

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

**TRANSPAZ(C)ES Y VULNERABILIDAD: SINTIENDO LOS
LATIDOS DE LAS ACTIVISTAS ANTIRRACISTAS DEL COLECTIVO ILÉ Y
DOS DE LAS**

CO-FUNDADORAS DE *BLACK LIVES MATTER*

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN ESTUDIOS CRÍTICOS DE GÉNERO

PRESENTA

CARMEN MARGARITA SÁNCHEZ DE LEÓN

DIRECTORA:

DRA. MARILÚ ROJAS SALAZAR

LECTORES:

DRA. MARISOL LÓPEZ MENÉNDEZ, DR. CARLOS MENDOZA ÁLVAREZ

CIUDAD DE MÉXICO 2023

Dedicatoria:

Este trabajo de reflexión está dedicado a mis hijos Oshadi y Siboney y a Frida Kruijt, mi querida esposa. Gracias por la paciencia que tuvieron conmigo ante mis largas ausencias.

Aunque yo dude muchas veces, ustedes nunca dudaron de mí. Más allá de mis dudas, escribí con pasión en la esperanza de que este documento les ayude a volver a pasar por el corazón quiénes somos; les ayude a volver a pasar por el corazón nuestras historias de amor y resistencia.

Agradecimientos:

Nadie produce ni crea en soledad, cualquier trabajo académico o creativo es el conjunto de muchas personas, de muchos seres, de nuestro entorno, por ello reconozco y agradezco:

Al Colectivo Ilé, quienes sin parpadear me aceptaron entre ellas y me enseñaron con amor, con ternura y extendieron el archipiélago de Borikén hasta mis orillas.

A mi directora de tesis, la Dra. Marilú Rojas Salazar cuya compañía fue más allá de las fronteras académicas; al resto del Comité Sinodal: la Dra. Marisol López Menéndez y el Dr. Carlos Mendoza Álvarez, por alentarme fuera de toda duda, por las ideas compartidas y por la alegría de nuestros encuentros.

A la Facultad del Programa de Estudios Críticos de Género, por arriesgarse con pasión a ser pioneros en un ambiente académico que no siempre fue amigable.

A mis compañeros de la Primera Generación del Doctorado en Estudios Críticos de Género, por las conversaciones, las risas, las lágrimas, los cafés, las comidas y las chelas.

A mi familia quienes no dudaron a en apoyarme cuando me lancé a esta aventura, sobre todo a mis hermanos Dimas Raúl y José David, quienes conversaron sobre la paz conmigo en clave de jazz y bomba.

A mi familia extendida, aquellos que una escoge o que escogen a una, por siempre darme una mano, con el cuidado de mis hijos, con una palabra de aliento, o una simple pregunta sincera: ¿cómo te va?

A México que nos recibió a mi familia y a mí como hijos, tierra generosa sin reservas, que me duele y que celebro.

A mis ancestros, aquellos de tiempos cercanos y aquellos de tiempos lejanos, soy porque ellos fueron, lucharon y amaron antes que yo.

Yo conozco a unas mujeres,
todas ellas cimarronas,
todas ellas probadas al fuego,
todas ellas bañadas en las aguas rebeldes de los ríos que se niegan a morir.
Yo conozco a unas mujeres que formó la tierra con la fuerza del magma fundante.
Yo las conozco, las siento y las veo, aunque esté a la distancia,
pues son más fuertes que Juracán,
los dioses les piden permiso y las diosas las bañan con su luz.
Yo conozco a unas mujeres...

Colectivo llé, co-autoras

Índice

Una nota necesaria antes de la lectura	7
Mapa, brújula, señales de humo	8
La Metodología del juey palancú.....	15
Conversaciones entre hermanas que revisitan la paz	15
Seguimos la metodología del juey.....	24
Desde el caldero de la tesis	27
Hacia los lados narrando	34
A 30 años, soy llé	44
El entrecuido metodológico	46
Una tesis en tiempos de Covid-19: no puedo respirar	48
Chapoteando en las aguas	50
De la segregación racial al daltonismo racial y de vuelta	59
Borikén: más allá de la negación.....	62
El Teatro de las Teorías.....	68
Puntos suspensivos	83
Ser y saber	84
Sintiendo aquí, para entender allá: una fuerza organizativa	90
Una conversación en una tarde de verano: claves en son de transpaz(c)es	100
Las transpaz(c)es, devenires en las resistencias con latidos decoloniales.....	114
Trazo transgresor.....	117
Trazo de alternativas a la arquitectura del castigo	121
Trazo constructor de redes (rizomático)	122
Trazo creador de contra narrativas	125
Trazo que resignifica lo humano	131
Trazo que entrecuida	135
Trazo de nuevas territorialidades	141
Trazo de cotidianidad.....	144
Teo-paz-ando.....	149
La cabeza de Cristo: el color del poder del patriarcado racista colonial.....	152
Agustina Luis Núñez	157
Cleusa Caldeira	158
Maricel Mena López.....	159
Silvia Regina de Lima Silva.....	160

Los espacios diaspóricos	160
Desde la astucia del juey teo-paz-ando.....	161
Un vivir teológico sin teología: teo-paz-ando.....	162
Mirando pa el limbo: a modo de conclusión	166
Otro no final	170
Apalabramiento (un glosario abierto)	172
Bibliografía.....	¡Error! Marcador no definido.

