mi hermano porque él hizo mala

cara cuando lo mandaron a comprar el pan. Yo me metí a defenderlo y otra vez me pegó. Le dije que era un arrimado y que se largara. Enseguida me vestí –sí, otra vez llorando– y me fui a la comisaría de familia, a poner la respectiva denuncia. Después me fui para para donde otra tía durante todo ese día y no regresé el fin de semana. No conté nada a nadie pero se enteraron cuando llegó a la casa la notificación de la denuncia que yo había hecho. Yo me quejé y dije que iba a demandar al tipo este y pues me dijeron que no pero fui y lo denuncié.¹⁴ Ahí sí pegaron el grito en el cielo porque yo le había hecho una cosa semejante a su hermano y porque eso le dañaba la hoja de vida al pobre. Obviamente, también me reclamaron porque es que en la familia nadie había denunciado nada. Todos mis familiares me llamaron a preguntarme en qué estaba pensando. Mi mamá, por su lado, seguía en la misma tónica de echarme la culpa y yo, así mismo, seguía firme en mi postura de no retirar los cargos. Sin embargo, me obligaron porque si yo no lo hacía, no me daban más plata para los buses y el sostenimiento para estudiar. Yo no iba a permitir que me pasara eso porque mi universidad era fundamental. Me sentí pésimo cuando la comisaria me preguntó si no me estaban obligando a retirar todo. Sólo lloraba de la rabia de hacerlo. Ahora, de haber sabido que me iba a quedar más años de lo pensado en la U, me habría mantenido firme en mi posición

La universidad: ni era Harvard, ni fue fácil. De hecho, retiré los cargos para poder estudiar

Para entrar a la universidad, yo me presenté de manera regular y no por cupos especiales para grupos étnicos, ni nada, porque no sabía que existía y porque además, mi promedio ICFES me servía. En la U, tampoco éramos muchos los afros, es decir, conmigo éramos tres en el semestre en que yo entré. Me parece que dos entraron por cupos especiales aunque una de ellas –eran dos chicas– quedó embarazada y se devolvió para su casa, en el Caribe.

14. Ver anexo 2.

Encontrarme también en la universidad, en otros contextos, me ayudó a ver que no solamente tengo que ser bonita para los demás, sino también ocuparme de cómo me sienta conmigo misma. Entrar al grupo de danzas y conocer el movimiento afro han sido cosas decisivas para mí. En el colegio, como te comenté, no debo haber tenido más de un amigo afro. O sea, los afros cercanos para mí eran mis hermanos y mis primos, pero que yo dijera amigos... no. Todas mis amigas eran chicas mestizas y mis amigos eran chicos mestizos, así que, al entrar a la universidad, me agradó mucho saber que había gente con historias similares a la mía. Conocí personas que habían pasado por la experiencia de ser las únicas en su curso o de venir de regiones diferentes a Bogotá.

Y bueno. Como te venía contando, la última vez que este hombre me agredió, yo ya estaba en segundo o tercer semestre en la U y en parte, yo creo que el *man* me tenía envidia por eso. Es decir ¿Quién no se va a emocionar de decir que estudia en la universidad? Lo cierto es que yo sí lo podía decir y de hecho, el estudio era mi goma. ¿Cómo lo voy a negar cuando, personalmente, nunca pensé en ir a la universidad? O sea, yo sí quería ir a la universidad pero en mi mente, desde mi infancia, estuvo Harvard. Harvard queda en Estados Unidos y ¿Cuándo iba yo a salir de Bogotá? ¡Pues nunca! Entonces, pensé que no iba a ir a la universidad. Había escuchado hablar de la Nacional y había estado también en la feria universitaria. Quería estudiar ingeniería química, pero mi realidad me decía que me pusiera a trabajar. Entonces, una amiga del barrio que se estaba presentando a las universidades públicas me animó a comprar el formulario. Yo vendía chance en esa época, de modo que tenía cómo pagarlo y pues lo hice.

Ya habían pasado seis meses desde que nos graduamos del colegio. Varias de mis amigas que también lo compraron se quedaron por fuera. Yo sí pasé directamente. Cuando ya empecé a estudiar, mi mami me daba lo del transporte. Luego, mis tías me ayudaban también con eso y luego, me amenazaron con que me iban a dejar sin estudiar, si yo no quitaba la demanda contra este *man*. Finalmente, yo accedí porque me había costado mucho conseguir entrar a la universidad. La comisaria de familia trató de convencerme de que no lo hiciera.

Siempre me preguntaron si estaba segura de lo que hacía, pero yo lo hice, de todas formas: quité la demanda contra el hermano de mi mami para poder estudiar.

Mira que en ese momento, me cayó uno de tantos baldes de agua fría. Ahí fue cuando se me derrumbó la imagen de las mujeres súper poderosas en mi familia porque finalmente, lo que había era eso: imperaban el machismo y el afán por proteger el nombre de la familia. A mí me gusta mucho decir que tengo muchos primos y muchos tíos, pero si me pongo a pensar en que mi abuela murió a los cuarenta y tres años, después de veinte partos, de los cuales sólo están vivos doce hijos, creo que debe haber habido maltrato porque dudo bastante que ella haya querido quedar embarazada tantas veces. Es decir, mi abuelo llegaba borracho a coger a su esposa (que además estaban juntos desde los 16 años) que siempre tendría que haber estado disponible. Pero, hasta donde me cuenta mi mami, ellos eran una pareja estable y se les notaba que se querían mucho. Tanto era así que, según mi mami, mi abuela murió porque una vieja le tenía envidia y le deseó la muerte a ella y al último hijo que estaba esperando: «¡Ojalá te mueras con tu pelado!». Mi abuela, finalmente, murió en el parto. La niña nació, pero murió catorce días después porque no había quién se ocupara de ella.

Mi mami decía que mi abuela era una mujer muy sabia y que aunque no fue a la escuela, despertaba mucha envidia entre otras mujeres del pueblo, debido a que no andaba metida en problemas, era muy prudente, se mantenía al pendiente de sus hijos y de su esposo y se dedicaba a darle buenos consejos a la gente. Lo que cuenta mi mami es que por ella aprendieron a trabajar duro, a colaborar y a buscarse las cosas, las oportunidades. Mi abuelo, por su parte, está vivo todavía y es un hombre buen mozo. A pesar de que lo quiero mucho, siendo franca, te confieso que siempre me he preguntado qué pitos toca él. O sea, se la ha pasado en la clínica todo el tiempo y yo realmente creo que esa situación es el resultado de todo lo que hizo y deshizo en su juventud y pues, ni modo. Sé que vive en Buenaventura, pero ya hace rato que no lo veo pero, además, tampoco he vuelto al puerto porque el señor que me pegó vive en la casa en la que yo me tendría que quedar.

Yo ahora veo que agredirme a mí era también una forma en que el *man* desfogaba su ira sobre quien creía que no valía nada. Para esa época,

yo estaba asistiendo a clases de psicoanálisis, en las que entendí que el tipo este ponía su frustración sexual, mental, afectiva y de relación con otros, justamente en mí. O sea, en últimas, o yo no le gustaba, o me pegaba por no violarme. Estos sucesos se quedaron así y yo sigo sin encontrarles justificación. Yo escuchaba decir que el tiempo pasaba y que las heridas se curaban, pero yo no sé quién me va a curar mi oído porque esta es la hora en la que aún tengo secreciones por culpa de esos golpes. Ahora tomé la actitud de «él allá y su vida». Realmente no me interesa guardar ningún tipo de sentimiento para él.

A raíz de ese suceso, acepté un trabajo de mesera en un bar en el centro, que no era muy bueno pero me daba plata. Ya estando ahí, me puse a pensar que, de haber encontrado antes ese empleo, no me habría importado que no me dieran para el estudio y no habría retirado mi demanda. De los siete años que llevo en la universidad, cuatro los he pasado trabajando. Cuando yo trabajaba en el bar, había otra chica afro; era de Neiva y se llamaba Lina. Ella me caía muy bien, pero la menciono porque en ese espacio, donde fui mesera, todas éramos mujeres como del populacho. Lo que me diferenciaba a mí es que yo era estudiante universitaria. Las otras eran ñeras... tan ñeras que yo, en parte dejé el empleo porque ya me sentía demasiado rodeada de ñeras. Si es que hasta se robaban las vueltas de los clientes. Siempre había desfalco y a todas nos tocaba reponer lo que ellas se robaban. Una de ellas no me dijo que una de sus amigas del barrio era ñera y me quería rayar la cara porque yo me gocé con uno de sus amigos. De esa talla eran mis compañeras.

Y bueno, aparte de eso, también dejé de trabajar en ese bar porque resulta que el dueño –que al principio me caía bien porque era amigo de una amiga mía de la universidad– resultó ser un abusivo. Cuando yo empecé, este bar estaba recién abierto y como te digo, al principio, bien con el *man*. Empezamos a tener cierta confianza, pero nunca le di pie a que se sobrepasara conmigo, ni nada; hubo una que otra broma chistosa, pero nunca percibí nada desagradable de su parte. Yo sí fui notando que él peleaba mucho con la esposa, por bobadas y que ella lo celaba mucho porque el *man* era mujeriego, eso sí. A todas estas, él era chiquitico y feo, pero como era de plata y tenía su bar, andaba levantando muchas niñas.

En una ocasión, él se ofreció a acompañarnos a mi amiga y a mí, hasta la diecinueve, a coger el bus. Mientras esperábamos que pasara el colectivo, el *man* me agarró la nalga. Yo no sabía si decir algo o quedarme callada y es que todo pasó en un momentico. Yo cerré los ojos y le dije: «Usted a mí me respeta ¿Qué creyó, que porque soy mesera de su bar va a venir a sobrepasarse conmigo? ¡A mí me respeta!». Mi amiga empezó a hacerme reclamo porque, según ella, era mi culpa que ahora nos tocara esperar el transporte solas, pero es que ¿cómo iba yo a permitir que este hombre creyera que el hecho de ser mi jefe le daba derecho de venir a tocarme? Como eso fue un jueves, lo que más piedra¹⁵ me daba era que yo no trabajaba entre semana, sino que, por buena gente, me fui de turno ese día.

Al día siguiente, yo no estaba trabajando con mucho ánimo. Había amigos míos en el bar porque habían ido a visitarme y claro, yo trataba de atenderlos a ellos, sobre todo. El tipo se dio cuenta y me dijo que si prefería atender a mis amistades, pues que me largara. Yo efectivamente me fui y cuando iba ya saliendo, subía la esposa de él. Ahí aproveché para decirle, de una vez, que no quería volver a trabajar con ellos porque su marido había sido demasiado abusivo. Esa misma semana empecé a buscar trabajo, pero rápido me di cuenta de que el *man* había regado el chisme y pues los demás no me querían emplear. Eso por un lado. Por otro lado, también dejé la hoja de vida en un bar que me gustaba, pero tú sabes que allá va gente *play* e interesante y sentí que el dueño nunca consideró que yo fuera así, aparte de que sabía que yo venía de un bar de la competencia.

Finalmente, empecé a trabajar en otro bar, también de salsa, en el que me pagaban mucho más y trabajaba mucho menos y de paso llevé a mi compañera, con la que trabajaba en el otro sitio. De lo acontecido, ya habrían pasado como ocho meses o un año. Un día cualquiera, el dueño de allá, el que me agarró la nalga, llegó a este nuevo lugar a buscarla a ella, justamente. Cuando yo lo vi, le hice un gesto como preguntándole a quién iba a buscar y ahí el *man* me pegó, en frente de todo el mundo. Nadie hizo nada.

15. Piedra quiere decir rabia.

Yo a ese *man* lo denuncié y estuvimos en conciliación y todo el video, pero también sentí que la policía no me creía. Esa denuncia la puse en la Estación de Tequendama, en las Aguas. Es que todo es en el centro, entonces los policías conocen a los dueños de bares de la zona. Por supuesto, la policía que me recibió a mí lo conocía a él y me pareció que estaba de su parte. Sí hubo conciliación, pero fue ridícula. O sea, no ordenaron que el tipo no se me acercara, sino que «nadie se acercara a nadie», como si fuéramos los dos igualmente culpables. Eso fue lo que pasó.

Reivindicaciones, reconocimientos, aprendizaje, empoderamiento: mi experiencia en el colectivo

Yo llegué al movimiento social a través de un compañero que, cualquier día, me abordó en las escaleras de la universidad, para invitarme a una reunión de su colectivo. Yo lo miré rayado porque me pareció que me estaba coqueteando. Debe haberme insistido varias veces para que asistiera, pero no le hice caso. Realmente entré al grupo porque mi mejor amiga sí fue, aunque más interesada en la movilización estudiantil que en lo afro, como tal. Al principio, me sentía rarísima porque esta gente hablaba de marxismo, de comunismos, del presidente de Colombia y de cosas que yo no manejaba.

Lo otro es que para mí existía el racismo, pero sólo cuando me ofendían. O sea, no lo veía como un asunto del sistema. Además, el término que yo usaba era «gente de color», porque lo veía en los afroamericanos y de todas maneras, me generaba incomodidad. Es decir ¿Cuál color? ¿canela? ¿café? Sólo hasta cuando entré al colectivo, empecé a reflexionar sobre los términos, porque para mí, como te conté antes, era normal decir que yo era morena o mulata. No me consideraba negra, pero tampoco era blanca, entonces, en la calle, también decía que prefería que me llamaran negra y no «monita», como se acostumbra tanto acá en Bogotá, porque yo asociaba «mono» con mico y no con rubio. Igual, yo tampoco he sido rubia, de modo que sigo prefiriendo que me digan «negra».

Dentro del colectivo, sí escuchaba historias de compañeros y compañeras que no tenían papá o mamá, que vivían con gente que llegaba

borracha en la noche y que, como yo, había crecido en barrios populares. Es decir, había historias más duras aún que la mía y eso me permitió, más que sentirme mejor o más afortunada que otras personas, entender que el sistema opera de manera que naturaliza el maltrato, la violencia, la pobreza, etc. Mi entrada en ese colectivo fue lo que me dio argumentos para, por ejemplo, no ver normal que a una mujer negra que trabaja y es doctora le ofrezcan un trabajo donde tenga que limpiar baños. Y claro, el asunto de estar tú en un colectivo y de conocer más historias de vida también te da a entender que ser mujer, negra y además pues que te peguen es algo que se volvió normal. «Esa violencia que se vuelve normal es el diario vivir de las mujeres negras».

Si yo me pongo a pensar en qué puedo recoger de todas estas cosas que me han pasado, veo que, en parte, mi vida estaba marcada por el maltrato, de alguna manera; por la discriminación y el sexismo. O sea, sí es cierto. Sin embargo –y sin que suene egoísta porque no me gusta– digamos que he salido de esas adversidades siempre con la cara o la cabeza en lo alto y siempre he buscado maneras de que esa violencia no se convierta en parte de mi vida.

Por otra parte, a pesar de que el colectivo es un espacio en el que se puede hablar, personalmente no he dejado de sentirme sexualizada. Sigo encontrando esas secuelas de machismo y de sexismo en mis compañeros o en el movimiento en general. Por otro lado, también me parece que mujeres del movimiento se presta para estar en las bocas de todos. No es raro escuchar expresiones como «a esta me la gocé» o «a esta me la comí». Algo muy positivo es que el grupo es un espacio en el que puedo hablar de gustos sexuales y de la experiencia de ser mujer, con mi compañeras. Eso es algo que rescato siempre.

He notado también que en espacios externos a lo afro, me encuentro más cercana a los chicos. Es que me parece que, a menos aparentemente, en los mestizos no está tan marcado ese machismo. Claro, mis amigos mestizos no es que sean muchos e igual soy muy selectiva. De todas formas, lo más importante de estar en el colectivo, creo yo, es que me ha dado herramientas para, por ejemplo, poder hablar contigo hoy. No sé cómo sería mi vida si no hubiera pasado por ese espacio. Es que, por ejemplo, conocer a Angela Davis fue realmente emocionante, así como poder participar de los espacios de cumbes y aquellarres con

las chicas del colectivo. En general, la experiencia de hacer parte del proceso afrodiaspórico me ha ayudado mucho a afianzar mi identidad, aunque me retiré porque ya estaba teniendo roces por los novios y amigos de algunas de las mujeres del círculo.

¿Y qué sigue? Como siempre, voy para adelante. Quiero dejar herencia, vivir el amor y volar a otra parte

Cuando yo te decía que tenía siempre deseos como de suicidio era porque finalmente pensaba en qué esperanza podía tener y la esperanza que tenía era saber qué pasaba *más allá de*. O sea, saber siempre que había algo por qué hacer, algo por qué pensar. Luego, cuando empiezo a leer y entiendo que las mujeres negras fueron maltratadas y usadas como objetos sexuales desde que llegaron a estos territorios, pues yo digo que no es justo que sean tan naturales el maltrato, la opresión, la violación y que no podamos hacer nada. Y ya que tengo la facultad de estudiar, de aprender, de conversar, de hablar y de expresar lo que digo, pues lo hago. ¿En qué modo? En forma de reclamo y de denuncia. ¿De qué otra forma? Siendo miembro de un colectivo de estudiantes afros que piensan también en cambiar las realidades y en transformar la estructura y al sistema porque, caramba, sí es necesario cambiar a una sociedad equitativa.

En lo que tiene que ver conmigo individualmente, pues necesito terminar mi carrera porque siento que ya debería estar haciendo una maestría. Estoy un poco atrasada por varias razones. El primer semestre, por ejemplo, perdí matemáticas porque quería saber qué era reprobar una materia, ya que nunca había perdido nada. Lo que no tuve en cuenta fue que esa pérdida me atrasó tres semestres. En todo caso, estoy empeñada en terminar para irme fuera del país y hacer una maestría. Eso sí, quiero reformar primero los idiomas que tengo más cercanos a mi vida, el latín, el italiano, el portugués, el francés y el inglés. No es que me desenvuelva en ellos, sino que los he escuchado o he leído en estos idiomas.

Yo de verdad quisiera irme a otro país y si no se puede, tampoco estaría mal otra ciudad de Colombia. Quiero salir de Bogotá, entre otras cosas, porque el frío ya me está cansando; porque saber que la rutina tiende a ser la misma me molesta y porque me gustaría poder hacer algo relacionado con biodiversidad.

En cuanto a pareja, por ejemplo y aspiraciones...digamos... materiales, sí quiero tener novio, pero novio realmente e incluso si es novia, no me importa. Es que yo soy boba viendo películas musicales y adolescentes y deportivas y pues a mí, en las películas –excepto en *Titanic*, que la odio– todo me parece genial. Ese amor absurdo y ridículo de *Titanic* me parece tenaz o bueno... tal vez no, si es mutuo. El todo es que yo quiero a alguien con quien me pueda sentir plenamente a gusto y no necesariamente tiene que ser afro. La persona con quien yo esté tiene que haber estudiado porque no me imagino con un hombre que se dedicara a manejar caballos, por decirte algo. O sea, en síntesis, sí he pensado en pareja, en familia y en hijos a quiénes dejar herencia.

Por otro lado, ahora estoy en un reconocimiento espiritual de mis ancestros y ancestras, que me permite alimentarme del mundo y compartir energías. 2011 y 2012 fueron muy buenos años en lo laboral y sin embargo también muy derrochadores: me *desjuicié*, no entregaba informes, no publiqué nada, gasté tiempo y dinero. El año pasado, por ejemplo, la vi tenaz. Ahora vuelvo a levantar vuelo y mejor aún, con chico a mi lado. Siempre me ha gustado la labor social y el apoyo a organizaciones, colectivos o trabajos en red. Desde que decidí trabajar en las artes, con unos amigos afro, me he sentido mucho más libre y estoy encantada. Pienso realmente que esta es la forma en la que los seres humanos nos podemos expresar. Amo bailar, crear, compartir, ir a una galería, escuchar poesía, animar a mis amigos, hacer y participar de eventos. Espero seguir haciéndolo durante mucho tiempo.

Martina

«Si encuentras la respuesta de lo que es belleza o de lo que no es, te recomiendo me pases el dato. Probablemente sea un problema o una situación existencial».

Escojo llamarme Martina para este relato. Me siento cómoda con ese nombre. He vivido más o menos veinte de mis veinticinco años en esta ciudad, que para nada me ha sido fácil. Hoy en día, estoy terminando mi carrera en una universidad pública. Tengo una pareja y tras varios

años de estar involucrada con el movimiento afro-estudiantil, decidí retirarme para enfocarme en mí y en la construcción de ese refugio por el que he luchado a lo largo de mi vida.

Mi familia, siempre en búsqueda: de Nariño al Putumayo y de ahí, a Bogotá

Mi núcleo familiar está conformado por siete personas, incluyéndome. Tengo un hermano y una hermana mayores que yo; los otros dos son menores. Yo soy pues, la del medio. Hace veinte o veintiún años que llegamos a Bogotá, desde el Putumayo. Mis papás son de Barba-coas, Nariño. Para cuando se trasladaron al Putumayo, ya habían nacido mi hermana mayor y mi hermano. Allá nació yo. Luego nos trasladamos nuevamente al Cauca, donde nació mi hermana menor. Después, regresamos al Putumayo y luego, vinimos a Bogotá. Acá nació mi hermano menor.

Aunque no contamos con muchos recursos, sí somos una familia en que papá y mamá siempre se han encaminado hacia la educación de sus hijos. Puede ser que no haya para comer, ni para comprar ropa, ni para viajar, ni para lujos, pero siempre tiene que haber para pagar los estudios. Siempre. Mis dos hermanos mayores estudiaron en universidades privadas. Mi hermana menor y yo, en públicas. Fue más difícil la época en que mis hermanos mayores estaban estudiando porque hubo que hacer muchos sacrificios. Por ejemplo, hubo varios diciembres en que no nos pudieron comprar los estrenos de ropa porque había que cubrir las matrículas de mis hermanos. En todo momento, mis papás nos han dicho que estudiemos antes de ir a meter las patas en cualquier cosa. Siempre nos han dicho que terminemos la carrera y hagamos un posgrado.

Mi papá es profesor en un colegio y mi mamá, que en este momento no está trabajando, se dedica al hogar. Lo que ha hecho es probar con varios negocios. Sin embargo, el tener que ocuparse de ciertas situaciones familiares le dificulta también las cosas.

Mi papá y mi mamá se desplazaron a Pasto porque allá había muchísimas más posibilidades laborales para los dos. Mi papá terminó como normalista y en Barba-coas es muy complicado conseguir trabajo. En el

Putumayo, en cambio, había muchísimas vacantes, tanto para él, como para mi mamá. La llegada a Bogotá se dio por el mismo motivo: buscar más y mejores oportunidades. Mis hermanos ya estaban próximos a terminar el bachillerato y mis papás querían que todos nosotros tuviéramos una buena educación, cosa que no era posible donde estábamos. Migramos entonces acá, buscando un mejor futuro para todos.

De allá tengo algunos... muy pocos recuerdos. Muy poquitos recuerdos. Recuerdo que nosotros vivíamos en un caserío de indígenas, en un internado. Me acuerdo también del río y de algunas amistades de mis papás. No mucho más. No alcancé a ir al colegio allá porque estaba muy pequeña. Tal vez habré alcanzado a hacer kínder, únicamente.

La llegada a Bogotá

Nosotros llegamos a vivir a la casa de una tía, entonces la situación era como incómoda. Mi tía tenía su pareja y su hijo y ya con nosotros era demasiada gente para una sola casa. En poco tiempo, empezó a haber algunos choques. No podíamos llegar directamente a una casa para nosotros solos porque esa era la época de la crisis en que no le pagaban a la gente de la Secretaría de Educación y mis papás no tenían plata. Sólo como a los tres o cuatro meses, nos pasamos a la casa en la que todavía seguimos viviendo, que pues es en el barrio Isla del Sol.

Cuando llegamos acá, yo tenía entre cuatro y cinco años. No estoy segura, pero creo que ahí mismo entré al colegio que quedaba en el mismo barrio. Nosotros somos cinco y todos estudiamos allá mismo.

El colegio: «¡La negra cuscús, debajo de un bus, se tira un pedo y apaga la luz!»¹⁶ Peleas con la gente, agresiones constantes y quejas siempre inatendidas

Para mí, primaria y bachillerato fueron etapas muy difíciles porque yo no me la llevaba bien con mis compañeros. Ellos siempre me molestaban y yo siempre terminaba aruñándolos, peleando y yéndome

16. Corrillo racista común entre lxs niñxs. Yo lo escuché en el jardín infantil y en otros espacios.

a los golpes con ellos. Me acuerdo de que se formaban alrededor de mí y me empezaban a cantar: «la negra cuscús, debajo de un bus, se tira un pedo y apaga la luz».

En la escuela donde yo estudiaba, había un celador que era afro. Entonces, mis compañeros siempre me decían que él era mi papá: «mire a su papi... mire a su papi el negro, mire a su papi» y ese no era mi papá. Mi papá era profesor y trabaja en ese mismo colegio. Lo que pasa también es que no había casi niños afro. Me parece que en los dos últimos años estudié con otra niña negra, pero había mucha rivalidad entre nosotras dos. Nunca pudimos ser amigas y hasta el momento, no tengo idea por qué. Todo lo que te estoy contando pasó en la primaria.

Para el bachillerato, me cambiaron a un colegio femenino en el que la situación ya era diferente porque en la primaria sí me aislé. Yo no hablaba con absolutamente nadie. A veces, a la hora de los descansos, llegaba y me encerraba en el baño y me ponía a llorar. O si no, me iba para el aula múltiple y me sentaba sola a comer mis onces. De verdad no me relacionaba con absolutamente nadie. Ya cuando estuve en décimo y en once, me fui abriendo. Me fui soltando un poquito más y pude conseguir amigas –digámoslo así– pero los primeros años si fueron horribles, horribles.

Cuando pasaban todas estas cosas, o sea, que mis compañeros me molestaban o cosas así, yo le comentaba a mi profesora, pero ella nunca hacía nada. Entonces, yo iba y le ponía las quejas a mi papá. Mi papá iba y hablaba con la profesora (Inés se llamaba) y le contaba lo que yo le había dicho, pero ella siempre decía lo mismo: «no, lo que pasa es que su niña es muy pone-quejas y muy consentida. No se le puede decir absolutamente nada porque ya reacciona de una manera muy violenta». Eso era lo que siempre decía la profesora: «¡ah, Martina siempre poniendo quejas!» Y nunca jamás, entre primero y quinto de primaria, la vieja hizo nada. Yo tampoco hablé nunca con las directivas del colegio, ni con nadie más, entonces nadie hizo nada. Yo no sé si, por ejemplo, mi papá haya llevado la cosa a otro nivel o si haya puesto quejas en otra parte. Yo no sé si lo haya hecho. Cuando yo le contaba las cosas a mi mamá, ella se las contaba a mi papá y él iba donde la vieja y pues ya te dije cuál era la respuesta de ella. Por otra parte es que, en mi casa, estas cosas

no se discutían. Ahora que yo ya estoy grande y que he andado en colectivos y todo, yo he ido metiendo a mi familia en el tema y ya se habla más al respecto.

Mira que, a pesar de todo, yo en la primaria sí formé un grupito de niñas y pues ellas también se peleaban con el resto del salón. Es que yo era muy violenta en esa época, demasiado. Hasta sangre les sacaba a mis compañeros. Obviamente era sólo cuando me molestaban, pero igual era demasiado violenta. ¿Y sabes qué? A pesar de que en la universidad me fue tan difícil comenzar a hablar con hombres, con los niños, en la primaria me fue súper bien. De hecho, yo tenía más amigos que amigas porque me la llevaba mejor con los hombres. Las niñas me molestaban más que ellos. Ellas eran las que más me hacían rondas para insultarme, etc. De hecho, cuando estaba en primaria, una niña muchísimo más grande que yo me apretaba del cuello y me levantaba del piso ¡Y era una niña!

Como además de que tenía problemas en casa con mis hermanos, yo era tan introvertida, no te podría decir si a ellos les tocaba pasar por lo mismo en el colegio; yo vivía en mi mundo, únicamente. Lo que me rodeaba se podía caer y a mí no me importaba. Sin embargo, sí recuerdo bien algo muy particular que me pasaba con una profesora, cuando entré a bachillerato. Como mi hermana mayor estudiaba en el mismo colegio, cualquier cosa que yo hacía (si me iba mal en una evaluación, si me paraba del puesto durante clases o cualquier cosa) la vieja iba y se la contaba a mi hermana. En reuniones de padres de familia, también me traía a mí a colación en cosas. Con mi hermana fue lo mismo: también le ponían quejas de ella a mi papá y así. O sea, siempre estábamos como en la mira.

Después, mi hermana menor entró al colegio y pasó lo mismo. Luego, cuando la mayor se graduó, quedamos mi hermana menor y yo y entonces, de cualquier cosa que hiciera mi hermanita, las profesoras me ponían quejas a mí.

De alguna manera, lo que veo es que eso lo hacían para llamar la atención; como para tener algún tema de conversación ¿Qué mejor para conversar que hacer quedar mal a los hijos de alguien? Es absurdo que las tres tuviéramos exactamente los mismos problemas: las tres supuestamente groseras y respondonas. Si una cosa que nos

ha caracterizado a todas es que hemos sido siempre calladas. Nunca somos groseras, ni respononas, ni nada de eso. Ellos terminaban inventándose cosas para hacernos quedar mal y a mí sí me parece que esforzarse tanto en hacer creer que éramos indisciplinadas, o que no nos enseñaban nada en la casa, era clara muestra de racismo y así fue durante toda la primaria. Después, como mis papás siempre querían que nuestra educación fuera lo mejor posible, para el bachillerato nos cambiaron a mis hermanas y a mí, a un colegio femenino que estaba entre los mejores en el sur. Antes, había sido de monjas y todo el mundo hablaba bien de él.

Y bueno, me acuerdo que una vez, cuando yo estaba en once, teníamos que hacer unas exposiciones, en grupos. Para eso, algunas de mis compañeras se pintaron las caras con ténpera negra, se pusieron unas medias en la cabeza y se grabaron en un video. Yo expuse primero y luego, mis compañeras mostraron su video. Cuando ya ellas terminaron, llegó la profesora y me dijo: «Martina ¿Pero tú ya no habías expuesto? Yo solamente te voy a valer una nota». ¡Eso me dio mal genio! O sea, no sé si ella realmente creyó que yo era una de esas caripintadas con media en la cabeza o si simplemente me lo dijo por molestarme la vida y sacarme la piedra. Mira, yo me levanté y la insulté. Yo le dije: «¿usted qué se ha creído, vieja desgraciada?! ¿no ve que esa es una de las gemelas que se pintó la cara y está allá exponiendo? ¿usted no ve que yo ya expuse?!» Mejor dicho, yo le dije de todo a esa profesora. Como sufría de nervios o algo, se clavaba las uñas larguísimas que tenía y me decía dizque: «¡Martina! ¿A ti qué te pasa? ¡Si tú eres una niña súper educada, súper puestecita! ¿Cómo me hablas así?». Yo sí le grité que hiciera lo que le diera la gana y que llamara a mis papás, si acaso quería y pues me fui del salón. La vieja terminó pidiéndome disculpas después de que mis compañeras fueron y hablaron con ella. O sea ¿por ser yo la única niña afro en el salón, ya soy igual a cualquiera que llega, se pinta la cara de negro y se pone una media velada en la cara? A mí me dio muchísima rabia con ella.

¿Quién es más fea? El reino de las menos lindas, unidas por el (des)amor y la poesía

La verdad es que, de alguna manera, en los primeros años, yo vivía muy dentro de mí. Lo que me ayudó a conectarme con mis compañeras y lograr hacer amigas fue la poesía. Lo que escribía mostraba cómo me sentía y hacía que mis compañeras se me acercaran y quisieran leer. Eso permitió que yo me fuera conectando más con las demás y que empezáramos a intercambiar algunas cosas. Por otra parte, también nos conectó el hecho de tener todas tan baja autoestima. Imagínate que nos entreteníamos jugando a competir entre nosotras para ver quién era la más fea de todas.

Yo era muchísimo más gorda de lo que ahora soy. Me sentía súper mal con el uniforme porque además, siempre me aparentaba mucha más edad de la que en realidad tenía. A veces, iba por la calle en uniforme y la gente me decía «señora». Eso hacía que se me escurrieran las lágrimas. Además, tener tan poquito pelo y andar con esos *gusanillitos*, esas trencitas pegadas al cuero cabelludo, tampoco ayudaba a que mi imagen fuera como muy femenina, digámoslo así. Es que me veía medio calva y como no tenía quien me estuviera peinando así, entonces me tocaba que mi mamá me hiciera esos *gusanillitos* y pues no me sentía como muy femenina. Encima de todo, también tenía sobrepeso, así que peor.

No podría decirte con exactitud cuál era el estereotipo de belleza que teníamos mis compañeras de colegio y yo pero, si me pongo a hacer un análisis de quiénes eran las de mi grupo, me doy cuenta de que todas, de una u otra manera, tenían problemas en sus vidas. Ninguna venía de un núcleo familiar bien constituido. Había una que nunca conoció a su papá porque cuando era pequeña, él la abandonó. Ella vivía con su mamá y con su padrastro, que las golpeaba a las dos. La otra no había conocido al papá; manejaba su soledad acostándose con su novio todo el día, mientras la mamá trabajaba. Otra era muy promiscua y así... ninguna de ellas sentía que valiera mucho para el mundo. Entonces, no podría decirte cuál era su parámetro de belleza porque creo que, más que creerse feas, se sentían poco valoradas.

Yo, por mi parte, he tenido como un complejo de «la que nadie quiere». Entonces, como mis hermanos siempre han favorecido a mi hermana menor, yo peleaba muchísimo con ellos. Todo el tiempo echaban la misma retahíla: «Ay no, que Alcirita es muy bonita, que Alcirita esto, que Alcirita lo otro. En cambio Martina es la gorda, la fea, la bruta». Nosotras ahora no somos tan distintas físicamente pero cuando éramos niñas, sí. Ella era muy delgada, muy bonita. Todo el mundo hablaba de lo linda que era y pues yo estaba en el lado opuesto: ella era la inteligente y yo, la no tan inteligente; ella era la bonita, yo no la tan bonita. Ella era la flaquita, yo era la gordita. Ella era la que tenía el pelo largo, yo era la que lo tenía pegado y así. Yo siempre lo opuesto. Yo era la problemática, ella era la tranquila, la bonita. A ella, nuestros tíos le compraban de todo, a mí no.

Y bueno, a pesar de que todas teníamos situaciones difíciles en el hogar y de que ninguna se creía linda, todas las charlas sobre quién era la más fea llegaban a la conclusión de que esa era yo. Es que igual, todas las demás eran mestizas, delgadas y con pelos largos y yo era todo lo opuesto. Yo también vivía como muy reprimida o mejor dicho, demasiado cuidada por mis papás. «Sale del colegio y se viene para la casa. No se queda jodiendo, ni haciendo cualquier cosa» o «usted no puede salir sola de la casa porque no tiene edad para andar en la calle» eran cosas que mis papás me decían todo el tiempo.

Como esa era mi situación, las otras habían tenido novio, mientras yo ni siquiera había dado mi primer beso. Entonces, el hecho de que uno esté tan reprimido y de estudiar en un colegio femenino también le impide como relacionarse con personas del otro sexo y de alguna manera, sentirse atractiva, digámoslo así. Si ellas han tenido la posibilidad de tener novio, es como que han sido bonitas en algún momento, para alguien. Yo no había tenido la oportunidad de relacionarme con otras personas porque, número uno, no salía y número dos, no estaba dentro de un parámetro de belleza para poderle agradar a otra persona.

Cuando ya llegué a la universidad, a mí me daba miedo hablarle a un hombre. Yo creía que cualquier hombre iba a pensar que yo era una bruta, si me le acercaba y le decía cualquier cosa. Fue muy

difícil al principio. De hecho, había un muchacho afro que me hablaba, pero yo no era capaz de seguirle la conversación. Me volvía una idiota total. Es más, pasé por creída durante mucho tiempo en la universidad, porque no le dirigía la palabra a nadie. Ya después, gracias a que tuve la oportunidad de conocer a gente afro y meterme un poquito dentro del proceso político, pude abrirme poco a poco y dejar de ser tan tímida. No es que haya dejado de serlo, pero sí lo soy algo menos que antes. Mientras estaba creciendo, los únicos afro con los que tenía contacto eran mis parientes. Yo estudiaba en la jornada de la mañana. En el colegio solamente había tres niñas afro, que éramos mi hermana menor, otra niña y yo. O sea, no éramos más. Como nosotros hemos sido una familia tan cerrada y tan unida pues, hablar con mis primos o con mi hermano era algo así como normal y pues ellos también vivían aquí, en Bogotá.

Lo difícil era tratar de hablar con mis primos cuando viajábamos a hacerles visita porque con ellos no me relacionaba mucho y me daba físico miedo romper el hielo. Es que, por mucho que sepas que ellos son de tu familia, es complicado hacer relaciones cercanas con alguien a quien no has visto más de dos o tres veces. Incluso ahorita, que estoy grande, eso es muy complicado para mí.

Finalmente, la universidad: amores, aperturas, colectivos

Mi papá era amigo de un señor que tenía una hija que estaba en todos los procesos afro. Creo que nunca te había contado que yo no pude entrar a la universidad, justo después de acabar el colegio. Tuve que esperar, por un asunto financiero. Mi papá entonces empezó a hablar con este amigo que te mencioné y le dijo: *«mire que en una de las públicas hay cupos para población afro, pero para entrar allá, Martina tiene que empezar a asistir a reuniones de un grupo para que pueda ir al Ministerio del Interior la carta que la certifica como miembro de una comunidad afro y ya con ese documento, haga la vuelta de inscribirse en la universidad»*. A raíz de eso, mi papá empezó a llevarme a las reuniones. Como este ya era un espacio más mío, independiente de la familia, del colegio y de todo, allí pude comenzar a conocer gente y a relacionarme con otras personas pero,

o sea, todo nació de mi interés en entrar a la universidad. En ese espacio hice grandes amistades que espero me duren para toda la vida. De hecho, mi colectivo surgió de allí.

Otros de los que asistían a las reuniones iban también motivados por lo mismo que yo. Es que la carta de la que te hablé era requisito indispensable para acceder a los cupos y en esa época, para conseguírsela, uno tenía que demostrar constancia en el grupo, o por lo menos eso decía nuestro exlíder. Qué risa me da todo eso. Ahora que lo pienso, si no hubiera sido porque esto me daba la posibilidad de continuar mis estudios, mis papás no me habrían dejado ir.

Yo creo que a partir del momento en que entré en contacto con más gente afro, mi situación sí empezó a cambiar porque, igual, empecé a ver otro parámetro de belleza; otra idea de belleza, diferente a la mestiza que siempre me habían pintado. Y claro, las primeras relaciones con hombres también se dieron en ese espacio. Ahí empecé ya a querer algo, a ser deseada por otras personas y eso ayuda a levantarte la autoestima. Y aparte, también pude adelgazar.¹⁷ Bajé treinta kilos.

Y bueno, en la universidad no tuve realmente noviazgos, no. Mira, mi primer novio fue un hombre mestizo y lo tuve ya a los veintiún años. Después de eso, no es que haya tenido muchos novios que digamos. Es decir, si se habla de noviazgos, noviazgos, solamente he tenido tres, contando el actual. De resto, han sido goces, digámoslo así.

Este mestizo era alguien que conocí cualquier día, en una biblioteca. Con él habré durado cuatro meses, tal vez. ¿Y los otros dos? Bueno, con uno de ellos –el segundo– tuve una relación muy traumática que duró cerca de seis meses. Fue realmente una relación bastante, bastante traumática. Nosotros nos conocimos en un encuentro nacional de estudiantes afro, hace como cinco años, en Timbiquí. Él es de allá. Después del evento, seguimos hablando y un año después, nos volvi-

17. Ver anexos 3 y 4. La delgadez es sine qua non de la belleza hegemónica. Del mismo modo en que «¡oh, qué linda niña. Va a ser reina de belleza» era un cumplido común, la sola palabra «gorda» puede ser usada como insulto. Imágenes contenidas alusivas a insultos comunes en la cultura popular colombiana ilustran escuetamente este fenómeno. Fuente: edición No. 175 de la *Revista Shock*, sección dedicada a la actriz y sex symbol colombiana Sara Corrales.

mos novios. Entonces, él vino acá a Bogotá, formalizamos las cosas, se regresó a Timbiquí y vino otra vez acá, a Bogotá, supuestamente para radicarse. Él tenía muchos problemas en Timbiquí y la verdad es que es un poco complicado contar la historia.

Aparte de que no hacía nada en la vida, tampoco se le notaba mucha intención de hacer algo. Yo le decía que si quería estar conmigo, tenía que esforzarse por entrar a la universidad. Él no tenía familia. A su papá lo mataron cuando él era niño y no tenía a nadie más que viera por él, así que vio un apoyo muy grande en mí. Yo creo que fui para él algo que nunca había tenido. Empezamos a tener problemas porque él, encima de que era muy celoso, quería que yo le diera absolutamente todo, materialmente hablando. Yo daba clases en un colegio y casi toda la plata que me ganaba era para ayudarle a él. Como no tenía nada acá, yo le daba para la comida. Si él tenía que transportarse para supuestamente ir a llevar una hoja de vida, yo le daba lo de los transportes; para que pudiera imprimir las hojas de vida, también le ayudaba yo. O sea, le daba absolutamente para todo, como si fuera su mamá.

Entonces, pues yo me cansé de la relación. Como ya te dije, era demasiado celoso. Si él decía «*bueno, nos vamos a ver*», yo lo llamaba y le decía «*ya salgo para allá*». Si me demoraba media hora o veinte minutos, ya él pensaba que yo, en ese tiempo, me había acostado con no sé quién. Si yo le llegaba y de paso olía a jabón, me salía con que supuestamente, yo acababa de salir de una residencia.¹⁸ A veces me decía que yo era una perra, que yo era una puta, que yo era una sucia, que me tenía asco.

No tengo idea de dónde salían esas ideas. En algún momento, yo le dije «*no, hasta aquí llegamos*». Pero entonces, él estaba como muy obsesionado conmigo y no aceptaba el hecho de que yo le dijera que íbamos a terminar. Y bueno, pasaron muchas cosas. Me robó libros,

18. Una residencia o motel es una especie de hotel que renta habitaciones para encuentros sexuales. Hay cierto halo de misterio alrededor de estos sitios e incluso persiste un nivel de estigmatización de los mismos, ya que muchos de los encuentros eróticos que tienen lugar en ellos son clandestinos. Es bastante común hablar u oír hablar del olor a «jabón chiquito», como elemento delator de infidelidad o simplemente de encuentros sexuales transgresores, prohibidos, etc.

me robó un celular... era una persona muy loca. En ese problema con él, hasta la policía estuvo metida. Eso sí, no fue posible entablar ninguna acción legal en su contra.

Después de un tiempo, él se regresó para el Pacífico y aun así, seguía intentando ubicarme. Me mandaba a decir que, según él, yo era el amor de su vida y la mejor mujer que había conocido. Cuando yo ya no podía manejar la situación, mi mamá se dio cuenta de todo lo que estaba pasando. Entonces, ella lo llamó y le dijo que fuera hasta mi casa. Ella se sentó a hablar con él y le preguntó cómo había sido capaz de hacerle todo eso a su hija. ¿Con qué salió él? Pues con «ay, no señora. Discúlpeme. Lo que pasa es que eh Martina es muy consentida y no aguanta nada». ¡Otra vez la misma historia del colegio!

Mi mamá finalmente le dijo que si era verdad que me quería, que se desapareciera de mi vida y que me dejara seguir viviendo. Después de eso, me lo volví a encontrar en un viaje y allá lo que hizo fue perseguirme, así que yo, hasta para coger un taxi, andaba toda paranoica; es que no quería ni salir de la casa. Afortunadamente, no pasó nada. No me encontró y no me hizo nada. Esa fue la última vez que lo vi. Luego supe que tres meses después de que las cosas conmigo terminaron, ya estaba andando con otra vieja y que se casó con no sé cuál otra, un año después. Tres meses después, ya se había divorciado.

Ahora, ya pasado todo, pienso que lo que me llevó a estar con él fue más bien un desespero o la idea de encontrar a alguien para, simplemente, no estar sola. También pienso que me quedé tanto tiempo en una relación tan dañina, primero, porque me vivía amenazando y el miedo me imposibilitaba dejarlo. Así fue todo, hasta que un día tomé valor y dije: «pues no me importa lo que vaya a pasar pero yo ya me mamá de esto». Era más que todo como el miedo lo que me hacía estar ahí. Me mantenía con él por miedo y soportaba toda su violencia porque siempre pensaba en la posibilidad de que él cambiara, después de todo lo que yo hacía por ayudarlo. Yo creo en las personas y por eso siempre tuve la esperanza de que él se diera cuenta de todo lo importante que yo podía estar representando para su vida, pero no. Simplemente está loco y se necesita muchísimo más para que cambie. No es suficiente con que alguien sea bueno con él y que quiera que salga adelante. No, eso no es suficiente. Pienso que necesita muchísimo, pero muchísimo más.

Después de esta historia con él, me daba miedo salir con cualquier persona. Mira que siempre que me invitaban a salir, accedía pero andaba con un bisturí dentro del bolso, por si algo. Por si cualquier cosa. Con mi primer novio, las cosas no eran así pero de todas formas, nunca pude sentirme cómoda con un hombre mestizo. ¡Es que las culturas son como tan diferentes! Incluso a la hora de hablar de comidas, hay diferencias. No hay muchas cosas en común, entonces no concibo mucho –pues, para mí– las relaciones con hombres mestizos. No me gustan. De pronto, si aparece un hombre que revolucione mi vida, tal vez, pero realmente no lo creo. Después de él, sólo salgo con hombres afro.

La verdad es que tener todas mis experiencias ha sido muy complicado porque, de hecho, yo todavía enfrento problemas con mi desnudez. Por ejemplo, algo que no he podido superar es estar totalmente desnuda. Eso no lo puedo hacer. Entonces, yo creo que el hecho de no estar totalmente desnuda me ayuda a llenarme de valor y vivir una sexualidad. Hace un año, viví una experiencia muy bonita que me ayudó a cambiar mi forma de pensar, en muchos sentidos. De hecho, yo me enamoré de esa persona y esa persona también está enamorada de mí y sin embargo, él no es mi pareja actual. ¿Qué chistoso, no?

Por ese lado, la cosa también es muy difícil. Sin embargo, esta persona me ayudó muchísimo. Después de todo eso que me pasó, fue la primera persona con la que tuve el valor de abrirme y con la que pude ver quién soy yo interiormente y cuánto valgo en realidad. Gracias a esa persona, he aprendido a aceptarme y a quererme muchísimo más. Mi pareja de ahorita también me ha ayudado a abrirme muchísimo. Él es afro, cinco años mayor que yo y estamos súper bien. Él me proporciona a mí como mucha tranquilidad, como una estabilidad. Ahora, estoy muy contenta con la relación que tengo pero al principio, cuando recién estábamos saliendo e incluso cuando ya éramos novios, yo vivía pensando en que él me iba a dejar después de tener relaciones conmigo. Siempre estaba pensando en eso y en que tal vez yo no le resultara suficientemente atractiva y más bien buscara a alguien con mejores cualidades físicas que yo. En este momento, esos miedos ya no tienen sentido.

Ahora que me lo preguntas, no sé si todas las agresiones y el aislamiento que viví en el colegio tienen algo que ver con que yo me haya metido con una persona así. Yo más bien pensaría que uno trata de buscar una estabilidad y que se aferra a cualquier cosa que asuma como estable. Yo asumí que esa relación lo era y que podía darme algo de seguridad. Cuando estaba en el colegio, lo que me ayudó a establecerme fue meterme en mi escritura. Justamente en este momento, estoy tratando de vivir esa escritura en otros espacios.

Seguramente estarás pensando que no tenía por qué buscar estabilidad cuando estaba en el colegio, si ya te dije que mi situación era siempre la misma. Pues, lo que pasa es que la inestabilidad es emocional y lo que yo he venido buscando es un refugio en el que me pueda sentir bien; un lugar del que no quiera simplemente salir corriendo, en el que no tenga la necesidad de ponerme a llorar. La estabilidad es simplemente eso: el estar bien, sin importar las condiciones, los sacrificios o los esfuerzos que uno tenga que hacer, además de sentirse cómodo con lo que uno está recibiendo y con lo que uno está dando.

Expectativas: prefiero no pensar en eso

La verdad es que tengo miedo a salir de la universidad porque eso representa un cambio grandísimo. Tal vez, de manera inconsciente, me haya aferrado al miedo al cambio y por eso no he asumido todavía la tarea de pensar en lo que podría ser de mi vida. Si la asumiera, tendría que enfrentar el hecho de que voy a dejar de ser la niña consentida a la que su familia le da todo y abrirme a nuevos retos y espacios. Ahorita, simplemente espero que venga lo que sea que tenga que venir y ya nada más. Estoy abierta a cualquier posibilidad. En cuanto a mi vida profesional, lo único que tengo claro es que quiero hacer un posgrado que me permita aportar al desarrollo de la comunidad afro. Es decir, una de las pocas cosas que tengo claras es que siempre voy a querer trabajar por la gente afro, pero fuera de colectivos y grupos porque de eso estoy mamada.

Pues mira, el grupo sí me ha ayudado mucho porque nosotros, más que un colectivo estudiantil que se reúne a discutir sobre tales o cuales asuntos, somos un grupo de amigos. Nos contamos las cosas

y nos tenemos confianza. Si tenemos algún problema, tratamos de darnos consejos y etc. De hecho, inicialmente éramos amigos que buscaban incidir en la población afro residente en Bogotá, queriendo formarse intelectualmente y ayudando a otros con sus propios recursos. Hasta el momento, hemos hecho varios trabajos con la comunidad afro; con niños y niñas afros y no afros y demás. Yo ahora estoy alejada de todo lo que se llame movimiento afro porque llegué a un punto de quiebre. Puede que suene muy egoísta pero simplemente no me importa. Quiero centrarme exclusivamente en mi vida, aunque no sepa qué voy a hacer. No quiero estar más en contacto con eso porque me cansé de que no se hiciera nada. Los espacios son muy propositivos, pero a la hora de decir quién hace, nadie hace. Nadie hace o hacen muy pocos el trabajo de muchos. Por supuesto, entre esos pocos siempre estaba yo.

Yo creo que eso que te estoy describiendo es, no una particularidad de lo afro, sino más bien de los movimientos que se están gestando en este momento. De los movimientos sociales actuales. Me parece que ahorita, la gente está permeada por un egoísmo grandísimo y todo lo hace pensando en el provecho que pueda obtener, con el menor esfuerzo que tenga que hacer. O sea, a mí me parece que es eso lo que pasa en el movimiento en general. Entonces, ¿para qué me desgasto? ¿para que otros tres o cuatro vengan y se lleven el crédito de lo que yo estoy haciendo? Lo que vi es que seguir en el grupo no estaba produciendo impacto en la comunidad. El objetivo de todo eso ayudar que la población afro tenga la posibilidad de crecer y de desarrollarse tanto social, como económicamente.

Es que mira, estoy tan cansada, de verdad, de todo ese tema, que ni siquiera creo que un colectivo de sólo mujeres me pudiera interesar porque yo considero que las mujeres afro sí tenemos necesidades y problemas comunes, pero hay diferencias en el enfoque que cada una les está dando y en cómo los está enfrentando. O sea, no sé si afortunada o desafortunadamente, todas somos muy diferentes y la manera en que le hacemos cara a la vida es totalmente distinta. Tú piensas diferente a como pienso yo. Al final no sé y tampoco me importa nada de eso.

Escritura: esperanza, resistencia y salvación

Yo antes, pensaba mucho en el mañana. Antes pensaba que, si hoy me esforzaba, mañana las cosas iban a cambiar o yo iba a estar en una posición en la que simplemente no me iba a acordar de nada, o me iba a doler menos lo que estaba viviendo. Siempre he pensado que, si ahorita me toca hacer pequeños sacrificios o grandes sacrificios, eso se va a ver recompensado en el futuro. Entonces, yo creo que el sueño o ese anhelo de cambio en mi propia vida fue lo que me ayudó a resistir todo lo que me pasó. Igual, no sé. Yo creo que todo el mundo pasa por eso. A veces, cuando era niña, yo pensaba: «creo que estaría mejor si me suicidara». O sea, yo pensaba muchísimo, pero muchísimo, muchísimo en eso, sobre todo cuando ya estaba a punto de estallar. De hecho, si uno se fija en mis poemas, ve que hablan más que todo como de eso. De cómo sería la vida después de esta vida y de cómo encontraría un espacio en el que me sintiera bien, confortada. Yo construía ese mundo a partir de mi escritura.

Necesito un espejo para poder dibujarme por dentro, que refleje lo que siento y lo que quiero. Para entender mi universo, para dibujar el circuito que une la razón con los sentidos; para pintar con detalle la agonía y la melancolía de los días que fueron y en el ayer se quedaron, para rescatar la curiosidad que con gran velocidad muere en el interior del ser que algún día fue y nunca llegará a ser.

MARTINA
Bogotá, 2011

¿Qué significa ser bella en Colombia?

Cuando me postulé, dije: «yo quiero ser».

LACIGARRA

Recuerdo que cuando cursaba la primaria, a finales de los 80's e inicios de los 90's, era muy común que los piropos para las niñas de mi edad vinieran sucedidos de alusiones al reinado nacional de la belleza. No con poca frecuencia, algunas de mis primas, mi hermanita y yo escuchábamos, de parte de extrañxs en la calle o de adultxs con quienes nos cruzábamos en reuniones y visitas familiares, cosas como: *«¡ay pero qué niña más linda. Como es de pinchada¹⁹ para caminar y mire esos ojos! ¡Cuando grande, va a ser reina del Chocó!»*. Claramente, tampoco se hacían esperar los consejos y recomendaciones para nuestros mayores, siempre con la buena intención de procurarnos éxito en el futuro evento: *«póngala a que adelgace un poquito»* o *«llévela a que juegue baloncesto, para que le quede bien alta, ¿oyó?»*

No tengo certeza sobre si este tipo de cumplidos me caía bien o no (lo que no soportaba eran los “amables” consejos añadidos), pero sé que aunque el devenir *misses* no hiciera parte del proyecto de vida que mi padre y mi madre²⁰ habían pensado para nosotras, las reinas

19. Pinchadx: elegante, presumidx.

20. Durante los años 50's del siglo XX fue elegida como señorita Chocó Nezly Eljure, de ascendencia sirio-libanesa, quien a pesar de no haber alcanzado el título de Miss Colombia, logró luego el primer lugar en un reinado internacional. Mi madre me cuenta que su familia y allegadxs le apodaban Chachi y que justamente su sobrenombre, dado el impacto de su representación en los certámenes de belleza, fue adoptado, no sólo como significante fundamental de un piropo frecuente –«Ey, estás bonita ¡Parecés una Chachi!»– sino también como nombre de pila para niñas nacidas en esa época: Chachi Hinestroza, Chachi Valoyes, etc. En años posteriores, Eljure desarrolló una notable carrera política en la que llegó a ocupar el Viceministerio de Justicia en 1982. Más referencias en las siguientes páginas:

Perfil de Nazly Hellen Eljure: <http://afrocolombianosvisibles.blogspot.com/2011/12/nazly-hellen-lozano-eljure.html> Consultado el 30 de mayo de 2014.

Artículo sobre Nezly Eljure y participación de mujeres chocoanas en el reinado nacional de la belleza, escrito por el también chocoano y afro Armando Mosquera Aguilar: <http://www.choco7dias.com/814/REINADO.htm> Consultado el 30 de mayo de 2014.

y el reinado eran para mí, como para muchas niñas de mi entorno, el principal referente de belleza. El concurso estuvo casi desde siempre presente en los juegos con otras niñas, en el colegio y en el conjunto residencial donde crecimos. No olvido haber presenciado y hasta protagonizado discusiones acaloradísimas sobre si Kathy Sáenz era más bella que Paula Andrea Betancur, o si el entonces afamado «hablado» de Paola Turbay era lindo o insoportable.²¹

Evidentemente, también debí litigar a favor de Magaly Caicedo, Aura Serna e incluso la célebre Damaris DeDiego, muy a pesar de su vergonzante desatino y del torrente de burlas que desencadenó: «*quisiera ir a Roma-Jerusalén, donde nació y murió nuestro señor Jesucristo*».²² Debí defenderlas a todas de las niñas que aseguraban que ellas jamás podrían ganar; que no estaban a la altura de las demás candidatas o que simplemente, eran horribles y no nos representaban porque, según ellas, lxs colombianxs no éramos negrxs.

Yo abogaba por Damaris, Aura y Magaly justamente porque me representaban a mí; personificaban la belleza de la mujer en la que yo aspiraba a convertirme, de modo que el que ellas ganaran o no la codiciada corona significaba igualmente la probabilidad de que mi

21. Kathy Sáenz fue virreina nacional de la belleza en 1992, año en que fue elegida como reina Paula Andrea Betancur. Paola Turbay fue la «soberana» del año inmediatamente anterior. Las tres mujeres están aún vigentes en el mundo del espectáculo colombiano. Sáenz construyó una carrera en la actuación, mientras que Betancur y Turbay se han desempeñado en el modelaje, la presentación y demás. Las tres cuentan con gran popularidad en el país. Turbay y Betancur son especialmente afamadas por haber logrado virreinos en Miss Univero, ya que, hasta la fecha, solamente dos colombianas han obtenido ese título: Luz Marina Zuluaga, en 1958 y Paulina Vega Dieppa, en 2014.

22. Damaris de Diego Torres, señorita Chocó 1994, fue la única participante afrodescendiente en el certamen nacional de ese año. Aunque logró colarse entre las cinco finalistas, es recordada por su infame alocución durante la prueba previa a la coronación. Al fallecido presentador Fernando González Pacheco le correspondió preguntarle a qué época y lugar ella se desplazaría, si tuviera la posibilidad de viajar en una máquina del tiempo. La candidata respondió que elegiría ir a Roma-Jerusalén, donde, según ella, habría nacido y muerto «nuestro señor Jesucristo». La escena está inmortalizada a partir del minuto 4:49 del video publicado en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=tYXdNVlnojM> Consultado el 20 de mayo de 2014

propia belleza fuera dignificada, reconocida, aceptada y respetada por mis pares, en mi cotidianidad. De alguna manera, su victoria podría hacer que mi belleza fuera viable.

Si bien mi vida ha girado en torno al modelo del éxito profesional y de los logros académicos, no puedo decir que por ello haya escapado a lo que desde hace tiempo he denominado empíricamente (sin mayor teorización al respecto) «la idiosincrasia del reinado de belleza». Por el contrario, supongo que como muchas otras mujeres y niñas colombianas, fui desde muy temprano consciente de los parámetros de belleza e igualmente sentí la presión y la urgencia de amoldarme a ellos. No obstante, nunca invertí el esfuerzo necesario para modelar cabalmente un cuerpo de pasarela, finalmente no jugué baloncesto, de modo que no crecí “lo suficiente”; no fui popular en el colegio (porque a diferencia de LaCigarra, tampoco se me facilitó, ni quise darme a la tarea) y jamás me he disciplinado tanto como para culminar ninguno de los programas «*cuerpo de bikini*» o «*silueta fitness*», tan publicitados por las que alguna vez fueron mis revistas preferidas: *Seventeen* y *Cosmopolitan*. No me he sentido capaz, ni *naturalmente* dotada para lograrlo, pero en últimas pienso que, en el fondo, lo he deseado menos de lo que yo creería. Me parece que tener la esbeltez, la simpatía y la desenvoltura propias de reinas y modelos son deseos que he introyectado o que me han sido impuestos. Creo realmente que mis deseos van más allá de eso y que la condición de adecuarme a los atributos de reina sólo ha sido un obstáculo para alcanzarlos. Siento que este es el meollo del asunto sobre la belleza y que las escrituras de Martina y LaCigarra iluminan esa exploración.

Como venía diciendo, es cierto que me he sentido tiranizada por el mandato de la belleza y también he sucumbido a él. No me ha sido ajeno. Desde muy temprano lo conozco, lo he vivido y con él he negociado porque, si bien se me procuró una infancia en la que el ser brillante primaba sobre otras cualidades, desde el precolar supe –por lxs mayores– que debía esforzarme si quería alguna vez ir a posar a Cartagena porque mi rostro era “lindo”, pero no me completaba (pero sobre todo porque yo debía desear ir a posar a Cartagena). Entonces, comprendía que era inteligente y que esa era mi fortaleza, aunque también, como a Flor de Ipanema y a Orika, cuyo relato conoceremos

más adelante, otrxs me presentaban la mía propia como una belleza rara e inconclusa a la que había que perfeccionar.²³ ¿Para qué? Para que fuera reina o mejor, para que pudiera serlo, aunque realmente me estuvieran educando para devenir intelectual, «mujer independiente», sobresaliente, capaz, exitosa.

Ahora entiendo que el modelo del éxito femenino estuvo siempre atravesado por los ideales fabricados, cultivados, legitimados y (re) producidos en nuestro contexto inmediato por el reinado nacional de la belleza. Por eso no bastaba con que Orika tuviera “un lindo cuerpo” (se supone, según su relato, que otrxs la encontraban carente de una “linda cara”), ni con que LaCigarra fuera extremadamente talentosa y “simpática”. Por eso, el rostro de Martina nunca aparecía lo suficientemente “femenino y juvenil”, ni su cuerpo, lo suficientemente delgado. Al parecer, ninguna “reunía todos los requisitos” y siempre había una deficiencia: nos había atravesado la mirada fragmentaria del concurso. Nacimos y crecimos en medio de una veneración idiosincrática a modelos de belleza femenina, ideológicamente construidos.

Reinado de belleza e ideología: poder de (re)representación

¿A qué me refiero con que la idiosincrasia del pueblo colombiano está teñida, empaçada y moldeada por el concurso de belleza? Pienso que la ideología (re)producida por el reinado nacional de belleza ha venido a ser elemento constitutivo de la mentalidad y el temperamento cultural típicos del pueblo colombiano y que de la misma manera, configura las relaciones de poder que atraviesan la construcción de la nación. Es decir, en tanto que ente generador y regulador de significados que impactan la construcción de identidades y subjetividades, el

23. Ver anexo 5: foto de una modelo afrodescendiente de piel clara, en el número 31 de la revista Don Juan. En el artículo que acompaña las fotos, ella narra haber sido objeto de cumplidos en los que se le equiparaba a una «escultura a la que le hacían falta los últimos retoques». Me pregunto por qué esto sería un cumplido y además, cuáles serían los retoques faltantes que imposibilitaban la plenitud de su belleza. ¿Se puede equiparar los retoques al nivel de educación, las maneras y los atributos morales que complementan, justamente, el físico «perfecto» de la que se imagina como mujer ideal o reina de belleza?

reinado de belleza está lejos de permanecer aislado de la vida “normal” o cotidiana de las personas promedio, si bien este no tiene la misma resonancia hoy que en décadas anteriores.

Al respecto, bell hooks manifiesta su inquietud frente al hecho de que los medios masivos de comunicación (en este caso, encargados de la difusión del reinado de belleza) muestren al público cierto tipo de representaciones, en pro de efectos e impactos específicos, al tiempo que sugieren que las imágenes que presentan reiterativamente no son realmente importantes o no tienen trascendencia en la vida real (Hooks, 1997: 4).²⁴ Ahora bien, hooks aclara que los vínculos entre las representaciones y las experiencias vitales de lxs sujetxs no son transparentes ni obvios. En ese sentido, una mujer que como yo, dedica su vida conscientemente a la crítica cultural, puede reconocer la influencia de la maquinaria representacional en su entorno inmediato, como en su experiencia de vida. Durante una entrevista documentada por la Media Education Foundation, hooks lo plantea como sigue:

Pienso que es posible acoger el conocimiento del vínculo directo entre las representaciones y las elecciones que hacemos en nuestras vidas, sin por ello pensar que ese vínculo es absoluto. Es decir, si por ejemplo una mujer ve una película en la que otra mujer es follada hasta la muerte, no por ello va a pensar «oh, debería dejar que cualquier hombre que lo desee me folle hasta la muerte». Creo que ese es un modo absurdo de entender el vínculo directo al que me refiero. Sí creo que si observo suficientes imágenes como esa, podría terminar pensando que ciertas formas de violencia y coerción masculina en relación con mi cuerpo de mujer son aceptables (Media Education Foundation, 2014) (Hooks, 1997: 4).²⁵

24. Versión original en inglés. La traducción es mía: [...]mass media uses more certain kinds of representations for specific impact and effect, we're also being told that these images are not really that important.

25. Versión original en inglés, la traducción es mía: I think that it's possible to embrace the knowledge that there's a direct link between representations and choices we make in our lives that does not make that link absolute, that does not say, «oh, if I look at a movie in which a woman is fucked to death», than I will go out and think I should let myself be fucked to death by any man who wants to fuck me. I think that's an absurd sense of a direct link, but that is not to say, that if I watched enough of those images I might not come away thinking that certain forms of unacceptable male violence in coercion in relationship to my female body are acceptable.

Siguiendo a bell hooks, el reinado de belleza, al tiempo que se presenta como evento espectacular, aislado de la cotidianidad y al que se accede únicamente por una mirada teleológica, genera representaciones que naturalizan e integran a la vida de gente ordinaria, las prácticas opresivas involucradas en la fabricación de lo que más o menos todo el mundo entiende por belleza.

No está de más mencionar que, en el caso colombiano, el Reinado Nacional de la Belleza se transmitió radialmente durante mucho tiempo, para luego ser incluido en la programación pregrabada de la televisión pública, a través Inravisión, Canal 1 y canal A, específicamente entre los años 1969 y 1979.²⁶ Más adelante, entre 1980 y 1997, la programadora RCN compró los derechos exclusivos de transmisión del certamen. Sin embargo, no es sino hasta 1998, con la creación de los canales privados, que la programadora RCN traslada el concurso al canal del mismo nombre. El investigador Derby Arboleda Quiñones así lo reporta en su ensayo, *Los negros y la televisión Colombiana*:

A diferencia de otros países, donde la televisión llegó de la mano de la empresa privada, aquí llegó por la gestión estatal. Así pues, era responsabilidad del Estado, desde sus inicios, dar a los negros y a los indígenas una participación como la que fue dada a los mestizos de la élite del momento (Arboleda Quiñonez, 2015: 201).

Lo anterior dista de ser información adicional sobre el reinado. Por el contrario, es pertinente en este análisis señalar la responsabilidad del Estado en la (re) producción, naturalización y (re) construcción permanente de determinados sistemas de creencias, a través del respaldo a y la difusión de ciertos productos culturales. En términos de bell hooks, la televisión estatal establece un vínculo directo entre las representaciones que envía al público y las elecciones que éste realice en sus prácticas cotidianas.

El artículo *El reinado de belleza: descubrir la política en lo «natural»*, de la antropóloga Ingrid Johana Bolívar, sugiere tres ideas cardinalmente resonantes con mi postura. En primer lugar, que la representación idealizada de la belleza femenina se usa para estructurar la jerarquía

26. Ver Anexo 8

social. En segundo lugar, que ese atributo, junto con los cuerpos que lo encarnan, se imagina como parte de lo natural. En tercer lugar, que esa asociación fundamenta una dinámica estructural de poder, transversalizada en el discurso de proyecto de nación:

La belleza de las mujeres, y ellas mismas consideradas como parte del «mundo natural», esto es, del mundo no «intervenido» ni «mediado», emerge como recurso para consolidar un diferencial de poder. Este punto se aclara cuando se recuerda que tanto la Revista Cromos como El Tiempo hablan de los «súbditos» de las reinas. Ahora sabemos que no se trata sólo de los súbditos de las «más bellas», sino que por extensión se convierten también en los súbditos de las familias distinguidas y nobles de cada ciudad o región (Bolívar, 2005: 18).

A este respecto, el texto escrito bajo la rúbrica «historia», del sitio virtual oficial del concurso nacional, dice claramente que el certamen se pensó «con el propósito de integrar a Colombia a través de la belleza de sus mujeres». Según la correspondiente página web, Ernesto Carlos Martelo (Martelo, 2013),²⁷ primer director de la primera oficina de turismo de Colombia, dio inicio al certamen, en el marco de la celebración del cuarto centenario de la fundación de Cartagena de Indias, en 1934.

En ese año, con ocasión de la inauguración de los muelles marítimos de la ciudad, se reunieron en Cartagena de Indias el presidente de Colombia, Enrique Olaya Herrera y su homólogo de Estados Unidos, Franklin Delano Roosevelt. Desde su fundación, en ese contexto, el reinado nacional de la belleza «es una institución estable que ha trascendido internacionalmente, convirtiéndose en un importante incentivo para el turismo en Colombia y Cartagena, así como promoviendo la integración del país a través de la belleza de sus mujeres».²⁸ Antes de continuar, me es necesario hacer algunas precisiones en cuanto a los conceptos ideología e institución y al nivel desde el que me resultan pertinentes.

27. la reseña del perfil de Ernesto Carlos Martelo, menciona entre otros datos de vital importancia, su matrimonio con «[...] una hermosa mujer que sabía atender y cocinar como los ángeles del cielo».(Martelo, 2013).

28. Sitio web oficial del reinado nacional de la belleza de Colombia: <http://www.srtacolombia.org/site/Loquesomos/Historia/tabid/59/Default.aspx> Consultado el 5 de mayo de 2014.

¿Cuál es la función de las ideologías? ¿Quién tiene una ideología? ¿Por qué pensar el reinado nacional de la belleza como institución?

Intentaré responder a estos interrogantes en el orden en el que los formulo. En primer lugar, mi comprensión fundamental de la cuestión ideológica se enmarca en la propuesta teórica multidimensional de Teun Van Dijk. Entiendo entonces que las ideologías son, en el sentido más general posible, sistemas de creencias construidos y compartidos por grupos sociales, a los que el autor define como colectividades con intereses y representaciones sociales comunes. Evidentemente, la constitución de estos colectivos está atravesada por experiencias de raza, clase, género y sexualidad que, a su vez, son productos de esos sistemas discursivos o de pensamiento. Si bien el autor señala una dimensión positiva de los discursos ideológicos, es decir, la responsable por la organización y empoderamiento de los grupos subordinados, la que me interpela en este trabajo es la crítica o aquella que involucra su poder de generar dominación. Al respecto, Van Dijk expone lo siguiente:

Las ideologías invisibilizan, esconden o tergiversan la verdad, o de hecho, las condiciones objetivas o materiales de la existencia o los intereses de las conformaciones sociales. Podemos agregar a las funciones más negativas de las ideologías el hecho de que éstas sirven positivamente para empoderar a los grupos dominados; para crear solidaridad, organizar las luchas y sostener la oposición. Tanto en su lado positivo como en el negativo, la función de las ideologías es la de proteger intereses y recursos, sean estos privilegios injustos o mínimas condiciones de existencia. De modo más neutral y general, las ideologías simplemente sirven a la organización de los grupos y de sus miembros, en la medida en que apoyan la administración de sus agendas, sus prácticas sociales y en general, la cotidianidad de su vida social (Van Dijk, 1998: 135).²⁹

29. La traducción es mía. Versión original en inglés: *Typically serve to legitimate power and inequality. Similarly, ideologies are assumed to conceal, hide or otherwise obfuscate the truth, reality or indeed the 'objective, material conditions of existence' or the interests of social formations. Besides such more negative functions of ideology, we may add that ideologies positively serve to empower dominated groups, to create solidarity, to organize struggle and to sustain opposition. And both at the negative and the positive side, ideologies serve to protect interests and resources, whether these are unjust privileges, or minimal*

Pensando en esta perspectiva y teniendo además en cuenta los orígenes, visión, misión y objetivos con los que se funda el Reinado Nacional de la Belleza, se presenta más fácilmente la evidencia de su carácter ideológico. Una simple revisión de la información oficial sobre el reinado permite localizar su historicidad, de modo que, contrario a lo que se hace natural en la ideología de la belleza, tal cosa como un concurso nacional que involucre la política nacional y que oficialice las representaciones estéticas de la feminidad en sus dimensiones materiales e inmateriales no ha estado ahí desde siempre.

El reinado, de hecho, cohesionó, actualizó, articuló y emplazó, en una coyuntura histórica particular, la dinámica fundamental de la dominación colonial. Al respecto, Patricia Hill Collins afirma que en el caso de Estados Unidos, las ideologías racistas y sexistas permean la estructura social hasta el punto en el que devienen hegemónicas y por ende, se normalizan y se hacen inevitables. La autora agrega que, en ese marco ideológico, ciertas cualidades que se asumen propias de las mujeres negras se usan para sostener la opresión (Hill Collins, 2000: 5).

Evidentemente, este fenómeno coincide con el caso colombiano, en el que la pobreza, la «voluptuosidad» (o incluso la vituperada gordura), la carencia de educación, de cultivación o de cualidades intelectuales y la predisposición al servicio doméstico, por ejemplo, son constituyentes del estereotipo que se opone radicalmente al canon de belleza, construido con base en la negación de los hechos históricos que han empobrecido y subordinado a las mujeres negras.³⁰ En lo que a esto concierne, la socióloga Betty Ruth Lozano, en su artículo *Mujeres negras: sirvientas, putas y matronas*, afirma que:

.....
conditions of existence. More neutrally and more generally, then, ideologies simply serve groups and their members in the organization and management of their goals, social practices and their whole daily social life.

30. Ver anexo 1. La polémica imagen publicada por la revista *Hola* en Diciembre de 2011 da cuenta de la persistencia de imaginarios colectivos en las que mujer negra/afrodescendiente aparece negada en su posibilidad de desarrollo, valoración y ascenso social, subordinada y confinada al servicio doméstico (de otras mujeres, además). La foto apareció en el marco de un artículo sobre el modo de vida de varias mujeres blanco mestizas caleñas y su publicación fue sucedida a una fuerte oleada de críticas, pues no fue poca la gente que claramente la percibió como racista y discriminadora.

«La identidad de las mujeres negras ha sido fijada desde el imaginario racista dominante que las homogeniza, con atributos que son producto del prejuicio racial y que solo existen en la mente de quienes así las conciben: un cuerpo para el sexo, más cerca de la animalidad que de la razón. Un cuerpo que fue útero reproductor, fábrica de esclavos, objeto de uso y abuso para el placer de otros» (Lozano, 2010).

El cuerpo de la reina de belleza –blanco-mestizo por tradición– no es necesariamente (re)presentado como más cercano a la razón y sin embargo, es claro que aunque su lugar está más próximo a la naturaleza de su región que el de los hombres, este no tiene nada que ver con animalidad. Justamente por eso, uno de los versos del himno tradicionalmente entonado por las candidatas a Miss Colombia, en la noche de coronación dice «somos inocencia y candor». Aunque en el marco del reinado, las mujeres aparecen como (re) presentación de lo más natural –su tierra– (su departamento o ciudad, en los casos de Bogotá y Cartagena), el discurso del concurso no equipara esa naturaleza a ausencia de civilización.

Es decir, aunque la miss se muestre como presencia de un territorio que encarna en su persona *real* y se inscribe, a través de ella, en el imaginario nacional, se supone que *la naturaleza* de esta tierra, de su tierra y por lo tanto de su gente esté más cerca de la inocencia, el candor (la decencia) y el progreso, que de la animalidad, la irracionalidad y el atraso. Retomando a Ingrid Bolívar (2005), se espera que el conjunto de atributos de feminidad puestos en escena por la reina sean factores de cohesión para las familias de prestancia y en última instancia, promueva la consolidación de una clase dominante en torno a las mismas.

De este modo, el hecho de que el concurso nacional de la belleza se haya pensado en el marco de la apertura de los muelles marítimos del segundo puerto más importante del país corrobora su implicación en intereses socio-económicos y políticos de quienes lo planearon y pusieron en marcha. Adicionalmente, pensar en el reinado como factor de identidad, pero sobre todo, de escenario y maquinaria para la representación de esa identidad idealizada en términos de raza, clase, género y sexualidad devela, finalmente, la constante necesidad de la élite por re-inventarse como hegemonía.

Justamente en y través del concurso de belleza, la clase dominante encuentra una nueva posibilidad de constituirse a sí misma en rostro y cuerpo (presencia y existencia visible) del país en la escena internacional, además de erigirse como modelo de feminidad de la nación dentro de sus propios límites, es decir, de cara al resto del pueblo colombiano, más pobre, menos blanqueado y no-heteronormativo. Creo que hasta este punto, he logrado responder a la pregunta en torno a la función de las ideologías.

Ahora bien ¿quién tiene una ideología? O mejor ¿quién reproduce una ideología, participa o se apropia de ella? Dicho todo lo anterior y apuntando a dar respuesta a este interrogante, subrayo que me interesa explorar las posibles apropiaciones particulares de discursos ideológicos en torno a la estética, pues entiendo que estos se recrean, reproducen y perpetúan en la cotidianidad y *normalidad* de las relaciones sociales. Van Dijk afirma que las creencias articuladas en los discursos ideológicos son «adquiridas, usadas e intercambiadas en situaciones sociales, con base en los intereses de dichos grupos y en las relaciones entre ellos, en estructuras sociales complejas» que, en el caso que me concierne, corresponden a los escenarios cotidianos de las entrevistadas (Van Dijk, 1998).

En este sentido, los juegos de infancia y adolescencia, los rituales de feminización y las dinámicas sociales que se me presentan en sus relatos evocan justamente los escenarios en los que los discursos ideológicos en los que raza, clase, género y sexualidad se actualizan, intercambian o subvierten. Mi punto es que como miembros de una sociedad fundada sobre y articulada por discursos dominantes, nos hacemos partícipes de ellos, aún desde la resistencia. De eso se trata la hegemonía desde la propuesta de Antonio Gramsci. En este sentido, las ideologías o discursos ideológicos funcionan de modo similar a la lengua nativa o idioma de una población: jugar al reinado, aprender a vestirse y peinarse, escribir poesía, cambiarse el nombre y dirección de domicilio son acciones que manifiestan patrones de relacionamiento con esos cuerpos discursivos que se materializan en todas las esferas de la sociedad y de la vida subjetiva de las personas. En este orden de ideas, todo individuo implicado en el entramado social participaría, de una forma u otra, de los discursos ideológicos que lo sostienen.

Finalmente ¿por qué pensar en el reinado como en una institución? Como lo expuse antes, el reinado nacional de la belleza se construye a sí mismo como escenario e instrumento para mantener la consolidación de la clase dominante, en la medida en que a través de la idealización y las representaciones racistas, clasistas y heterosexistas de la feminidad nacional, programa su agenda socio-política y económica. Lo que sugiero, tal como lo hace Gregory Lobo en su ensayo *Rearticulaciones colombianas: raza, belleza, hegemonía* (Lobo, 2005: 64) es que, en primer lugar, el concurso se apropia en mucho del poder de producir las representaciones jerarquizadas de los grupos poblacionales que conforman la nación (de fijarlas en posiciones relativamente inamovibles) y en segundo lugar, que el Estado como tal «se extiende mucho más allá de lo «meramente» político y halla sus raíces en la sociedad misma» (Lobo, 2005: 64), de manera que sus poderes exceden la tríada oficial ejecutivo-legislativo-judicial y se radican en otras dinámicas y esferas de la vida de la sociedad civil. En suma, el poder de representación que ha ido decantando el reinado nacional a través del tiempo se ha institucionalizado o ha tomado carácter constitutivo del Estado colombiano. No es gratuito ni exagerado que en su sitio web oficial, el reinado se autoproclame como «una institución estable» pues, efectivamente, este certamen y sus discursos han devenido parte del Estado, en la perspectiva gramsciana. Lobo, citando a su vez a Antonio Gramsci y a Showstack Sasson lo expone como sigue:

[...] el reinado de belleza forma parte del Estado –en el sentido gramsciano– en cuanto puede contarse como una entre la «multitud de otras iniciativas llamadas privadas y actividades (que) tienden al mismo fin –iniciativas y actividades que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes» (Gramsci, 1971: 526). Claro está que entre estas actividades y sitios normalmente se incluyen la Iglesia, el sistema educativo, las leyes y, a veces, la familia. Pero si es verdad lo que afirma Showstack Sassoon, a propósito de la propuesta gramsciana, que el Estado es «toda la variedad de actividades en una gama entera de sitios que posibilitan que las relaciones sociales de producción sean reproducidas» (Showstack Sassoon, 1982: 101), entonces es posible sostener aquí que, en el caso colombiano, hay que incluir también el Reinado Nacional de la Belleza.

Puesto que el Reinado Nacional de la Belleza posibilita la producción de relaciones sociales asimétricas y que además penetra y moldea espacios familiares y del sistema educativo, el reinado funciona como institución que materializa y (re)produce, a lo largo del tiempo, la ideología en torno a lo bello y lo feo en Colombia; estructura, determina e informa la valoración estética de la vida en todas sus dimensiones. En consecuencia, se impone y naturaliza una mentalidad en la que la familia aspira a que sus hijas se conviertan en reinas del territorio (¿nacional? ¿regional?) y en la que las mismas hijas acogen y cultivan esos deseos.

En un medida considerable, los ideales en torno a raza, clase, género y sexualidad vigentes en un discurso compartido por lxs colombianxs, Orika, LaCigarra, Martina, Flor de Ipanema y en general todas las narradoras de este trabajo se han enfrentado con retos y obstáculos importantes en la construcción de sus subjetividades. De alguna forma, pienso que para todas nosotras, la construcción identitaria ha representado de cierta forma, una metáfora de los concursos de belleza. Por efectos de la idiosincrasia del reinado, justamente, Martina siempre ganaba la corona de las feas y finalmente, ninguna de nosotras alcanza(ba) a ser lo suficientemente blanca.

¿Qué o a quiénes representa entonces, en la vida real y cotidiana, el Reinado Nacional de la Belleza? Como dije antes, yo sentía que las mujeres negras, desde la televisión o la publicidad me (re)presentaban. Su presencia suplía quizá la ausencia de otras niñas negras y del reconocimiento de mi propia belleza y respetabilidad, en los ojos y palabras de mis compañeras de estudio y de juego. Frente a las miradas legitimadoras de lxs adultxs y de los reinados (que serían quizá la misma), yo podía aspirar a ser reina de *mi* territorio o *mejor*, del territorio de mi mamá, con el que tengo un lazo afectivo que se ha sobrepuesto a la estigmatización, la burla y el desconocimiento constantes, pues siempre entendí que el lugar que para mí englobaba riqueza, familiaridad y lazos amorosos vitales, para otrxs era probablemente el rincón más ensombrecido, relegado y desposeído del país.

¿Cuál es finalmente la pertinencia del reinado en nuestras historias? ¿A qué le apunto? Aunque lo cuestionemos con rigor y nos rehusamos a sintonizar su transmisión en vivo, año tras año, por televisión,

pienso que a lxs colombianxs nos resulta imposible desconocer el lugar que tiene este evento en nuestra mentalidad colectiva, imaginario, discurso social³¹ y finalmente, en nuestra cultura nacional y en el proyecto mismo de construcción de nación en la que esta se inserta. La figura de la reina de belleza está presente, no sólo en lo mediático, sino también como referencia frecuente en conversaciones casuales. Aun cuando el reinado y sus participantes se asocian a menudo con narcotráfico y veleidad –entre otros escenarios y lugares negativos– siguen siendo referentes aspiracionales para muchas niñas, adolescentes y familias enteras, pues conserva su poder de convocatoria y (re)presentación. Las más recientes versiones «reality» del certamen señorita Bogotá,³² por ejemplo, demuestran que esta es una entidad que se actualiza en permanencia, resistiendo así al paso del tiempo e incluso, a la crítica que se agudiza y se nutre crecientemente.

Volviendo a mis experiencias infantiles y siguiendo a Ingrid Bolívar, lo que me inquieta es que si bien personas adultas podían reconocer y celebrar belleza en nosotras, la asignaban –como lo hace el reinado– a una única región del país que es, probablemente, la más estigmatizada en el imaginario colectivo y en las representaciones mediáticas, pero también la que supuestamente (según la gente y según el mismo concurso) representaríamos mejor por ser niñas negras. Es decir, si existe un imaginario en el que se asocia lo femenino a la naturaleza, al territorio y además, cada territorio a un lugar fijo en la cartografía jerárquica de la nación, la naturaleza de las niñas y las mujeres negras, *propia* únicamente de las regiones periféricas, empobrecidas y marginalizadas, no puede más que ser inferior a la de las niñas y mujeres blanco-mestizas, *propias* también de la región andina, cuna de la civilización del país.

Más precisamente, lo que me inquieta es que «[...]el lenguaje que insiste en que somos hijxs de nuestras tierras convierte a la tierra en madre y a todas las madres en partes de una tierra; en expositoras o “especímenes”, quizá, de un mundo natural que sería la “verdadera

31. Habla cotidiana.

32. *Reality* «La Batalla Real», transmitido por la cadena local City Tv. Enlace a la promoción de la versión de 2011: <http://www.citytv.com.co/videos/322848/la-batalla-real-por-senorita-bogota-esta-por-comenzar-en-citytv> Consultado el 1 de mayo de 2014.

fuente” de las distinciones territoriales o las diferenciaciones políticas» (Bolívar, 2005: 19). Además, me interesa, como dije antes, ver cómo la dinámica de diferenciación de los territorios nacionales se traduce o (re)surge en experiencias que resultan de vital significancia en la construcción de la identidad y la subjetividad.

En este sentido, encuentro los relatos de Martina y LaCigarra particularmente sugerentes en cuanto al tema de la estética y no creo fortuitas sus referencias a los reinados y competencias. Me llama la atención la forma en que ambas parecen calcar, más que definir, el concepto de belleza ideal y de hecho me parece que lo que estos dos relatos develan es que el ser bella es algo que se calca; que el aprehender la consabida belleza tiene más que ver con hacer un croquis (¿del mapa de Colombia?) que con memorizar un concepto.