Una nota necesaria antes de la lectura

¿Cómo se conforma una tesis dentro de un programa doctoral? ¿Cómo se conforma una tesis doctoral partiendo de saberes gestados por comunidades que miran con sospecha la manera en que la academia demarca lo que es el conocimiento? ¿Qué hacer con esas maneras de conocer gestadas desde la academia que ahogan los saberes que emanan desde las cuerpas que han quedado al margen del rigor académico?

Desde la década de los sesenta, en lo que hoy llamamos América Latina y el Caribe, eclosionaron movimientos para producir saberes/conocimientos con una mirada en aquello que las comunidades saben. Una mirada a cómo desde esos saberes pueden gestarse transformación social y política para bien y salud de aquellos que quedaron fuera de una vida a plenitud. Fue el tiempo en que coincidieron la Educación Popular, la Teología de la Liberación, la Comunicación Alternativa y la Filosofía de la Liberación. En esa coyuntura los científicos sociales se incorporaron más a las comunidades para trabajar con metodologías que combinaron el corazón y la cabeza (Fals Borda), era la respuesta del investigador que vivía en medio de la angustia y sufrimientos de los pueblos. Este proceso que, fue cuna de la Investigación Participativa, no dejó de estar en tensión con la metodología clásica académica de generar conocimiento. Desde ahí las investigaciones participativas generadas en América Latina y el Caribe se convierten en espacios dialogantes para la transformación (Freire). La epistemología se desarrolla para mover el cambio social en beneficio de las personas descartadas.

Esta nueva manera de construir conocimiento de la Investigación-Acción-Participativa, mantuvo al académico o científico social como epicentro del proceso, Los instrumentos investigativos aún continuaban siendo euro centrados y en cierta manera las investigaciones imponían agendas sobre las comunidades.

Desde hace algún tiempo se reflexiona en metodologías investigativas decoloniales, quizás una de las pioneras es Ngati Awa (Linda Tuhiwai Smith) quien denunció el extractivismo epistémico que la academia occidental ha ejercido contra los pueblos del Pacífico. La misma denuncia fue hecha por Silvia Rivera Cusicansqui, quien señala que conceptos y visiones de los pueblos originarios de Abia Yala, son tomados por los académicos y son patentizados por ellos, dándoles prestigio en sus centros de producción académica. La comercialización de saberes ancestrales ha sido parte del genocidio epistémico contra muchos pueblos. Desde ese genocidio las comunidades del pacífico iniciaron el desarrollo de sus propias agendas de investigación y sus metodologías basadas en elementos fundantes para la vida de esos pueblos. Por ejemplo,

Ngati Awa explica como los pueblos del Pacífico utilizan su ancestral y vital relación con el mar para metaforizar los procesos de investigación que benefician a esas comunidades. Los cuatro puntos cardinales junto al movimiento fluido de las mareas del océano representan los movimientos hacia la descolonización, la sanación, la transformación y la movilización, No se trata de metas ni fines en sí mismos sino una espiral de procesos.

¿Cómo nos acercamos a los movimientos y/o comunidades que generan procesos de transformación social, resistencia y transgresión? Proponemos más bien escuchar, para aprender y compartir. Comunidades como el Colectivo Ilé y el movimiento *Black Lives Matters* construyen sus modelos de análisis, y estructuras de cambio, que generan epistemología. Esta otra manera de investigar no está centrada en recoger información para generar hallazgos, más bien, rescata narrativas para abrir rutas. Las cuerpos documentan el proceso en un dialogo constante que no pretende que los saberes sean aplicados o replicados en otros, pues esos saberes pueden transformarse y no son universales en el sentido occidental tradicional.

Dentro de algunas visiones de ética feministas africanas y de su diáspora se impulsa a la investigadora como una sanadora que trabaja en las comunidades y participa en procesos de sanación y construcción comunitaria. El conocimiento es generado para sanar, para crecer espiritualmente en comunidad. La función de una investigadora feminista antirracista y decolonial es trabajar con las comunidades afrodescendientes mediante una escucha compasiva que junto a niñas y a mujeres (leídas o autodefinidas como tal) visibilizan las historias y los métodos de sanación que se emplean cuando comunicamos nuestras experiencias de vida.

Partiendo de ahí la base de esta tesis es la flexibilidad transdisciplinaria y el reconocimiento amplio de otros saberes, para explicar porque no estuvimos en algunos lugares, y buscar el justo lugar para nuestras cuerpos desplazadas y de esta manera continuar en un ciclo continuo de sanación para nosotres mismas y para la humanidad.