En suma, me parece que estos dos relatos, a través de sus vivencias, hacen evidente el artificio de la belleza local como ideal, natural e inalienable. Además, delinean de alguna forma la cartografía del proyecto de nación, de las relaciones de poder que este entraña y de las implicaciones de las valoraciones estéticas en todo ello. Mi siguiente acercamiento a estas dos narraciones está guiada por preguntas en torno a qué es ser bella y a qué entes corresponde (o desde qué lugares se hace) el juicio estético que lo legitima, a lo que se hace para ser bella y a la experiencia emocional involucrada en esos procesos.

¿Quién es la reina?: LaCigarra y las “bonitas-juiciosas”

Evidentemente, una mujer joven como nosotras, sólo que blanca, heterosexual, feminizada –jamás andrógina, ni masculina– y de clase media o alta. Como dice Orika en su relato, «es bastante difícil identificarse con el prototipo de la niña blanca bonita y de cierta clase social, por si fuera poco». Para nadie es un secreto que, tradicionalmente, el concurso nacional ha privilegiado la congregación de mujeres de las capas más altas de la sociedad y ha relegado el despliegue de las bellezas «menos favorecidas» a certámenes periféricos, hecho que se evidencia claramente en Cartagena, donde anualmente se realiza de modo autónomo, la elección de la reina popular. De hecho, en cuanto a quiénes participaban en el reinado hegemónico, «[...] los textos [his-

tóricos] recalcan que se trata de las hijas de la «sociedad colombiana», de las «familias distinguidas» en cada ciudad. Las hijas de aquellos que van a los clubes, donde precisamente se realizan las ceremonias de elección y coronación» (Bolívar, 2005: 17).

Y es que en los ya 80 años de vigencia del reinado nacional de la belleza, han sido únicamente dos mujeres negras las coronadas como «soberanas de los colombianos», para alegría de muchxs (negrxs, sobre todo) pero también sorpresa, desconcierto y disgusto de tantxs otrxs. La elección de Vanessa Alexandra Mendoza,³³ la primera de ellas, generó comentarios como este, por ejemplo, por parte de la entonces presidenta de la marca de maquillaje Jolie de Vogue, estandarte del reinado: *«bueno, pues recibo la noticia con mucha sorpresa y pues, tendremos que volver a lanzar la línea de maquillaje para morenas»*.³⁴ Por su parte, tras la correspondiente elección, Jaime Arango, patrocinador de la entonces reina, se pronunció así: *«Vanessa es muy delicada y no inspira lo que suelen inspirar las negras»*. Jealisse Andrea Tovar, quien también aspiró al título de señorita Colombia, en calidad de representante del Chocó, en el año 2015, ha recibido menos atención. Quizá por contar con el precedente sentado por Vanessa Mendoza, su coronación suscitó menos revuelo. Sin embargo, cabe mencionar que, más que su triunfo en el reinado, fueron sus declaraciones a la revista Tv y Novelas las que generaron polémica. En una entrevista para esta publicación, la ahora ex-señorita Colombia afirma no reconocerse como negra, sino como una mujer pluriétnica, que aporta «una inclusión afrodescendiente» al certamen.³⁵

Es claro que ni la abundancia de curvas, ni la pobreza, ni la timidez (tan típicas en mujeres negras, de clases populares y áreas rurales) son cualidades deseables en una reina, pues la belleza, tal como el certamen la (re)produce, está atravesada por habilidades sociales y valores morales distintivos de la clase social a la que se espera que *la miss* pertenezca, antes del reinado o –en el caso de Vanessa– como resultado del mismo.

33. Ver anexo 6.

34. Ver anexo 7.

35. Ver la entrevista en: <http://www.tvnovelas.com/co/videos/15/11/14/Polemica-Señorita-Choco-dice-que-no-es-afro/>

Al respecto, Bolívar afirma que «el “pudor”, la “decencia”, las “buenas maneras” son señales que las señoritas deben aprender a manejar y que les da acceso privilegiado al mundo de la acción política» (Bolívar, 2005: 19). Por esta razón, el célebre diseñador Arango se empeñó en que Vanessa «se viera sofisticada, no como una gran vedette con escotes y minifaldas, sino como una mujer elegante y fina, pues [...] ella es más dulzura que voluptuosidad. El objetivo era que se viera como una muñeca y lo consiguió, pues se ganó el título de la Barbie negra». ¿Y cuál es nuestra esperanza de reinar cuando –dice LaCigarra– somos mujeres «como del populacho»? Como bien dijo la señorita Sucre 1972, Elsa María de la Espriella, «[...]una niña pobre no puede ser reina porque tampoco tiene educación y haría una mala representación. En el futuro, cuando el pueblo haya recibido educación, la reina podrá ser popular y pobre».

¿De qué manera y de qué tierra, se puede ser reinas en un país que supone que todas somos maleducadas, vulgares y que nuestra estética es ordinaria e inaceptable? No sé qué otra razón, además de su origen rural y su negrura, pudo hacer que Jaime Arango temiera ver a Vanessa Mendoza exhibiendo un look quizá tipo Marbelle³⁶ o mostrándose incapaz del recato y la modosidad que el reinado exige a sus participantes.

LaCigarra, al postularse, dijo «yo quiero ser» y efectivamente, fue reina en toda la medida de sus posibilidades. A pesar de no ser tenida por *verdaderamente* bonita, sacó el coraje necesario para bailar frente a todo el estudiantado; se inscribió en todas las actividades extracurriculares que encontró y logró fabricar, proyectar y mantener una imagen positiva de sí misma, mientras estuvo en el colegio. Retomo justamente el fragmento de su relato, en el que cuenta cómo transcurrió el concurso y reporta el resultado final, con el que se dio por satisfecha:

36. Cantante popular colombiana, célebre por ser pionera del género «tecnocarrile-ra», muy aclamada por públicos de clases bajas y constantemente objeto de crítica por su voluptuosidad, minifaldas, escotes y estilo de «vedette», muy contrario al de las reinas de belleza.

En sexto o séptimo me postulé con una de mis compañeras, flaca, mona, muy bonita y además muy gentil, con la que acabé compitiendo en la final. Para no alargar el cuento, salí de reina de mi salón y quedé de virreina en todo el colegio. Estuvo tan buena la cosa, que la gente decía que me habían robado la corona porque la otra ya estaba en once y tenía ojos verdes. A mí me nombraron virreina de la simpatía y yo quedé bien así.

La compañera con la que compitió era, no sólo «flaca y mona» sino además, muy gentil. Estos eran atributos frente a los que se hacía difícil legitimarse como bella, no sólo según los dictámenes del certamen de Miss Colombia, regido por parámetros clasistas, eurocéntricos y de los que LaCigarra –como todas nosotras– parecía tener plena consciencia, sino también frente a la propia inseguridad que probablemente generaba en ella el haberlos introyectado. La reina entonces debía, no sólo adecuarse a los patrones físicos establecidos por el jurado, sino también mostrar determinados rasgos de carácter: ser *además*, muy gentil.

LaCigarra, entonces, parece contar solamente con ese excedente, es decir, con ese *además* que, aunque imprescindible, se subordina al patrón estético del cuerpo. Probablemente, en el juego de identificación y legitimación de una beldad representativa del territorio –el colegio, en este caso– la belleza de LaCigarra fue reificada como subordinada y duplicadora de la belleza “de verdad”; esa que, pese a no contar con toda la simpatía del pueblo escolar, conservó el lugar de privilegio y con sus ojos verdes, “se robó” la corona.

Por otro lado, teniendo en cuenta que el concurso nacional de la belleza, replicado de forma consuetudinaria en colegios, barrios y otros espacios de socialización, ha dirigido su convocatoria a las hijas de familias ilustres, no resulta realmente tan sorprendente que LaCigarra se haya hecho acreedora a una corona tan importante (alcanzó el virreinato) pues si bien, como lo dice en su relato, no sonaba entre la nómina de niñas eróticamente deseadas por sus compañeros de salón, siempre hizo parte del grupo de las *bonitas-juiciosas*; en su universo local, era de origen noble e ilustre y sus coronas representaban el lugar que su colectivo ocupaba en el salón. Del mismo modo en que las *bonitas-juiciosas* lograban tener amigos y librarse de las desgracias en las que caían las feas y las *bonitas-perras*, la familia modelo de la

reina nacional «[...] cuenta con distintos recursos de poder para “establecerse”, para ser “reconocida” y para participar o producir redes de cohesión en torno suyo» (Bolívar, 2005: 19).

En cuanto a la posición subjetiva de LaCigarra, siento que ella siempre estuvo al tanto de las jerarquías y los juegos de poder que, en su entorno inmediato, involucraban principalmente la negociación y la imagen. Si bien su vida entera se desenvolvía en el espacio de las clases populares, no parece haber aceptado ni la marginalidad, ni el rechazo, ni la pobreza como marcas definitivas de su identidad personal, ni de un sino trágico e inalterable. En su salón de clase, por ejemplo, tal vez haber estado en el grupo de las *bonitas-perras* la habría hecho más deseada, pero según lo que ella explica, por un lado, «veía los reflejos de [sus] compañeras embarazadas y tenía claro que no quería ser madre y estar atendiendo pelaos» (probablemente el ser «perra» podría haberla conducido a un embarazo no deseado o dañar su reputación, en el mejor de los casos) y por otro –cuenta– siempre fue «consciente de que lo único que tenía era mi estudio y lo aprovechaba bastante, ya que no me tocaba trabajar[...]». Es decir, por inconforme que se sintiera y a pesar de no saber en principio –entre otras cosas– con qué rimaba su nombre (¿o qué sentido tendría su existencia entera? ¿a dónde correspondía? ¿cuáles eran las posibilidades de su bien-estar?), no fue para nada inmedatista en la búsqueda de un lugar social justo y satisfactorio para su propio ser.

En lo relacionado con el trato con otrxs estudiantes, por ejemplo, LaCigarra reconoce que algunxs de otros cursos la llamaban «negra» pero que eso jamás sucedió en su propio salón, lo que me evoca la idea de soberanía sobre su territorio. Es decir, a pesar de que en otros cursos había quién se negara a llamarla por su nombre y reconocer así su individualidad, en su propio salón no había quien se refiriera a ella usando apelativos raciales. LaCigarra hizo acopio de todos sus recursos para impedir que «su nombre se prestara para chiste», como dice al comienzo de su historia, al hablar sobre su mamá. Interpretó todos estos logros sociales y académicos como frutos de su trabajo constante por la respetabilidad, como triunfos sobre los otros miembros de la sociedad y como dominio de su espacio vital y político.

En suma, en el mapa de la micro-sociedad escolar, LaCigarra logró ser una niña de buena familia. Observaba pudor, decencia, aplicación a sus estudios y buenas maneras, de modo que jamás llegó desaseada al colegio, además de mostrarse siempre afable y abierta a la socialización. A propósito, Bolívar señala que «del hecho mismo de ser valoradas en tanto “naturales” y “espontáneas” se deriva el que las mujeres puedan intervenir en política sin que se note que lo hacen» (Bolívar, 2005: 19). No hay que olvidar que LaCigarra, además de reina del salón (como del departamento) y virreina local (como de la nación), también logró constituirse en alcaldesa. Al postularse, ella dijo «quiero ser» y parece haber tenido una comprensión precoz y notablemente aguda sobre las posibilidades con las que contaba para ello.

A modo de conclusión preliminar, quiero insistir en que de ninguna manera pretendo dar a entender que LaCigarra, como individuo singular, reproduce las dinámicas de poder propias de un reinado de belleza; sí me interesa mostrar las posibles apropiaciones particulares de una ideología de la belleza que parece exceder la esfera pública e implicarse profundamente en ámbitos más privados de la vida de una mujer. Encuentro en LaCigarra un ser crítico, agudo y talentoso que jugó con las herramientas que tuvo a su disposición para superar circunstancias adversas y para sobreponerse a situaciones que amenazaban con des-integrar su persona que es, en última instancia lo que se juega en la dominación: el lugar digno y la integridad del otrx.

Hay que ser reina, aunque sea de las feas o de lo feo: el territorio, las feas y las “bonitas-perras”

La historia de Martina me resulta particularmente sugerente en cuanto a la consecución y guarda del territorio y de esto como quid de la resistencia. Si bien los desplazamientos de los que ella da cuenta no fueron forzados, sí estuvieron motivados por la necesidad de alcanzar mejores condiciones para el desarrollo de la familia y en ese orden de ideas, ningún lugar, antes que Bogotá, les ofreció a ella y a su núcleo familiar lo necesario para lograrlo. En su relato, ella afirma que la prioridad de su padre y su madre siempre fue la educación de sus hijos y explica que siempre que migraron hacia otra población del país,

lo hicieron con la intención de encontrar colegios de mejor calidad y plazas laborales más favorables que garantizaran la viabilidad de su proyecto de vida. Yo retomo sus palabras y digo que el objetivo de los desplazamientos era encontrar *«un lugar del que uno no quiera simplemente salir corriendo [y] en el que uno no tenga la necesidad de ponerse a llorar»*. Lo que planteo es que ese lugar es también metáfora del de la reina de belleza, soberana de su mejor territorio (del “mejor”, idealmente), que puede moverse con cierta libertad entre los espacios públicos y privados, es rica, feliz y cuenta con la venia de todxs.

Si bien la historia de Martina expone más abiertamente la experiencia vivida de no ser percibida como bella por lxs otrxs en su entorno y aun cuando, contrario a LaCigarra, no consiguió ganar el reinado de la simpatía, ni mucho menos el de virreina del colegio, su historia también hace alusión a concursos y competencias por la soberanía, la legitimidad, la aceptación y el respeto. A diferencia de LaCigarra, Martina no sólo tenía una personalidad más reservada; yo diría además que ella, frente a la hostilidad que percibió en el medio exterior, optó por la introversión como mecanismo de resistencia: *«el mundo a mi lado se podía caer y a mí no me importaba»*, dice en su relato.

Mientras LaCigarra logró entrar en el reinado de belleza del colegio y ganar el de su propio salón, haciendo un trabajo deliberado sobre todos los aspectos de su presentación personal, Martina volcó su mirada hacia adentro de sí misma y se articuló con otras niñas que, por sus experiencias, pudieran comprender la vida desde la marginalidad. Es más, creo que ese grupo de amigas *«que se sentían poco valoradas»* por el mundo, se formó justamente para resistir desde las fronteras de lo socialmente aceptado. A diferencia de LaCigarra, Martina no se involucró en cuanta actividad artística y deportiva que se diera en su colegio: ella invirtió su energía en la escritura y fue desde ahí que logró, tanto reconocimiento, como una comunicación más efectiva y profunda con sus compañeras de clase. En palabras de Ingrid Bolívar, la escritura parece haber sido para Martina el recurso de poder para *«establecerse»*, para ser *«reconocida»* y para participar o producir redes de cohesión en torno suyo.

Como Martina lo dice, sus hermanas siempre han sido calladas y *«nunca groseras, ni respondonas, ni nada de eso»*, lo cual es deseable en una mujer, siguiendo los patrones de belleza del reinado

(que imperan en la sociedad colombiana). No obstante, una probable combinación entre su temperamento reservado y las particularidades de su entorno (me inclino a pensar en esto último) hacían que se les percibiera o cuando menos se les representara en chismes, quejas y otros discursos y actos de habla, como a estudiantes oscas, mal portadas y poco amables. Ella es clara al expresarlo: «*estábamos en la mira*». Estaban, tal vez, como dice Fanon, fijadas por (y en) la mirada extraña de profesoras y otros estudiantes: «en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante» (Fanon, 2009: 111).

Su propia imagen fragmentada, reelaborada y proyectada por otros sobre ellas mismas estaba *fija* en su color; los ojos del entorno constituían una suerte de espejo roto que había dividido en pedacitos la negrura de la familia y a cada uno de sus miembros, en idénticos trocitos negros que se reflejaban el uno al otro. En palabras de Fanon, creo que Martina habría dicho «he aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo» (Fanon, 2009: 111). Es decir, ella y sus hermanas permanecieron bajo una mirada policiva frente a la que ella protesta en su narración y que muy posiblemente atribuía cualquier rasgo negativo de su conducta a una cuestión familiar; cuestión que también, muy probablemente, era la negrura. De alguna manera, el entorno animaba a Martina y a sus familiares a que «se vieran el uno al otro con sospecha, como eternxs competidorxs, o como la cara visible de su propio auto-rechazo» (Lorde, 2007: 319).³⁷

Es comprensible que cualquier profesora estimara correcto, frente a un mal comportamiento de Martina o de una de sus hermanas, ir a «ponerle quejas» a su papá, dado que el señor trabajaba como docente en el mismo colegio. Sin embargo, es igualmente evidente y llamativo que, en su ausencia, las profesoras optaran por hacer lo mismo ante las hermanas mayores. Entiendo aquí que estar en la mira es no únicamente ser vigiladas constantemente sino, además, encontrarse en un estado en el que otros pretenden inocular esa mirada policiva entre miembros de una misma familia.

37. Versión original en inglés, la traducción es mía: *For so long, we have been encouraged to view each other with suspicion, as eternal competitors, or as the visible face of our own self-rejection.*

En síntesis, pasar quejas de un miembro a otro de una misma familia, como esperando que *entre ellos* encontraran solución al problema que supuestamente representaban para lxs demás implicó, no sólo vigilarlos sin tregua desde afuera, sino igualmente disponerlos para que se vigilaran permanentemente entre todos y cada uno a sí mismo. Para mí, el acto de remitir quejas sin cesar, de un miembro de la familia a otro, es como tratar de enviar a cada uno al lugar de lo problemático, pero además, hacerles creer a todos que eran una familia conflictiva que necesitaba vigilancia. La estrategia comunicativa de la profesora amenazaba la solidez de la cohesión de las redes familiares (y es que las familias ideales de las reinas son sólidas y tienen poder de formar redes). Según Audre Lorde «la táctica de alentar la hostilidad horizontal para enmascarar aspectos más urgentes de la opresión no es de ninguna manera novedoso, ni se limita a relaciones entre mujeres» (Lorde, 2007: 48).³⁸ Martina, a su vez, lo narra así:

[...] recuerdo bien algo muy particular que me pasaba con una profesora, cuando entré a bachillerato. Como mi hermana mayor estudiaba el mismo colegio, cualquier cosa que yo hacía (si me iba mal en una evaluación, si me paraba del puesto durante clases o cualquier cosa) la vieja iba y se la contaba a mi hermana. En reuniones de padres de familia, también me traía a mí a colación en cosas. Con mi hermana fue lo mismo: también le ponían quejas de ella a mi papá y así. O sea, siempre estábamos como en la mira. Después, mi hermana menor entró al colegio y pasó lo mismo. Luego, cuando la mayor se graduó, quedamos mi hermana menor y yo y entonces, de cualquier cosa que hiciera mi hermanita, las profesoras me ponían quejas a mí.

Esta experiencia, sumada a aquella en la que una profesora (no sé si sería la misma), pretendió haber confundido (dudo que lo haya hecho en realidad) a Martina con otra estudiante que se había pintado de negro el rostro y adicionalmente se había cubierto la cara con una media velada, con ocasión de un trabajo escolar, ponen en evidencia

38. Versión original en inglés. La traducción es mía: *The tactic of encouraging horizontal hostility to becloud more pressing issues of oppression is by no means new, nor limited to relations between women.*

esta fijación de la que habla Fanon y que consueña con el «estar en la mira», descrito por Martina. Estar en la mira es también tener un campo de acción delimitado por los ojos de otrxs.

LaCigarra y más adelante, Orika y Flor de Ipanema hablan, en algún momento, de miradas peyorativas, disecadoras (tienen lindo cuerpo pero fea cara) y exotizantes, pero siento que ellas vivieron más espacios y momentos de tregua, de oportunidad, de descanso de esa tiranía. Creo que su relación con la mirada externa, con los jurados del reinado de belleza o dicho de otro modo, con la mirada blanca era, en algo, diferente. En el caso de Martina, el ojo fijador se muestra más inclemente y desenmascara la vigilancia como mecanismo de opresión. De cierto modo, con Martina «todo adopta un nuevo rostro». Cuando leo en Frantz Fanon la frase «estoy sobredeterminado desde el exterior, no se me da ninguna oportunidad, no soy el esclavo de “la idea” que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia» pienso en que, para Martina, sus escritos eran quizá el único recinto en el que descansar de las miradas descalificadoras y negadoras era posible (Fanon, 2009: 115).

Su existencia en el entorno (tanto en su hogar, como en el colegio) parecía estar justamente sobredeterminada por miradas externas que tenían el poder de definirla, bajo el parámetro de la negación, es decir, su imagen y su propia persona eran definidas por otrxs, siempre bajo el criterio de la niña ideal –blanca, modosa, dócil, bonita– que ella precisamente *no* era. Los parámetros con los que su ser se definía no eran más que la negación de los ideales impuestos desde afuera, por otrxs pero además, eran parámetros que de ninguna manera trascendían la superficie.

Martina –como todxs los oprimidxs y *damnés de la terre*³⁹– era no solamente fijada como una coloración en una pintura, sino reducida a un solo plano: al de la superficie. Insisto en que LaCigarra dijo «quiero ser» y lo logró, no sin dificultad. El relato de Martina, en cambio, me transmite la impresión de una lucha constante por ser, aún en su propia casa, pues incluso en ese espacio, ella era señalada solamente en relación con el modelo de belleza virtuosa que la familia veía encarnado en su hermana y des-encarnado por ella. Encuentro que el

39. *Les Damnés de la Terre*, o Los condenados de la tierra, obra de Frantz Fanon, publicada en 1961.

siguiente fragmento describe esa situación en la que Martina presenta claramente a su hermana como paradigma del esquema negador que la desfavorecía aparentemente en permanencia:

Yo, por mi parte, he tenido como un complejo de «la que nadie quiere». Entonces, como mis hermanos siempre han favorecido a mi hermana menor, yo peleaba muchísimo con ellos. Todo el tiempo echaban la misma retahíla: «Ay no, que Alcirita es muy bonita, que Alcirita esto, que Alcirita lo otro. En cambio Martina es la gorda, la fea, la bruta». Nosotras ahora no somos tan distintas físicamente pero cuando éramos niñas, sí. Ella era muy delgada, muy bonita. Todo el mundo hablaba de lo linda que era y pues yo estaba en el lado opuesto: ella era la inteligente y yo, la no tan inteligente; ella era la bonita, yo no la tan bonita. Ella era la flaquita, yo era la gordita. Ella era la que tenía el pelo largo, yo era la que lo tenía pegado y así. Yo siempre lo opuesto. Yo era la problemática, ella era la tranquila, la bonita. A ella, los tíos le compraban de todo, a mí no.

A tal punto no era vista como bella o como *la bella*, que sus tíos se permitían evidenciar su preferencia por su hermana (¿la reina?) en acciones tan obvias como favorecerla exclusivamente en la compra de regalos. Como la participante que pierde en el reinado, Martina quedaba en su casa, excluida de un lugar especial y anhelado en los afectos familiares. En esta descripción resurgen los rasgos físicos y de carácter propios de la belleza idealizada, con base en criterios racistas, sexistas y clasistas: el pelo largo, en contraposición al “pegado”,⁴⁰ la figura delgada o más delgada con respecto a las de las no-reinas; el comportamiento tranquilo, opuesto al considerado problemático por los hombres, las profesoras y lxs adultxs, en general. Que Martina fuera la no-bella o la perdedora del concurso en el que se enfrentaba con su aventajada hermana se explica por una dinámica en la que el ojo del poder –introyectado por la familia y la escuela como instituciones– define lo blanco como bello y lo establece como referente para todo lo demás.

Mi lectura de la historia de Martina me remite también al planteamiento de Fanon, con respecto a la construcción simbólica de la

40. Que se demora en crecer o que por su textura crespa, disimula su crecimiento.

corporalidad en la persona racializada. Al respecto, el autor asevera que «el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal, [que] el conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora [y que] es un conocimiento en tercera persona» (Fanon, 2009: 112). En este orden de ideas, pienso que lo que Martina clama a través de su poesía –y paradójicamente, también el hecho de jugar con sus amigas a elegir entre ellas a la más fea– es justamente su derecho y su facultad para elaborar sin tropiezos su esquema corporal y para conocer su propio cuerpo *en primera persona*, fuera de los dominios del esquema negador que la clasifica como no bella.

Cuando digo que paradójicamente este juego de comparación que ella menciona en su relato y que yo interpreto como «el reinado de las feas» estaba atravesado y motivado por un interés reivindicador, me refiero a que las candidatas a llevarse la corona también estaban buscando propiedad en su terreno marginalizado, es decir, esa era la única posibilidad de ser reinas de algo. Por supuesto, en un concurso como este, la que no alcanzaba a estar en el ramillete de finalistas podía salir más contenta que la que ganaba, pero de cualquier forma, podía optar por participar, lo que estaba totalmente negado en el certamen “de verdad”.

En otras palabras, aunque los parámetros para la elección de la reina fea son idénticos a los del reinado de belleza y por lo mismo, siguen condicionando a las candidatas a conocerse únicamente «en tercera persona» y con todas las dificultades que ello supone, ese juego permitía a Martina y a sus amigas mirarse en un espejo compartido; hablar sobre sus experiencias comunes de sentir las manifestaciones de lo feo en varias áreas de la vida y liberarse, contingentemente de la condición impuesta de ser «bellas», para poder acceder al amor, la aceptación y la contención de lxs demás a su alrededor.

Supongo que en este juego de decidir cuál reunía los requisitos necesarios para declararse más fea que las otras, la que perdía veía en la derrota la posibilidad de privilegio que le era esquiva fuera del concurso con sus amigas. Martina, por su parte, aunque ganaba la corona –o más bien por ganarla, justamente– podía tener un espacio en el que fuera incluida y desde el que le era posible escribir. Pienso tal vez que todas ellas, las *misses feas*, veían el asumir y portar su

propia fealdad como posibilidad de subsistencia. La descripción que Martina hace de las participantes habla más de un lugar en el mundo o de una condición en la existencia: una niña que no contara con un núcleo familiar sólido o que fuera víctima de violencia doméstica podía también considerarse fea a sí misma.

Pienso que, a simple vista, se puede decir que ese pequeño ciertamente no hace más que invertir el de las dinámicas de poder del reinado nacional de la belleza para en últimas, reproducirlo. Es decir, mientras que LaCigarra era una de las *bonitas-juiciosas* y logró tener injerencia política en el colegio, Martina y las demás representaban a las *bonitas-perras* y a *las feas*, pero tenían claro que las márgenes eran su territorio y también necesitaban ejercer gobierno y soberanía sobre él. Al hablar de sus amistades de entonces y decir que no tiene claridad en cuanto a cuál era el ideal de belleza con respecto al que ellas se definían, autonombraban o eran percibidas y señaladas también por otrxs como desprovistas de atractivo y/o gracia, Martina nos ofrece una visión panorámica y multidimensional del territorio de lo no-bello, por cuanto su descripción del reinado de las feas remite, no sólo a los parámetros establecidos por el ojo del poder que mencioné arriba, sino que además devela aspectos más profundos de la experiencia de la fealdad o de la fealdad como experiencia de vida. Retomo ese fragmento de la narración:

No podría decirte con exactitud cuál era el estereotipo de belleza que teníamos mis compañeras de colegio y yo pero, si me pongo a hacer un análisis de quiénes eran las de mi grupo, me doy cuenta de que todas, de una u otra manera, tenían problemas dentro de sus vidas. Ninguna venía de un núcleo familiar bien constituido. Había una que nunca conoció a su papá porque cuando era pequeña, él la abandonó. Ella vivía con su mamá y con su padrastro, que las golpeaba a las dos. La otra no había conocido al papá; manejaba su soledad acostándose con su novio todo el día, mientras la mamá trabajaba. Otra era muy promiscua y así. Ninguna de ellas sentía que valiera mucho para el mundo. Entonces, no podría decirte cuál era su parámetro de belleza porque creo que, más que creerse feas, se sentían poco valoradas [...]Y bueno, a pesar de que todas teníamos situaciones difíciles en la casa y de que ninguna se creía linda, todas las charlas sobre quién era la

más fea de todas nosotras llegaban a la conclusión de que esa era yo. Es que igual, todas las demás eran mestizas, delgadas y con pelos largos y yo era todo lo opuesto.

En suma, en la dinámica de comparación con sus amigas, muy a pesar de que, como ella lo dice, todas tenían rasgos no-bellos y conflictos afectivos, su ser opuesto –negro– o mejor, *negra*, volvía a representar el epítome de la fealdad. Mientras que todas eran delgadas, mestizas y de pelos lacios, ella seguía *fija* incluso en y por la mirada de sus más cercanas, de sus aliadas en el ambiente hostil que reinaba para ella en el colegio. Esta situación me evoca nuevamente la de todas las *miss* Chocó que pese a tener el mejor puntaje en traje de noche, al final perdían la corona frente a alguna antioqueña o bogotana, tradicionalmente blanco-mestiza.

¿Qué hay que hacer para ser reina?

Antes dije que me habían faltado disciplina y fe para lograr la figura *Special K*, que por supuesto he deseado desde muy temprano en la vida. Es cierto también que ahora, lejos de la adolescencia y la infancia, hacen parte integral de mi diario vivir varios rituales de embellecimiento o de preservación de mi belleza a los que ya no me siento sometida (como en otros momentos), justamente porque se han incorporado a la normalidad de mi cotidiano. La limpieza facial, por ejemplo, que en otro momento me resultaba tediosa, ahora es por poco un acto reflejo que realizo todos los días. Francamente, hasta hace muy poco tiempo y quizá como resultado de mis estudios culturales y en género, me he detenido con seriedad a cuestionar esos hábitos, es decir, a preguntarme de dónde vienen y por qué se me hace impensable prescindir de ellos o por qué incluso siento *imposible vivir sin ellos*.

Sólo en los últimos años, caí en cuenta de que la dichosa silueta *finesse* es una creación mediática, lograda con mucho esfuerzo por la mayoría de quienes la exhiben y que, contradictoriamente, es representada en los medios de comunicación por modelos cuya apariencia no necesariamente se debe a estrictos regímenes alimenticios y de ejercicio. Aunque ahora me resulte evidente, no siempre me pareció

obvio que las fotos de publicidad y revistas estuvieran retocadas con *fotoshop*, ni que las cinturas de las reinas de belleza tuvieran que ser muchas veces envueltas en cinta pegante, de la que se usa para sellar cajas, con el único fin de que su medida se ajustara a los sesenta o menos centímetros requeridos por los concursos; siempre creí que las reinas, modelos y actrices eran *naturalmente* como yo las veía. El maquillaje, las dietas de las que las reinas hablaban en entrevistas y noticieros me parecían igualmente naturales. Claramente, tampoco era consciente de que mi presentación personal y lo femenino de mi estética resultaran del aprendizaje de habilidades y prácticas como el cuidado capilar, la escogencia minuciosa de prendas de vestir y accesorios en buen estado, debidamente combinados, además; el manicure, el perfumado, la forma de caminar, la modulación de la voz, los modales en la mesa, la postura al sentarme e incluso la moderación de mi carácter hosco y «demasiado frío para una mujer», etc.

Por otro lado, al releer las últimas líneas del párrafo anterior, noto que las palabras «modulación», «modales» y «moderación» tienen como raíces comunes en latín, el verbo *moderari* y los sustantivos *modus* y *modulus*,⁴¹ además del prefijo *med* del indoeuropeo, que hacen referencia a maneras y medidas. *Modulus*, particularmente, se asocia a «pequeñas maneras o medidas», lo que me sugiere que a la construcción o performatividad de la belleza femenina subyace la idea de reducción o adecuación de lo (*¿naturalmente?*) excesivo, lo exagerado, lo obsceno, lo altisonante. A propósito, recuerdo que, vía chat de Facebook, pasados algunos días desde nuestra entrevista, Martina me comentó haber llegado a la conclusión de que la fealdad era un sentimiento de inadecuación. Esto resulta agudamente acertado, teniendo en cuenta que la belleza entraña justamente una serie de maniobras de acomodamiento de la postura corporal, de la sonrisa, de la voz, de las distintas partes del cuerpo en las que los modelos imperantes de belleza fijan la mirada, e incluso de ciertas costumbres culturales y expresiones del carácter personal (las candidatas a miss Colombia deben ser alegres, sociables y asequibles, pero no a la manera de las mujeres de clases populares).

41. Ver Diccionario Etimologías de Chile: <http://etimologias.dechile.net/?mo.dulo>
Consultado el 13 de mayo de 2014.

Siguiendo a Martina, tiene sentido afirmar que el modelo de belleza que ha ganado estatus de paradigma a través del tiempo y gracias a la maquinaria que lo reproduce permanentemente desde múltiples instancias, requiere que nos adecuemos, que nos modulemos y nos reduzcamos. Ya que como mujeres «del populacho» (según LaCigarra), nuestras voces y nombres resultan altisonantes (los nombres con Y, tan temidos por LaCigarra y los acentos propios del Pacífico, tan a menudo ridiculizados en chistes de salón y programas humorísticos), los tamaños y curvas de nuestros cuerpos parecen desproporcionados, poco femeninos y vulgares; nuestras pieles, demasiado oscuras, nuestras “facciones” demasiado gruesas y nuestros cabellos, demasiado difíciles o salvajes, se nos impone la reducción de todo: la *modulación* de todo. De una manera contradictoria, se nos demanda hacernos visibles desde la invisibilización. El ocultamiento de historias, datos, rasgos, formas, jugaría entonces un papel crucial en la construcción de la belleza.

Lo que me lleva a plantearme la pregunta en torno a los quehaceres, maniobras, prácticas, rituales, esfuerzos y demás implicados en la construcción de lo bello es que varios de los relatos, particularmente los de Orika y LaCigarra, me sugieren que hay una dimensión performativa de la belleza e incluso de su rival, la fealdad, que resulta crucial en una perspectiva analítica en la que los valores estéticos se piensan como constructos. Si bien la alusión a rituales y procedimientos de embellecimiento es más clara y recurrente en el relato de LaCigarra, la narración de Martina también expone la pertinencia del aprendizaje y la intervención en el proceso de devenir “más linda”.

Mi intención en esta sección es «develar la belleza e incluso la fealdad como manifestaciones (más que atributos) incorporadas a la identidad, la subjetividad, el auto-concepto y la presentación cotidiana de la persona, a través de procesos de aprendizaje». Puesto que pienso en ambos valores como construcciones que resultan de la repetición de rituales, acciones, procedimientos, etc., a lo largo del tiempo, entiendo que se aprende a ser bonita o fea en una interacción con representaciones que constituyen referentes para esos rituales y que en este caso, se ponen arquetípicamente en escena en el espacio del reinado de belleza.

El análisis que me ocupa en este punto se concentra en cómo las narradoras *performan* la belleza o la fealdad y logran, sea pasar por bonitas o asumir su pretendida fealdad, en aras del arraigo a un territorio

individual que posteriormente –como en el caso de Martina– cobra vida y sentido en la escritura. Antes de continuar, me detengo en la conceptualización de la performatividad o de la dimensión performativa de este asunto. En la perspectiva de la filósofa post-estructuralista Judith Butler, la performatividad no es «acto singular»,

[...] por cuanto es siempre la reiteración de una norma o conjunto de normas hasta el punto en que adquiere un estatus de acto en el presente, disimula u oculta las convenciones de las cuales es una repetición. Más allá de eso, este acto no es primariamente teatral; de hecho, su aparente teatralidad es producida al punto en que su historicidad permanece disimulada (e inversamente, su teatralidad gana una cierta inevitabilidad, dada la imposibilidad de un develamiento completo de su historicidad). Dentro de una teoría del acto de habla –*speech act theory*– un performativo es aquella práctica discursiva que pone en escena o produce aquello que nombra.

Ahora bien, si al performar se disimula convenciones e historicidades ¿Qué historicidad se disimula en la *performance* de belleza que hace LaCigarra, por ejemplo? ¿qué convenciones repite hasta disimular? ¿es posible decir que Martina logra lo mismo y por las mismas vías?

Que mi nombre no se preste para chiste: LaCigarra

Resulta fácil creer que el tal «azul cielo feísimo», el mismo que a los ojos de LaCigarra caía –como un fardo de des-gracia, quizá– sobre las fachadas de las casas de su sector, ese que ella encontraba de tan mal gusto (tal vez demasiado *kitsch*), era el motivo principal por el que esta narradora evitaba sistemáticamente develar la verdad sobre su domicilio. Sin embargo, pienso que una mirada más larga y aguda puede encontrar la raíz ese no-deseo en la carencia de sentido de propiedad de su vivienda: «[...] siempre vivíamos en arriendo, yo nunca tenía un espacio que sintiera lo suficientemente propio como para invitar a alguien. Mi mami nunca estaba, siempre estábamos solos».

No debemos perder de vista el hecho de que las familias de las reinas de belleza se han caracterizado por su capacidad de establecer

redes sólidas a su alrededor. El que la casa de LaCigarra fuera arrendada se sumaba al sentimiento de extrañar la presencia física de su madre quien, debido a las difíciles circunstancias familiares, debía trabajar continuamente, no sólo para proveer a su familia, sino además para contrarrestar la violencia económica a la que el abandono paterno sometió a ella y a sus hijas. En esas condiciones, el espacio doméstico, para LaCigarra, contrariaba en absoluto la idea de casa anhelada por ella: con balcón, patio, antejardines y propia (que quizá representaban armonía, belleza, contención y libertad).

Puesto que la morada –y no únicamente su fachada y su diseño, sino su carga simbólica– da cuerpo a un referente identitario fundamental, LaCigarra, al enmascarar su dirección o su ubicación dentro de la localidad, disimula la historia familiar que condujo justamente a que esa fuera su vivienda. Es decir, dado que «entre identidad y vivienda –como territorio concreto– hay una relación directa [...], el grupo familiar que construye su propio territorio doméstico proyecta ahí su identidad, su manera particular de ser en el mundo» (García García, 2005: 43-56).

LaCigarra parecía tener plena consciencia de la manera y el lugar particular en los que quería *ser y estar en el mundo* y de que esa manera y ese lugar estaban ligados a colores en la ropa, la piel y las fachadas; a diseños en los vestidos y en la arquitectura; a formas de los cuerpos y de los objetos; a historias y orígenes. Así, al revestirlos o re-presentarlos (presentarlos de otro modo) todos los días, frente a sus compañerxs escolares, los estableció como convenciones: «yo decía que vivía en Roma y mis compañeros me creían o se hacían los tontos, aunque me veían salir y coger para el mismo lado todos los días». Tal como ella lo dice, muy a pesar de que la veían caminar en otra dirección, quizá a fuerza de repetición y desparpajo –o de la repetición de su desparpajo como acto– todxs convinieron en que ella vivía donde lo decía. Finalmente, su relato era verosímil y coherente. Al no despertar sospecha, lo más probable era que nadie la siguiera hasta su destino final.

En lo referente a su apariencia física, La Cigarra cuenta que, al mirarse en el espejo, en sus ratos de ocio, metía la barriga y se imaginaba que con esa modificación, el suyo podía verse como “un cuerpazo”: «cuando era niña y me miraba en el espejo, metiendo la barriga, se me ocurría que podía tener un cuerpazo y ser modelo o actriz ¡O reina!». Esa

conspiración en torno a las posibilidades de moldear su figura de tal o cual forma, se sumaban a la transformación que hacía sobre sus coordenadas personales: lugar de origen, nombre de pila, dirección de domicilio. Modificaba todas sus contraseñas, con el fin de ser percibida de forma más favorecedora en la vida social, afuera; fuera de su familia y de su casa. El gesto de cambiar a Tumaco por Cali, frente a la pregunta sobre su origen regional es muestra de esto mismo:

Recuerdo que la gente comentaba que yo no era tan negra como para ser de Cali. El asunto era que me daba mucha *mamera*⁴² que dijeran que yo era del Chocó, cuando yo no era del Chocó. Entonces, para yo no decir que era de allá, decía que era de Cali. Lo que no recuerdo es por qué no decía que era de Bogotá. Es que incluso decía que mi familia también era de Cali porque tampoco decía que era de Tumaco. O sea, yo creo que lo que sentía es que si era negra, me quedaba mejor Cali que el Chocó porque supuestamente Cali es mejor que el Chocó y mi papá tampoco es chocoano. Además, yo asociaba al Chocó con pobreza y no quería relacionar a mi familia con esa idea.

Es claro que esconder, tanto a la barriga, como a Tumaco, constituye el mismo gesto performativo: al ocultar esas dos verdades anti-estéticas, aparece más bella e inteligible frente a lxs demás. Aunque LaCigarra no lo dice así en su relato, es posible afirmar que el no aceptar públicamente su bogotanidad tiene que ver con no querer enfrentarse al descrédito que normalmente sobreviene al hacerlo. Es decir, no tener que encarar miradas de sospecha o asombro sino, de cierto modo, pasar desapercibida. Yo misma, actualmente, he optado por dar respuestas similares cuando taxistas, médicxs, vendedorxs y demás desconocidxs me interrogan sobre mi origen: o soy costeña o soy de Cali. Presentarme así me ahorra la incomodidad y la indignación de tener que justificarme frente a gente que no conozco y que tantas veces es extranjera en mi propia ciudad. Además, responder conforme a las suposiciones ajenas (y al prejuicio que entrañan), me pone a salvo de los molestos comentarios sobre la pobreza y abandono de mi ancestral Chocó.

42. Fastidio

Puesto que persiste un imaginario colectivo en el que lo negro y lxs negrxs son extranjerxs a la capital del país, no es para nada extraño que frente a «soy bogotanx», pronunciado por una persona negra, las respuestas sean: «no puede ser», «¿pero de dónde son tus papás?» o «no, o sea... en serio».

Una experiencia similar es la que describe la escritora y psicóloga Grada Kilomba, a través de testimonios de mujeres afro-alemanas. Alicia y Kathleen, las dos entrevistadas por Kilomba, aseguran ser permanentemente cuestionadas sobre sus orígenes, además de recibir frases de descrédito y desconcierto cada vez que se afirman como ciudadanas alemanas. Si bien en el imaginario colectivo de Colombia, lxs sujetxs negrxs hacen parte de la nación, no se les asocia con el interior del país (lugar del progreso) y sigue siendo común pensar que todxs son originarixs de las regiones costeras. Lo que quiero decir es que la experiencia de no ser aceptadas como propias o dueñas de nuestro territorio es compartida por mujeres afro en otras latitudes y que pese a que las dinámicas nacionales y la historia de la diáspora en Alemania difiere ampliamente de la de Colombia y los demás países latinoamericanos, la vivencia de ser nativas de territorios tradicionalmente habitados por gente blanca o blanco-mestiza es, en alguna medida, equiparable. Yo pienso que de manera similar a la que lxs afro-bogotanxs lo vivimos en Bogotá, lxs afro-alemanxs lo viven también en su territorio. Refiriéndose a una de sus entrevistadas, Kilomba expone la situación:

Algunas veces, Alicia responde que es alemana, pero quienes le preguntan, insisten en su extranjería. «¿Alemana? Pero tú no puedes ser alemana» –dicen– Señalan su piel y subrayan su incompatibilidad con la cultura nacional. Este acto de ubicar al sujeto negro fuera de la nación también nos advierte que deberíamos saber cuál es nuestro lugar en vez de tomar nuestro lugar (Kilomba, 2010: 67).

Y es que LaCigarra *sabe* que si es negra, *le queda mejor ser de Cali y no de Tumaco*. Poner a Cali en lugar de Tumaco en su carta de presentación le permite rehuir el riesgo de ser catalogada como más pobre (¿y más negra?). Por otra parte –y quizá en el mismo sentido– LaCigarra,

explica que aunque en su hogar circulaba un discurso de la identidad negra como unitaria y distintiva del grupo familiar, ella se asumía «morena porque no era tan oscura como otra gente».

Adicionalmente, si no imaginaba a Cali como un lugar «tan oscuro como para ser negro» o si, como ella dice, «había creído el cuento completo de que tres razas –negra, blanca e india– componen nuestra muy rica etnia colombiana [...], me consideraba la perfecta heredera del discurso de Simón Bolívar», tiene sentido que en su necesidad de ubicarse favorablemente en la sociedad escolar, performara también el discurso del mestizaje. ¿Cómo? Manteniendo la negritud de su familia dentro de los límites de la casa y asumiendo que la negritud y la bogotanidad eran incompatibles; es decir, incorporando el discurso según el cual Bogotá no era negra.

Por otra parte, Cali, además de ser racialmente más mestiza que el Chocó, es también más “desarrollada”, es una urbe. Mi punto es que todo ese trabajo sobre su identidad echa mano de convenciones creadas por el discurso de la jerarquización socio-racial en nuestro país. De alguna manera, entiende que en Colombia es mejor ser morenx que negrx; que se supone que Cali es mejor que el Chocó y que el barrio en el que decía vivir era mejor que aquel en el que realmente vivía. El no nombrarse racialmente es un acto que leo como performativo de un discurso que invisibiliza lo negro, que silencia las categorías raciales y que finge armonía donde no necesariamente la hay, ni la hubo.

Necesito un espejo para poder dibujarme por dentro, que refleje lo que siento y lo que quiero: Martina

Del lado de Martina, el aprendizaje y la performance de la belleza parecen haberse visto más obstaculizados por los entornos familiares y de la escuela. Probablemente ella, más allá de contar con menos recursos simbólicos o sociales, estaba guiada por otros deseos e intenciones. Noto que mientras LaCigarra se orientaba a las relaciones con los demás e invertía mucho de su energía en cultivar una vida y un estatus social satisfactorios, Martina quizá perseguía más la posibilidad de auto-reconocerse, al margen de los condicionamientos

sociales, en vez de tener ganas de negociar con ellos. En esa medida, pienso que para Martina, los actos de escribir y de darse a leer performan su (auto) reconocimiento.

Puesto que no le era posible crear redes a su alrededor a la manera de las más populares, los procesos escriturales fueron vitales en su existencia. La poesía, lejos de ser un pasatiempo o un lujo, constituyó para ella un refugio, un lugar del que no quisiera salir corriendo y un remanente de la estabilidad que siempre buscó y que tanto se asemeja a la belleza que ella no alcanza a definir. En Martina, la escritura «dio forma a la calidad de la luz bajo la cual podía afirmar sus esperanzas y sueños de cambio y supervivencia, primero en el lenguaje y luego en acciones más tangibles» (Lorde, 1985: 1).⁴³

Puesto que la vida social de esta narradora fue más austera que la de LaCigarra, su relato nos ofrece otros aspectos de las relaciones entre estética e identidad. Por un lado, el componente o la dimensión relacional del asunto, que se enuncia en el relato de Orika pero que realmente explicita en el de Martina. A saber, la heterosexualidad obligatoria o en palabras de la misma Orika, «*la obligada relación con los muchachos*». Por otro lado, la narración de Martina devela una mirada en la que la fealdad también es performativa: se asume y/o se aprende, al igual que la belleza.

Al hablar de una dimensión relacional, me refiero a que según lo que exponen Orika y Martina, ser bella es algo que se aprende, pero sobre todo se valida únicamente en las relaciones erótico-afectivas heterosexuales que como Orika lo dice, resultan obligatorias. Martina lo explica así:

Como esa era mi situación, las otras habían tenido novio, mientras yo ni siquiera había dado mi primer beso. Entonces, el hecho de que uno esté tan reprimido y de estudiar en un colegio femenino también le impide como relacionarse con personas del otro sexo y de alguna manera, sentirse atractiva, digámoslo así. Si ellas han tenido la posibilidad de tener novio, es como que han sido bonitas en algún momento, para

43. Versión original en inglés. La traducción es mía: [...] *It forms the quality of the light within which we predicate our hopes and dreams toward survival and change, first made into language, then into idea, then into more tangible action.*

alguien. Yo no había tenido la oportunidad de relacionarme con otras personas porque número uno, no salía y número dos, no estaba dentro de un parámetro de belleza para poderle agradecer a otra persona.

Aunque el relato de Martina indica que su sentimiento de fealdad y los parámetros de belleza que conoció antes de su vida universitaria tienen origen en su núcleo familiar, al hablar de «*tener la oportunidad de ser bella para alguien*», no contempla a sus parientes ni a sus amigas del colegio como agentes legitimadores; ya adolescente y adulta, ella no busca ser bella para sus amigas o para sus padres. Si bien el haber sido bonita para sus parientes habría podido asegurarle un trato más afectuoso dentro del hogar, el «alguien» para quién ser bella en algún momento aparece necesariamente como una persona del sexo opuesto y ajena a su familia. «Tener la oportunidad de» supone contar con tiempo y espacio para que algo se dé, pero también la probabilidad considerable de que ese tiempo, espacio y condiciones sean de difícil acceso o se nieguen (y a ella se le negaban ambas cosas por cómo era percibida físicamente y porque sus padres no le permitían abrir lugar para sus propias experiencias). La oportunidad de ser bella para otra persona –o sea, para un chico, niño, hombre– sería entonces un don o un logro, dependiendo de las circunstancias de cada cual.

En última instancia, según Martina, la belleza en la experiencia femenina estaría más vinculada a posibilidades vitales, dadas exclusivamente por las relaciones con hombres y por las que –dada su escasez– habría que disputarse con otras mujeres. Así, el modelo hegemónico de belleza que se imagina y se vive como la (¿única?) posibilidad de una existencia digna, entrañaría una carrera infinita, en pos de una recompensa tan estrecha, escasa e injusta como deseada.

Y es que finalmente, las treinta y dos candidatas a señorita Colombia –volviendo atrás– compiten por un único cupo entre las estrechas y rígidas márgenes del molde de la mujer legítimamente deseable: *la de mostrar*. Aunque aparentemente, las candidatas a reinados compitan por ideales estéticos abstractos, desligados del sexo y la carnalidad, en realidad la belleza por la que se debaten es la requerida por los ideales de la heterosexualidad como régimen fundante de un proyecto de nación (Curiel, 2010): es una mujer núbil, supuestamente virgen, feminizada estéticamente, blanca, escolarizada y con roce social. No

es la mujer que un hombre decente tendría como amante, sino una con la que se uniría en matrimonio y conformaría una familia legítima. A propósito, la escritora Naomi Wolf⁴⁴ afirma que:

El mito de la belleza narra una historia en la que la cualidad llamada «belleza» existe objetiva y universalmente. Las mujeres deben querer personificarla y los hombres desear poseer a mujeres que la encarnan. Esta encarnación es un imperativo para las mujeres, pero no así para los hombres, situación que se hace necesaria y natural porque es biológica, sexual y evolutiva. Los hombres fuertes combaten por mujeres hermosas y las mujeres hermosas son más exitosas reproductivamente. En este mito, es inevitable e invariable que la belleza de las mujeres esté ligada a su fertilidad, pues este sistema se basa en la selección sexual (Wolf, 2012: 12).

En otro aspecto de la misma problemática, cada relato, al subrayar la importancia de que la belleza sea validada por ojos masculinos blancos, devela las formas en que el imperativo heteronormativo pone en conflicto las relaciones afectivas entre mujeres. En un episodio de su historia, LaCigarra hace a un lado a su amiga *fea*, en aras de mantener su buena imagen (recordemos que contó haberse sentido culpable, al punto de querer disculparse ante ella). Orika, por su parte, más adelante en este libro, habla de cómo la atención masculina que recibía en su grupo de danzas le costó la enemistad de las demás bailarinas.

En el relato de Martina, la dinámica de comparación que la familia impone entre ella y su hermana menor, conlleva a rivalidades y distancias entre ellas. Adicionalmente, por si fuera poco, cada vez que juega con sus amigas de colegio, a elegir a la más fea, la decisión unánime es que tiene que ser ella. ¿No deberían haber estado ahí para hacerla sentir valorada? ¿La solidaridad no tendría que haberse antepuesto a la necesidad de las otras de ser más bellas que alguien?

44. Versión original en inglés: *The beauty myth tells a story: The quality called «beauty» objectively and universally exists. Women must want to embody it and men must want to possess women who embody it. This embodiment is an imperative for women and not for men, which situation is necessary and natural because it is biological, sexual, and evolutionary: Strong men battle for beautiful women, and beautiful women are more reproductively successful. Women's beauty must correlate to their fertility, and since this system is based on sexual selection, it is inevitable and changeless.*

Mi lectura de estas narraciones me sugiere que la competencia constante por el beneplácito de los ojos masculinos impacta dos dimensiones: en una de ellas, impide a las mujeres encontrar «*el espejo para dibujarse por dentro*»⁴⁵ que es el que permite a cada quien acceder a su poder de autodeterminación. En la otra, engendra violencia en las relaciones mujer-mujer porque es justamente la mirada reflejada por ese espejo la que nos permite re-ligar(nos) y «*dibujar el circuito que une la razón con los sentidos*». Si dedicamos tanto tiempo, energía psíquica, física y recursos económicos a moldear el rostro, la silueta y el carácter; si sobre todo, debemos asegurarnos de alcanzar los ideales estéticos antes que cualquiera de nuestras semejantes y si además, la mirada que nos legitimará como bellezas verdaderas –*reales*– está en los ojos de quien, por cuenta de su deseo, tiene derecho sobre nosotras, el panorama no puede ser nada menos que terrorífico. Y a propósito de terror, Martina habla del miedo y la coerción como elementos fundamentales en su relación con este hombre insuficiente, desorientado y abusivo. Vuelvo al tema de las relaciones con hombres, a un nivel más general.

Por todo lo anterior, considero que las propuestas conceptuales/políticas de heterosexualidad obligatoria y continuo lésbico, de la feminista y escritora Adrienne Rich, resultan pertinentes en el análisis de estas dinámicas. En la perspectiva de Rich, la heterosexualidad obligatoria se erige como régimen institucional, basándose en la coerción, alienación y colonización de la sexualidad femenina y en la invisibilización, silenciamiento y persecución de las alianzas mujeriles independientes. El concepto de continuo lésbico «incluye un rango de experiencias de identificación con otras mujeres – a lo largo de la vida de cada mujer y a través de la historia– y no simplemente el hecho de que una mujer tenga o haya deseado conscientemente vivir experiencias sexuales genitales con otra» (Rich, 1983: 192). Este concepto se articula con el de heterosexualidad obligatoria justamente porque la heterosexualidad como régimen exige que las mujeres se desliguen de sus fuentes de poder y las desplacen a los hombres y a la masculinidad (en lo simbólico), en lugar de fortalecerla en y por medio de las alianzas entre ellas.

45. Ver poema de Martina, al final de su relato.

Como dije anteriormente, por cuenta de estos factores, las relaciones de Martina y LaCigarra con mujeres en su entorno se tornaron hostiles. Si bien Martina –más que LaCigarra– desde la posición relativamente marginal en la que se mostraba, parecía tener vínculos más solidarios con sus compañeras de colegio, por ejemplo, era finalmente oprimida por ellas mismas, en una competencia por la belleza (que aparentemente era por la fealdad), alimentada por la necesidad apremiante de ser reconocidas como deseables para los hombres. En este sentido, el continuo lésbico entre Martina y sus amigas entraba en tensión desde el momento en que empezaban a compararse entre ellas y se rompía cuando finalmente ella era declarada como *repoussoir*⁴⁶ del grupo: esa con la que todas se comparan para lucir mejor ante los hombres.

On wearing ugliness: la fealdad también se asume y se performa

Recuerdo que alguna vez (tal vez tendría diecinueve o veinte años), tras una de esas largas sesiones de pelea con la otra en mi espejo, decidí que en lugar de seguir empeñada en corregir mis defectos, rellenar mis vacíos, completar mis faltantes y equilibrar mis excesos (de pelo, de brillo, de grasa, de volumen o de lo que fuera), lo más sensato sería aceptar mi irreparable fealdad y portarla incluso con orgullo. Así –pensé– no tendría que seguir esforzándome por lucir *bien*.

Si simplemente aceptaba que la fealdad era mi destino y mi único modo de estar, el arreglo, el peinado y el maquillaje sencillamente resultarían ser facetas interesantes de mi desgracia; es decir, en vez de peinarme, vestirme y maquillarme con la expectativa de ser siempre bella, podría pensar en que una vez acicalada, sería una fea arreglada. Aún hoy hay momentos de mi existencia en los que, sin darme cuen-

46. Les Repoussoirs, de Émile Zola, es un cuento publicado en 1866 que narra la creación de la agencia del mismo nombre, encargada de prestar un particular servicio de compañía a mujeres. Las interesadas acudían a esta agencia para comprar horas de compañía de otra mujer que, por ser considerada más fea, podría ayudar a que en la calle, la clienta luciera mejor –por comparación– ante los ojos de los demás. Pienso que la misma lógica que dio pie al establecimiento de esta agencia ficticia es la que opera en la ruptura del continuo lésbico.

ta, me siento fatalmente aprisionada en un sentimiento aplastante, asfixiante y frustrante de fealdad. Se trata literalmente de sentir que no hay nada que pueda hacer para re-mediarme.⁴⁷

Lo cierto es que por razonable que me haya parecido, la estrategia de acogerme a la fealdad no me resultó sostenible. No recuerdo exactamente qué pasó, pero puedo intuir que mi orgullo no resistió la idea de tener que definirme y aceptarme como fea y es que, evidentemente, nunca he querido serlo. Tal vez, como Martina y LaCigarra, simplemente he estado buscando benevolencia, de donde fuera que pudiera provenir. Más allá de rehuir la frustración, quise encontrar en mi vida una coherencia que claramente no veía y que, aún una década después sigo sin llegar a ver.

Como dije antes, siento que mi intento de acomodarme a esa fealdad que creía inexorable escondía una búsqueda permanente, no sólo de benevolencia, sino de coherencia y raigambre. Cuando Martina dice que lo que la hizo permanecer en esa tormentosa relación con un hombre opresor fue –además del miedo y la coerción– su necesidad de estabilidad, entiendo que todas las operaciones cosméticas que hacemos sobre nuestros cuerpos e identidades obedecen a la necesidad de poder estar en algún lugar enteramente, libres de miedo, vergüenza y rechazo.

Pienso que en el proceso de búsqueda de ese estado o territorio, acoger la fealdad como fundamento de nuestra propia identidad puede ser vivido como resistencia y como opresión al mismo tiempo: obviamente no deseamos la fealdad, pero a veces puede mostrarse como lo único verdadero y estable; como la única tierra de la que no se nos puede desposeer. En este momento, muy a pesar de ser consciente de que mi sentimiento de fealdad suele paralizarme, leo el relato de Martina y no puedo evitar preguntarme por qué ella no se rebelaba contra lo que le impedía lucir como habría querido o por qué esperó hasta llegar a la universidad para buscar maneras de modificar su imagen.

47. «Re-mediarme» podría leerse literalmente como curarme de un mal o como mediar conmigo misma de una manera nueva: más conciliadora. Así, en lugar de pelear con mi propia imagen externa y mi propia presencia, podría acogerme y llegar a acuerdos.

Igualmente me pregunto qué la forzaba a acogerse tan estrictamente a las órdenes de su madre y su padre. Luego me doy cuenta que la fealdad también se vive como una única verdad irrefutable que pesa sobre una misma; es que sentirse fea es algo que puede vivirse con desesperanza, autocompasión y fatalismo y por ende, no necesariamente es algo frente a lo que se actúa para cambiar. A propósito, en *The Bluest Eye*, Toni Morrison narra cómo cada uno de los miembros de la familia Breedlove usaba su fealdad (*wore their ugliness*) como un manto o prenda de ropa asignados de por vida por algún maestro supremo. Al parecer, lxs Breedlove eran implacablemente fexs en todos sus rasgos físicos, pero la verdadera matriz de su anti-estético aspecto estaba en el hecho de creer fielmente en que los poseía una des-gracia a toda prueba. Cito el fragmento a continuación:

[...] su fealdad era única. Nadie podría haberlxs convencido de que no eran implacable y agresivamente fexs. Excepto por Cholly, el padre, cuya fealdad (resultado de la desesperanza, disipación y violencia dirigida hacia cosas insignificantes y gente débil) era conducta, el resto de la familia –la señora Breedlove, Sammy Breedlove y Pecola Breedlove– portaban su fealdad; la vestían, de alguna forma, aunque no les pertenecía. Lxs mirabas y te preguntabas cómo podían ser tan fexs; lxs mirabas de cerca y no podías encontrar la fuente de su fealdad. Entonces te dabas cuenta de que les venía de una convicción. De su convicción. La fealdad les venía del pensamiento de que algún amo onnisapiente había entregado a cada quien un manto de fealdad para vestir y que todxs habían aceptado sin protestar. El maestro había dicho «ustedes son gente fea». Ellxs se habían mirado y no habían contradicho de ninguna manera esa declaración; de hecho, la corroboraron en cada pancarta, cada película, cada mirada. «Sí», dijeron. «Tiene razón». Así, tomaron la fealdad entre sus manos, se la arrojaron encima como una capa y fueron por el mundo con ella, cada cual sobrellevándola a su manera. La señora Breedlove manejaba la suya tal como un actor lo hace con un elemento de utilería, es decir, para la articulación del personaje; para respaldar un rol que frecuentemente imaginaba como suyo: el martirio. Sammy usaba la suya como arma para infligir dolor a otrxs; ajustaba a ella su conducta y la usaba también como criterio para escoger sus amistades: gente que podía estar fascinada o

incluso intimidada por ella. Y Pecola. Ella se escondía tras la suya. Oculta, velada, eclipsada, se revelaba disimuladamente a través de su sudario, muy de vez en cuando y sólo para anhelar el retorno de su máscara (Morrison, 2007) ⁴⁸

Pienso que como lxs Breedlove, Martina llegó a sentirse condenada a vivir sin belleza. Tal vez, al igual que ellos, veía el mandato de algún amo supremo sustentado en las miradas de sus familiares, en las pantallas del televisor, en los ojos de sus mismas amigas de adolescencia, en los de su hermana, en la hostilidad de lxs niñxs en el colegio, frente a los que reaccionaba con violencia. «Igual, era demasiado violenta», dice ella. Quizá ese exceso haya sido –como en Sammy Breedlove– la adecuación de su conducta al reflejo de fealdad que le devolvían las miradas y palabras de los demás.

Afortunadamente, a través de la escritura, la asociación política y la sexualidad, pudo restituir su propio espejo interior y poco a poco, ir reparando las lesiones que le habían ocasionado las imágenes fragmentadas y distorsionadas de sí misma que desde pequeña encontró en sus círculos cercanos.

48. Consultado el 1 de febrero de 2014. Versión original en inglés. «La traducción y las x fueron añadidas por la autora: [...] *their ugliness was unique. No one could have convinced them that they were not relentlessly and aggressively ugly. Except for the father, Cholly, whose ugliness (the result of despair, dissipation, and violence directed toward petty things and weak people) was behavior, the rest of the family—Mrs. Breedlove, Sammy Breedlove, and Pecola Breedlove— wore their ugliness, put it on, so to speak, although it did not belong to them. [...] You looked at them and wondered why they were so ugly; you looked closely and could not find the source. Then you realized that it came from conviction, their conviction. It was as though some mysterious all-knowing master had given each one a cloak of ugliness to wear, and they had each accepted it without question. The master had said, "You are ugly people". They had looked about themselves and saw nothing to contradict the statement; saw, in fact, support for it leaning at them from every billboard, every movie, every glance. "Yes", they had said. "You are right". And they took the ugliness in their hands, threw it as a mantle over them, and went about the world with it. Dealing with it each according to his way. Mrs. Breedlove handled hers as an actor does a prop: for the articulation of character, for support of a role she frequently imagined was hers-martyrdom. Sammy used his as a weapon to cause others pain. He adjusted his behavior to it, chose his companions on the basis of it: people who could be fascinated, even intimidated by it. And Pecola. She hid behind hers. Concealed, veiled, eclipsed-peeping out from behind the shroud very seldom, and then only to yearn for the return of her mask.*»

La poesía, sumada a relaciones más nutricias y a espacios que la contenían mejor parecen haberla ayudado a aclarar la mirada hacia su propio interior, rebelarse contra la fealdad, el martirio y la violencia como marcas de un sino trágico y acceder al poder que un universo dominado por la opresión del jurado racista, heterosexista y clasista del reinado de belleza le negaba: el de su auto-afirmación y auto-reconocimiento.

*Pretty hurts, shine the light
on whatever's worse.*

*Tryin' to fix something but
you can't fix what you can't
see. It's the soul that needs
the surgery.* ⁴⁹

49. Letra de la canción *Pretty Hurts* (Beyonce, 2013) incluida en el álbum que lleva como título Beyoncé. Traducción: ser linda duele; enfoca la luz en lo que se vea peor. Tratas de arreglar algo pero no puedes arreglar lo que no puedes ver. Es el alma lo que necesita la cirugía.

Parte 2

«Las negritas tienen cuerpo menos cara», la escisión cara/cuerpo y la noción de belleza (in)completa

He coincidido con Flor de Ipanema y Orika durante los últimos años, gracias a mi incursión en la universidad pública y a mi cercanía con movidas afro estudiantiles. Tal como me pasa con La Cigarra, no recuerdo con precisión el momento en el que empecé a relacionarme con ellas. Di por hecho que se reconocían como negras/afrodescendientes tras haberlas visto varias veces en espacios académicos o de esparcimiento típicamente frecuentados por la gente negra, politizada, universitaria de Bogotá.

Para cuando las entrevistas tuvieron lugar, nos habíamos hecho ya medianamente cercanas y yo podía asumir –por las actividades que realizaban y las personas con quienes yo las veía– que probablemente ellas estarían interesadas en hacer parte de mi investigación. Señalo esto porque sé que en este país y supongo que igualmente en otros de América Latina y el Caribe, no necesariamente toda persona que sea evidentemente afro-descendiente o negra para mí lo será para sí misma, de modo que no puedo asegurar que, en otras condiciones, las habría abordado para una actividad similar.

En mi experiencia personal, no sólo he conocido personas con fenotipos muy cercanos a los de Orika y Flor de Ipanema, que afirman tajantemente no considerarse negras a sí mismas, sino que también he evidenciado las implicaciones de ser leída como «más negra» frente

a personas que lucen como ellas (piel clara y cabellos flojos).⁵⁰ Así las cosas, me ha sido imposible dejar de preguntarme por las razones que llevan a mujeres como ellas a decidir reconocerse como afros o (a)filiarse a lo afro cuando, a mi modo de ver, podrían evitarlo.

En este orden, encuentro que mi inquietud gira en torno a dos aspectos o dimensiones: el primero, las fronteras de las construcciones raciales en general. El segundo, la pregunta en torno a las posibilidades de construcción de identidades negras/afrodiaspóricas, mediadas por el parentesco con lo no-negro y fuera del marco de la negrura imaginada como radicalmente distinta a lo blanco.

Para mí, que vengo de una familia “monocromática” y en cuyo seno creo haber consolidado una fuerte identidad negra afrodiaspórica, sin visos de ninguna otra cosa, las historias de Flor de Ipanema y Orika representan el (re) conocimiento de dos realidades que me son ajenas: el parentesco cercano con la blancura y la experiencia de poder ubicar el propio origen personal en la mixtura racial. Otra de mis amigas, blanco-mestiza, bogotana, hija de una familia del Caribe, alguna vez me decía lo siguiente: «sé que tengo partes españolas y partes indígenas pero no sé cuál es cuál». Quiero decir que dentro del discurso del mestizaje y frente a la identidad nacional mestiza que este imagina y configura, el decir «soy mestizo» no implica conciencia o conocimiento de la historia de ese mestizaje. Nadie sabe de qué es mestizx, si acaso se asume como tal. Orika y Flor de Ipanema, en cambio, sí pueden rastrear ese mestizaje en su historia personal. Sobre esto volveré más adelante.

Creo haberlo dicho ya en varias ocasiones: al igual que la mayoría de narradoras de este trabajo, nací y me crié en Bogotá, en condición de absoluta «minoría étnica». Aunque estar siempre rodeada de gente blanco-mestiza normalizó para mí, tanto el hecho de ser “la única” (o de raramente encontrarme con más gente negra), como el de relacionarme –en todos los niveles posibles– casi que exclusivamente con gente que no era de mi grupo étnico-racial, siempre sentí un límite inamovible entre la familiaridad con lo negro y la cordialidad de lo blanco.

50. Flojo es una expresión para referirse a los cabellos de crespos más grandes o incluso ondulados. Más grandes con respecto al pelo que se llama «rucho», en el Caribe o «apretado», en el Pacífico.

Pienso que a raíz de la experiencia de haber crecido en una ciudad tradicionalmente racista y blanco-mestiza en su mayoría pero, al mismo tiempo, en el seno de un hogar totalmente negro, dibujé un mapa mental del mundo en el que lo afro indica familiaridad (la contención, el adentro) y lo blanco o no-negro, al contrario, representa a lo extranjero, otro o externo (por más amigable y querido que fuera). En este, mi mapa, el racismo y las agresiones que entraña vienen exclusivamente de afuera y no se involucran de ninguna manera en las relaciones afectivas con mi parentela. A pesar de que, como todo el mundo, desde una edad muy temprana, me vi expuesta a representaciones blancas de la belleza y de la humanidad en general, a través de los medios de comunicación, los materiales educativos y la experiencia misma de ser el *token* racial, mi núcleo y mis redes familiares sí me proporcionaron modelos de feminidad, de humanidad, de belleza y de éxito negrxs.

Me explico: la principal figura afectiva y de autoridad la ha constituido siempre mi mamá, quien se ha caracterizado, entre otras cosas, por ser una mujer especialmente consciente de las dinámicas de la discriminación racial. Me parece incluso que su marcado interés por el cuidado de la estética corporal y la presentación personal guarda una estrecha relación con su inquietud por la preservación de nuestra dignidad (así lo veo ahora). Pienso que esa fue la razón por la que continuamente invirtió su tiempo y esfuerzo en ayudarnos a mis hermanxs y a mí cultivar una imagen positiva de nosotrxs mismxs como niñxs negrxs.

En mi caso particular, por banal que parezca, siento que el que mi madre se ocupara constantemente de mi cabello “duro”, igual al suyo, en vez de cortarlo al ras para evitar manejarlo –tal como lo han hecho muchas madres de niñas con pelo rizados– y el que al interior de mi familia, esa misma cabellera “dura” fuera considerada bonita, por ejemplo, son factores que contribuyeron a construir en mí una defensa interior que quizá sólo puedo reconocer ahora, desde mi lugar adulto, al hacer memoria.

Por estas razones, lo que más me impacta de las narraciones de Orika y Flor de Ipanema es el recuento de experiencias de racismo y discriminación al interior de sus familias puesto que, desde mi punto de vista, el racismo dentro del círculo familiar representa un reto crucial,

particularmente significativo, en la búsqueda de la belleza como experiencia vital, que considero inherente a los procesos de construcción de identidades y de subjetividades.

Al mismo tiempo, es innegable que muy a pesar del cuidado y el apoyo familiar en ese sentido, nunca estuve del todo cómoda en mis espacios de socialización porque persistían esos sentimientos e ideas de inadecuación. Si bien en casa me impulsaban a reconocermme y valorarme en mi negritad, pasaba la mayor parte de mi tiempo afuera, en el colegio y el patio de juego; ahí ya no tenía con quién identificarme. Considero que es ese el punto en el que mi narrativa de infancia dialoga con la de Flor de Ipanema, pero sobre todo con la de Orika:

En la experiencia de sentirnos inadecuadas, desubicadas o no-identificadas; en el desasosiego, la incomodidad y la frustración que pueden producir el no poder peinarse y verse como las otras, pero además el ser agredidas por esa diferencia que finalmente, no alcanzábamos a comprender.

Pese a esta coincidencia fundamental o *fundante*, término usado a menudo por Orika en su narración, la manera en la que construimos la identificación racial y vivimos la experiencia de ser racializadas difiere entre las tres. Veo entonces que las relaciones con nuestras madres, padres y sus respectivas identidades raciales tienen todo que ver en esos procesos.

Mientras que Flor de Ipanema y yo somos hijas de mujeres negras-chocoanas ambas, además- la madre de Orika es una mujer blanco-mestiza del interior; aunque hoy en día las tres compartimos una manera de (auto) identificarnos, creo que llegamos a ellas por trayectorias distintas. Tras releer exhaustivamente a las dos narradoras, concluyo que hay una especificidad dada por la experiencia de vivir en el propio cuerpo los límites de las construcciones raciales y que no es lo mismo tener un adentro delimitado por la casa y la familia, que ver esos mismos espacios atravesados por fronteras ajenas.

Dedico el presente capítulo a la exploración de esta problemática, partiendo de dos planteamientos a los que me remite la lectura de

sus relatos: el primero, la noción de congruencia raza/parentesco, según la cual «lo semejante proviene de lo semejante». Encuentro que, a su vez, esta propuesta se articula con otras dos: por un lado, con la del territorio que produce mujeres semejantes a él y que lo representan; por otro, con la de las madres que, como el territorio, deben producir hijas semejantes a ellas y que igualmente las representen. Claramente, lo que se juega en tal semejanza es la racialización. El segundo planteamiento se traduce en lo que considero una metáfora articuladora de cuerpo y territorio, es decir, la que da sentido a la división cuerpo/rostro, evocada directamente por Orika, LaCigarra y de un modo más indirecto, por Flor de Ipanema.

Intento, en esta vía de análisis, seguir profundizando en la construcción y repercusiones de la feminidad hegemónica en nuestras trayectorias de vida, además de develar los mecanismos por los cuales el modelo dominante de feminidad se implica en la construcción de la nación de la que somos ciudadanas. En ese orden, me acerco también a la geopolítica de la nación colombiana y a sus implicaciones en la construcción de identidades y de subjetividades. En última instancia, apunto a cartografiar nuestra expresión como mujeres racializadas, en este país. A continuación, hablan Flor de Ipanema y Orika.

Flor de Ipanema

«A mí no me diga paisita. ¡Yo soy es negra!»

¿Qué te puedo comentar de cómo he vivido yo el ser negra, ser afrodescendiente, ser afrocolombiana, sobre todo aquí, en Bogotá, que se supone es la cuna de este país? Se supone también que aquí se acepta toda cultura que llegue y que hay una mentalidad abierta en la gente. Se cree que hay una aceptación hacia las «personas no comunes» a lo que se puede encontrar en la capital.

Me gusta llamarme Flor de Ipanema. Nací en Bogotá hace 20 años. Estudio derecho en una universidad privada, en la misma ciudad, donde vivo con mi madre y mi tía. A mi padre mestizo, rubio y de ojos

claros, no lo conozco y a pesar de que no tengo el pelo ni el color de mi mamá, me identifico negra, como ella. Soy una apasionada de mi cultura afro, una tenaz luchadora contra el racismo y a fin de cuentas, una joven hermosa, soñadora y talentosa que ha sabido cómo abrirse paso en este medio tan hostil.

De donde vengo yo, la cosa no es fácil pero siempre igual sobrevivimos⁵¹

Yo vengo de una familia que es del Chocó, específicamente de la zona de Condoto. Mis abuelos eran maestros, personas muy respetadas por los habitantes del lugar. A ellos se les admiraba mucho por su don de gentes y su amabilidad. En ese sector del país, hay dificultades económicas extremas, pero la gente trata de vivir feliz y armónicamente, a pesar de tanta pobreza. Allá se tiene entendido que la plata no lo es todo; se le da más importancia a valores como el del amor, el de la familia y el de tener una estabilidad personal muy *entablada*,⁵² muy fuerte. Es fundamental que tú construyas lazos duraderos con las personas, de manera que permanezcan en el futuro y no se rompan con cualquier dificultad.

Mi familia

Ya internamente... bueno... en un núcleo familiar más pequeño, convivo sólo con mi mamá. Mi papá no vive conmigo ya que, por la *indiosinracia* de mi mamá –supongo yo– cuando ella tenía alrededor de veintidós años, se vino para Bogotá. Mi mamá es la menor de once hermanos. Yo creo que ellos eran doce pero ahora quedaron como nueve o eso creo.

51. Letra de la canción *De donde vengo yo* (ChocQuibTow, 2010) incluida en el álbum que lleva como título Oro.

52. Me resulta sugerente la forma en la que usa esta palabra. Por un lado, la asocio con las muchas casas hechas en tablas de madera en el Chocó y a su vez, encuentro en eso una metáfora de construcción de hogar, de refugio, de contención y de seguridad. Pienso en elaboración colaborativa y en uso de las manos. En lo sucesivo, «entablar» aparecerá en itálica por estas razones.

Desde que nació, ella fue una niña con muchos problemas de salud. Los médicos decían que el asma que sufría, en ese entonces, se debía a que le faltaba amor, supuestamente. Sin embargo, era mucho amor el que mis abuelos le daban. En su adolescencia, muere mi abuelo y eso fue como un trauma muy severo para ella. Quedó sola con mi abuela que ya, obviamente, tenía mucha edad... alrededor de sesenta años creo. Mi mamá, en ese momento, tendría sólo quince o dieciséis años. Cuando muere mi abuela, ella se viene para Bogotá y vive con mi tía mayor, que fue la que asumió un papel parecido al de mamá de todos los hermanos.

La historia de des-amor entre mi mamá y mi papá

Entonces... mi mamá llega acá, a la ciudad, con el sueño de ir a la universidad. Empezó a estudiar psicología y conoció a mi papá. Él es de Ibagué y no es afro; es mestizo. Es un *mono ojiazul*... ¡Qué risa! No sé por qué mi mamá se metió con él, es decir... en las familias chocoanas y en las familias afro se tiene como el prototipo de familia que siempre debe ser de la misma raza, por decirlo así y que no hay ninguna desviación. O sea, si tú eres afro, no te puedes meter con un mestizo, bien sea porque se van o porque luego salen a la luz muchos problemas de las dos familias. Por ejemplo, tal vez porque tú eres afro, la familia mestiza no te va a aceptar y suelen referirse a ti o decir cosas como «¡Ay no, pero la negra azul!» o «¡Ay no, pero tú por qué te metiste con esa negra!» o todavía peor: «¡Ay no, tú por qué te metiste con esa mica!». Y todo eso, sin saber qué tipo de persona eres.

En el caso de mis papás, gracias a Dios que eso no pasó, pero sí iba a pasar. ¿Por qué? Porque mi mamá conoció a la hermana mayor de mi papá y vio eso reflejado en ella, entonces decidió retirarse. Así las cosas, ellos dos se distanciaron. El tipo, al parecer, tampoco tenía sus proyecciones muy claras. Mi mamá lo dejó y él nunca supo que venía una niña en camino y pues ¡Oh, sorpresa!: nació yo.

Después, vino la lucha tremenda de ser mamá soltera a los veintidós o veintitrés años. Ella pensaba: «¡Ay, Dios mío! Veo como mis sueños trocados. Nació esta niña y es una bendición pero ajá ¿Yo qué hago?» Yo creo que el que yo haya nacido fue lo que hizo que mi mamá empezara

a sentar cabeza y a pensar en qué era lo que realmente quería. Se dio cuenta de que la psicología no era lo suyo y empezó a estudiar derecho, en la Universidad Libre, acá en Bogotá. De ahí en adelante, estuvo en una constante lucha por salir adelante y tú sabes que, cuando hay un niño o un bebé de por medio, todo se dificulta.

Le tocó estudiar en la jornada de la noche y, al mismo tiempo, estar pendiente de mí; buscar la manera de que alguien confiable me cuidara y no fuera a hacerme daño. Durante todo ese tiempo, mi mamá vivió con mi tía, su hermana mayor, de la que te hablé antes. La casa de ella quedaba en el 20 de Julio. Mi tía se convirtió en mi segunda mamá y lo es, hasta el momento. Hoy en día, tiene más o menos sesenta y cinco años. Mi mamá tiene cuarenta y dos. Mi otra tía puede tener sesenta y siete... todas son como de esa edad. Mi tía mayor -mi segunda mamá- no pudo tener hijos, así que, de alguna manera, vio a su familia en mí y en mi mamá.

Se dice que familia pues es tío, primo, hermano pero no. A la final, no. A la final, la familia sólo son las personas con las que tú convives, bien sean tu mamá, tu papá o tus hermanos; pare de contar. Ese es tu núcleo familiar. Ya los tíos y sobrinos son el núcleo familiar, pero de los abuelos de uno. Eso lo aprendí mucho en mi carrera. Yo discutía eso y decía «*pero bueno ¿por qué sólo mamá, papá y hermanos?»* Pero no, sí es así. O sea, siempre que te vas a referir a tu familia, nombras primero a tus papás y tus hermanos, si los tienes. Tú no hablas de tíos, ni de primos, a menos que te lo pregunten. Eso ya es otra cosa.

Fuera de eso, ya te conté que el único miembro de la familia de mi papá que mi mamá llegó a conocer fue la hermana de él. Para empezar, no conocí a mi papá -porque no lo conozco- de modo que no tengo ningún trato con esa familia. Además, yo creo que ha sido tanto el amor que mi mamá, mi tía, y mis otros familiares me han dado, que no he tenido ni la menor intención de buscarlo a él. No tengo ni fotos suyas... o sea, no tengo nada. Pareciera que yo fuera una creación de Dios... y de mi mamá ¡Qué risa! ¿Que qué aportó mi papá? Pues ni idea. Supongo que un vínculo ahí... o sea, no sé. Realmente no me interesa. Mi mamá no volvió a tener ninguna clase de relación con él, ni con nadie de su familia, ni con nada.

A mí, francamente, me recibió muy bien la familia de mi mamá. La relación entre mi papá y ella, en cambio, no era muy del agrado de ellos. Mi tía es una persona a la que le gusta mucho analizar a los demás y como dicen en el Chocó, «*quien no escucha consejo, no llega a viejo*». Mi tía le decía: «*ese hombre a usted no le conviene. Ese hombre es mayor que usted*». Mi mamá tenía veintidós años y mi papá tenía, en ese entonces, creo que treinta y cinco. O sea, son como quince años de diferencia. Mi tía, al ver que, de pronto, él no le podía ofrecer mucho a mi mamá, le dijo: «*vea, piense bien las cosas. Tenga a la niña acá, con nosotros, no hay problema, nosotros la apoyamos*». Y sí, fueron un gran apoyo, gracias a Dios. Ya las cosas se vinieron complicando cuando mi mamá terminó la carrera, estando acá en Bogotá.

Ella me cuenta que tenía el sueño de ser una gran ministra o una gran funcionaria del Estado, que es a lo que siempre uno aspira cuando termina su carrera. O sea, uno se proyecta de una forma que a veces es un sueño y pues, hay que sentar cabeza y mirar que, en realidad, esos sueños no siempre se pueden cumplir porque por más empeño que uno le ponga a las cosas, esta ciudad, para los afros, es más complicada. ¿Por qué?

Ser afro en Bogotá: hablo por las mujeres que me criaron

Mi mamá presentaba hojas de vida y porque era afro, no la recibían. Y yo le preguntaba: «*¿pero mamá, usted por qué sabe eso?*» Y ella me decía: «*¡hija, es tan, tan sencillo! Presento yo mi entrevista, con mis conocimientos tan claros... sé que soy profesional. Luego presenta la misma entrevista una mestiza que puede ser muy voluptuosa o tener un físico mucho mejor que el mío. Como ellos no quieren meter, en sus relaciones, empresas y vínculos, a personas que no hacen parte de su sociedad, pues a mí no me aceptaron*». Yo seguía preguntándole si no sería por falta de preparación de su parte y ella me decía que no, que ella tenía total seguridad en sus conocimientos y en lo que transmitía pero pues ¿Uno qué hace con esa clase de competencias? Ella decía: «*si estuviera en el Chocó ¡Uf! Entre tanto afro, a mí me escogen también*». Pero no. Acá en Bogotá no abundan los afros. Son muy poquitos. Somos minorías; precisamente por eso nos llaman minorías étnicas. Lo cierto es que el ser tan pocos en

este lugar nos pone en desventaja. Falta todavía mucho trabajo para combatir el racismo y hasta ahora se están viendo algunos avances, gracias a la ministra de cultura, por ejemplo. Yo, finalmente, le di toda la razón a mi mamá.

A una tía sí le pasó con su esposo, que también es mestizo. Ella trabajaba de maestra en la cárcel de Gorgona. En ese entonces, hubo como un accidente. Cuando ellos se vinieron para Bogotá, estuvieron a punto de separarse por eso, justamente; porque la familia del esposo de mi tía vio en el accidente la oportunidad para apartarlos, con el pretexto de que estaban los dos muy heridos. Los familiares de él pensaban que era imposible que el matrimonio se mantuviera después de eso pero, al final, el amor entre ellos fluyó tanto que, sin que nadie sepa cómo –bueno, la verdad es que todos sabemos cómo– estando ellos dos en la clínica, en recuperación, mi tía quedó embarazada. Eso armonizó más la comunión que ellos tenían e hizo que nada ni nadie los pudiera separar.

Mi vida en Bogotá: nacer, crecer y vivir aquí, siendo una mujer afro

Ahora, ya personalmente ¿Cómo vivo mi vida, acá en Bogotá, siendo afro? No es fácil, a pesar de mi edad. Tengo 20 años pero ha sido muy complicado porque bueno... te decía que es muy difícil ser afro en esta ciudad. Por ejemplo, desde pequeño, uno empieza a construir su identidad. ¿En qué sentido? Más que todo, racial: si eres blanco –como dicen los mestizos de acá de Bogotá o como suelen decir todos los mestizos– si eres negro o ¿Qué eres? Trigueño, moreno, «paisita», como me decían algunos.

Era en Cali donde me decían «paisita». Cuando yo llegué a esa ciudad, era muy pequeña. Las amigas de mi mamá o la gente en las tiendas, por ejemplo, le preguntaban cómo –siendo ella tan negra– tenía una hija «tan blanca, tan clarita». Es que ni siquiera dicen el término «afro». Es que la cultura colombiana no está acostumbrada a referirse a las personas como tal sino con *disminutivos*, o tratando de ofender pero con decencia, supuestamente. A mí, por ejemplo, ya en el colegio y en la universidad, me han puesto apodos como «la nalgona», «la bembó-

na», y cosas así. Eso sí, esa a quien ellos llaman «la negra nalgona» es la misma a la que ven eximirse de los exámenes porque eso sí, todo el tiempo he demostrado que soy muy inteligente y capaz y que me tienen que respetar, pero eso es otra parte de la historia. Como te decía, las personas en Cali siempre decían cosas así. O sea, la gente ya no tiene escrúpulos ni para respetar este tipo de espacios.

De pequeña, en los jardines infantiles, por contarte algo, muchos niños me decían como «¡ay, la negra!» Y claro, a mí me afectaba y pues, en el nivel de ignorancia que puede manejar un niño, yo le decía a mi mamá: «*pero mamá, yo no soy de su color*». Las profesoras nos decían que los niños me ofendían porque eran demasiado pequeños como para razonar o medir sus palabras. Esa era la respuesta de ellas. Yo insistía en decirle a mi mamá que yo no era de su color: «*mamá, yo soy es blanca!*». Y ahí fue donde mi mamá empezó conmigo. Figúrate que yo tenía unos cuatro años.

Ya a partir de los seis años, la historia fue diferente; la cosa fue cambiando. Mi mamá casi se muere la primera vez que oyó eso que yo le dije. En ese momento, ella se dio cuenta de que tenía que empezar a trabajarme y a mentalizarme. «*Si yo no la mentalizo, vienen los mestizos y sí la ubican*», eso fue lo que pensó. ¿Ubicarme en qué sentido? Para ellos, yo soy morena o soy clarita y ninguno de los dos términos existe. O es afro o es mestizo y ya. Eso con respecto a uno, sin meternos con las comunidades indígenas, ni nada de eso.

De ahí en adelante, mi mamá empezó a explicarme que ella era afro, que mi papá era mestizo y que, como resultado de la combinación entre los dos, yo era una enrazada. Me lo puso de esa forma. En algún momento, ella me dijo esto: «*por llevar mi sangre, que en cierto modo predominó, usted es afro porque yo soy afro*». Yo decía «*Pero no! ¡A mí no me metan en ese cuento, que no!*» Ella me respondía con preguntas: «*¿Cómo que no le meta ese cuento? ¿Usted con quién vive? ¿Cuál es la cultura que yo tengo? Yo como queso con patacón ¿Usted qué come? ¿Y le gusta?*». A todo lo que me preguntaba, yo le decía que sí, que todo me gustaba, que yo vivía con ella y lo demás. Así es como me fue convenciendo. Ya más adelante, cuando me llevaban a las fiestas de mis tíos, ellos también me decían como «*ay, mirá la paisita... mirá la clarita*». Yo ya les contestaba diciendo: «*No! ¡Yo no soy clarita ni paisita. Yo soy es negra. Yo*

soy es afro, entonces a mí, dígamen como soy!» Entonces, ahí los viejos se sorprendían por lo centrada que yo era. Eso es chévere.

Si usted le pregunta a un mestizo si come queso costeño, seguro le va a decir que ese queso tan salado es horrible. Así fue como mi mamá empezó a construir esa cultura en mí: de una manera muy fácil, con cosas que yo podía ver y que fui asimilando. Tan simple como te digo: el queso con patacón. ¿Quién come eso? Sólo uno. Sólo uno es el que come eso. Esa comida no a todo el mundo le gusta. Entonces, ahí empezó mi identidad. Como a los seis años, más o menos. Ya cuando fui creciendo, me empezaron a incomodar ciertos comentarios que la gente hacía sobre los negros, sin mirar que yo estaba ahí, porque yo no sé... a mí no me denominaban en ese sentido... no se referirían a mí de esa forma, como si yo fuera de raza afro. Por eso podíamos estar todos en una conversación y ellos hacían comentarios como: «*es que esa negra me hizo...*». Ahí era donde yo entraba con mi polémica.

Mi paso por el colegio: primaria y bachillerato en colegios de Bogotá

Lo de los comentarios pasó mucho en mi primaria y mi bachillerato. Ya desde ahí, empecé a batallar eso. Mi mamá y otras personas me decían: «*hija, no coja lucha, que acá en esta ciudad es muy complicado*». Yo siempre dije que sí la iba a coger porque si uno no hace nada, la gente sigue con esa mentalidad y sigue tratándolo a uno así. Como te digo, eran frases tan simples como «*...ay, es que tuve un agarrón con una negra que me empujó en un Transmilenio*».

Yo siempre les exigía respeto, les contaba la trayectoria de mi familia y les recordaba que yo también era afro. Ellos siempre contes- taban que a mí no se me podía ocurrir decir que era afro, pues yo no era «negra azul» y que la carreta que les echaba y la identidad que les mostraba se debían a que yo no había tenido contacto con mi familia mestiza, pero se equivocan. Es que no hay necesidad de eso. Si mi postura no fuera crearme ni sentir que soy afro sino mestiza, como ellos, ahí sí que más de uno me negrearía –como ellos suelen decir– y me dirían: «*usted no es del color de uno. Usted es negra ¿Qué se viene a creer?*». Así, para evitar esos inconvenientes, mi mamá fue mirando

el futuro que yo podía llevar y decidió que tenía que centrar a su hija. En el Chocó también hay muchas personas que están en mi misma condición. Es decir, que no somos tan oscuras, por decirlo así. Ellas se creen mestizas y existe el problema de que no falta el atrevido que las pone en su lugar. No hay necesidad de maleducar a un niño.

Y es que la gente cree que los únicos afros o negros, como ellos dicen, son los negros azules. No miran facciones, ni nada. Sólo los negros azules son los negros. Entonces yo decía: *«no, qué pena con usted. Mire mis facciones, mire mis ojos, mire mi físico, mire mi cuerpo, mire mi cola»*. Porque una chica afro se distingue por su cuerpo. Sea clarita –como ellos dicen– o sea la más negra azul, se distingue por su cuerpo.

En conclusión, yo creo que la educación de la casa es muy importante y pues, en ese proceso también participaron todos mis tíos. En mi familia, casi todos son abogados. Tengo un tío que es músico, pero se encaminó por el derecho y así.

Mi vida universitaria: vicisitudes...

Ya en la universidad, fue otro rumbo también; ya fue otra historia. Yo me presenté primero en la Libre y no me aceptaron porque tuve un inconveniente con la persona que me hizo la entrevista. Ese señor me dijo, tal cual, que a él no le gustaban los negros y que no me iba a pasar a mí, por negra. Yo le dije que lo iba a demandar. Me contestó que no le importaba y que los negros –según él– no valíamos nada y que por eso seguíamos siendo esclavos. Yo no estaba por pelear; le respondí que todo eso era falso y que eran ellos quienes no habían superado esa mentalidad. Antes de irme, le advertí que me iba a quejar a la facultad. Es que, realmente, ni siquiera me dejó presentar la entrevista. No recuerdo cómo es que se llama, pero yo lo demandé y mi mamá es la que lleva el caso. En últimas, después de presentarme en la Universidad Nacional –donde me faltó poco para obtener mi cupo– empecé a estudiar en una universidad privada.

Meses antes de entrar a estudiar, yo pertenecía a un grupo de danzas afro al que llegué porque vivía en Kennedy y allá hay mucha gente afro. Entre otras cosas, en Kennedy fue donde comencé a interactuar

con más y más gente y eso me ayudó a consolidar más aún mi identidad. Recuerdo que en la presentación que se hace al iniciar el primer semestre, yo dije que bailaba folklore en ese grupo y que venía de Cali. La verdad es que lo hice para evitar cuestionamientos de las personas porque a ellos les cuesta mucho creer que uno sea afro y bogotano y pues, uno ya se cansa de tanta preguntadera. Estando en esas, en la tal presentación, un chico se estaba tomando una gaseosa y de un momento a otro, sale con esta perla: «¡Mmm! Esa negra es como esta coca cola; linda la envoltura, rico el sabor pero asqueroso el color».

Esas palabras, a mí nunca se me van a olvidar. ¿Y yo qué le dije a él? Yo le dije como: «...tú hoy te estás expresando así de mí y mañana, otra persona se va a expresar peor de ti. Los afros no nos expresamos mal de ustedes. Fueron palabras que tal vez las personas no toman como importantes pero yo sé que a él lo marcaron. Eso fue en primer semestre. Yo voy ahorita en quinto semestre y estoy en una clase con ese muchacho. Él me pidió disculpas por eso, hace como un mes. O sea, mira todo el tiempo que tuvo que transcurrir para que él se diera cuenta del error que había cometido conmigo. Yo con él soy indiferente, pero uno no es bobo ante esas cosas.

Yo pienso que uno tiene que reclamar porque, o sea ¡Es que no es justo! A nuestros antepasados, los españoles los esclavizaron, pero ¿por qué uno tiene que creer en ese mismo dios que ellos creen? ¿Por qué tener las mismas culturas y la misma forma de pensar? Uno es muy diferente. ¿Por qué siempre tener que pensar en que existe un dios? Soy creyente –obviamente– pero ¿por qué no cuestionarse? Y si los esclavos no hubieran sido los afros, sino los blancos ¿Cómo hubiera sido la historia? Yo creo que nadie se ha puesto a pensar eso. Yo creo que varios de los afro que vivimos en Bogotá ya nos hemos cuestionado esas cosas. Nosotros somos diferentes y eso es algo que hay que aceptar.

En otras actividades con gente de la universidad, cuando salgo a rumbar con mis amigos, por ejemplo, siempre tienen que preguntarme por qué bailo como lo hago. No entienden el sentido de cultura. No entienden que uno tiene más sabor, más swing y no es insípido como ellos. Además, como uno se la lleva bien con todo el mundo y uno es amable, entonces uno es una fácil y pues no. Uno tiene su valor

y ni siquiera es necesario que ellos lo vean. Nosotros mismos nos lo vemos y así vamos combatiendo este racismo.

En la universidad donde estudio, no creo que seamos más de diez los estudiantes afro en las ocho facultades y eso es duro. A mí me han pasado varias cosas así en la universidad, pero yo me destaco siendo la única mujer negra, no sólo en la facultad, sino en la representación estudiantil. También trabajo con el grupo de danzas e imparto conocimientos culturales e informativos al respecto de la afrocolombianidad porque eso invita a nuestra dignificación como personas iguales que somos ante los mestizos. Tal vez no sea gran cosa, pero lo hago viendo la situación de los pocos afros que estudiamos allá, porque no es fácil. Una chica del Chocó, por ejemplo, no aguantó la presión y el maltrato que vivió en la universidad y se devolvió para su tierra.

En el colegio, la situación no era mejor

Yo estudié en dos colegios, uno femenino y uno mixto. En el femenino fue donde más problemas tuve. Ese colegio era salesiano, el mixto no era religioso. En el salesiano fue que hice la primaria y parte del bachillerato, hasta octavo. En ese colegio, no había más niñas negras porque además, el gran problema que tiene la ciudad es que somos muy poquitos afros.

La convivencia con niñas es muy complicada, empezando porque las mujeres tendemos a ser muy envidiosas y a criticarnos mucho. En esa época, yo me hacía mis tropas, o sea, mis trenzas. Estaba en octavo, en ese entonces. Siempre me decían como «¡Ay, ese pelo suyo!». Siempre estaban preguntando por qué andaba así o si mi peinado significaba algo, por ejemplo. Pues yo pienso que así como la gente se cuestiona sobre cómo se peina uno, también deberían mirar la forma en que se comportan con nosotros. Yo ya sabía que las tropas venían de África y que representaban los recorridos que hacían las mujeres para llegar a los palenques y reunirse con sus familias, sin que los españoles se dieran cuenta, porque las violaban y las maltrataban de muchas formas. Como yo estaba enterada de eso, pues les contaba para que ellos supieran.

Luego, más de una empezaba a hacerse el mismo peinado y yo me preguntaba por qué querían imitar la estética nuestra, si les parecía tan fea, supuestamente. Yo siento que hay un choque ahí. Es decir, lo que es inherente a los negros –según ellos– es feo, pero se lo quieren apropiar. Y bueno, antes de eso, cuando estaba más chiquita, también tenía altercados con otras niñas. Con una, porque me decía «negra» y yo, en respuesta, le decía «india». Yo soy muy ojona, entonces ella le ponía quejas a su mamá, diciendo que yo la maltrataba y que le abría los ojos como si le fuera a echar gotas. La cosa era terrible y siempre terminaban involucradas las dos mamás, o sea, la mía y la de ella. Ella empezó con el irrespeto y pues mi mamá siempre me apoyó para que no me dejara.

Por otra parte, yo siento que uno como afro es más sencillo y más humilde, pero la humildad no quiere decir pobreza. Muchas personas han tergiversado el sentido de ser humilde y creen que es ser pobre y pues no. La humildad se ve en cómo tú tratas a las personas. Además, si eres pobre, peor porque entonces, si vas a conseguir un trabajo, te encuentras con que al negro le dan lo más duro, lo ponen a cargar bultos. ¿Por qué no le dan al negro la oportunidad de ser un gerente, por ejemplo?

En mis años de colegio, alcancé a tener mi primer noviecito. Como yo me relacionaba mucho con muchachos mestizos, siempre tenía conflictos con sus mamás, que no querían que sus hijos se juntaran con «esa negra». De hecho, mi primer noviazgo se dañó así: la mamá de él se metió y nos separó.

Yo no me voy a quejar porque siempre he sido muy pretendida y escojo con quién meterme. Lo curioso es que siempre se me han acercado más mestizos que afros y eso me hace preguntarme por qué a los hombres negros les gustan más las mestizas que las de su propia raza. Es como que los papeles se han invertido y creo que es por tanta presión que se ejerce y por tanto tabú que se maneja sobre lo afro. Yo, personalmente, ahora prefiero estar más con gente afro, también porque ya hay toda una trayectoria de episodios incómodos que uno no quiere que se repitan. Como a uno le estigmatizan tanto, pues uno tiende a hacer lo mismo y piensa que es mejor no meterse con mestizos.

Como ya te dije, me han buscado mucho, pero tampoco es que haya tenido muchos novios porque, entre otras cosas, mi mamá ha sido muy estricta con eso y todavía exige que, cuando me inviten a salir, por ejemplo, me dejen en la puerta de mi casa y me hagan visita en la sala.

Raza y género: experiencias recientes

Cuando estaba en el colegio, me parecía que el racismo era peor entre mujeres, pero ahora me parece que es por parte y parte. Los hombres tampoco respetan. Es imposible que uno se ponga un jean y no se le vea su cola, pero ellos no entienden eso y creen que uno está disponible. Desgraciadamente, a ellas no les pasa lo mismo, así que tienen que hacerse sus cirugías para parecerse a uno y entonces vuelvo a la misma pregunta: ¿Por qué se copian lo de uno si les parece tan malo?

Hace poco tuve un inconveniente con un señor, en el Transmilenio. En algún momento, se subió una señora afro con su bebé. Yo empecé a hacer mi bulla para que le dieran una silla a la señora y en esas, un señor respondió «¡Para eso es negra y tiene fuerza!»

¿Cómo así que «para eso es negra y tiene fuerza»? ¿Eso qué quiere decir? ¿Que entonces un mestizo tampoco tiene fuerza? ¿Que uno es el que siempre tiene que hacer el trabajo sucio de ellos? Ellos no reconocen que uno también estudia, se prepara y puede llegar a tener mucho éxito. Toca reaccionar porque entre ellos sí se hacen bulla y se respaldan, pero a uno no. Dicen que nosotros somos más racistas, pero no es así: uno sólo es más realista y más directo que ellos porque uno es el que constantemente lucha contra esas cosas.

Expectativas y proyecciones

¿Que qué pienso hacer con mi vida o que cómo me la imagino? Pues mira, yo no creo que me quede a vivir en Bogotá después de terminar mi carrera. Ahorita, aprovechando que estoy en la ciudad, me gustaría hacer un intercambio y estudiar en otro país. Así sea sólo por un mes o un semestre o lo que sea, pero sí necesito salir del país y de esta presión, acá en Bogotá porque es que, sólo con entrar a un Transmilenio, ya te observan. Realmente no sé por qué lo hacen. Siempre me lo he

preguntado. Quisiera entrar como en la cabeza de ellos y ver qué es lo que están pensando cuando lo observan a uno porque su mirada es como de... «uy, entró...entró esta negra».

Yo quisiera vivir en una ciudad pequeña porque las ciudades así me resultan más amenas y más relajadas; son como más amables conmigo. Me quedo en Bogotá, sólo si se me da la oportunidad de tener un muy buen trabajo. Mi mamá, por ejemplo, luchó durante 10 años para ubicarse bien, porque antes sólo litigaba y eso es muy duro. Ella ahorita está trabajando con el INPEC y lo curioso es que la entrevista y el trabajo se lo dio el jefe de control interno, que es un afro y no un mestizo.

Y bueno, en lo que tiene que ver con pareja, yo considero que acá, los hombres, a la mujer afro, no la toman en serio. La toman como sólo para pasar la noche por la estigmatización de que uno lo hace rico y ya. Igual, ya partiendo del machismo que ellos manejan, a ninguna mujer toman en serio y a la afro, menos. Entre las mujeres, solidaridad sí hay, pero entre ellas, entre las mestizas. Ya a uno no lo vinculan en eso. Porque como te digo: si hasta ellas mismas lo tratan a uno como «...ah ¿Qué vale lo que ella pueda pensar o cómo se pueda sentir? ¿No ves que es negra?»

Con la belleza pasa lo mismo: así seas la más fea y la más gorda, si eres mestiza, te aceptan; si eres bonita, pero eres afro, entonces no. En la universidad, por ejemplo, creen que, como soy clarita, me van a aceptar. Si fuera más oscura, no me aceptarían. Yo soy muy consciente de que la competencia es dura y pues, a la gente le gusta mucho mi pelo, por decirte algo. Las mestizas siempre me preguntan qué me echo y qué me hago porque el mío es un pelo muy envidiado. Yo no tengo que hacerme gran cosa y no me tocó andar sufriendo con extensiones, ni alisados, ni nada de eso. Yo soy afro, pero con pelo bueno. Es muy poco lo que me hago y de todas maneras, cuando me preguntan, no les cuento.

Ya en un futuro más lejano, entre mis treinta y mis treinta y cinco años, yo espero tener hijos. Por ahora, estoy pensando en terminar mi carrera, disfrutar, viajar mucho y conocer muchas personas que me puedan aportar intelectualmente, que es lo que más me interesa en esta carrera porque el derecho te exige resolver conflictos y relacionarte con mucha gente. Además de hijos, a esa edad me veo con

un trabajo estable y sin ser empleada de nadie y menos aún, de un mestizo. Mejor que me trabajen a mí porque yo también puedo llegar a mandar. Es lo que me gustaría.

Orika

«Descubrí que podía ser negra y bella»

Me gusta llamarme Orika, como la esposa de Benkos Bioho. He vivido la totalidad de mis veintidós años en la ciudad de Bogotá, en la que nací. No me incomoda generar rupturas, ni que mi apariencia cause confusión o desconcierto. Nunca saben dónde ubicarme, pero se les ocurre que alguien de piel tan clara y de rasgos tan negros no pueda ser otra cosa que exótica. Me bato con todas mis fuerzas contra el estereotipo y pienso que el amor y el psicoanálisis me han llevado más allá de cualquier carencia o ambigüedad superficial e impuesta que alguna vez hayan amenazado con robarme mi valor y mi belleza. Soy negra y mi piel es clara. Soy negra y mi pelo es suelto. Soy negra y bogotana. Soy negra y bella.

El río Timbiquí en los pastos del interior...

Mi mamá nació en Cundinamarca; mi ya fallecido, papá, negro, caucano y timbiquireño, fue su primer esposo. Ahí comienza mi historia. Soy la hija única de ese matrimonio y tengo un hermano mayor, por parte de papá, también de una familia interracial. Esa es otra historia. Digamos que no crecimos juntos. Vivo en un barrio del centro de Bogotá, con mi familia, actualmente conformada por mi madre, su esposo y mi hermana de cinco años, hija de ellos dos. El papá de mi hermana es también un hombre negro, pariente de mi propio papá, de hecho. Como ya te imaginarás, mi mamá tiene especial preferencia por los hombres negros. Su última relación ha sido motivo de conflicto entre las dos pero bueno, de eso te hablaré después.

Mi mamá nació y creció en Machetá, Cundinamarca y llegó aquí, para continuar sus estudios, cuando tenía diecisiete años, pero fi-

nalmente, eso pasó a otro plano. En esa época –hasta donde tengo entendido– el ideal de las mujeres que llegaban a la ciudad era estudiar secretariado bilingüe, así que por ahí empezó.

Mis abuelos maternos son campesinos, dueños de finca, con unas costumbres bastante particulares, acordes con la región de donde son. No tuve una relación muy cercana con ellos. Mi familia materna, dicho escuetamente, es blanca o mestiza. Mi familia paterna, en cambio, es afro, así que yo siento más afinidad con ellos. Creo que las tradiciones y la manera de ver la vida de mis dos familias son bien distintas en todos los aspectos: la forma de relacionarse, los roles que juegan hombres y mujeres, la manera de vivir el cuerpo, la economía, las fiestas y hasta la cocina. Mejor dicho, en todo. Yo, definitivamente, me identifico más con mi familia afro, que es la de mi papá, de quien no tengo claro en qué momento llegó a Bogotá. Falleció cuando yo tenía doce años, entonces yo realmente no lo conocí. Siempre he tenido contacto con mi familia paterna pero llegué a conocerla realmente cuando viví con algunos de ellos. Tenía tal vez diez años en ese entonces, que es también cuando llega mi pregunta por lo afro.

Para ese entonces, igual, yo ya me reconocía o mejor dicho, mi familia mestiza ya había hecho que me reconociera como negra. No me sentía muy identificada con mi parentela mestiza precisamente porque mis rasgos, mi estructura física y las cosas que yo prefería no eran las mismas que las de mis primos, quienes se encargaron de reforzar todas esas diferencias, a lo largo de la infancia. También es cierto que yo, de pequeña, era mucho más oscura que ahora y que por alguna extraña razón, me fui aclarando. En todo caso, el que yo fuera distinta no pasó jamás desapercibido para ellos y eso me dio la consciencia de ser negra ¿ves? Al principio, por la manera en que ellos me designaron, eso no era algo de lo que yo me sintiera orgullosa, ni mucho menos; era más bien una característica de la que uno puede llegar a sentir pena cuando se la asignan así, tan bruscamente. Sin embargo, ya cuando conocí a mi familia afro, a mis primas, mujeres negras, empecé a resignificar, a mi modo, la negrura.

A mí me ha sido muy difícil tener gran empatía con mis primos mestizos, debido a que siempre sentí que me rechazaban. Pienso que, en principio, eran bastante racistas. Es decir, mi papá era abogado y

considerablemente más ilustrado que ellos. Sin embargo, era negro, cosa que mis familiares siempre recalcaron y que bastó para que su relación con mi mamá fuera mal vista, por lo menos al principio. Del lado mestizo, la estructura de familia es bien diferente porque además es una familia campesina, donde las cosas no se hablan tan directamente, o no por lo menos en esa época, que yo recuerde. Lo que era claro es que en las reuniones familiares, siempre sentí cierto desajuste... cierta incomodidad, no sólo frente al color de piel, sino hacia las implicaciones culturales que tiene. No fueron muchas las ocasiones en que nos reunimos, pero recuerdo que en los encuentros o celebraciones, la ruptura era evidente: cada familia por su lado. Total, fue entonces donde empecé a reconocer las cosas que me atraían y me representaban mejor, así como los lugares en los que me sentía tranquila. Supongo que es ahí donde me creo una identidad.

Por otra parte, mi papá estaba presente, pero no conmigo. O sea, no hablábamos y por cómo se relacionaba con mi mamá, yo creía que no era una figura muy positiva. No era una presencia agradable. Es decir, no nos comunicábamos y yo siempre estaba en necesidad de afecto. No sé si atribuir esa situación a su historia familiar –que de hecho, nunca conocí muy bien– o a sus inquietudes personales; de cualquier forma, me parece que su comportamiento era en extremo austero, frío y machista. En la vida pública era muy generoso y daba cosas que en mi casa siempre faltaron. Era muy amplio con otra gente pero en la vida privada, no. Con mis tíos, por ejemplo, bebía mucho. Todos ellos se han caracterizado, justamente, por lo mucho que beben. Todos son abogados pero pues, muy particulares. Siempre hubo cosas de las que no me sentía orgullosa; por supuesto, también hubo otras de las que sí: mi papá era muy elocuente y esa, por ejemplo, era una característica suya que yo admiraba muchísimo, aun cuando en la casa fuera un desconocido para mí. Su silencio y su ausencia fueron la constante. No tengo ningún recuerdo especial de él, nunca cruzamos muchas palabras y cuando murió, no sentí mayor cosa.

A decir verdad, ahora, después de que reviso mi proceso, entiendo que hubo muchas faltas.

Lo de tener un padre y no tenerlo repercutió mucho en cómo me sentía yo como mujer. Creo que muchas de mis inseguridades tienen su raíz en

eso. Yo no puedo hacer generalizaciones sobre cómo forman sus identidades todas las mujeres, pero en mi caso, esa carencia sí fue fundante. Es decir, de hecho, los hombres de mi familia paterna se comportan de una manera bastante especial, de modo que las mujeres tienden a asumir ese papel dominante que implica responsabilizarse de todo: de la casa, de lo económico, de lo privado y de todos. Digamos que parte de eso me gustaba, pero otra parte me parecía bastante injusta.

Mi familia paterna es increíblemente numerosa. Yo viví solamente en casa de uno de mis tíos, que comparte la casa con sus cinco hijos, ya todos adultos. Cuando llegué allá, mi prima, la menor de los cinco, ya tenía como veinte años. Cuando me refiero a mi familia afro, hablo más que todo de ellos porque, en primer lugar, fue donde pude tener hermanas mayores y además, hermanas mayores negras que me enseñaron a sentirme orgullosa y bella, pues el primer proceso había sido muy duro. Es bastante difícil identificarse con el prototipo de la niña blanca bonita y de cierta clase social, por si fuera poco. Así las cosas, conocer a mi familia negra fue un proceso increíble. Muy a pesar de sus baches, sus locuras y de conflictos muy fuertes, vivir con mi familia afro marcó para mí el descubrimiento de otra cara de la negrura. Además, ellos nos acogieron en su casa a mi mamá y a mí en un momento de crisis económica importante.

De mis abuelos paternos tampoco sé mucho. Mi abuela era una *tomatrago* de primera. Ella era tremenda. Cuando yo la conocí, era una anciana y seguía tomando trago, parejo con sus hijos. Los campesinos así, de allá de Timbiquí, cuentan historias bien fuertes. Siempre la recuerdo bailando en los festejos. Yo también he bailado siempre y era el centro de atención en las fiestas, cuando era pequeña. Eso era lo que más me gustaba de mi familia negra: las fiestas. Eran las únicas ocasiones en las que tenía contacto con ellos. Ahí era donde mi abuela bebía parejo con todo el mundo, por tres días seguidos. Tremenda ¿No? No es mucho más lo que sé de ella. Creo que debe haber parido unos nueve hijos que luego se la trajeron a Bogotá, por un tiempo. Ellos –mis tíos– se rotaban su custodia. A veces se les volaba porque creo que tenía ya más de un delirio y rondaba por ahí... no me he preguntado a fondo por su historia, la verdad.

Sé que todos sus hijos son ahora profesionales. Sólo algunos se quedaron en Timbiquí, pero pienso que los demás accedieron a la educación superior. Yo no sé si mi abuela haya tenido mucho qué ver con eso. Me parece que lo de la educación sí respondió a una inquietud de ellos. Recuerdo mucho que ellos se reunían y declamaban poemas de memoria. Todo eso me parecía muy bonito. De resto, me parece que mis tíos se referían a otras personas de nuestra misma condición racial, generalmente en términos de quién había estudiado y quién no. Además, ninguno se estableció con una mujer negra; de hecho, sus mujeres son blancas. Supongo que persistía toda esta cuestión de mejoramiento de la raza, entonces pienso que el estudio era una manera de darle estatus a la condición de negro.

Imagino que no era fácil llegar en la época en que debieron haber llegado a Bogotá, que es hace ya mucho tiempo. Yo tengo veintidós años. Mi papá tenía, quizá, sesenta y seis cuando murió, luego debió haber llegado a Bogotá en los sesentas o antes, incluso. Mi mamá era mucho más joven: ella tiene cuarenta y seis. Ellos se llevaban veinticuatro años de diferencia. Lo que tengo entendido es que cuando ella llegó, mi papá ya estaba acá instalado. Ya se había casado y se había divorciado también. Él ya era abogado y ella llegó como secretaria. Se conocieron y empezó el idilio. Y como te dije antes, mi mamá tiene preferencia por los hombres negros.

En palabras de ella, lo que pasó fue que probó hombre negro y ya. No sé si el adagio popular tendrá alguna relación con eso. El papá de mi hermanita es primo del mío y por ahí, la historia es complicada. La cosa es muy graciosa porque ellos se rotaban las novias de toda la vida y bueno, eso fue muy duro para mí. O sea, mi papá murió y ellos iniciaron una relación, contra viento y marea. Yo misma me opuse como pude pero no logré nada y ya. Después, ellos decidieron muy a propósito tener a mi hermana y ahí ya perdí yo la lucha. Al principio fue bastante duro, sobre todo porque fui hija única y con frecuencia estaba no realmente triste, pero sí solitaria. A pesar de que fui muy consentida, también tuve que ser autodidacta en ciertas cosas. Hay inquietudes que mi mamá no me supo resolver y que son, probablemente, las que me han fortalecido en el tiempo.

Mi *tioastro*, por llamarlo de alguna manera, es primo de mi papá y viene de la misma región. Curiosamente, en la vertiente de la familia de la que viene mi tío, los hombres se comportan de una manera muy distinta de cómo lo hacían mi papá y sus hermanos, a pesar de ser negros y de tener el mismo apellido. Mi tío tiene una concepción más amena de la familia, por así decirlo. Yo pienso que él ejerce su labor de padre con más ahínco, más seriedad y más compromiso. He visto diferencias tremendas entre los dos matrimonios de mi mamá. Desde el comienzo noté una distancia grande en los modos de crianza y en las maneras en que cada uno de ellos (mi *tioastro* y mi papá) asumía la vida. Mi papá siempre optó por el trago, el libertinaje y las mujeres, mientras que este señor era un poco más centrado, en mi opinión.

Yo veo una cuestión muy machista en mis tíos y mi papá. Ellos dejan solas a sus mujeres y les gusta mucho andar con varias al tiempo, pero la casa siempre es la maltratada. Son muy mujeriegos y a ellas las tratan como a las del servicio, como a cosas. A pesar de todo lo que ya te he contado, mis primas dicen que mi papá era el mejor de todos porque, a ellas, sus maridos sí les pegaban. Llegaban de la bebeta borrachos y las sacaban de la cama para acostar al que llegara y cosas así, de ese estilo y pues, mi papá nunca hizo eso. De hecho, él nunca me pegó, pero sí lo recuerdo muy distante, muy despreocupado de nuestras cosas. Yo esperaba, de un papá, una actitud protectora que nunca sentí de su parte. Creo que eso que me hizo tanta falta, sí lo ha suplido –incluso conmigo– el papá de mi hermana. Ella está teniendo una infancia muy distinta a la mía y no puedo negar que él ha ejercido labores que mi papá nunca. Muchas veces mi *tioastro*, incluso en contra de mi voluntad, ha llenado los vacíos que dejó mi papá.

En su relación con mi mamá, la diferencia también salta a la vista. Mi mamá se lleva muy bien con él, mientras que con mi papá sufrió mucho, calladamente. Esta vez, siento que es mucho más feliz. Definitivamente, el papel que mi *tioastro* juega, por lo menos en mi caso, ha sido fundamental. Su paternidad ha sido claramente distinta. Entre otras cosas, a él le tocó mi adolescencia, pero yo siempre he sido más bien calmadita, así que creo que no le resulté problemática. Aparte, él tiene sus hijas de otro matrimonio, también interracial del que se separó por comenzar con mi mamá.

Yo creo que sí hay, de alguna manera, una idiosincrasia étnica que es muy machista que, sin embargo, no necesariamente todos los hombres la asumen igual. Lo que he visto de la paternidad es que se caracteriza por un extremo machismo, por una ausencia en las labores de hogar y por un compromiso casi nulo con los hijos. Por otra parte, lo que también pasó es que estos hombres corrieron con la suerte de conseguir mujeres muy sumisas –blancas especialmente– que se encargan de todo con tal de que ellos sigan ahí. Así es como se dio en mi familia y esa fue la primera impresión en mi infancia. Siempre me molestó mucho que mi mamá estuviera siempre tan dispuesta y tan poco exigente frente a lo que mi papá dijera.

Personalmente, me parece que en esta cuestión idiosincrática influyen muchos factores políticos, sociológicos y económicos, sobre todo porque supongo que, en la estructuración de estas familias, muchas veces el hombre es el dador. Lo gracioso es que, con el tiempo, ella se convierte en la dadora; en la que realmente sostiene el hogar en todo sentido pero primero en lo económico. Es decir, no sé; pienso que en nombre del amor y bajo una concepción de mujer como objeto desechable, se comenten muchos atropellos. Una concepción también bastante rara de lo doméstico y de lo privado incide igualmente ahí. Desafortunadamente, todo esto es algo que las mismas mujeres promueven, asumen como normal y se deciden a mantener: aguantan a favor de la presencia de un hombre que no sé qué aporta. Yo considero que esta es una cuestión que trasciende la clase y diría que, si bien en teoría es particular de los hombres negros, en la práctica uno se sorprende, entonces no me atrevería a generalizar. No sé...

Mi infancia: el colegio es una cosa muy ruda

En mi niñez me sentí muy sola porque era hija única. Creo que mi mamá estaba preocupada por otras cosas. Es decir, ella siempre estaba pendiente de todo lo básico, pero en otros aspectos, sí creo que tuve que hacerme cargo yo sola. La cuestión de la raza es una de esas cosas que asumí sin ayuda. En definitiva, creo que ni mi papá ni mi mamá se preocuparon por eso.

Yo nunca estudié con otros niños afro y en el colegio también se hacían evidentes esas diferencias que, de alguna manera, supe sortear. No fue fácil. O sea, fue un proceso de reflexión bastante fuerte en el que mi mamá sí influyó mucho, pero más con su ejemplo que con un acompañamiento consciente. No se sentaba conmigo a hablar estas cosas. Creo que siempre lo evitó. Le daba miedo, quizá. ¿O temía mis preguntas? No sé. Ella siempre ha sido bastante reservada en ciertos aspectos, o por lo menos sí conmigo. De hecho, yo noto que ella tiene hoy una relación diferente con mi hermana menor; mucho más abierta y cariñosa. Por cierto, pasa algo muy curioso y es que mi hermanita es mucho más oscura que yo e incluso dice que yo soy blanca. No sé si fue que mi mamá repitió conmigo el que probablemente era el esquema de su familia, pero sí me sentía sola en muchos casos. Y como ya te dije, mi papá estuvo totalmente ausente. La suya era, más que una ausencia, una presencia dolorosa que estaba y no estaba.

Y el colegio... pues es una cosa muy ruda. Pienso que es muy necesaria, pero que ese tránsito es muy fuerte. Yo empecé a estudiar en un colegio católico que era parroquial, privado, mixto. Luego me cambiaron a uno femenino. A mí siempre me iba muy bien en la parte académica y en la parte artística también me destacaba. Aunque nunca hubo queja alguna sobre mí en lo interpersonal, sí tuve que enfrentar procesos muy difíciles, sobre todo con el tema de la raza. Es que, lógicamente, yo era muy distinta a mis compañeros quienes, no sólo lo notaban, sino que se encargaban de que tampoco pasara inadvertido para mí.

Recuerdo mucho que yo llegaba y los niños me cantaban esa canción de la negra Celina y no sé qué... mi manera de afrontarlo era tomarlo a chanza y no permitirles ver que me lastimaban. Igual, siempre me hacían comentarios con respecto a mis características físicas, a la forma de mis labios y demás. Eso me acomplejó bastante. Frente a ese tipo de incidente, por ejemplo, mi mamá no reaccionaba. Tomaba como un comentario más cualquiera de esas ofensas que yo misma también aprendí a tomar como bromas. No sé si es que yo no era lo suficientemente dramática como para explicitar que me es-

taban lastimando, pero ni mis papás ni las profesoras hacían nada, nunca. Lo mismo pasaba a menudo con mis primos, que molestaban terriblemente y con mis tíos, que también hacían comentarios que me vulneraban. En ninguno de los casos, mi mamá reaccionaba.

El tema de la estética también era recurrente e importante y empezó a aparecer desde la infancia. Recuerdo que mi mamá me peinaba y me dejaba un afro gigante que a mí no me gustaba. Yo quería tener el pelo liso como mis amiguitas, que se lo podían manejar y les quedaba igualito a cómo se lo peinaban. Además se parecían a las muñecas y a las chicas que salían en televisión. Mi cabello, en cambio, era incontrolable y no me podía hacer los peinados que me gustaban, ni ponerme las colitas que las demás se ponían. Mi mamá era feliz dejándomelo suelto y ese afro me incomodaba un montón. Yo tampoco sabía manejarlo y es que no me gustaba. No me gustaba mi cabello. Lo mantenía recogido y no me cuadraba. Encima, en ese tiempo, se puso de moda el capul y pues uno con capul y crespo como que no iba. Para mí era traumático porque me parecía que todas se veían más lindas cuando se hacían estos cortes y yo no me los podía hacer. Este aspecto también era difícil.

Pero bueno, a grandes rasgos, desde el preescolar me iba muy bien, a pesar de la crueldad de los niños en cuanto a las cosas raciales y demás. Mi mamá estaba muy pendiente de mi desempeño y apoyó fuertemente mi proceso académico. En eso no estaba sola porque para ella, mi escolarización era muy importante. Lo fundante entonces era la situación económica. Era muy duro, por ejemplo, que las niñas llegaran con ciertos juguetes o con determinadas onces y que en mi casa no hubiera ni la mínima posibilidad de que a mí me dieran cosas así. Yo pienso que tuve una niñez triste en ese sentido. Cuando uno es niño, no alcanza a dimensionar esas faltas. Yo nunca tuve el último juguete, ni la ropa más increíble y eso fue traumático porque siempre me sentía en carencia. Siempre me faltaba algo y tenía que jugar a imaginar posesiones. Entonces, vivía más bien en un ejercicio creativo en el que simulaba muchas cosas pero, de todas formas, todo eso me parecía muy triste. Yo me aturdía y me juzgaba mucho por la condición económica de mis papás y no entendía por qué nosotros no teníamos mejores condiciones de vida.

Pubertad y adolescencia

Más adelante, en el colegio femenino, pues también fue muy difícil. Quizá aún más que el anterior. Esta era una época complicada porque la situación económica tan difícil que seguíamos viviendo se sumaba a otros obstáculos. Aparte de todo, yo pienso que un colegio femenino, los procesos son otros. A las chicas, desafortunadamente, se nos enseña a competir entre nosotras en muchos aspectos y este colegio no era excepcional en ese sentido: en el diario vivir se reprimía ciertos comportamientos y la cuestión física era preponderante. Yo era la única chica afro y encima, pasando por la pubertad. O sea, atravesé la etapa de los granos y todo eso fue traumático. Cosas tan sencillas como el cabello eran problemáticas y es que un cabello afro o crespo no se maneja igual que uno liso.

Por otra parte, como ya te dije, la situación económica seguía siendo un tema. Siempre me sentí en carencia con respecto a mis compañeras y obviamente, desarrollé un complejo de inferioridad pues, en ese momento, sólo veía lo que me sucedía a mí y no sé si era consciente de las carencias de los demás. Ahora comprendo que todo se debía a que dependíamos de un papá que no aportaba nada y a que mi mamá, muy a pesar de eso, decidió quedarse en la casa, conmigo. Yo siempre lo he criticado, pero ella lo asume como una manera de acompañar el crecimiento de sus hijos, de modo que le ha gustado o ha preferido que los hombres se encarguen de suplir la casa de los elementos materiales, mientras ella se ocupa de la crianza de los hijos. Yo creo que eso es como un intercambio; es casi que un contrato tácito que le funciona en su nueva relación pero que, en la época de mi papá, no funcionaba.

Durante esa fase, yo ya vivía con mis primas y pude hablar ciertas cosas con ellas. Digamos que me fortalecían en ciertos aspectos, pero por otro lado, sí era arduo. Yo tuve que construir mi autoestima, no basándome en cosas físicas, sino fortaleciéndome en otros procesos. Me tocó asumir que mi persona valía a pesar de lo físico. Más adelante, cuando me di cuenta de que ese *a pesar* tenía que ser eliminado, empecé a crear un amor propio: comencé a gustarme y a deshacerme de todas las máscaras que me habían impuesto. Reconocí que si soy negra

puedo ser bonita y me puedo gustar. Yo misma empecé a deconstruir todo lo que me decía que no podía, aunque esto fue ya estando en la universidad. Pienso que, en ese sentido, a pesar de lo duro, mi proceso ha sido muy bonito y muy provechoso porque además, me siento muy orgullosa de lo que soy. Sin ser pretenciosa, sí digo que he tratado de manejar mucho mejor esas cosas a las que nos vemos expuestas las mujeres, al juego con los estereotipos de belleza, particularmente.

En general, puedo decir que, a pesar de todo, yo siempre he tenido muchos amigos. La gente no me aislaba, ni mucho menos, además porque yo siempre me destacaba en otras cosas, pero igual era bastante extraño. Recuerdo que cuando organizaban los reinados, por ejemplo, las profesoras siempre me llamaban entre las chicas que elegían pero yo no entendía. Había una dualidad porque por un lado, me decían que era muy bonita, pero por otro, también remarcaban mi negritud como un defecto.

Desde que era niña, siempre escuché comentarios ambiguos de parte de algunos de los mayores, sobre todo de profesores o de gente en la calle. Habitualmente le comentaban cosas a mi mamá; le decían que tenía una niña muy bonita y yo siempre me sentía orgullosa porque siempre he sido muy vanidosa. Sin embargo, persistía una cierta dualidad en esos comentarios: «¡Ay, es morenita pero es bonita!» o «¡Ella no es tan morena!» o «¡Está aclarando!» o «¡No se deje creer, que usted no es negra!» o «las negras tienen bonito cuerpo pero no bonita cara... qué lindo cuerpo tiene pero la cara...»

Todo eso me parecía horrible. Para las demás, el piropo sí era «¡qué cara más linda!». Yo no entendía por qué el rechazo y no me gustaba que me nombraran así. Yo me miraba y realmente me gustaba a mí misma, así que no entendía la ambigüedad en esos cumplidos que recibí desde muy pequeña y mientras crecía. Y si bien los grandes decían esas cosas y me hacían todos esos “halagos”, de mis pares en edad, sólo sentía rechazo.

Y bueno, además de lo físico y lo estético durante esa edad, está también la obligada relación con los muchachos, que para mí era nula. Así pues, encima de la carencia material, me sentía retrasada con respecto a mis amigas que, a los trece o catorce, ya tenían su primer beso e incluso ya comenzaban su vida sexual (cosa que vine a saber después).

Para mí, a la misma edad, todo eso era un asunto vetado. No es que yo no supiera que existieran esas cosas, ni que en mi casa me las prohibieran; es simplemente que no tenía mucha relación con hombres.

Me crié sólo con mujeres y los hombres eran desconocidos totales para mí. En eso tuvo mucho que ver mi relación con mi padre. Las otras niñas contaban con padres más presentes y probablemente, en sus barrios u otros lugares, se relacionaban más con muchachos, de modo que el asunto no les resultaba tan traumático como a mí. Por otra parte, yo estaba rodeada de mujeres mayores que siempre me cargaron con sus historias de desamor y eso fue muy pesante. «*El amor siempre daña a una mujer*» o «*los hombres son esto y lo otro*» o «*el que se enamora pierde*» eran frases recurrentes en sus charlas cotidianas. Eso me marcó y me llenó de miedo para interactuar con chicos, incluso en el modo más amistoso. Como no había vivido mis propias historias y las que me narraban traían una carga negativa tan agobiante, me apropié, desde muy chiquita, no sólo de todas las tristezas y prevenciones de las mujeres de mi familia, sino del rol de psicóloga de ellas y de mis amigas del colegio, quienes me percibían como a una persona muy fuerte.

Mi relación con ellas, aunque era muy bonita, sí tenía su componente extraño porque yo me sentía inferior en muchos sentidos. Para mí, ellas eran las lindas y pues, como ya dije varias veces, económicamente, mi carencia también era muy marcada. Ellas sí eran mis amigas, pero yo sentía siempre que me hacía falta complicidad y que no había a quién confiar o con quién compartir las cosas que me ofuscaban. Aunque estaba rodeada de amigas, me daba vergüenza comentarles muchas cosas clave que a mí me resultaban difíciles. Ellas me percibían como a una figura de respeto y yo ejercía una labor de respaldo muy importante dentro del grupo. Sin embargo, había espacios que en los que no coincidíamos y que, además, eran inconfesados: la sexualidad y la exploración del cuerpo, por ejemplo. Yo me alarmaba y hasta me enojaba cuando veía que ellas estaban hablando con algún muchacho. Yo, ni tenía esas experiencias, ni podía hablar al respecto. Por eso y por más, la pubertad fue muy dura. Ahí sí que me sentía muy sola y con muchas preguntas.

La identidad siempre es difusa pero en ese momento, es en extremo complicada. Mi incomodidad era permanente y así mismo lo era mi convicción de que las cosas tenían que ser diferentes para una mujer

porque, extrañamente, yo siempre he sentido que crecer entre mujeres que depositaban en mí toda su melancolía y todas sus frustraciones me suponía la obligación de no parecérmeles mucho, de ser otra clase de mujer. Yo nunca estuve de acuerdo, por ejemplo, con el ideal femenino que imponía el colegio en el que estudié, pero esa es una inquietud que pude atender a fondo, sólo hasta cuando entré a la universidad. En el colegio, estaba demasiado restringida y tuve que ser muy moderada en mis revoluciones. Las directivas eran familiares de mi hermano mayor y ellos se encargaron de tramitar la beca que me permitía estudiar ahí, de modo que no podía expresarme con libertad.

Y volviendo a lo racial, yo digo que durante la pubertad, lo viví en el sentido fenotípico. O sea, era algo que no podía esconder. Luego fui viendo que de verdad me sentía más cómoda con mi familia negra y además, empezaban también a incomodarme los chistes y las referencias que la gente hacía al respecto. Lo complicado es que dentro de esa familia negra en la que me sentía mejor, no dejaba de haber cosas que me desagradaban. Era muy difícil sentirme plenamente identificada en algún lugar.

Me parece que lo que me ayudó a lidiar con tantas cosas difíciles durante ese período fueron los libros y bueno, también un grupo de amigos que tenía y la compañía de mis primos. Uno de ellos, particularmente, ejerció una función paterna muy importante para mí. Él justamente fue quien me inspiró el gusto por la lectura, pues yo veía que, gracias a que él leía, se comportaba de una manera diferente a la del resto de la familia, que no tenía ese hábito. Leer me ayudó mucho porque me dotó de un armamento del que no disponía la gente que me rodeaba. Además, este hombre me prestaba atención en un momento en el que yo sentía que mis dramas no le interesaban a nadie. Pues en suma, la pubertad fue muy dura. Yo digo que superarla ha sido mi mayor logro.

(Re)descubrimiento: los amores y la universidad

Al llegar a la universidad, lo de los chicos fue un video porque yo entré con todo el entusiasmo y con la esperanza de que mi vida cambiara en esa dimensión, pero todos los hombres con los que me relaciona-

ba eran gays y yo no me di cuenta sino hasta pasado un tiempo. Al principio fue genial porque todos se acercaban a mí y yo estaba feliz. Me sentía la diva, la mejor, la más cotizada... y ya luego, fui descubriendo esto de la homosexualidad. Tras darme cuenta de todo, tuve un momento de trauma en el que pensé: «*estoy jodida*». Sin embargo, fueron ellos los que me llevaron a conocer otras cosas. Yo llegué a la universidad sin siquiera saber el significado de cosas tan elementales como «venirse». O sea, mi primer beso lo di a los diecisiete años y fue con mi primo... Como sea, la cosa es que con estos chicos descubrí otro mundo. Ellos ya habían explorado todo eso. Además, por su condición homosexual, habían afrontado también otro montón de cosas y esto hacía que con ellos pudiera hablar más abiertamente de cosas como de sexo, por ejemplo, de las que nunca pude hablar antes. Por otro lado, mi carrera me obligaba todo el tiempo a replantearme a mí misma. Las clases de psicoanálisis, por ejemplo, fueron liberadoras. Me encontré identificada en muchos aspectos. Ese sí fue un cambio total.

Viví mi primer amor, gracias a mi mejor amigo. Yo no salía con nadie sino hasta un día en que estos amigos míos me obligaron y gracias a eso, terminé saliendo con él. A partir de esa experiencia empecé a ver que sí podía gustarle a un hombre y que, además, tenía muchos elementos a mi favor, con los que, básicamente, aprendí a jugar. En primer lugar, supe que era mentira que no era linda y me di cuenta de que le resultaba agradable a muchas personas y no sólo físicamente. Vi que podía ser negra y linda o negra linda y que la negrura no era ni un defecto, ni una excepción. La condición económica seguía siendo difícil pero, a diferencia de lo que pasaba en el colegio, no era algo que tuviera que esconder. Por el contrario, en la universidad tuve la oportunidad de vivir solidariamente con mis amigos ese tipo de dificultades. La carencia económica dejó de ser algo de lo que hubiera que avergonzarse y vino a ser, más bien, algo que había que entender; no era un fenómeno netamente individual y obedecía a causas extremas y mucho más fuertes. Entender todo eso me dio poder; me dio un piso dónde pararme para construir otra persona.

Como te dije antes, en la universidad, y gracias a estos amigos, tuve mi primero novio. La historia fue muy graciosa. Yo, en ese entonces, estaba bailando en el grupo de danzas de la universidad y conocí a

este hombre, justamente a la salida de un ensayo. Lo vi y quedé flechada enseguida. Fue una cosa increíble, muy física. Definitivamente sabía que ese era el tipo de cosas que me gustaban. Después, este tipo resultó estar en el mismo bar en el que yo había entrado con uno de mis amigos y yo no podía dejar de mirarlo. Era un hombre negro pero además, el tipo de negro que a mí me gustaba: alto, con unas facciones y una sonrisa que me fascinaban.

Su piel no era realmente tan oscura pero sí un poco más que la mía. Antes de salir del lugar, él le pidió mi número de teléfono al amigo este con el que yo estaba, de modo que me llamó y días más adelante, empezamos a salir. No duramos mucho porque esa idiosincrasia súper machista no tardó en aparecer. Recuerdo que casi ni hablamos durante la primera cita porque él no dejaba de mirar su celular. Eso me incomodó porque yo sí sabía cómo quería que me trataran, pero no podía expresarlo y además no quería ahuyentarlo. Finalmente, no tuvimos un noviazgo, pero mi primera experiencia sexual sí fue con él. Francamente, lo disfruté mucho y me sentí muy a gusto porque pensaba que estaba en el momento adecuado y con una persona que realmente me gustaba. A partir de ese momento, cambié mucho emocional y físicamente. Incluso mis amigos lo notaron. No sé explicarlo a ciencia cierta, pero pienso que hubo una conversión física en mí. Mis amigos dicen que, desde mi primera vez, mi cambio fue grande.

Luego, tuve una relación con un hombre blanco colombiano y otra con un blanco alemán que estaba de intercambio y que era objeto de deseo de muchas chicas en la universidad. A mí realmente no me gustaba, pero él logró ganarse mi interés, a punta de detalles. De hecho, creo que salí con él porque me parecía interesante que, mientras a muchas les atraía, yo era quien lo tenía cerca. Pienso que como nunca tuve la oportunidad de vivir algo así en el colegio, lo tomé como una reivindicación. Mi familia mestiza se refería a él como «el gringo» y encontraba maravilloso que yo me relacionara con un hombre tan blanco, extranjero y de ojos azules; creerían, quizá, que ser así lo hacía mejor persona. Él ya no está en Colombia y sin embargo, no son pocas en la facultad las que me odian aún.

Al mestizo lo conocí bailando en el grupo de danzas. Este no me gustaba ni un poquito siquiera, pero me dejé seducir por su carisma,

su forma de ser y su enorme talento. Además, hasta ese momento, yo sólo había salido con hombres negros y el trato que ellos me daban era muy diferente. Yo no había recibido antes todos los cuidados que él me brindaba y eso me enamoró. Así descubrí que no sólo podía ser la mujer deseada, sino también la mujer querida de verdad. Esto era como un cuentico de hadas muy bonito pero bueno, también terminó y esa ruptura para mí fue muy dolorosa. En esa relación, noté cosas de él y de su familia que no me gustaban y que identificaba con mi propia familia mestiza. Para que te hagas una idea, una vez peleamos porque, en medio de una conversación muy casual, le comenté que mis ex novios eran negros y eso le molestó de sobremanera.

Fuera de eso, otras veces me di cuenta de que sus conocidos hacían comentarios sobre mi tono de piel. En alguna salida con sus amigos, recuerdo haber escuchado algo como: «¡wow, ahora a este le gustan las morenas!». En otra ocasión, me dijo que no hiciera comentarios sobre dónde vivía yo porque le daba vergüenza que mi casa no quedara en el norte, como la suya, sino en el sur, donde había pasado la mayor parte de mi vida hasta entonces. Por supuesto, no me gustó la idea de tener que avergonzarme de mi propio proceso, en el que he luchado tanto y que, sea como fuere, debe ser respetado. La vida misma me ha enseñado a honrar mi experiencia porque me he sorprendido varias veces en el error de modificar cosas muy más para agradarle a alguien más. Pienso que el venir, de todas maneras, de una historia con muchas carencias paternas, me produjo esas inseguridades que se hicieron patentes en mis relaciones amorosas. Afortunadamente, este romance también terminó.

Después de esa experiencia, corroboré que prefiero la compañía de gente afro porque encuentro más coincidencias con sus procesos. Prefiero a los hombres negros. ¿Sabes? sé que hay hombres negros que escapan al estereotipo y esos son justamente los que me gustan. Mi actual pareja, por ejemplo, es un tipo que me parece honorable en muchos sentidos y que no cae en los errores que veo en otras generaciones o que vi en la generación de mi papá. Yo pienso que eso no es fácil de hallar. Por lo demás, a mí me gustan los hombres que se destacan, que son mejores que yo en alguna cosa. Me gusta que les interese la academia, que se inclinen por el estudio, que sean conver-

sadores, que luchen, que tengan proyección y que me hagan reír. Es cierto también que lo físico me importa mucho. Me importa que sea negro, me siento más cómoda.

Yo siempre descubro cosas nuevas de la vida y de mí misma, a partir de las relaciones amorosas. Me parece un mundo súper interesante. Es delicioso pero también es fuerte. Es todo un universo que me encanta y que me permite redescubrirme en cada historia. Me gustan las cosas duraderas y pienso que las relaciones no son algo fácil para una chica, pues los hombres están acostumbrados a cierta clase de mujer y luchar con eso es arduo. No es simple posicionarse, ni darse la importancia uno mismo. Saber lo que uno quiere es todo un proceso. Por otra parte, pienso que lo de amar y dejarse amar es un arte y que no es nada espontáneo, sino que se aprende.

Yo, por mi lado, no he vivido cosas traumáticas pero sí fuertes: las despedidas, las rupturas, engañar o descubrirse engañada: el proceso del flirteo que es tan interesante... empezar una relación y luego darte cuenta de que hay más personas que te interesan, por ejemplo, es algo que me hace cuestionar mis límites. Todo eso me parece un arte en el que, sobre todo las mujeres, tenemos mucho que perder. Por eso, uno siempre debe tener un as bajo la manga. El mío cambia según la situación.

Me la juego en el terreno de lo inconsciente: «ser de color es un dilema metafísico que no he logrado dilucidar».⁵³ Además, mi pelo me convirtió en la enemiga de todas

Es difícil decirte en qué estriban realmente mi empatía con lo afro y mi antipatía hacia lo blanco-mestizo. Creo que es algo muy psicoanalítico; creo que me la juego en el terreno de lo inconsciente. Realmente no sé. En el psicoanálisis, la identidad se forma por una serie de identificaciones. O sea, uno asimila cosas de su historia personal, las convierte y... o sea, es un *carretazo*⁵⁴ largo, pero

53. *For Colored Girls Who Have Considered Suicide*. Director: Tyler Perry. Lionsgate, 2010. Minuto 1:35:35, parlamento de Tangie, mujer birracial personificada por Tandie Newton.

54. Discurso, explicación.

yo diría que no existe una explicación fácil. Una de las cosas que puedo señalar claramente, en ese sentido, es que prefiero mil veces la rumba con la gente afro; sobre todo con las chicas, porque me parece que las blancas tienen dificultad para admitir, por ejemplo, que un hombre negro les puede gustar.

Eso aparte, tampoco sé qué otros espacios pueda compartir con gente afro, además de la rumba. Sí he descubierto personas con las que me entiendo muy bien en lo intelectual pero... no sé. No es algo que me haya dedicado a teorizar, ni tampoco me agrada hacerlo. Por eso, justamente, me gusta que surja espontáneo. O sea, simplemente sé cuándo algo me agrada y cuándo no. Cuando siento filiación con algo, cuando algo me genera crecimiento, lo tomo y con eso me quedo. Cuando no, pues simplemente lo dejo ir. No me provoca interés. En este mismo momento, no tengo muchos amigos afro... me relaciono con personas muy diversas a las que encuentro interesantes, en distintas maneras también. Muchos de mis amigos actuales son hombres homosexuales y esa es otra historia. La verdad es que la necesidad de estar rodeada de gente negra me fue imperiosa en otro momento pero, en el presente, ya no lo es. Ahora que, además, rompí vínculos con mis primos, creo que no es tan fácil conocer mucha gente negra.

Por otro lado, no puedo decir que con todas las personas afro mis relaciones sean absolutamente perfectas porque tampoco es eso lo que sucede y de hecho, en mi paso por la universidad, descubrí algo que no conocía muy bien y que me sorprendió mucho: la competencia entre las mujeres. En el grupo de danzas al que me uní cuando llegué a la facultad, varios chicos me asediaban. Eso generó hostilidad hacia mí, de parte de las otras chicas. Resulta que mi pelo es afro, pero un poco más suelto que el de otras, lo cual parece ser una condición de estatus entre las mujeres negras. Tenerlo te convierte en la enemiga número uno de todas, vayas o no con esa intención. El pelo marca rivalidad y en este grupo de danzas, fue como una manzana de la discordia. Todo hace parte de una competencia constante por la atención de los hombres. O sea, no importa, muchas veces, cómo uno se sienta, sino cómo el hombre se comporte. Como yo no me tenía que esforzar por llamar la atención de ellos (que además, ni siquiera era de mi interés), pues eso les molestaba mucho a las otras.

Por otro lado, yo creo que, quitando la categoría «afro», el ser mujer está atado a muchas cuestiones, ¿No? Las cuestiones del cuerpo, el físico, la manera de abordar el mundo o la estructura familiar, incluso son cosas que tienden a coincidir entre nosotras. Y nada, las mujeres afro no vivimos, ni gozamos, ni nos expresamos igual que una mujer mestiza. Simplemente, no podemos. Estamos atadas a otra serie de cuestiones que nos hacen vivirnos de otra manera. Yo sigo sorprendida por lo que pasó con las del grupo de danzas porque, entre otras cosas, encuentro que ellas eran realmente muy bonitas. Yo no pude tener nunca una relación cercana con ellas, justamente porque no lo permitieron, de modo que sólo me resta pensar que su rechazo hacia mí venía de la cuestión con los hombres. Yo no estaba muy enterada de lo que pasaba pero gente ajena al grupo me lo señalaba también, es decir, me decían que la rabia de las demás tenía todo que ver con mi físico.

Tengo que decir, además, que yo no he dedicado mi vida a cultivar mi cabello. Eso es algo que le debo a mi mamá porque ella fue la que se encargó de cuidarlo. A mí, de pequeña, como ya dije, mi pelo no me gustaba, así que tampoco le prestaba mucha atención. A la gente, en cambio, siempre le ha atraído mucho. Hay muchos comentarios sobre mi cabello. La gente dice que es lindo, que le gusta... de hecho, lo tenía muy largo y cortármelo fue un acto de rebeldía en el que quise afirmar que soy mucho más que pelo: es decir, que no soy un cabello que va con una mujer sino una mujer que va con su cabello y que puede hacer lo que quiera con él. Igual, me siento y me veo bien. O sea, mi belleza no puede estar fijada en una de las características de mi cuerpo, solamente.

Lo político y la negrura, vistas desde mi presente: no me incomoda ser el punto de ruptura. Para empezar, tengo que decir que no tengo claro a qué llamaríamos político pero, en todo caso, bajo mi óptica, «político» hace referencia a manejo del poder. Para mí cualquier acto puede ser político y eso incluye los procesos que se dan en las relaciones amorosas. O sea, no veo qué acto no lo sería. Ya en un término mucho más académico y más elaborado, pues no sé.

¿Qué conozco de los movimientos afro, por ejemplo? No puedo hablar de todos, pero sí conozco la consultiva y algunos grupos estudiantiles. Ahora mismo me estoy enterando de algunos pro-

cesos –sobre todo universitarios– que se están adelantando en Cali. Y bueno, más que realmente movimientos o colectivos, he conocido gente afro con determinada posición al respecto. Hay muchas cosas con las que no me siento identificada, ni estoy de acuerdo, pero el sólo hecho de que haya posicionamiento y debate me parece interesante. Lo que sí me preocupa de eso es que me parece que hay aún una reflexión demasiado superficial. Creo que hay un miedo fundante de criticarse a sí mismo en esos procesos y me parece que todavía estamos jugando, sin saberlo, al complejo de la inferioridad y que este es, además, un aspecto que hemos temido sacar a la luz en este país.

Citando a Fanon, yo opino que quien aboga demasiado por los negros puede ser tan vil como el que los abomina, entre otras cosas porque eso de constituirse negro no es gratis, sino que se da a partir de la concientización de un otro blanco. El negro, entonces, siempre está jugándole, de alguna manera, a una antinomia identitaria. Aunque reconozco las causas materiales de la opresión, todavía veo un discurso victimizante que no permite avanzar. Pienso que la construcción de lo negro debe trascender porque la situación actual nos está llamando a prestarle atención a otros fenómenos que hemos descuidado y que tenemos miedo de indagar. La cuestión de la identidad es una de ellas. O sea, es preocupante que siempre que se habla de un negro, se le asocie con pobreza y precariedad. Es preocupante.

No sé si haya algo como una colectividad negra, no sé si todos defendamos las mismas causas, pero veo que somos sujetos... es decir, tengo muchas críticas e inquietudes, lo cual no agrada mucho dentro de los espacios afro aunque, francamente, no me incomoda ser el punto de ruptura. Pienso que si yo estuviera en un colectivo (aunque eso no es de mi interés), aportaría conocimiento salido de mi propia experiencia; no tengo miedo de desmitificar o deconstruir discursos que ya están demasiado institucionalizados. O sea, si hay que desarmar y volver a construir, no tengo miedo de hacerlo y pienso que ese es un punto a favor.

Por otro lado, ya que me lo preguntas, aunque tengo muchos interrogantes y veo radicalismos poco convincentes en espacios llamados feministas, pienso que un movimiento de mujeres afro sería un buen espacio

de debate donde podríamos discutir nuestras particularidades, pues creo que entre nosotras debe haber muchos puntos de coincidencia. He encontrado que el proceso en el colegio, por ejemplo, se repite en muchas mujeres. Además de eso indudablemente, la cuestión de la sexualidad es fundante... y es que no la vivimos igual que una mujer mestiza.

Porque debemos ser semejantes a esa madre (tierra) de la que provenimos: mestizaje, contingencia y constructividad de la raza

«las amigas de mi mamá o la gente en las tiendas, le preguntaban por qué tenía una hija tan blanca, tan clarita».

Orika y Flor de Ipanema tienen fenotipos curvilíneos, de color avellana y abundantes cabelleras negras y crespas. Sus tonos de piel son considerablemente más claros que el mío e igualmente sus bucles son mucho más abiertos y pesados que los míos. Que «*son afros pero de pelo bueno*»,⁵⁵ es lo que dice Flor de Ipanema, al final de su relato. Como lo comenté arriba, muchas otras mujeres colombianas con aspecto físico similar al de estas dos narradoras no se auto reconocen como afrodescendientes –lo que sí hacen ellas dos– ni necesariamente son así percibidas por tercerxs. Según sus respectivas narraciones, no con poca frecuencia han sido catalogadas como «no tan negras», «claritas» o incluso mestizas.

En el caso particular de Flor de Ipanema, «paisita», gentilicio de la región cafetera y mayoritariamente blanco-mestiza del país, es la palabra que en repetidas ocasiones, tanto desconocidos, como miembros de su familia, han utilizado para referirse a ella. Recordemos que su madre es originaria del Chocó, donde suele llamarse «paisa» a cualquier persona blanco-mestiza que se encuentre en

55. Ella no cuestiona de ningún modo la expresión sino que, al contrario, la apropia como defensa personal, lo que no deja de resultar problemático. Las expresiones pelo bueno y pelo malo son inherentemente racistas, en la medida en que asignan valor al tipo de cabello en la medida en que este se aleje o se acerque al liso.

el territorio. Esto se debe, en primer lugar, a que la población que durante décadas constituyó la élite blanca, monopolizadora del control socio-político y económico del departamento es de origen antioqueño y minoritariamente caucano.

A estos dos grupos se sumaron también familias de ascendencia sirio-libanesa que, en muchos casos, se unieron maritalmente con lxs blancxs locales. En segundo lugar, ocurre que después de haberse dispersado esa primera clase dominante no-negra, la afluencia de antioqueñxs aumentó, a raíz de la apertura de la carretera Quibdó-Medellín, en 1946, lo que contribuyó largamente a perpetuar la presencia paisa en territorio chocoano. Cabe anotar que sólo hasta 1939, el Chocó adquirió estatus de departamento y se independizó electoralmente de Antioquia y jurídicamente, del Cauca (Wade, 1993). Actualmente, sin embargo, la relación de subordinación socioeconómica (no sólo con respecto al vecino departamento de Antioquia, sino al interior del país en general) sigue vigente e igualmente articulada a la racialización.

Entre otras cosas, puesto que las universidades con sede en Quibdó no ofrecen educación de la misma calidad que las ubicadas en el interior del país, las familias chocoanas con mayores recursos siguen enviando a sus hijxs a estudiar a Medellín, por ejemplo. Al contrario, quienes están en condiciones más precarias, migran a Antioquia y en general al interior del país, en calidad de mano de obra barata. Asimismo, en Quibdó, muchos de los lugares de comercio aún llevan por nombre «El Paisa». Tanto proliferaron esos pequeños pero concurridos negocios, que durante una época se distinguieron entre ellos por número: «tienda el paisa no. 2», «tienda el paisa no. 5», etc. Frases como «*se acabó el café* (el azúcar, el aceite, lo que fuera), *vaya donde el paisa*» me resultan muy familiares, dada la cantidad de mandados que hice justamente *donde el paisa*, durante mis vacaciones estudiantiles en Quibdó.

Lo que quiero decir es que, para la gente chocoana, han sido históricamente sinónimos de foráneo (¿colono?), tanto la piel clara, como el gentilicio «paisa». Si la memoria de la desintegrada élite blanca persiste, si se tiene en cuenta que aún en la segunda mitad del siglo XX había considerablemente más mulatxs y blanco-mestizxs que negrxs en posiciones de poder político dentro la región (Wade, 1993) y

si la marca «paisa» continúa asociada a los significantes «proveedor», «dueño» y «blanco», ¿qué pudo suponer para Flor de Ipanema y para su madre haber sido señaladas como la negra y la paisa, en su calidad de madre e hija? ¿qué implicaciones significativas puede tener el que la hija sea vista como paisa, menos familiar que «la negra», pero finalmente más deseada que ella, en el ideal de blanqueamiento? ¿cómo podría configurarse una relación madre-hija en la que esta última es señalada como foránea (¿colona?) con respecto a la primera? Si la cultura espera que la hija sea semejante a su madre y si esa semejanza se codifica en lo marcado como racial ¿de qué manera puede esa hija identificarse con su madre y viceversa? *¿cómo es que una señora tan negra –y sin marido– tiene una hija tan blanca, tan clarita?*

Antes de continuar, necesito introducir algunas aclaraciones con respecto al sentido en que uso el término «colono» que, en este punto en particular, tomo del artículo *La Relación Chocó-Antioquia ¿Un Caso de Colonialismo Interno?*, de Peter Wade. En la conclusión de su texto, el autor recoge planteamientos de Hechter, Blauner y González Casanova, para definir el colonialismo interno como sigue:

«en términos generales, el colonialismo interno se refiere a una situación en la cual un grupo étnico, muchas veces segregado en el sentido espacial, se encuentra en una relación estructural de subordinación con otro grupo identificado étnicamente, el cual fomenta sus propios intereses en la región. El comercio tiende a ser monopolizado por miembros del grupo inmigrante; el desarrollo de la economía de la región periférica sigue una pauta dictada por la economía de las regiones centrales; la economía de la región depende de uno o dos productos primarios de exportación; existe una división del trabajo cultural en la cual la gente de la región subordinada desempeña las ocupaciones más bajas; hay falta de servicios públicos y un nivel de vida bajo; y existe la discriminación [...]» (Wade, 1993).

Wade subraya que aun cuando la contextualización del colonialismo interno no sea del todo coherente:

«ese concepto dirige nuestra atención hacia los factores históricos y estructurales que inciden en el análisis. Enfoca al Chocó como (i) una región distinta con respecto a su identidad racial, creada en la sociedad

colonial, según los propósitos específicos de una élite colonial; (ii) una región cuya situación actual se parece mucho al régimen antiguo, en términos de su posición periférica y su articulación con la economía nacional principalmente, a través de una minoría inmigrante y étnicamente distinta; y (iii) una región cuya cultura particular sufre el desprecio de la ideología dominante, un desprecio que se convierte en un factor más que reproduce su posición de dependencia» (Wade, 1993).

Como lo enuncié, me inquieta la persistencia del imaginario según el cual lo natural (la tierra, el territorio y las familias) produce únicamente frutos que se le parecen, en la medida en que éste juega un papel clave en la estructuración y (re)producción de los discursos racistas. En este orden, un acercamiento crítico a las relaciones socioeconómicas y culturales entre el Chocó y Antioquia cobra particular sentido en la narrativa de Flor de Ipanema, por cuanto esta describe los conflictos que se involucraron en lo que ella señala como el origen de la construcción de su identidad racial y que están atravesados por la realidad histórica (y los imaginarios que a ella se entrelazan) de *lo paisa*, en contraposición con *lo negro*:

Era en Cali donde me decían «paisita». Cuando yo llegué a esa ciudad, era muy pequeña. Las amigas de mi mamá o la gente en las tiendas, por ejemplo, le preguntaban cómo –siendo ella tan negra– tenía una hija «tan blanca, tan clarita». Es que ni siquiera dicen el término «afro». Es que la cultura colombiana no está acostumbrada a referirse a las personas como tal sino con *disminutivos*, o tratando de ofender pero con decencia, supuestamente.

Por todo lo anterior, este pasaje de la historia me sugiere que para Flor de Ipanema, la forma en que otrxs subrayaban la diferencia fenotípica entre ella y su mamá no es inocente sino que, al contrario, es un hecho directamente vinculado con las dinámicas de racialización: «*es que ni siquiera dicen el término afro*», anota la protagonista, que además resalta el carácter ofensivo de los cuestionamientos de los que eran *blancos* sobre su mamá. Yo diría que el hecho de que a la señora le preguntaran por qué o cómo tenía ella una hija *paisita*, *blanca* o *clarita* tenía que ver, en primer lugar, con un cuestionamiento a su sexualidad: «¿*con quién se habrá metido? Marido no se le ve*».

Recordemos que la desaparición del padre de Flor de Ipanema es absoluta. En esta misma línea, se pone también en duda la capacidad de esta madre para *producir* quizá una hija biológica más acorde con los cánones de belleza (más *clarita*) y los ideales de progreso a los que éstos se asocian pero, en última instancia, creo que lo que se juega en los cuestionamientos de la gente es la impugnación misma de su maternidad: «¿y esa niña tan clarita sí será su hija? ¿será que a esta señora se le debe el mismo respeto que a una madre?».

Este aspecto del relato me remite a otros en los que la diferencia racial/fenotípica entre progenitorxs e hijxs es señalada incluso a modo de chiste, siempre con base en la idea de superioridad de lo blanco. Recuerdo, por ejemplo, que mi madrina de bautizo, quien se casó y tuvo un hijo con uno de mis primos, solía decir –entre risas– que le preocupaba que su bebé fuera a conservar el tono de piel relativamente claro con el que nació porque, de ser así, la gente iba a pensar que ella y su marido eran, no los padres, sino literalmente el chofer y la sirvienta del niño. Años después, una amiga mía me contaba que en su ciudad de origen, en el Caribe colombiano, era muy común la expresión «*está más feliz que negra parida de blanco*».

Congruencia raza-parentesco: blanquidad y borradura de la madre negra

Los (re)cuentos anteriores, a su vez, me conducen a la noción de congruencia raza-parentesco, de Peter Wade, según la cual «la gente vinculada por consanguineidad debe tener una apariencia ‘racial’ congruente con la de su ascendencia y explicable en términos de sus conexiones parentales» (Wade, 2012).⁵⁶ De acuerdo con Wade, la congruencia raza-parentesco puede remontarse a la idea aristotélica de que en la naturaleza, lo semejante produce lo semejante, incluida ahí la procreación humana. En otras palabras, la naturaleza da cosas de su mismo orden e igualmente, en las relaciones *naturales* existe, por

56. Versión original en inglés, la traducción es mía: *This is the idea that people who are related by consanguineous kinship should also have a ‘racial’ appearance that is congruent with –explicable in terms of– their kinship connections.*

ley, una semejanza. Este principio de continuidad en la herencia de la similitud es patrilineal, de modo que conecta padre e hijos, pero puede ser modificado por factores como la dieta, el clima y la sangre materna (Wade, 2012). Para Aristóteles:

Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras [...] se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa [...] La segunda es la materia, el sujeto; la tercera, el principio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente, es la causa final de las otras, el bien, porque el bien es el fin de toda producción" («Metafísica», libro 1, 3).

Retomando la imagen central de la primera parte de este trabajo, uso una de las posibles metáforas del reinado de belleza. Explico el postulado anterior como sigue: el célebre Jaime Arango diseñó un vestido de gala, a solicitud de Vanessa Mendoza, para la noche de coronación del concurso. El diseño corresponde a la causa formal o esencia; es necesario que las telas se adecúen al diseño y a la ocasión en la que se usará el vestido. Las telas escogidas corresponden a la causa material. Tenemos entonces, por un lado el diseño y por otro, las telas. Es necesario que el principio de movimiento una lo formal y lo material para que el vestido exista. La costurera que materializa el diseño se equipara a la causa eficiente. El vestido está determinado por un buen propósito: la causa final, a saber, el desfile.

En el caso de los humanxs, como seres de la naturaleza, las causas formal y final corresponden al alma. Células, tejidos, órganos y sistemas son la causa material. El para qué o propósito de la existencia humana es el devenir animal racional, cosa que sólo es posible para los hombres. Son ellos entonces quienes transmiten el alma: la esencia y el propósito. En este orden, la mujer es quien provee únicamente la materia que se adecúa a la finalidad. En la filosofía aristotélica, pilar del pensamiento occidental y de las culturas a las que éste atraviesa, la forma de esa materia es determinada patrilinealmente.

Todo esto se incorpora en el orden patriarcal, en el que la legitimidad de la existencia está dada por la firma del padre, manifiesta en el apellido. Prueba de eso es la contundencia de insultos como «hijo

de puta» y «vieja bastarda». Hasta hace poco, ser lo que la iglesia y el Estado convinieron en llamar «hijx natural» era estigma y sinónimo de vergüenza. Un hijo o una hija negadxs por su padre llevaban en su nombre legal la huella de este desconocimiento en la falta de uno de los dos apellidos reglamentarios. Esta huella era justamente un signo de bastardía que ponía la respetabilidad en pugna y exponía la “ignominiosa” historia del origen personal.

Así las cosas, es muy factible que una mujer de piel oscura, que se presente sin marido y acompañada de una niña más clara, sea percibida como cuidadora al servicio de la niña y no como su origen biológico y menos todavía como su principio y figura autoridad. ¿Por qué? Justamente porque la sangre materna –subordinada a la herencia del padre– es inferiorizada en la jerarquización racial, propia de un imaginario que, como señala Ingrid Bolívar, ubica al territorio, a la matriz y a las madres en la dimensión de la naturaleza. Es decir, si a los discursos raciales/racistas aún subyace la idea de que la sangre materna no determina ni la sustancia como tal del “producto” de la naturaleza, ni paradójicamente su semejanza con su verdadera fuente, la madre negra tiende a ser borrada como figura generadora de existencia y de respeto.

La antropóloga argentina Rita Laura Segato, en su obra *L'Oedipe Noir, Des Nourrices et des Mères*, se refiere a la negación de la madre negra como elemento fundacional de la construcción de la blanquidad o de la condición de blancx. Según Segato:

[...] en el movimiento de ruptura y borradura, la construcción de la blanquidad implicaría olvidar el vínculo carnal, pero también cultural con la madre negra; habría que negar la incorporación de la hibridad para así reforzar mejor los binarismos nosotros/los otros que estructuran los pensamientos racistas (Segato, 2014: 38).⁵⁷

57. Versión original en francés. La traducción es mía. *La matrice de la blanchité reposerait sur la répudiation (orchestrée par la mère juridique) de la mère des soins infantiles. Dans le même mouvement de rupture et d'effacement, la construction de la blanchité impliquerait d'oublier le rapport charnel, mais aussi culturel, avec la mère Noire; de nier l'incorporation Del 'hybridité pour mieux renforcer les binarismes nous/les autres qui structurent les pensées racistes.*

Teniendo esto en cuenta, encuentro probable que, frente a la amenaza de borradura que el racismo local lanza a su figura materna y a raíz de la ausencia total de su figura paterna, Flor de Ipanema sienta la urgencia de elaborar un sistema de representación que dé estabilidad a (la historia de) su origen. En efecto, en un momento de su relato, esta narradora señala que, dadas la absoluta desaparición de un padre biológico y la inexistencia de cualquier tipo de interacción con su parentela blanco-mestiza, su existencia en esta tierra parecería deberse enteramente a su madre y a Dios (primera y máxima figura generadora de existencia y respeto, además imaginada blanca, como su papá biológico): *«pareciera que yo fuera una creación de Dios... y de mi mamá ¿Que qué aportó mi papá? Pues ni idea. Supongo que un vínculo ahí».*

Pienso que esta aseveración aparentemente casual y desprovista de significado o intención, más allá de querer resaltar el desconocimiento y la borradura completa de su filiación paterna, es una operación lingüística de esta hablante, a modo de búsqueda de la congruencia racial referida por Wade. De la misma manera, tampoco creo casual la forma en la que Flor de Ipanema observa y explica por qué la gente chocona suele casarse con otrxs de su misma raza e igualmente expresa su desconcierto frente al hecho de que su madre haya roto con esa norma(lidad), al entablar una relación erótico-afectiva con un *paisa*:

Él es de Ibagué y no es afro; es mestizo. Es un mono ojiazul... ¡Qué risa! No sé por qué mi mamá se metió con él, es decir... en las familias choconas y en las familias afro se tiene como el prototipo de familia que siempre debe ser de la misma raza, por decirlo así y que no hay ninguna desviación. O sea, si tú eres afro, no te puedes meter con un mestizo, bien sea porque se van o porque luego salen a la luz muchos problemas de las dos familias. Por ejemplo, tal vez porque tú eres afro, la familia mestiza no te va a aceptar y suelen referirse a ti o decir cosas como «¡Ay no, pero la negra azul!» o «¡Ay no, pero tú por qué te metiste con esa negra!» o todavía peor: «¡Ay no, tú por qué te metiste con esa mica!». Y todo eso, sin saber qué tipo de persona eres.

El mestizaje parece ser percibido por Flor de Ipanema como un riesgo para la integridad y la estabilidad de la mujer –ella y su mamá en este caso– y de la familia que pueda fundar. Según este pasaje de su relato, el emparentar con blancxs, entraña la posibilidad de ser *denigrada*⁵⁸ y rechazada por su propia familia. Enseguida, la narradora subraya que ella se salvó de vivir tal experiencia, puesto que su madre asumió como mal presagio actitudes racistas que leyó en el comportamiento de una hermana de su entonces pareja sentimental: «*En el caso de mis papás, gracias a Dios que eso no pasó pero sí iba a pasar. ¿Por qué? Porque mi mamá conoció a la hermana mayor de mi papá y vio eso reflejado en ella, entonces decidió retirarse.*»

Dios aparece aquí nuevamente para salvar el vacío, la desintegración y el riesgo de catástrofe. Fue gracias a Dios que Flor de Ipanema escapó a la probabilidad de ser tratada de «mica» o de «negra azul» por parte de una familia blanca que podría haberla rechazado tajantemente. Nuevamente, como ella lo dice, pareciera que su existencia como mujer fuera posible gracias a Dios y a su madre, que se asociaron para producirla, pero también para protegerla. La narrativa que pone a Dios en el lugar del padre podría leerse como un movimiento personal hacia la reparación socio-afectiva y la legitimación de su existencia y respetabilidad como mujer “enrazada”, como dice su chocoana madre. Por otro lado, puesto que ella además se afilia al territorio y a la cultura maternxs, (re)presentarse y/o imaginarse como hija de Dios, equivaldría probablemente a reivindicar su derecho al territorio no-negro en el que nació y en el que, pese a no ser «tan negra», sigue siendo exotizada. Así, la filiación a la presencia divina suprema masculina repararía también el desarraigo particular que vivimos como mujeres negras bogotanas. Siento que la creencia cristiana de que adoptar a Dios como guía perso-

58. La palabra denigrar proviene del latín *denigrare* y significa «manchar la reputación de alguien». Su composición léxica consta del prefijo de (dirección de arriba hacia abajo), la partícula *niger* (negro) y el sufijo –ar, usado para construir verbos. Pienso que en esta significación se juega justamente el riesgo del que la madre de Flor de Ipanema intenta salvar a su hija: la mancha de su reputación, por una mirada que subyuga, rechaza, desprecia y estigmatiza lo negro o mejor, que fija lo negro en la posición más baja de la escala de valores morales y estéticos.

nal garantiza salvación y plenitud en la existencia cobra total sentido en esta historia (*el Señor es mi pastor, nada me faltará*).⁵⁹

Segato señala que esta imagen de la *nourrice noire* o ama de crianza negra está muy presente en la literatura brasileña. Aunque no sé qué tan recurrente es esta imagen en el canon literario colombiano,⁶⁰ sí recuerdo que una de mis compañeras del colegio solía presentar a su abuela materna negra como «mamá de crianza» o «nana» de su papá y no como madre biológica. Sus amigas, incluyéndome, siempre estuvimos convencidas de que había algo de mentira en eso. Por otro lado, la imagen de las nodrizas y cuidadoras, me evoca a Amalia Posso Figueroa y al título de su obra *Vean Ve, Mis Nanans Negras*. Asimismo, tampoco puedo evitar pensar en la legendaria Blanquita, imagen de Límpido JGB, un producto de limpieza tradicional en la realidad y el imaginario de lo doméstico en Colombia.

Si bien probablemente la presencia de la nana negra o *nourrice noire* en el imaginario colonial de Colombia no sea tan fuerte como en el Brasil, sí encuentro un ejemplo de la misma en *Del Amor y Otros Demonios*, obra de Gabriel García Márquez, publicada en 1994. Ahora caigo en cuenta de que cuando leí este libro por primera vez, tenía yo

59. Verso popular en el mundo católico Occidental. Éste hace referencia al primer versículo del Salmo de David o Salmo 23 de la biblia católica.

60. Cabe resaltar la notoriedad y el reconocimiento internacional del que han gozado dos novelas emblemáticas colombianas, a saber, *María* y *El Alférez Real*, escritas por Jorge Isaacs y Eustaquio Palacios, respectivamente. *María*, la más emblemática de las dos obras en cuestión, presenta a Feliciano, nana o la negra aya de la protagonista. En la historia, el nombre original de Feliciano era Nay, pero se lo cambiaron al esclavizarla. Según la narración, la nana era hija de un guerrero Ashanti y fue separada de su familia, al ser capturada por traficantes de esclavizados. Libro completo en: <http://sitiosescolares.miportal.edu.sv/10618/biblioteca%20virtual/OBRAS%20%20LITERARIAS%20DE%20LA%20A..Z/M/MARIA%20DE%20JORGE%20ISAAC.pdf> Por su parte, en *El Alférez Real* se encuentra «La negra Martina», personaje que «gozaba en la casa de ciertos privilegios, porque había sido la carguera de los niños y había vivido mucho tiempo de recamarera en la casa de Cali, cuyo oficio le proporcionó el tener ese hijo que tenía, que se conocía no ser hijo de padre negro. Martina no se confundía con los demás esclavos; ella tenía ocupaciones especiales adentro (así designaba la casa grande) en el servicio de despensa y cocina». La obra completa está disponible en http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/articles-200229_alferez.pdf. Es evidente su similitud de esta última nana ficticia con Dominga, nana de Sierva María de todos los Ángeles y Apóstoles en *Del Amor y Otros Demonios* de Gabriel García Márquez.

la edad de su personaje principal: doce años. A lo mejor, fue por eso que me marcó y que todavía la recuerdo.

Esta novela, enmarcada en la época del virreinato en Cartagena, es protagonizada por Sierva María de todos los Ángeles y Apóstoles, niña blanca, hija de un marqués y de una mestiza sin títulos. Sierva María pasaba su tiempo con la servidumbre negra de su familia y fue criada por la esclavizada Dominga de Adviento quien, amén de ejercer el mando de la casa y mediar entre el padre y la madre de la niña, la inició en la santería y le dio un «nombre de negra» con el que la criatura se identificaba en los espacios que compartía con lxs esclavizadxs con quienes, incluso, dormía. Tras la muerte de Dominga y con el pretexto de tener que cuidar a Sierva María de un acceso de rabia que contrajo por la mordedura de un perro, su padre, el marqués, la confina en su casa y le prohíbe el departir con lxs negrxs, estableciendo así una ruptura tajante con el vínculo que se formó entre ella y su nana negra:

No se atuvo a fórmulas tan fáciles cuando el perro mordió a Sierva María. Inviestió de poderes al esclavo que le pareció de más autoridad y mayor confianza, y le impartió instrucciones cuya dureza escandalizó a la misma Bernarda. A la primera noche, cuando la casa estaba ya en orden por primera vez desde la muerte de Dominga de Adviento, encontró a Sierva María en la barraca de las esclavas, entre media docena de jóvenes negras que dormían en hamacas entrecruzadas a distintos niveles. Las despertó a todas para impartir las normas del nuevo gobierno. «Desde esta fecha la niña vive en la casa», les dijo. «Y sépase aquí y en todo el reino que no tiene más que una familia, y es sólo de blancos». La niña resistió cuando él quiso llevarla en brazos al dormitorio, y tuvo que hacerle entender que un orden de hombres reinaba en el mundo (García Márquez, 1994: 19).

Siguiendo a Segato, estas desconexiones tajantes de la madre y la nodriza negras están establecidas en una cultura en la que el discurso particular del mestizaje oculta la genealogía de los vínculos parentales, con el fin de desconocer las coyunturas, puentes y articulaciones entre un pueblo y otro, para así reificar la existencia de las razas. En la novela de García Márquez, la resistencia de Sierva María evidencia la profundidad del lazo cultural y afectivo que la unía a su nana negra

y en consecuencia, a lxs esclavizadxs en general. De alguna manera, Sierva María tenía una vida mestiza con la que su padre no estaba de acuerdo. Ser hija de un padre blanco y de una madre blanqueada⁶¹ debía resultar en una vida blanca, lejos de la negrura de lxs esclavizadxs. Sin embargo, el lazo de crianza que la unía a Dominga de Adviento se reconstruía a diario en sus interacciones con ellxs y pienso que también, particularmente, en la práctica de la santería. Tener un «nombre de negra», dormir con «lxs negrxs» y estar bajo el cuidado constante de una mujer negra eran factores que mestizaban su existencia.

En el caso de Flor de Ipanema, hay un ejercicio de «mentalización» que hace su madre negra chocona para evitar justamente que el vínculo entre ellas se rompa. La narradora dice literalmente que su madre casi se muere la primera vez que la oyó decir que era blanca y que entonces vio necesario «iniciar un trabajo» con ella:

Y ahí fue donde mi mamá empezó conmigo. Figúrate que yo tenía unos cuatro años. Ya a partir de los seis años, la historia fue diferente; la cosa fue cambiando. Mi mamá casi se muere la primera vez que oyó eso que yo le dije. En ese momento, ella se dio cuenta de que tenía empezar a trabajarme y a mentalizarme. «Si yo no la mentalizo, vienen los mestizos y sí la ubican», eso fue lo que pensó. ¿Ubicarme en qué sentido? Para ellos, yo soy morena o soy clarita y ninguno de los dos términos existe. O es afro o es mestizo y ya. Eso con respecto a uno, sin meternos con las comunidades indígenas ni nada de eso.

Aun cuando su madre le explica que por ser hija de un hombre blanco, ella es una *enrazada*, no le ofrece la opción de adoptar ese rasgo como identidad. En esta narración, la construcción de la identidad racial puede ser entendida como un proceso cuya finalidad es situarse en un espacio determinado en el que se debe permanecer: ubicarse. La narradora insiste en que llegó a reconocerse como negra, gracias a que su madre se preocupó por hacerle reconocer su lugar racial pero además, deja claro que la preocupación acuciante por la ubicación tiene todo que ver con el hecho de que ser señalada por otrxs como

61. Bernarda Cabrera, madre de Sierva María, es descrita en la novela como «una mestiza brava, de la llamada aristocracia de mostrador [...] hija de una mujer blanca de Castilla y un «indio ladino» (García Márquez, 1994: 10-29).

clarita, paisita o morena podría haberle hecho creer que era blanca y que por lo mismo, no querría ni podría estar en el mismo lugar con su mamá: estaría des-ubicada.

Por otro lado, el lugar de la morena, de la clarita o de la *enrazada*, más allá de no existir –como dice la narradora– creo que es simplemente insostenible. Puesto que las características físicas de Flor de Ipanema son racialmente ambiguas, está siempre presente el riesgo de que «los mestizos la ubiquen», es decir, de que al no reconocerla como idéntica a ellos, la rechacen y la obliguen a asumir su negridad como un estigma. Orika, por su parte, cuenta que supo que era negra porque sus familiares blanco-mestizxs la señalaron como tal, en un modo que no le permitía estar orgullosa de serlo. Pienso que ese testimonio refleja el temor de la madre de Flor de Ipanema.

Pero ¿qué es ser mestiza? ¿qué puede significar asumirse como *enrazada*? ¿en qué difiere el *enrazamiento* de Flor de Ipanema del mestizaje de lxs bogotanxs que, como ella señala, se nombran blancxs? Mi interés por comprender los procesos por los que, particularmente Flor de Ipanema y Orika llegan a nombrarse negras, me remite a la reflexión de la antropóloga Jayne Ifekwunigwe, en torno a la palabra francesa *métisse*, en su ensayo *Cuando habla el espejo: La poética y la problemática de la construcción de identidad para las métisse de Bristol*. En su trabajo, Ifekwunigwe explora y analiza las narrativas identitarias de seis mujeres europeas, concentrándose en «[...] las diferentes formas en las que la memoria cultural da forma a los significados contradictorios de ‘raza’, ‘yo’ e identidad para seis mujeres que, debido a su nacimiento, sobrepasan los límites y desafían las construcciones esencializadas del yo, la identidad, el lugar y la pertenencia» (Ifekwunigwe, 2012: 271-289).

Quiero señalar que la postura desde la que abordo el mestizaje en esta sección difiere, por ejemplo, de la Peter Wade, en el sentido en que este autor se ubica en el nivel del proyecto histórico de nación, basado en la idea del blanqueamiento. Mientras que Wade examina la dinámica coexistente e interdependiente del mestizaje y la discriminación” (Wade, 1997) en el mapa de la sociedad colombiana en su conjunto, yo me ubico en el nivel de la experiencia subjetiva de la construcción identitaria dentro de ese contexto e intento explorar

las estrategias y dinámicas por las que el mestizaje se re-significa en la vivencia personal. La postura a la que adhiero es más consonante con la que presenta Gloria Anzaldúa en *La Conciencia de la Mestiza* y que se evidencia en el poema *Una lucha de fronteras/A Struggle of Borders* (Anzaldúa, 1997: 99-113):⁶²

Because I, a mestiza
 continually walk out of one culture
 and into another
because I am in all cultures at the same time
alma entre dos mundos, tres cuatro
me zumba la cabeza con lo contradictorio
Estoy norteeda por todas las voces que me hablan
Simultáneamente.

Tanto Sierva María de Todos los Ángeles y Apóstoles, como Orika y Flor de Ipanema, sobrepasan límites supuestamente inamovibles, *están norteadas por todas las voces que les hablan simultáneamente* y desafían construcciones esencializadas del lugar de pertenencia, la raza e identidad. La primera es una niña que, aún nacida en el seno de un hogar blanco hegemónico en su contexto histórico, está unida por un lazo maternal a una mujer estructuralmente subordinada a ella: la esclavizada de su familia. Encuentro interesante subrayar que Dominga de Adviento es descrita en la obra como «el enlace entre dos mundos» –el de lxs blancxs y el de lxs esclavizadx– pero además, como la única capaz de mediar entre el marqués y Bernarda, la madre mestiza de Sierva María.

Dominga de Adviento, una negra de ley que gobernó la casa con puño de fierro hasta la víspera de su muerte, era el enlace entre aquellos dos mundos. Alta y ósea, de una inteligencia casi clarividente, era ella quien había criado a Sierva María. Se había hecho católica sin renunciar a su fe yoruba, y practicaba ambas a la vez, sin orden ni concierto. Su alma estaba en sana paz, decía, porque lo que le faltaba en una lo encontraba

62. Versión original en inglés. La traducción es mía: porque yo, una mestiza, continuamente salgo de una cultura para entrar en otra. Porque soy todas las culturas al mismo tiempo. La itálica corresponde a la versión original.

en la otra. Era también el único ser humano que tenía autoridad para mediar entre el marqués y su esposa, y ambos la complacían.

Es vital señalar que Dominga, quien lega a Sierva María un acervo cultural y una cosmovisión afrodiaspóricxs que informan⁶³ crucialmente su existencia, haciéndola «mestiza» –blanca «racialmente»; afro, cultural y afectivamente– le transmite el mestizaje como modo de transitar por el mundo. Esta palabra *métisse* que mencioné arriba me resulta pertinente para visibilizar dimensiones de la identidad racial que exceden lo fenotípico y se implican en las maneras de habitar el mundo, es decir, de construir los territorios, estos entendidos como cuerpos, espacios de permanencia o escenarios de tránsito. La casa del marqués es el lugar identitario asignado a Sierva María. Por la crianza de Dominga, Sierva María atraviesa los límites de pertenencia impuestos en las dimensiones física, emocional y espiritual. Jayne Ifekwunigwe señala que *métisse* no es un término exclusivamente «racial»

[...] y tampoco es empleado para diferenciar a individuos con un progenitor blanco y otro negro, de aquéllos con dos progenitores blancos o dos negros. Métis(se) también hace referencia a personas con padres de diferentes grupos étnicos o culturales dentro de un mismo país, por ejemplo, ibo y yoruba en Nigeria, o escocés e inglés en Gran Bretaña. Por extensión, el *métissage* es un modo de pensar o una forma taquigráfica de describir la teorización asociada a subjetividades *métis*(se): oscilación, contradicción, paradoja, hibridación, polietnicidades, múltiples puntos de referencia, «pertenecer a ningún sitio y a todos a la vez». *Métissage* también señala el proceso de crear espacios híbridos y de observar las dinámicas socioculturales de «raza», género, etnicidad, nación, clase, sexualidad y generación y su relación con los mecanismos del poder (Ifekwunigwe, 2012).

La noción de *métisse* está igualmente presente en la reflexión autobiográfica de Flor de Ipanema, cuando advierte dos acepciones del mestizaje o de lo mestizo: la primera, como riesgo de pérdida de identidad dado por una fenotipia que, en una sociedad racista, la aleja de su mamá. Es aquí donde su madre asume la labor de puentear

63. En este caso, uso el término «informar» en el sentido de dar forma.

justamente los límites impuestos por la construcción de identidades raciales, en su afán por salvar su vínculo afectivo. Esta madre, al designar como “enrazada” la condición de su hija, nombra tanto su ruptura con la filiación paterna, como la posibilidad de restituirla, repararla o *entablarla* a través del reconocimiento de sus costumbres y lugar de pertenencia. Sobre esto volveré más adelante.

La segunda acepción de mestizaje en Flor de Ipanema es la identidad vergonzante de lxs bogotanxs: *«por ejemplo, desde pequeño, uno empieza a construir su identidad. ¿En qué sentido? Más que todo, racial: si eres blanco –como dicen los mestizos de acá de Bogotá o como suelen decir todos los mestizos–»*. Recuerdo que durante mis primeros años de colegio tuve que enfrentar mucha violencia verbal de parte de mis compañerx de clase, que se rehusaban a referirse a mí por mi nombre e insistían en llamarme «negra». Por lo menos durante el primer año de primaria, escuché algún tipo de insulto racial cada mañana. También recuerdo que la primera respuesta que me dio mi mamá fue: *«tú no te llamas negrita y si te dicen así, tú les dices que ellos son indios porque no son blancos. Son indios y mestizos»*.

Efectivamente, ese fue el discurso que adopté y con el que me defendí en lo sucesivo, en situaciones similares. Lo cierto es que la fórmula daba resultado y que muchas veces logré que dejaran de ponerme apodos, pero además me daba cuenta de que la gente se ofendía al escuchar las palabras «indio» y «mestizo». No sé a qué punto habré logrado comprender lo que me dijo mi mamá, pero sí recuerdo haberme sorprendido por el descubrimiento de que quienes me agredían por no ser blanca, tampoco lo eran ellxs mismxs. Mi mamá los *mestizó*.

Al escribir esto, también me resurge el recuerdo de una pelea en el corredor del convento en el que quedaban los salones de clase del colegio donde estudiaba entonces. Yo seguro iba del baño al salón cuando vi a estas cuatro o cinco niñas de séptimo, todas de entre las más «lindas» y populares, agarradas en una acalorada pelea sobre cuál de todas era más blanca. Me parece haber oído algo sobre quién tenía el mejor o más elegante apellido, en medio de todo eso. No había visto nunca una cosa similar. Normalmente, una pelea en la que la raza tuviera algo que ver estaba relacionada con defendernos a mis hermanxs

y a mí de las agresiones de otrxs. Esta vez, ellas me vieron pasar, pero no dijeron nada sobre mí. La cosa no tenía que ver conmigo, sino con quién de ellas era más blanca, más bonita y de mejor familia. No me parece coincidencia que un incidente como este se haya presentado en el más elitista y conservador de los tres colegios religiosos y femeninos en los que estudié. «Pienso que esta anécdota hace visible la valoración social de lo blanco en nuestro contexto».

En cualquier caso, lo cierto es que crecí convencida de esa afirmación, es decir, de la falsedad de la blancura de mis vecinxs, profesorxs, amigxs y compañeras de colegio y si bien ello no significó que saliera ilesa de mi paso por ambientes fuertemente discriminatorios, sí pude entender que mi condición de niña, mujer y adolescente negra era perfectamente aceptable y que el problema lo tenían lxs demás, que no lograban hacer conciencia de su propia identidad y aquí coincido claramente con Flor de Ipanema. Traigo a colación todo esto porque sí encuentro que es fundamental reconocer el mestizaje (quizá como impostura, falsedad e incongruencia) en lo que se nos presenta como ideal de la condición humana y como radicalmente opuesto a lo que nosotras somos: la blanquidad colombiana, en particular. Dicho otro modo, fue decisivo para mi proceso de resistencia el descubrir que lxs demás eran «blancos de mentiras» (Gil, 2010: 46).

La reflexión de Flor de Ipanema toca el análisis de Mónica Moreno Figueroa, investigadora afromexicana de la Universidad de Cambridge, sobre la relación entre identidad mestiza y blanquidad. Cuando Flor de Ipanema acusa a lxs mestizxs colombianxs de adoptar una identidad blanca que no les corresponde *en realidad*, está denunciando un enmascaramiento, un artificio, una ilusión desde la que un(a) no-blanca se arroga derechos de blanquidad y desde éstos la racializa a ella. Intuyo que lo que quiere decir es que tal vez, si la gente reconociera su mestizaje, se descubriría desprovista de poder para ejercer racismo contra otrxs. Según Moreno Figueroa,

Mestiza es una categoría racial que emerge como componente clave del mito ideológico de la formación del Estado mexicano, es decir el mestizaje, durante la última parte del siglo XIX y la primera del XX. En tal proyecto de formación del Estado, *mexicana* es equivalente a

mestiza. *Mestiza* se refiere a quienes representan la mexicanidad y por lo tanto, están más próximxs al modelo de sujetos ideales de la nación *mestiza mexicana* (Moreno Figueroa, 2011).⁶⁴

En este orden de ideas, en nuestra nación fundada, así como México, sobre un proyecto de mestizaje como vía hacia el ideal del blanqueamiento, la desconexión con la maternidad negra sería un dispositivo capital en el ocultamiento de la hibridez que, contradictoriamente, se pretende fuente de la identidad y la riqueza de la población *mestiza*.

La experiencia de tránsito o *métisse* de Orika bascula entre el silencio de su madre blanco-mestiza y la presencia borrosa de su padre negro. Ella manifiesta que sus referentes identitarios son, de cierta forma, incompletos:

Y volviendo a lo racial, yo digo que durante la pubertad, lo viví en el sentido fenotípico. O sea, era algo que no podía esconder. Luego fui viendo que de verdad me sentía más cómoda con mi familia negra y además, empezaban también a incomodarme los chistes y las referencias que la gente hacía al respecto. Lo complicado es que dentro de esa familia negra en la que me sentía mejor, no dejaba de haber cosas que me desagradaban. Era muy difícil sentirme plenamente identificada en algún lugar. [...]Del lado mestizo, la estructura de familia es bien diferente porque además es una familia campesina, donde las cosas no se hablan tan directamente, o no por lo menos en esa época, que yo recuerde. Lo que era claro es que en las reuniones familiares, siempre sentí cierto desajuste... cierta incomodidad, no sólo frente al color de piel, sino hacia las implicaciones culturales que tiene. No fueron muchas las ocasiones en que nos reunimos pero recuerdo que en los encuentros o celebraciones, la ruptura era evidente: cada familia por su lado. Total, fue entonces donde empecé a reconocer las cosas que me atraían y me representaban mejor y los lugares en los que me sentía tranquila. Supongo que es ahí donde me creo una identidad.

64. La traducción es mía. Versión original en inglés: *Mestiza is a racial category that emerges as a key component of the ideological myth of formation of the Mexican nation, namely mestizaje, during the late nineteenth and early twentieth centuries. In such a project of state formation Mexican is equivalent to Mestiza. Mestiza refers to those who represent Mexicanness and, therefore, those who are closer to the model of the ideal subjects of the Mexican Mestiza nation.*

Orika, en su trayectoria *métisse*, enfrenta el reto de posicionarse en la discordancia de sus dos familias de origen y de no pertenecer a la construcción de identidad de ninguna de las dos, pero de ambas a la vez. En algún momento de su historia, ella manifiesta ser un punto de ruptura y no le incomoda el que la gente no sepa cómo ni dónde ubicarla. Pienso que para ella, «crearse» una identidad implica un ejercicio de (auto)observación y (des)acomodación constantes. Su relato me transmite una sensación de vértigo: la impresión de estar parada siempre en un límite –a menudo difuso– entre mundos, participando de ambos, de ninguno, viendo lo que pasa en y entre los dos. Orika, al igual que Sierva María pero desde el otro lugar de pertenencia, va de un lado al otro, transitando, recogiendo lo que a ella le identifica y configurando su propio espejo. Amasa su subjetividad en las interacciones con sus dos familias; reconoce su propia voz en los silencios propiciados por el hecho de no contar con referentes en su núcleo familiar: su padre, su referente racial, siempre está ausente y su madre, aunque muy presente, no logra sostenerla simbólicamente.

En mi niñez me sentí muy sola porque era hija única. Creo que mi mamá estaba preocupada por otras cosas. Es decir, ella siempre estaba pendiente de todo lo básico pero en otros aspectos, sí creo que tuve que hacerme cargo yo sola. La cuestión de la raza es una de esas cosas que asumí sin ayuda. En definitiva, creo que ni mi papá ni mi mamá se preocuparon por eso.

Aunque la madre de Orika se ocupa consagradamente del acompañamiento escolar, el mantenimiento de la presentación personal de su hija, etc., el abandono paterno se conjuga con su dificultad para comprender la complejidad de las dinámicas de discriminación racial que afectan directamente a su hija. Así las cosas, en el hogar de Orika, las preguntas fundamentales sobre su identidad racial permanecen silenciadas y las micro-agresiones racistas que enfrenta, usualmente quedan impunes. Teniendo en cuenta que la identidad racial está situada en el género y en la clase, la construcción de la subjetividad de una niña afro, hija de una madre blanco-mestiza, entraña múltiples retos. Aquí, particularmente, me voy a ocupar de la construcción de feminidad. Como producto de la racialización, la madre de Orika no

puede materialmente constituir un espejo físico para su hija. Es decir, puesto que las dos son racializadas de modos distintos, es difícil que la niña identifique su propio fenotipo racializado en el de su madre, lo cual complejiza su situación.

Orika cuenta que cuando era niña, le molestaba no poder tener el pelo liso como el de sus amigas y el de su mamá. Esto se relaciona directamente con las implicaciones de la falta de congruencia racial, en la construcción de su feminidad:

Recuerdo que mi mamá me peinaba y me dejaba un afro gigante que a mí no me gustaba. Yo quería tener el pelo liso como mis amiguitas, que se lo podían manejar y les quedaba igualito a cómo se lo peinaban. Además se parecían a las muñecas y a las chicas que salían en televisión. Mi cabello, en cambio, era incontrolable y no me podía hacer los peinados que me gustaban, ni ponerme las colitas que las demás se ponían. Mi mamá era feliz dejándomelo suelto y ese afro me incomodaba un montón. Yo tampoco sabía manejarlo y es que no me gustaba. No me gustaba mi cabello. Lo mantenía recogido y no me cuadraba. Encima, en ese tiempo se puso de moda el capul y pues uno con capul y crespo como que no iba. Para mí era traumático porque me parecía que todas se veían más lindas cuando se hacían estos cortes y yo no me los podía hacer. Este aspecto también era difícil.

Aquí me parece que no sólo le disgustaban su pelo y el que su mamá le hiciera peinados que la alejaban de la imagen idealizada que tenía de sus compañeras y con la que no se podía identificar, sino el hecho mismo de no encontrar congruencia en su propio pelo. No creo que esta sea una experiencia privativa de mujeres *métisses* como Orika, pero sí siento diciente que su pelo «no le cuadrara», como dice ella. Es que «capul y crespo no iban» y pues, seguramente su mamá –como las niñas del colegio– sí podía usar capul. Veo, en el descuadre que ella describe entre capul y pelo crespo, la metáfora de la experiencia de no identificarse con las otras ni con su mamá. Asimismo, esta misma metáfora se traduce en la discordancia que ella subraya entre sus dos familias.

A diferencia de Flor de Ipanema, Orika no contó con una comprensión estructurada de su ubicación porque nadie le explicó lo que en

su relato se nombra como *enrazamiento*. Como ella lo dice, tuvo que hacerse cargo sola pues, frente a sus preguntas y a las agresiones racistas de las que era objeto, su madre guardaba silencio, dejándola sin herramientas de comprensión. Me parece que en sus tránsitos entre la casa de su mamá y la de sus parientas negras, lo que se jugó fue encontrar la posibilidad de suturar heridas, responder preguntas y reparar horquillas que se habían abierto en las experiencias de racismo dentro de su familia blanco-mestiza y en la escuela. Interpreto la trayectoria de Orika como un proceso encaminado a cerrar brechas entre cosas supuestamente separadas por naturaleza, como los crespos y el capul, o ser bogotana y ser negra.

Igual que Sierva María de Todos los Ángeles y Apóstoles, Orika vive la experiencia del contacto con mujeres negras, quienes realizan una labor especial de cuidado que se le escapa a la madre blanca y que no asume el padre negro: la de servir de espejo, respaldar, *entablar* o *puentear*. Así como quizá Sierva María vive la posibilidad de ser y no ser blanca y negra al mismo tiempo, o mejor, de encontrar en el universo negro lo que el blanco no puede aportarle, Orika llega a sentir completitud en la casa de sus primas, quienes encarnaron la imagen de Dominga; fueron las hermanas negras mayores que le enseñaron a sentirse orgullosa y bella, pues, como ella lo cuenta:

[...] el primer proceso había sido muy duro. Es bastante difícil identificarse con el prototipo de la niña blanca bonita y de cierta clase social, por si fuera poco. Así las cosas, conocer a mi familia negra fue un proceso increíble. Muy a pesar de sus baches, sus locuras y de conflictos muy fuertes, vivir con mi familia afro marcó para mí el descubrimiento de otra cara de la negrura. Además, ellos nos acogieron en su casa a mi mamá y a mí en un momento de crisis económica importante.

El tránsito por la casa de su familia negra es un *métissage* que limpia los *peros* con los que fue adjetivada su subjetividad negra: «es negrita pero bonita», «es negrita pero educada», «pero está aclarando», «pero ella no es tan morena».

Lindo cuerpo y fea cara: metáfora del cuerpo en el territorio

Una tarde cualquiera de 1994, me dirigía a mi casa, en el carro de don Carlos, quien entonces me prestaba el servicio de transporte escolar. Sostenía una charla interesantísima con Paolita, una niña de otro curso que se bajaba una parada antes que yo. Ella contaba muchas mentiras sobre supuestas faenas sexuales, pretendientes que (no) tuvo e innumerables fiestas a las que seguramente (no) iba. En ese orden de ideas, el cuerpo y la belleza siempre estaban presentes en las historias que nos narraba. No sé por qué razón, ese día me estaba hablando de las diferencias entre las mujeres «negras» y las «blancas». Sólo recuerdo esta frase: *«es que las negritas tienen cuerpo menos cara. Por ejemplo tu nariz es muy grande»*.

Comparto esta experiencia con LaCigarra y Orika, quienes cuentan que en repetidas ocasiones tuvieron que escuchar piropos a medias según los cuales, sus cuerpos eran lindos *pero* no así sus caras:

Recuerdo que cuando organizaban los reinados, por ejemplo, las profesoras siempre me llamaban entre las chicas que elegían pero yo no entendía. Había una dualidad porque por un lado, me decían que era muy bonita pero por otro, también remarcaban mi negritud como un defecto. Desde que era niña, siempre escuché comentarios ambiguos de parte de algunos de los mayores, sobre todo de profesores o de gente en la calle. Habitualmente le comentaban cosas a mi mamá; le decían que tenía una niña muy bonita y yo siempre me sentía orgullosa porque siempre he sido muy vanidosa. Sin embargo, persistía una cierta dualidad en esos comentarios: *«[...] ¡Está aclarando!»* o *«¡No se deje creer, que usted no es negra!»* o *«las negras tienen bonito cuerpo pero no bonita cara... qué lindo cuerpo tiene pero la cara...»* (Orika).

Otro recuerdo no tan grato de la adolescencia es que recibía muchos piropos con respecto a mi trasero. Varias veces me dijeron también que yo era «bonita de cuerpo pero fea de cara» y eso, por supuesto, no me gustaba, entre otras cosas porque no me sentía a gusto con mi apariencia (La Cigarra).

Ambas coinciden en su malestar frente a este tipo de comentarios. La Cigarra no explica mayor cosa y no obstante afirma que recibía mal estas frases, por cuenta de su propia inconformidad con su apariencia física en general. Me llama la atención que al hablar al respecto, ella señala la gran incomodidad que le producían sus gafas, objeto al que la publicidad, la televisión y otros medios han atribuido históricamente el poder de restarle belleza al rostro, en particular y atractivo sexual a la mujer, en general. Por su parte, Orika se extiende más y manifiesta no haber entendido nunca la razón por la cual la belleza de los rostros de otras niñas era reconocida, mientras que no así la del suyo. Lo descrito por ella es quizá el desconcierto frente al hecho de que otrxs le *enrostraran* supuestos defectos que ella, al estar conforme y satisfecha con su propia imagen, no podía ver ni mucho menos comprender. En ese sentido, expresa sólo sentir rechazo, de parte de lxs demás, pese a recibir halagos frecuentemente.

En otra ocasión, recuerdo estar en un almacén, con mi mamá, comprando la ropa de estrenar en diciembre. Entonces, yo estaba por cumplir doce años y mi figura corporal ya había empezado a transformarse. Creo que esa es la época en la que por primera vez escuché a alguien decir que yo tenía «buen cuerpo». No era muy alta y sí bastante curvilínea, pero aún me vestía y me portaba de modo bastante infantil. El caso es que la moda de entonces era un *remake* de los pantalones ceñidos de botas anchas que se usaban en los setentas, acompañados por unas blusas con boleros. Los pantalones eran realmente ceñidos al cuerpo. Cuando salí del vestier, una de las vendedoras dijo algo como: «*uff, qué negrota. Ese cuerpazo que se gasta, vea esa nalga!*». Todo esto me remite a la imagen de la *jezebel*, citada por Patricia Hill Collins:

Una última imagen de control –la *jezebel*, puta o «fufa»– es central en esta relación de imágenes coercitivas de la feminidad negra. Puesto que lo esfuerzos por regular la sexualidad de las mujeres negras yace en el núcleo de su opresión histórica, las tradicionales *jezebels* y las «fufas» contemporáneas representan una sexualidad negra femenina aberrante [...] La función de *Jezebel* era la de relegar a todas las mujeres negras a la categoría de «sexualmente agresivas» y así proveer una

poderosa justificación para la proliferación de abusos sexuales por parte de hombres blancos, típicamente reportados por mujeres negras esclavizadas (Hill Collins, 2000: 81).⁶⁵

Crecí acostumbrada a cierto nivel de matoneo por mi redondez, ligero sobrepeso e inexistente tendencia al atletismo y sin embargo, el comentario de la vendedora me resultó, entonces, inexplicablemente ingrato. Si bien me gustó que alguien me mostrara una imagen diferente de mi cuerpo (ahora a alguien le parecía que yo tenía *un cuerpazo*), también me sentí grotesca y sucia. Me pareció que el comentario me quedaba grande, que yo era demasiado pequeña para que me dijeran algo como eso.

Lo que quiero decir es que el malestar que expresamos las tres frente a estas situaciones es la respuesta a una hipersexualización que no entendemos, no recibimos y no nos corresponde. En los tres casos, además de ser realmente jóvenes cuando vivimos esas experiencias, llevábamos estilos de vida discordantes con las percepciones sensualizadas que otras personas tenían sobre nosotras y que proyectaban en sus inapropiados “halagos.” En esa sexualización del cuerpo de las aún niñas negras encuentro dos aspectos fundamentales: 1) la negación de la infancia de las mujeres afro y de las oprimidas, en general. 2) La pérdida del rostro como símbolo de la identidad personal y de la capacidad de pensar. Una vez desprovistas de infancia, de rostro y de identidad personal ¿qué es lo que queda de nosotras? ¿un cuerpo «lindo», *una nalga*? ¿en qué lugar se nos ubica?

En el momento del incidente con la vendedora de ropa, yo tenía once años aún. Mi niñez se hacía evidente en mi rostro. Ni siquiera había empezado mi período fértil-reproductivo. Estaba matriculada en un colegio femenino de monjas relativamente costoso y bastante

65. Versión original en inglés. La traducción es mía. *A final controlling image—the jezebel, whore, or «hoochie»— is central in this nexus of controlling images of Black womanhood. Because efforts to control Black women’s sexuality lie at the heart of Black women’s oppression, historical jezebels and contemporary «hoochies» represent a deviant Black female sexuality[...]. Jezebel’s function was to relegate all Black women to the category of sexually aggressive women, thus providing a powerful rationale for the widespread sexual assaults by White men typically reported by Black slave women.*

tradicionalista. Vivía en una casa en la que recibía todos los cuidados necesarios, no tenía que ocuparme siquiera del mínimo oficio doméstico y sobra decir que no trabajaba. Pasaba mi tiempo entre clases, tareas escolares y todo tipo de juegos infantiles. No tenía la menor intención, ni el mínimo impulso de involucrarme sexualmente con nadie y menos aún, con alguien adultx. Mi experiencia de vida en ese momento era exactamente la de lo que en Colombia se llama «una niña de su casa». Sin embargo, puesto que, como señala Patricia Hill Collins, prevalecen estas imágenes estereotipadas e hipersexualizadas de la mujer negra, la vendedora borra mi cara, se fija en mis nalgas y me nombra «negrota». Frente a sus ojos, pierdo mi rostro y con él, mi infancia.

La *borradura* del rostro de las mujeres negras expropia nuestras voces, agencias, intereses, historias y potencialidades, excluyendo así nuestras existencias de las construcciones de belleza, feminidad, respetabilidad y progreso que articulan el proyecto de identidad nacional. La reflexión de Susan Sontag en torno a la manifestación corporal de la polio pone de relieve las implicaciones significativas de la supresión del rostro en el pensamiento occidental, que subyace al orden de la nación:

Los efectos de la polio podían llegar a ser espantosos –marchitaba el cuerpo– pero no dejaba marca ni pudría la carne: no era repulsiva. Además, aunque como catástrofe eso ya fuera suficiente, sólo afectaba el cuerpo, no la cara. La reacción relativamente correcta, no metafórica, ante la polio se debe en gran medida al status privilegiado de la cara, que tan determinante suele ser para nuestra evaluación de la belleza y del deterioro físico. Por mucho que la filosofía y la ciencia modernas hayan defenestrado la distinción cartesiana entre mente y cuerpo, ello no ha modificado en un ápice nuestra convicción cultural acerca de la distinción entre cara y cuerpo, distinción que influye en todos los aspectos de los modales, la moda, la apreciación sexual, la sensibilidad estética –casi todas nuestras ideas de lo adecuado. Esta distinción es un elemento fundamental en una de las tradiciones iconográficas más importantes de la cultura europea, la representación del martirio cristiano, con su asombrosa escisión entre lo que se inscribe en el rostro y lo que le sucede al cuerpo: esas innumerables imágenes de san Sebastián, santa Ángela, san Lorenzo (pero no del propio Cristo), con sus caras que demuestran superioridad ante las atrocidades que se infligen más abajo. Abajo, la ruina del cuerpo. Arriba, una persona

encarnada en su cara aparta la mirada, habitualmente dirigida hacia arriba, sin demostrar dolor ni miedo; ya está en otra parte. [...] La idea misma de persona, de dignidad, depende de la distinción entre cara y cuerpo, de la posibilidad de que la cara quede o se ponga al margen de lo que le pasa al cuerpo (Sontag, 2003: 171).

Las imágenes de la polio que pudre el cuerpo sin agredir la cara y de lxs santxs que ocultan en la serenidad de sus rostros, el flagelo que sufren sus cuerpos, se transponen al orden geo-político-racial de la nación colombiana. El periódico *El Espectador* ilustró pertinentemente esta realidad en su publicación del 8 de mayo de 2012, titulada «*La plata que uno le mete al Chocó es como meterle perfume a un bollo*», referida a la infame intervención del diputado Rodrigo Meza, en la Asamblea Departamental, en medio de los debates sobre el plan de desarrollo «*Antioquia, la más educada*», que discutía los proyectos de inversión para los municipios colindantes con el Chocó, como Apartadó y Turbo, habitados mayoritariamente por población negra afrodescendiente:

No estoy de acuerdo que con los recursos del departamento se le invierta nada, ni al Chocó ni nada... La plata que uno le mete al Chocó es como meterle perfume a un bollo. Si no hemos sido capaces de organizar la casa, cuando uno va a hacer una fiesta en su casa, lo primero que uno hace es organizar su casa, para que cuando los invitados lleguen, encuentren una casa organizada. Pero si van a encontrar unos pañales cagados y sucios por todas partes, van a salir a criticar.

¿De qué casa está hablando este diputado? ¿a qué se refiere con organizarla? Él estará pensando en el patio de su casa, es decir, en los municipios negros de Antioquia y el departamento del Chocó. Encuentro articulada, con estos hechos e inquietudes, una poderosa metáfora traída a colación por el antropólogo colombiano Franklin Gil quien, en su trabajo *Vivir en un Mundo de Blancos*, se refiere a la situación socio-histórica de la gente negra en Colombia, de este modo:

La lucha de la gente negra por alcanzar el estado humano que le fue arrebatado, de pasar de ser ‘bien mueble’ a medio hombre, medio ciudadano... es una empresa inacabada. Hasta en las sociedades contemporáneas, incluida la nuestra, donde se ha instaurado el principio

civil de no discriminación, la humanidad de las personas negras es algo no totalmente alcanzado, algo en riesgo (Gil, 2010: 65).

La figura de la empresa inacabada extrae el campo de significado vinculado a la ciudadanía a medias de quienes viven en la casa desorganizada y atestada de «pañales cagados y sucios», tanto como a la humanidad –también a medias– de quienes habitan «el bollo imperfumable» del país. Una empresa inacabada encarna la mediocridad, el fracaso y el estancamiento; quizá igualmente la desesperanza. Esa empresa sin acabar es en sí misma la ineficiencia, la ineptitud y la pobreza. Muy probablemente, la sede de una empresa que no lleva a término su construcción se llenará de moho y basura y con el transcurso del tiempo, lo único capaz de sacarla de su estado de estorbo será alguien con el capital suficiente para comprarla, acabarla, darle nombre y concederle existencia (para gozar y enriquecerse luego de todo eso, claro), o algún aparato estatal que se encargue de demolerla, eliminarla, barrerla. Esta imagen de la empresa inacabada remite, de cierto modo, al panorama y al imaginario de las regiones abandonadas y a medio urbanizar (¿humanizar?).

Volviendo atrás, el territorio es el cuerpo multirracial que porta la identidad nacional. En este sentido, así como se niega el rostro y se exalta el cuerpo de las mujeres negras, el rostro y el cuerpo de la nación corresponden a ubicaciones geopolíticas jerarquizadas racialmente y cruzadas por intereses económicos y geoestratégicos. En este orden, el rostro adecuado para representar la identidad nacional corresponde a las subjetividades, costumbres, intereses y subsecuente inversión en las regiones del interior del país; al cuerpo, a su trabajo, accesibilidad y explotación corresponden las regiones periféricas y costeras, entre ellas, las mayoritariamente negras.

La geopolítica de la nación ha sido determinada por la colonia, en la medida en la que los diferentes grupos étnico-raciales se distribuyeron en las regiones, obedeciendo a los requerimientos económicos estructurales de ese período histórico (Wade, 1991: 3).⁶⁶ Es decir, no

66. La estructura especial de la raza en Colombia ha tenido raíces históricas. La distribución de negrxs, indixs y blancxs fue desigual desde el principio. En las frías y templadas zonas Andinas, los asentamientos Chibchas eran densos. Los españoles hicieron de las cordilleras su principal establecimiento colonial, para así explotar la labor indígena y beneficiarse de mejores condiciones climáticas

es casual que las poblaciones afrodescendientes actualmente estén asentadas mayoritariamente en sectores costeros, periféricos tanto topográfica como política, cultural y económicamente, ya que el proceso por el cual la sociedad colombiana se constituyó en el espacio conllevó a la creación de regiones con mezclas raciales muy distintas. La raza se regionalizó o dicho de otro modo, la región se convirtió en la base para la identificación o diferenciación cultural de una persona.

Los vínculos región-cultura-raza-cuerpo se relacionan con las experiencias de subjetivación de Orika y Flor de Ipanema. Esta última, por ejemplo, hace alusión a la comida típica y las costumbres de la región de la que proviene su mamá, justamente en el apartado en el que me explica cómo llegó a consolidar su firme identidad negra, en y desde la infancia:

Yo insistía en decirle a mi mamá que yo no era de su color [...] Ella me respondía con preguntas: [...] ¿Usted con quién vive? ¿Cuál es la cultura que yo tengo? Yo como queso con patacón ¿Usted qué come? ¿Y le gusta?". A todo lo que me preguntaba, yo le decía que sí, que todo me gustaba, que yo vivía con ella y lo demás. Así es como me fue convenciendo. Ya más adelante, cuando me llevaban a las fiestas de mis tíos, ellos también me decían como «ay, mirá la paisita... mirá la clarita». Yo ya les contestaba diciendo: «¡No! ¡Yo no soy clarita, ni paisita. Yo soy es negra. Yo soy es afro, entonces a mí, dígame como soy!». Entonces, ahí los viejos se sorprendían por lo centrada que yo era. Eso es chévere.

y de salubridad [...] Lxs esclavxs fueron usadx [...] especialmente en el litoral Pacífico, donde la minería era la actividad principal. [...] No sólo era desigual la distribución inicial de los elementos raciales, sino que el progreso de los procesos de mezcla racial varió mucho, de un lugar a otro. [...] En contraste, en el litoral Caribe, lxs blancos eran una categoría más numerosa y la naturaleza de la economía colonial (basada en agricultura y recolección) favorecía la integración de esclavxs, libres e indios al sistema de hacienda. El resultado fue la emergencia de una población tri-étnica mezclada, con grandes cantidades de herencia negra e india, aunque, hoy en día, esto también está desigualmente distribuido dentro de la misma región. Versión original en inglés.

Lo anterior da cuenta del referido proceso de «mentalización» de Flor de Ipanema, agenciado por su madre y a través del cual apropió su *métissage*, es decir, su auto reconocimiento étnico-racial, situado regionalmente. Este proceso le permitió comprender las razones por las que era negra –a pesar de no serlo *tanto como su mamá*– y asumir e incorporar (como el queso costeño) la identidad racial que su madre le presentó como unívoca, por encima del aspecto *enrazado* de su realidad.

A través de dicho proceso, le fue posible entender que la negridad era, además de una apariencia física, un modo de vida que incluye “la cultura”, la gastronomía y la co-habitación (*¿usted con quién vive? ¿qué come?*). La interrogación retórica de la madre de Flor de Ipanema surte en mí, como lectora e investigadora, probablemente el mismo efecto que en ella, no porque me lleve a aceptar mi negrura o negridad (cosa que ya está hecha), sino porque me insta a cuestionar la composición conceptual de la raza o a indagar por sus cimientos ideológicos. Las preguntas sobre con quién vive, qué come y qué cultura tiene podrían recogerse en la pregunta étnica formulada en el censo de DANE, de 2005 como se observa en la *Imagen No.1*, en la que la cultura y el pueblo anteceden a los rasgos físicos que, además, no son el único requisito de pertenencia a una etnia/raza.

{ Imagen No. 1 }

35. De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos, ¿...es o se reconoce como:

- | | | |
|---|--|-------------|
| 1 | Indígena? ¿A cuál pueblo indígena pertenece? | |
| 2 | Rom(Li)? | |
| 3 | Raizal del Archipiélago de San Andrés y Providencia? | |
| 4 | Palenquero de San Basilio? | |
| 5 | Negro(a), mulato(a), afrocolombiano(a) o afrodescendiente? | (pase a 37) |
| 6 | Ninguno de los anteriores? | (pase a 37) |
-

36. ¿Habla... la lengua de su pueblo?

1. Sí 2. No
-

Al respecto, Peter Wade aduce que efectivamente, la regionalización de la música y especialmente de la culinaria en Colombia envuelve ideas sobre la incorporación de la identidad regional o sobre cómo la música y la comida típicas modifican el cuerpo para hacerlo propio de determinada región y *por ende*, de determinada raza. Para ilustrar este planteamiento, Wade trae a colación una anécdota del compositor costeño Antonio María Peñaloza, que llegó a Bogotá en 1940, para tocar con la orquesta de la estación de radio Nueva Granada. En una ocasión, el músico sostuvo un acalorado debate con el director de la banda, sobre la manera correcta de tocar el bambuco, estilo emblemático del interior montañoso del país. Este estilo musical se había constituido en símbolo del carácter de la nacionalidad colombiana, durante la última parte del siglo XIX y aún había disputas en torno a su compás.

Según Peñaloza, el director le dijo: «Oye, negrito», deberías saber que para tocar un bambuco, tienes que comer *chunchullo*, *sobrebarriga* [tomar]⁶⁷ *chicha*”, es decir, platos y bebidas asociados con la región del interior del país. Esto implicaba que para tener incorporada la capacidad de tocar correctamente cierto tipo de música, una persona debe haber absorbido físicamente las características de su región de origen (Wade, 1991).

Considero que en este punto se han hecho evidentes las relaciones reales e imaginadas entre la pertenencia a una región del país, la filiación y el (auto) reconocimiento de y en una determinada raza. Pienso también que tal evidencia devela la complejidad de la dicotomía cara/cuerpo de la que hablan tanto Orika, como Flor de Ipanema y que se extiende al panorama racial del país. Lo que dicen aquí Wade, Peñaloza y las dos entrevistadas, sobre las culturas y la racialización en las regiones o la regionalización de la música, la comida y la raza, puede dar pie a dos conclusiones, en dos orientaciones distintas. Por un lado, es evidente una naturalización de los vínculos entre todas esas categorías: raza, región, música y comida. Por otro lado, el hecho de señalar la comida y la

67. Corchetes en la versión original.

música –cosas que están afuera y que se pueden ingerir o hacer entrar en el cuerpo para modificarlo– hacen parte de la raza, develan también la posibilidad de un artificio.

Es decir, que el que Flor de Ipanema, Peñaloza y Orika cuenten que tuvieron que convencerse de que comer queso costeño o sobrebarriga⁶⁸ podía prácticamente convertir a alguien en negrx, no-negro o no-indígena (mestizo) desestabiliza la identidad que la madre de Flor de Ipanema presenta como incorruptible o estática, por encima del *enrazamiento*. En última instancia, el exponer todo lo no-biológico, no-genético y «no-natural» que hay en la raza como categoría y garantía de pertenencia la de-construye.

Mi punto es que la creencia «las negritas tienen lindo cuerpo y fea cara» (lindo-abajo/feo-arriba) hace parte del imaginario anclado profundamente en el orden de las relaciones sociales y que atraviesa la forma en la que se piensa la jerarquización de las regiones en el país. En este sentido, el arriba del país, lo que muestra su identidad, su dignidad, su progreso etc., está en el interior; el abajo, lo que encarna la suciedad, la enfermedad, la voluptuosidad, la fuerza del trabajo, la ruina y la sexualidad explotable, estaría en las costas. Cuando a una mujer se le dice que tiene cuerpo menos cara, se le está fijando en la peor parte del panorama: ahí donde es normal la explotación simbólica y material de su cuerpo y naturalizada la violencia de su inferiorización.

El momento en el que Orika se refiere a su relación amorosa con un hombre blanco-mestizo y de una posición socioeconómica más elevada que la suya muestra uno de los reflejos de esta problemática. Según su relato, a este hombre le incomodaba en gran medida el que ella “revelara” frente a sus amistades, el nombre del barrio donde vivía:

En otra ocasión, me dijo que no hiciera comentarios sobre dónde vivía yo porque le daba vergüenza que mi casa no quedara en el norte, como la suya, sino en el sur, donde había pasado la mayor parte de

68. La sobrebarriga es un corte de carne que se extrae de entre las costillas y la piel de la vaca y que en Colombia se prepara asada o a manera de estofado y se acompaña con arroz blanco, tubérculos y legumbres u otros vegetales.

mi vida hasta entonces. Por supuesto, no me gustó la idea de tener que avergonzarme de mi propio proceso, en el que he luchado tanto y que, sea como fuere, debe ser respetado.

Así, del mismo modo en que rostro y cuerpo se asignan respectivamente a bien y mal, arriba y abajo, en la generalidad del contexto nacional, en la particularidad del contexto bogotano, los mismos se asignan a norte y sur. La riqueza, «lo bello» y lo presentable –la cara de la capital se concentran en el norte. La pobreza, «lo feo», lo kitsch, lo que no deben ver lxs turistas –el cuerpo y sus miserias– en el sur. Que su novio o compañero le impusiera a Orika tal restricción sigue corroborando la existencia de estereotipos que fijan a la mujer negra en la sombra, en el abajo, en los (no) territorios escondidos, en los que los goces prohibidos e insanos se ocultan de los ojos de la virtud y la verdad. Pedirle no nombrar su lugar de residencia era repetirle que lo suyo era *cuerpo menos cara*.

Lo mismo se evidencia cuando un compañero de clases se refiere a Flor de Ipanema en términos de «[...]una negra como esta coca cola; linda la envoltura, rico el sabor pero asqueroso el color». Una vez más, al sur, al abajo y a lo negro (como la coca cola), se les fija –«como una preparación para un colorante» (Fanon, 2009: 112)– a lo negativo. Tanto al sur, como a lo de abajo y a lo negro se les margina y se les expropia: la Coca-Cola sigue siendo rica, aunque se considere «asqueroso su color», su cara: tiene cuerpo y sabor, *menos cara*.

A propósito de estas dinámicas, Mara Viveros afirma que «[...] las mujeres negras existen quizá en las fantasías sexuales y deseos estereotipados, tanto de hombres negros como de blanco-mestizos, pero al mismo tiempo están excluidas de las relaciones estables, basadas en valores y deseos que están al margen de esos estereotipos» (Viveros, 2015: 3).⁶⁹ En este orden de ideas, insisto en que las fantasías y deseos sexuales estereotipados se articulan con el imaginario de las series dicotómicas privado/público, cuerpo/cara, negro/blanco,

La traducción es mía. Versión original en inglés: *Black women may exist in the stereotyped sexual fantasies and desires of both the white-mestizo and of Black men but at the same time they are excluded from stable sexual relationships based on values and desires, which fall outside of these stereotypes.*

animal/humano, pobre/rico, oscuridad/luz, etc. Las fantasías que protagonizamos como mujeres negras se inscriben siempre en los dominios de lo privado, el cuerpo, lo animal, lo pobre, la oscuridad. Al mismo tiempo, la autora señala que:

Algunas mujeres construyen su agencia desde una 'aceptación' parcial de su hipersexualización, mientras que otras lo hacen a partir de una 'negación' parcial de este estereotipo. Es la mujer negra con educación universitaria, profesional, quien expresa una conciencia de la racialización de su cuerpo y se manifiesta en contra de hombres negros o blanco-mestizos que intentan subordinarla y estereotiparla como un objeto erótico sexual. En suma, ninguna mujer negra escapa a los estereotipos sexuales que la confrontan; lo que varía es la manera y los recursos con los que estas mujeres cuentan para enfrentarlos, tanto social como individualmente (Viveros, 2015: 3).⁷⁰

En la lectura que hago de los testimonios, tanto de Flor de Ipanema, como a Orika, ambas narradoras (todas, en realidad) se me presentan como sujetas conscientes de esta realidad, empoderadas y en búsqueda constante de recursos y estrategias para rebatir estos estereotipos. La queja por los piropos que desfiguran nuestras caras e hipersexualizan nuestros cuerpos es una viva manifestación de esta postura. Nuestras quejas y protestas frente a abusos por parte de parejas, allegadxs o desconocidxs constituyen el reclamo del rostro que sabemos ocupa un lugar privilegiado en el imaginario social y que nos ha sido negado.

En síntesis, este imaginario que da un estatus de privilegio a la cara, la imagina *blanca*, la ubica en un lugar-región en el que la música se oye en el volumen *apropiado* y se consume un tipo de comida, forma con todos esos elementos una amalgama que ubica en la escala

70. La traducción es mía. Versión original en inglés: *Some women construct their agency from a partial 'acceptance' of their hypersexualisation, while others do so from the partial 'denial' of this stereotype. It is the Black, college educated, professional woman who expresses an awareness of the racialism of her body and speaks out against Black or white-mestizo men who attempt to subordinate her and stereotype her as an exotic sex object. In short, no Black woman escapes the sexual stereotypes that confront her; what varies is the manner and the resources that these women have on hand to deal with these stereotypes, both socially and individually.*

más alta de la jerarquía social. Por otro lado, la comida la música y la gente propias del territorio relacionado con el cuerpo (sobre todo con la nalgas y la fuerza física), también se amalgaman y se ubican en la parte inferiorizada que sostiene la cara pero que no se muestra ni se admira, sino que sólo se oculta mientras se abusa, se goza y se expropia. Estas amalgamas se instalan en las subjetividades, tanto de quienes conforman los «bellos rostros» blanco-mestizos, como de quienes constituimos los «voluptuosos cuerpos» racializados del territorio nacional.

En última instancia, que las negritas tengan cuerpo menos cara quiere decir que las costas tienen cuerpo menos cara; aún más, son el trasero del territorio nacional. Así las cosas, el país se saca la fuerza de las nalgas pero para lo de mostrar, pone la cara. En este orden de ideas, la Señorita Colombia, con excepción de las choconas Vanessa Mendoza y Jealisse Andrea Tovar, viene del territorio-cara del país (Gil, 2010: 104);⁷¹ a una mujer negra que vive en Bogotá, siempre se le pregunta de dónde es, pues se da por sentado que no puede ser bogotana y del mismo modo, Rodrigo Meza se atreve a afirmar que invertir en el Chocó es como intentar perfumar un bollo.

Finalmente, creo que la incomodidad de Orika, La Cigarra, Flor de Ipanema y la mía propia, frente a esos “piropos”, viene de la intuición profunda de una violencia simbólica que subordina estructuralmente la totalidad de nuestros seres, es decir, nuestras casas, familias, afectos, historias, pensamientos y alimentos: nuestras subjetividades. Esta violencia nos ubica en la escala más baja y curvilínea del orden

71. En su trabajo, Franklin Gil cita la entrevista titulada «Mabel Lara la nueva cara de las noticias», en la que la periodista afrocolombiana expresa no querer ser recordada por el público como la negra que presenta noticias, sino como una comunicadora con estilo y carácter propios. A propósito, Gil explica el uso de la palabra «nueva» en el título de la entrevista: «cuando dice nueva, no dice sólo que es nueva sin más, porque no hay novedad alguna en que haya una nueva presentadora de noticias. La novedad consiste en que sea una mujer negra. Esa manera como se expresa «lo negro» en este caso marca el lugar que tiene en la escena nacional». Mi punto justamente es que lo negro en la escena nacional ha estado históricamente desprovisto de rostro o mejor, por debajo del lugar (nivel) del rostro de la nación. La novedad, entonces, como lo señala este autor, está precisamente en ver a una mujer negra siendo (re) presentada dignamente y al margen de los múltiples estereotipos en los que me he detenido largamente.

nacional. En tanto que *la naturaleza produce lo semejante*, el imaginario hegemónico (obediente al imperativo aristotélico) dispone que la mujer blanco-mestiza, que proviene del territorio-arriba, estará siempre en la cara del país. Por su parte, la mujer-negra, que viene del territorio-abajo...

Conclusiones

Reivindicaciones y resistencia: fugas, cimarronaje y vuelta al hogar

Es justo que las mujeres se esfuercen por salir, se liberen, tomen, hagan, conspiren y afirmen su derecho a regresar a casa. El hogar es un estado de ánimo continuado o una sensación que nos permite experimentar sentimientos no necesariamente manifestados en el mundo exterior: asombro, visión, paz, liberación de las preocupaciones, de las exigencias, de los constantes parloteos (Pinkola, 2001: 460).

Mi interés último es el de entender el funcionamiento de la matriz de opresiones, situada en nuestro contexto. En esa vía, reflexioné a fondo sobre nuestras experiencias de vida como mujeres afro y los lazos que las conectan. Pienso que eso está lejos de pretender (re) victimizarnos y en cambio sí me remite inevitablemente a visibilizar nuestros procesos de resistencia.

Para La Cigarra, Martina, Flor de Ipanema y Orika, la casa es escenario de una pluralidad de experiencias. A manera de conclusión, quiero centrarme en *la vuelta al hogar* como metáfora articuladora de cuatro mecanismos principales que identifiqué como procesos de resistencia en nuestras historias, es decir, las distintas formas de fuga por las que intentamos escapar a la violencia estructural. A saber, la mascarada, el cimarronaje, la escritura y el mestizaje, que tienen como punto de partida, justamente, la casa o el hábitat en la que esa violencia se instala.

La mascarada

Este es un mecanismo que identifico particularmente en LaCigarra y que tiene que ver con una capacidad de mimesis, de permanente cambio de imagen y mutación de roles. En este sentido, por ejemplo, Orika habla de cómo su experiencia amorosa le ha enseñado a jugar una carta diferente cada vez. Por su parte, La Cigarra fue precoz en su comprensión de las dinámicas socio-económicas y culturales que la rodeaban e igualmente, notablemente estratégica para sortear las dificultades y enfrentar los retos propios de sus circunstancias. Podría decirse que en los actos de presentarse con un nombre distinto al que le dio su mamá, así como con una dirección de domicilio diferentes a los reales, esta narradora estaba cediendo a la presión social y sucumbiendo ante la tentación de negar su propio ser para lograr la aceptación por parte de otros. Yo en cambio creo que, justamente en virtud de su temprana y aguda comprensión del panorama social, así como de la conciencia de merecer mejores condiciones de existencia, ella desarrolló la capacidad de jugar con los elementos de construcción de identidad o de presentación personal para proteger su subjetividad y garantizar, justamente, su *vuelta al hogar*.

Este aspecto de su narración me remite a *l'Enfant de Sable*, novela escrita por Tahar Ben Jelloun en 1985, que narra la historia de Ahmed, quien nació en un cuerpo femenino pero que fue criado como hombre por orden de su padre, quien se negó a aceptar una octava hija en el seno de su familia, ya que al hacerlo, perdía la posibilidad de transmitir su herencia y su apellido. Puesto que Ahmed creció una atmósfera enrarecida por la densidad de las muchas mentiras que cubrían su cuerpo y su existencia, «ya no sabía a qué ni a quién se parecía. Ya ningún espejo le reflejaba imagen alguna. Todos estaban apagados. Sólo oscuridad, sólo tinieblas con algunos tenues halos de luz se imprimían en los espejos» (Ben Jelloun, 1985: 52).⁷²

72. La traducción es mía. Versión original en francés : *le plus dur, c'est qu'il ne savait plus à quoi ni à qui il ressemblait. Plus aucun miroir ne lui renvoyait d'image. Ils étaient tous éteints. Seule obscurité, seules des ténèbres avec quelques hachures de lumière s'imprimaient dans les miroirs.*

El tránsito de Ahmed consiste justamente en encontrar su propio espejo y durante su tránsito, encuentra charlatanes y gente que se aprovecha de su sufrimiento y que le ofrece espejos falsificados, bajo la promesa de ayudarle a encontrar su rostro perdido: «un charlatán a quien [Ahmed] confió su desgracias, le propuso encontrarle un espejo de India, especialmente concebido para las miradas amnésicas. Con este espejo, le dijo, verás tu rostro y tu pensamiento. Verás lo que los otros no ven cuando te miran» (Ben Jelloun, 1985: 52).⁷³ Mucho de la travesía de Ahmed se juega justamente en descubrir la falsedad de esos espejos y construir su verdadero rostro, debajo, a través o al margen de la máscara-identidad que su padre le impone. Ahmed escapa de su casa familiar y emprende un viaje en el que finalmente adopta una identidad en las márgenes de la feminidad y la masculinidad. Construye/ descubre una personalidad que no se identifica como hombre ni como mujer, sino en el límite entre los dos.

Así como Ahmed, des-*enmascara* su identidad, LaCigarra emprende una travesía en la que las máscaras constituyen herramientas de tránsito e igualmente, durante el recorrido, encuentra espejos de India que luego abandona y destruye. En su caso, por ejemplo, el discurso del mestizaje resulta ser un reflejo ficticio y la ruptura de ese espejo de India hace parte de una *reflexión* que construye en su cimarronaje y que la conduce a identificarse de una manera que ella considera más verdadera y coherente: *negra*. La máscara de la morena reina de belleza cae en algún momento de su viaje. Así mismo se rompió el espejo de India en el que ella veía reflejada a la Kimberly que vivía en Roma.

Su relato retrospectivo da cuenta de que ese ejercicio de *enmascarar-se* fue un trasegar de resiliencia, por lo que en el presente, no quiere ser reina de belleza (como lo ordena el santo mandato de la feminidad); acepta su nombre (asignado por el sacramento del bautismo y el registro civil) para no nombrarse morena o mestiza. Pienso

73. La traducción es mía. Versión original en francés. *Un charlatan à qui il confia son malheur lui proposa de lui trouver un miroir d'Inde, spécialement conçu pour les regards amnésiques. Avec ce miroir, lui a-t-il dit, tu verras ton visage et ta pensée. Tu verras ce que les autres ne voient pas quand ils te regardent.*

que su subjetividad hoy es justamente el resultado de esa dinámica de quitarse y ponerse atuendos distintos y de ir encontrando espejos más acordes con su devenir, a modo de *ir siendo*.

El cimarronaje

La casa aparece, por un lado, como lugar de confinamiento y de opresión, en diferentes maneras y con matices distintos también. Por otro lado, se muestra como escenario de aprendizajes, contención y resistencias. De cualquier modo, como dije antes, tomo la casa familiar como punto de partida de las diferentes fugas. ¿Hacia dónde partimos? Vamos en distintas direcciones. A veces, a casa de otras personas, a veces a las universidades, a veces a comisarías o estaciones de policía, a poner denuncias. La fuga siempre nos dirige a territorios donde podamos expresarnos, manifestarnos, nombrarnos y relacionarnos en libertad.

Puesto que la casa (entendida como la morada de la familia, el país o la ciudad donde vivimos) puede significarnos aislamiento y subordinación frente a hombres en particular y mayores en general, partimos en busca de pares. En nuestras búsquedas de comunicación, paridad y reconocimiento, la politización, las prácticas artísticas y la escritura se erigen en puentes entre nosotras y nosotras mismas, entre nosotras y nuestras narraciones, entre nosotras, otrxs y sus historias. Todas nos hemos asociado, vinculado o acercado de alguna manera a colectivos militantes o artísticos en los que encontramos lugar para entrar en diálogo, reconocernos en lxs demás, compartir experiencias que difícilmente llegamos a entender en soledad.

Buscamos espacios en los cuales establecer alianzas con otrxs, cuyas necesidades e inquietudes puedan puentear con los nuestros. Los grupos afro estudiantiles nos permitieron a todas fugarnos de la inadecuación que se experimenta desde la posición de minoría racial en espacios no-negros, pero también de la represión patriarcal que se vive en la casa. Además, para Martina como para muchxs otrxs jóvenes, la incursión por el movimiento afro ha representado la vía hacia la educación superior. Cabe recordar que la escolarización ha

constituido históricamente una de las principales vías de escape frente a la pobreza estructural, para el pueblo afrocolombiano.

En otra dimensión, los lazos afectivos que construimos dentro y fuera de los espacios académicos, activistas o artísticos nos permiten aprender a sobre-vivir al margen de los límites de la familia. Martina y sus amigas, “feas”, de un modo particular lograron construirse un territorio común. *Entablaron* una relación que quizá fue casa para todas. Por otro lado, la alianza de Orika con sus amigos gais le permitió fugarse del yugo de las historias dolorosas de las mujeres de su familia y la experiencia de la vida universitaria, en general, le abrió la posibilidad de construir una sexualidad al margen de los imperativos de la feminidad que se hicieron presentes en el colegio y en su familia. Para Orika, descubrir que podía ser negra y bonita, deseada y querida, fue producto de la resistencia que ejerció durante su tránsito y que le permitió escapar a los estereotipos de mujer sufrida, *jezebel* o «negra para el sexo».

El métissage

Me sorprende escribir ahora sobre el *métissage* como resistencia y reconocermé a mí misma como *métisse*. Es justamente esta metáfora la que me permite reconciliarme, desde las experiencias de Orika y Flor de Ipanema, con mi propia historia, en el sentido en el que puedo cerrar una especie de escisión en mi propia vida, abierta por mis prejuicios sobre lo que es e implica el mestizaje en mi vida, en la de ellas y de otras.

Sólo hasta este momento vi la posibilidad de concebir el *métissage* como herramienta para comprender mi vida como mujer afro y bogotana. Hasta ahora, no había pensado nunca en mi bogotanía como una experiencia *métisse* en la que, como Orika, he ido de un lado al otro, transitando, recogiendo lo que me identifica y configurando su propio espejo. Recuerdo, por ejemplo, que antes de mi pasantía en Francia, estaba muy dedicada a mi formación en danzas árabes. Me había alisado el pelo, lo cuidaba mucho y lo lucía largo. Además, estaba delgadísima, cosa que rara vez me ha sucedido. Me sentía bastante bonita pero creo

además que necesitaba una justificación para ese sentimiento y una etiqueta ojalá exótica para nombrar esa belleza. Entonces, decidí creer que mis ojos rasgados, mis cejas pobladas, mi francofonía y mis pasos de danza podrían hacerme parecer árabe.

Por supuesto, en el presente me es posible reconocer mucho de negación de la negridad en todo eso. Sin embargo, también leo una especie de *métissage* por la que quise darle estabilidad a mi identidad en ese momento de transición, en el que recién había terminado mi pregrado y estaba a pocos meses de salir del país, con planes de empezar a trabajar en un lugar que no conocía y donde era probable encontrarme totalmente sola. La inestabilidad me resultaba entonces amenazante y este *espejo de India*, de *bailarina franco-árabe* me permitió hacer frente a esa amenaza. Claramente, tal espejo se rompió poco después porque, en palabras de Audre Lorde, «los buenos espejos no son baratos» (Lorde, 1970: 85).

En suma, veo que a lo largo de mi vida, yo también he amasado mi subjetividad en las interacciones con mis dos territorios: la sabana de Bogotá y el Pacífico; me he nutrido de comidas y músicas de aquí y de allá. He incorporado historias, dichos, costumbres y recuerdos de ambos lados y de otros. Asimismo, desde un lugar diferente a los de Orika, Flor de Ipanema y Sierva María de Todos los Ángeles y Apóstoles, la construcción de mi identidad de mujer negra-afrodescendiente ha estado mediada por el trabajo de *mentalización* que mi madre y mi padre hicieron conmigo y sin el que me habría visto avocada a un vacío existencial. De alguna manera, mi madre y mi padre también encarnaron la figura de Dominga de Adviento. El lugar de mi madre coincide en mucho con el de la de Flor de Ipanema.

La escritura

Para Martina como para mí, la escritura es, siguiendo a Audre Lorde, un proceso vital. No se reduce a un pasatiempo, ni a la simple respuesta a las exigencias académicas, ni mucho menos un lujo: «es un proceso de vital necesidad para nuestra existencia. La escritura es la calidad de la luz en la cual predicamos nuestras esperanzas y sueños hacia la supervivencia y el cambio, primero en el lenguaje, luego en las ideas,

luego en acción más tangible» (Lorde, 1985). Tanto para ella, como para mí, el acto de escribir constituye a la vez el lugar y la estrategia o el lugar y el mecanismo para la resistencia.

Así como Martina encontró sustento y posibilidad de tramitar su sufrimiento en la poesía, este trabajo ha constituido para mí el espejo del que ella habla en su poema. Debo también decir que este libro hace parte fundamental de mi propio proceso de resistencia. De hecho, es un hito, porque este trabajo, a pesar de sus retos, significó para mí la oportunidad de articular mi propia experiencia. Articular, en el sentido de organizar, encontrar la coyuntura entre un suceso y otro, entre una dimensión y otra de mi propia existencia, pero también, entre todas esas cosas y las experiencias de las demás. Como Anzaldúa, en este trabajo escribo para «ordenar el mundo y ponerle una agarradera para apoderarme de él, pero sobre todo para grabar lo que otros borran cuando hablamos y para escribir nuevamente los cuentos malescritos de nosotras» (Anzaldúa, 1988: 223).

Escribir el relato de Martina es dejar constancia de que ni ella ni sus hermanas eran groseras, ni respondonas. Escribir todos los nuestros es dejar la huella de un descontento colectivo frente a la borradura de nuestros rostros. Al mismo tiempo, damos forma, ponemos nombre y traemos a la existencia nuestras protestas, inconformidades, aspiraciones, afirmaciones. Metáforas como la del espejo o la de la escisión cara/cuerpo son la condición de posibilidad de nuestra reivindicación: no podemos restituir nuestra dignidad sin resignificar palabras y discursos que nos falsean y que se han naturalizado. Es imposible reivindicarnos sin poder nombrar lo que la ha puesto en jaque y no podemos pasar a acciones concretas sin haber trazado un norte. Eso es lo que logramos a través de la escritura.

El *diálogo* reflexivo del que da cuenta este trabajo, es un tejido que cierra las heridas infligidas por el racismo. Si bien el racismo y la discriminación no desaparecen y sus puñaladas se dirigen contra nosotras cotidianamente, gracias a esta «sutura reflexiva» de nuestras experiencias de vida, manifiesta en la escritura, me siento mejor articulada, menos fóbica y más tranquila. Pienso que finalmente entiendo que hay posibilidades de existencia, aún bajo condiciones amenazantes. De alguna manera o en algún nivel, he realizado mi *vuelta al hogar*.

Ese hogar es, como dice Martina, el lugar donde no hay necesidad de ponerse a llorar y de donde no es necesario salir corriendo. Migramos, cimarronamos, estudiamos, nos des-enmascaramos y escribimos, para volver allí. Así intentamos devenir libres de los imperativos de la feminidad blanca hegemónica. Nos alejamos de los ruidos ajenos: la «marica radio» del tío de LaCigarra, las cantaletas y chismes de lxs parientes y profesorxs de Martina. Vamos en búsqueda de silencios en los que sea audible nuestra propia voz. Escapamos a las miradas vigilantes, cambiamos o destruimos las fachadas que nos imponen, que nos disgustan, que no nos acogen ni nos representan, en el que construimos «un espejo que nos dibuje por dentro».

Bibliografía

- Aboleda Quiñonez, Derby (2015). Los negros y la televisión colombiana. En *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*.
- Anzaldúa, Gloria (1988). Hablar en Lenguas. En Moraga, Cherrie y Castillo, Ana, *Esta Puente, mi Espalda*, pp. 219-230. San Francisco: Ism Press.
- Anzaldúa, Gloria (1999). La conciencia de la mestiza. En *Borderlands/la Frontera: The New Mestiza*, pp. 99-113. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Ben Jelloun, Tahar (1985). *L'Enfant de Sable*. Recuperado de: <https://docs.google.com/file/d/OB2RA5u3MAVuvUzjiWHJNboJOcFE/edit>
- Bolívar, Ingrid (2005). El reinado de belleza: descubrir política en lo «natural». En Bolívar, Ingrid y Rutter-Jensen, Chloe, *Pasarela Paralela: escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza*, pp. 15-22. Bogotá: Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- García García, Alejandro (2005). Vivienda, familia, identidad. La casa como prolongación de las relaciones humanas. En *Trayectorias*, VII(17), enero-abril, pp. 43-56. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- García Márquez, Gabriel (1994). *Del Amor y Otros Demonios*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Gil, Franklin (2015). *Vivir en un mundo de blancos: experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* Consultado el 1 de junio de 2015. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/3135/1/478264.2010.pdf>

- Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought*, Routledge. New York.
- Hill Collins, Patricia (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Mercedes Jabardo (comp.) *Feminismos Negros. Una Antología*. Madrid: Ediciones Traficantes de Sueños.
- Hull, Akasha (Gloria T.), Bell Scott, Patricia and Smith, Barbara (2015). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. The Feminist Press at CUNY
- Hooks, Bell (1997). *Cultural Criticism & Transformation*. MEF, Recuperado de: http://www.mediaed.org/assets/products/402/transcript_402.pdf
- Ifekwunigwe, Jayne (2012). Cuando habla el espejo: La poética y la problemática de la construcción de identidad para las métisse de Bristol. En *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Ediciones Traficantes de Sueños.
- Isaacs, Jorge María (1867). Recuperado de: <http://sitiosescolares.miportal.edu.sv/10618/biblioteca%20virtual/OBRAS%20%20LITERARIAS%20DE%20LA%20A..Z/M/MARIA%20DE%20JORGE%20ISAAC.pdf>
- Kilomba, Grada (2010). *Plantation Memories*. Munster: Unrast.
- Lamus Canavate, Doris (2009). Mujeres negras/afrocolombianas en procesos organizacionales en Colombia: una contribución al estado del debate. En *Reflexión Política*, Año 11, No. 21, junio, pp. 108-125.
- Lindón, Alicia (1999). Narrativas Autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. En *Economía, Sociedad y Territorio*, II(6), julio-diciembre, pp. 295-310. Toluca, México: El Colegio Mexiquense, A.C.
- Lobo, Gregory J. (2005). Rearticulaciones colombianas: raza, belleza, hegemonía. En Chloe Rutter-Jensen (ed.), *Pasarela Paralela: escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza*, pp. 57-66. Bogotá: Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Lorde, Audre (1970). Good mirrors are not cheap, Undersong. En *Zami, Sister Outsider, Undersong*, pp. 9-253. Quality Paperback Books. Recuperado de: <http://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2010/11/Audre-LORDE-Zami-A-New-Spelling-of-My-Name...-Sister-Outsider...-Undersong-Chosen-Poems-Old-and-New.pdf>

- Lorde, Audre (1985). *Poetry is not a luxury*. Consultado el 1 de febrero de 2014. Recuperado de: <http://makinglearning.files.wordpress.com/2014/01/poetry-is-not-a-luxury-audre-lorde.pdf>
- Lorde, Audre (1993). *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers for Women and Loving*. En *Zami, Sister Outsider, Undersong*, pp. 463-679. Quality Paperback Books. Recuperado de: <http://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2010/11/Audre-LORDE-Zami-A-New-Spelling-of-My-Name...-Sister-Outsider...-Undersong-Chosen-Poems-Old-and-New.pdf>
- Lozano, Betty Ruth (2010). *Mujeres negras (sirvientas, matronas y putas): una aproximación a la mujer negra de Colombia*. En *Revista de Estudios Latinoamericanos*, Vol. 1, No. 49. Recuperado de: [file:///D:/Downloads/3720-8086-1-SM%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/3720-8086-1-SM%20(1).pdf)
- Moreno Figueroa, Mónica G. (2011). «Naming ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico». En McLaughlin, J., Phillimore, P. and Richardson, D. (eds.), *Contesting Recognition*. Basingstoke: Palgrave.
- Morrison, Toni (2007). *The Bluest Eye*. Vintage International. Recuperado de: <http://memberfiles.freewebs.com/36/26/43092636/documents/Bluest%20Eye,%20The%20-%20Toni%20Morrison.pdf>
- Palacios, Eustaquio (1886). *El Alférez Real*. Recuperado de: http://www.colombiaaprende.edu.co/html/productos/1685/articles-200229_alferez.pdf
- Pinkola Estés, Clarissa (2001). *Mujeres que corren con los lobos*. Madrid: Ed. Punto de Lectura.
- Rich, Adrienne (1983). *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. En *Powers of Desire, The Politics of Sexuality*. New York: New Feminist Library, Monthly Review Press.
- Segato, Rita Laura (2014). *L'Oedipe Noir, des Nourrices et des Mères*. París: Petite Bibliothèque Payot.
- Sontag, Susan (2003). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Madrid: Ediciones Punto de lectura.
- Van Dijk, Teun (2004). *Discurso y Dominación*. En *Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia*, febrero, No. 4.

- Van Dijk, Teun A. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications.
- Viveros, Mara (2015). The sexual erotic market as an analytical framework for understanding erotic-affective exchanges in interracial sexually intimate and affective relationships. En *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, No. 17. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1080/13691058.2014.979882>
- Wade, Peter (2012). Race, Kinship and the Ambivalence of Identity. En *Identity politics and the new genetics: re/creating categories of difference and belonging*. Consultado el 15 de marzo de 2014. Recuperado de: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-manscw:135291&datastreamId=FULL-TEXT.PDF>
- Wade, Peter (1993). La Relación Chocó-Antioquia ¿Un Caso de Colonialismo Interno? En *Colombia Pacífico*, Tomo II. Consultado el 15 de noviembre de 2014. Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/35.htm>
- Wade, Peter (1991). *The Language of Race, Place and Nation in Colombia*. Ed. Alacrán. Recuperado de: https://www.academia.edu/1097598/The_language_of_race_place_and_nation_in_Colombia
- Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Siglo del Hombre Editores.
- Wolf, Naomi (2012). *The Beauty Myth*. Harper-Collins E-Books.

Informes

- Gutiérrez, Martha Isabel (2010). Asistencia escolar y nivel educativo: un análisis del censo de población de 2005. En *Revista de la información básica*, 4(2). Recuperado de: https://sitios.dane.gov.co/revista_ib/html_r8/articulo3.html
- Reales Jiménez, Leonardo (2004). *Informe del Movimiento Nacional Afrocolombiano CIMARRON sobre la situación de derechos humanos de la población afrocolombiana (1994-2004)*. Consultado el 5 de enero de 2015 desde: <http://portail-eip.org/SNC/EIPColombia/Informe.htm>

Naciones Unidas CEDAW (2013). *Colombia. Informe Sombra al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra La Mujer*. Consultado el 9 de enero de 2015 desde: http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/COL/INT_CEDAW_NGO_COL_15183_S.pdf

PNUD Colombia (2012). *Los Afrocolombianos Frente a los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Recuperado de: <http://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/ODM/undp-co-odmafrocolombianos-2012.pdf>.

Canciones

Beyonce (2013). *Pretty Hurts*. Álbum: *Beyoncé*. New York, Estados Unidos: Columbia Records, Parkwood Entertainment.

ChocQuibTown (2010). *De Donde Vengo Yo*. Álbum: *Oro*. Haarlem, Holanda: World Connection

Sitios Web

Media Education Foundation: <https://www.facebook.com/MediaEducationFoundation> o <http://www.mediaed.org/>

Martelo, Fernando (2013). *Un visionario al que le decían Bebé*. En *Revista Diners*. Consultado el 5 de mayo de 2014 desde: http://revistadiners.com.co/articulo_especial/38_448_un-visionario-al-que-le-decian-bebe

Sitio web oficial del reinado nacional de la belleza de Colombia: <http://www.srtacolombia.org/site/Loquesomos/Historia/tabid/59/Default.aspx>

Tesis

Arboleda, Santiago (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* [Tesis Doctoral]. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Curiel, Ochy (2010). *El Régimen Heterosexual de la Nación: un análisis antropológico lésbico-feminista de la Constitución Política de Colombia de 1991* [Tesis de Maestría]. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Gil, Franklin (2010). *Vivir en un mundo de blancos: experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* [Tesis de Maestría]. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Películas y videos

For Colored Girls Who Have Considered Suicide (2010). Director: Tyler Perry. Lionsgate. Duración: 134 minutos.

Reality «La Batalla Real», transmitido por la cadena local CityTv. Link a la promoción de la versión de 2011: <http://www.citytv.com.co/videos/322848/la-batalla-real-por-senorita-bogota-esta-por-comenzar-en-citytv>

Anexos

ANEXO N°1



Fuente: Revista ¡Hola! Colombia, edición impresa, noviembre 2011.

Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/portada-revista-hola-sociedad-calena-imagen-332144> Consultado el 20 de mayo de 2014.

ANEXO Nº3



Fuente: Revista Shock, edición 175.

Recuperado de: http://issuu.com/cromos/docs/flip_edicion_175?e=1020990/3010086. Consultado el 15 de junio de 2014.

ANEXO Nº4



Fuente: Revista Shock, edición 175.

Recuperado de: http://issuu.com/cromos/docs/flip_edicion_175?e=1020990/3010086 Consultado el 15 de junio de 2014.

ANEXO N°5



Fuente: Revista Don Juan, No. 31.

Recuperado de: <http://www.revistadonjuan.com/galerias/beso-de-negra-las-morenas-mas-espectaculares-del-pais/6908288/0> Consultado el 3 de abril de 2014.

ANEXO N°6



Recuperado de: www.eltiempo.com.co/archivo/documento/MAM-668258
Consultado el 3 de abril de 2014.

ANEXO N°7

EL TIEMPO Viernes 23 de abril de 2014 Tercera Edición | Págs. 10 | \$1.000

OPINIÓN COLOMBIA BOGOTÁ MUNDO POLÍTICA ECONOMÍA DEPORTES ENTRETENIMIENTO TECNOLOGÍA ESTILO DE VIDA

ARCHIVO

TEMAS DEL DÍA | [Economía](#) | [Educación](#) | [Salud](#) | [Medio Ambiente](#) | [Cultura](#) | [Deportes](#) | [Tecnología](#) | [Opinión](#) | [Internacional](#)

MAQUILLAJE PARA NEGRAS:

Ha sido tal la polémica en torno al color de la nueva reina, que se dijo que a la empresa de maquillaje Jolie de Vogue no le convendría que la voborata fuera negra. En defensa, subió María de Claver, propietaria de la firma, diciendo que todo lo contrario. Hace tres años lanzamos una nueva línea, Morena Color. Esta se especializa en productos de belleza para pieles oscuras y esta será nuestra oportunidad para relanzarla.

Foto: Instagram / @mariaclaver | Fecha de publicación: 13 de noviembre de 2013 | Autor: NOLLYALDIE

**¿BUSCANDO APARTAMENTO?
ENCUENTRA LA MEJOR OPORTUNIDAD DE VIVIENDA NUEVA**

Recuperado de: www.eltiempo.com.co/archivo/documento-2013/MAM-668563
Consultado el 3 de abril de 2014.

MARTES 11 DE NOVIEMBRE DE 1969

Colombia

Se Transmitirá el Reinado por T.V.

de los
de pa-
aspi-

gues.
o sin
il y
notio
contp
antá.
l. era.
la de
lugar
taca.
Cedi
pero
a lu-
Car-
mu-
My-
/ es-
nidos
l ho-
quis
y pu-
a de
e poi

e de-
s son
son
erios

Ver-
equo
soni-
lup-
lirec-
o de
a en-
fina-
lata.
ito.
rechó
is ju-
sa de
can-
udad.
nado.
no

e Bo-
acion
me-
de
cento
reitor
l fir-
can-
por
mpa-

La elección y coronación de la Señorita Colombia será transmitida por primera vez a través de la televisión colombiana, en un servicio que ofrece Recamier por intermedio de la agencia publicitaria McCann-Erickson.

La animación del programa, que tendrá dos horas de duración, estará a cargo de Otto Greiffenstein y Judy Hestriquer, y contará con la participación del ballet de Israel y otros destacados artistas.

Otra de las innovaciones que se anuncian en el certamen anual de belleza es la contratación de las candidatas que obtengan los títulos de reina, virreina y princesa para anuncios comerciales, por las sumas de cincuenta, treinta y veinte mil pesos, respectivamente. Igualmente, existe la posibilidad de que las reinas firmen contratos para trabajar en el cine, aunque la noticia no podrá confirmarse hasta algún tiempo después de que concluya el reinado.



Índice temático

A

Afrocolombiana | 10, 22–24, 29

Afrodescendiente | 24, 39, 47, 83, 85, 91, 98, 134, 193, 197, 208

B

Belleza | 15, 26, 37, 41–42, 66, 72–73, 75, 82–100, 102–103, 106–114, 118–122, 126, 129, 131–132, 146–147, 157, 165, 171–172, 189–190, 192, 205, 208

Blanca | 25–26, 28, 30, 51, 63, 95, 97, 106, 116–117, 120, 138, 148, 150, 154, 167–169, 171, 174, 176–179, 181, 183–184, 188, 201, 210

Blanquidad | 172, 174, 184

C

Clase (social) | 22, 26, 30, 37, 41, 89, 92–94, 97–99, 101, 112, 150, 153, 163, 168, 182, 184, 187–189

D

Dominante | 29, 91–93, 131, 150, 168, 170

E

Escisión | 129, 193, 207, 209

Espejo | 9, 15, 52, 81, 104, 108, 115, 118, 121, 123, 126, 180, 186–188, 204–205, 207–210

Estética | 15, 31, 37, 92–94, 96, 99, 111, 118, 131, 144, 155, 193, 214

Étnico-racial | 9–10, 26, 40, 131, 196

F

Fealdad | 15, 37, 41, 109–113, 119, 124–128

Feminismo negro | 11, 22, 36

G

Género | 10, 11, 15, 19, 21- 23, 25-27, 30, 37, 41, 89, 92-94, 99, 110, 145, 182, 187

I

Identidad | 10, 22, 35, 49, 64, 91-92, 96, 101, 112, 114, 117-118, 124, 130, 138, 140-142, 149, 159, 164, 166, 170-171, 179-187, 192, 195-198, 204-205, 208

Ideología | 15, 42, 85, 89-90, 92, 94, 102, 170

M

Madre negra | 172, 174, 179

Mestizaje | 11, 15-17, 26, 35, 117, 126, 131, 167, 175, 178, 180-185, 203, 205, 207

Métisse | 180, 182-183, 185-186, 188, 207

Mujer negra | 9, 12, 15-18, 21-28, 30-33, 36, 46, 64-65, 90-91, 95-98, 133, 149, 165, 176, 188, 191-192, 195, 200

N

Narrativa | 11, 132, 171, 176

P

Parentesco | 130, 133, 172

Proceso de Resistencia | 16, 30, 184, 203, 209

R

Racismo | 9, 12, 16-17, 21, 23-25, 27, 30, 34, 36, 63, 71, 131-132, 134, 138, 143, 145, 174, 185, 188, 210

Raza | 15, 22, 26-27, 30, 37, 40-41, 89, 92-94, 133, 135, 140, 145, 151, 154, 167, 172, 175, 180-182, 184, 186, 195-198

Reinado Nacional | 15, 35, 42, 82, 85, 88-89, 93-94, 97, 109

Representación | 16, 26, 31, 82, 88, 92, 94, 99, 141, 172, 191

Resistencia | 11, 13, 16-17, 30-31, 41, 80, 93, 102-103, 124, 178, 184, 203, 207, 209

S

Sexismo | 9, 12, 19, 21, 25, 34, 64

Otros títulos en esta colección

- { 2016 } **Cuerpo, subjetividad y tecnociencia: un abordaje psicoanalítico**
Ximena Castro Sardi
- { 2015 } **Sociología y docencia reflexiva. Un estudio del caso colombiano**
Ana Lucía Paz Rueda
- Vida, trabajo y amor. Profesores en contextos inciertos**
Viviam Unás Camelo
- ¿Es el “yo” una realidad o una ficción? La crítica de David Hume al sujeto cartesiano**
Yuliana Leal Granobles
- { 2011 } **Las prisiones de la locura. La construcción institucional del preso psiquiátrico**
Omar Alejandro Bravo
- { 2010 } **Élite política y construcciones de ciudad: Cali 1958-1998**
José Darío Sáenz

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en abril de 2017 en los talleres de Carvajal Soluciones de Comunicación (cotizaciones@carvajal.com), en la ciudad de Bogotá, Colombia. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Tisa Pro en 10/14 y 9,2/13. La edición consta de 150 ejemplares y estuvo al cuidado de Adolfo A. Abadía.



{ E X }

Las historias de estas mujeres nos interpelan a partir de su derecho y su capacidad de autorepresentarse, no como adalides de las luchas de las mujeres negras colombianas en general, sino como subjetividades y trayectorias encarnadas de tensiones, ambigüedades, contradicciones y zonas grises presentes en las reconstrucciones de sus biografías. Con este libro comprendemos que autorepresentarnos como mujeres negras es oponernos a la imposición de un relato nacional que ignora o estereotipa nuestras actuaciones y producciones culturales. Autorepresentarnos es crear y recrear –desde nuestras propias identificaciones y con nuestros propios recursos estéticos e intelectuales– la historia y la cultura negras colombianas en toda su polifonía; es hacer uso de nuestra agencia subjetiva para adquirir existencia política y cultural como mujeres negras, en toda nuestra diversidad, dentro de la sociedad colombiana.

MARA VIVEROS VIGOYA