Mapa, brújula, señales de humo

Los mapas y las brújulas capturaron mi atención desde pequeña, a pesar de eso, no desarrollé la destreza de seguir un mapa o de identificar exactamente en dónde se ubican norte, sur, este u oeste. Quizás esto último no es un problema si pensamos que la ubicación de estos puntos cardinales será relativa al lugar que estemos e incluso a quiénes somos. La cartografía, saber antiguo, siempre tuvo la intención de que las personas pudieran ubicarse en un espacio y tiempo dado, y este proceso aún con los instrumentos más sofisticados como los satélites utilizados hoy para desarrollar los mapas, tiene las huellas de quien o quienes los elaboran.

Hubo algunos que elaboraron mapas como instrumentos para salir de la esclavitud y a la misma vez como una memoria de resistencia. En 1873, John Washington, quien había sido una persona esclavizada escribió sus memorias, incluyen un mapa, ese mapa da cuenta de sus actos de resistencia al describir sus rutas de escape. El mapa es un ejemplo de una “cartografía subalterna” (Hanna, 2012), una manera diferente de mapear, que usa sus propias experiencias para dar sentido a su proceso de emancipación.

La academia occidental desarrolló unas maneras muy específicas de elaborar una investigación objetiva, una guía para un saber validable, creíble y universal. Muchas de esas estrategias nos muestran un camino lineal, un mapa con puntos cardinales precisos.

Desde hace algún tiempo intelectuales de ese espacio que hemos llamado sur global, cuestionan el camino, el mapa y la brújula que nos conducen a un conocimiento universal, incluso argumentan que no existe un conocimiento universal, ni una forma o un mapa único hacia la adquisición de ese conocimiento.

Cuando pienso en el proceso que generó este documento me doy cuenta de lo poco lineal que su nacimiento ha sido, e incluso el tiempo fue mucho más prologando que el asignado por la Universidad. Este proceso inicia con mis experiencias e intuiciones derivadas de las identidades que se me asignaron, es decir, desde las ubicaciones que fui leída por las estructuras sociales y desde mis propios procesos de resignificación. La elaboración de esta tesis quebró muchas veces mis identidades, dejándome en lugares que no imaginé. Estas experiencias muchas veces no son apalabradas en los textos formales, pues después de todo, escribir una tesis debe conducir a un camino de privilegio, no a uno de vulnerabilidad. Esta tesis se nutre de los activismos entre la diversidad sexo genérica, los movimientos de mujeres, el movimiento pacifista, que he asumido a lo largo y ancho de mi vida. Estos activismos emanaron de mis propias vulnerabilidades. Pero sobre todo esta reflexión es colectiva, con diálogos y emociones diversas generadas en el intercambio con les activistas con les¹ que he colaborado, con mis colegas en el programa doctoral, con mi familia, con mi entorno. Quizás por eso mismo es necesario que provea aquí algunas señales de humo sobre lo que estamos abordando en este documento. Estas señales de humo no son fijas sino siempre móviles, cada vez que miramos nos indican nuevos caminos desde dónde continuar. Como plantean las investigadoras Isabel Martínez de San Vicente y Cecilia Galimberti, “la construcción del mapa (así como el uso de este)

¹ Reconocemos que el lenguaje nos ata a las normativas que se imponen en los sistemas patriarcales, uno de los problemas limitantes es el binarismo impuesto en las estructuras genéricas de los idiomas europeos. Por esta razón en esta tesis jugaremos con las maneras de uso de los pronombres para permitirnos estructuras más amplias de expresión.

es un proceso tanto individual como colectivo; es sobre todo acción interpretativa en donde el resultado transmite también las intenciones, y condiciones del autor. Tanto su realización como su lectura se encuentran vinculadas a las transformaciones sociales y espaciales” (Isabel Martínez-de SanVicente y Cecilia Galimberti, 2012).

Encontrarán aquí algunas de las partes de una tesis tradicional: estado de arte, la teoría, metodología y trabajo de campo, aunque quisimos presentarlas con otros nombres para que el proceso de apalabrar pudiera de alguna manera reflejar y dar cuenta del proceso creativo y del pensamiento que nos trajo hasta aquí. Incluso mezclamos y fusionamos secciones para que preservaran el sabor de la manera en que surgieron en mi cuerpo y en mi proceso de aprendizaje con el Colectivo Ilé, esto es también en un intento de de(s)colonizar² el proceso de hacer una tesis. Para entender lo que hasta aquí hemos explicado, habría que decir algo sobre cómo llego al tema de la paz, cómo se integra en mi activismo y a mi proceso personal. Llego al Doctorado en Estudios Críticos de Género, desde la disciplina formal, de la teología y desde mi trabajo pastoral con las periferias, siendo yo misma en parte periférica. Al inicio no quise abrazar esta formación ni estos saberes pues sentía que desde la teología faltaban claves para la manera en que quería investigar el tema, requería una mirada más allá de la fe cristiana y un diálogo con saberes diversos. Si pensamos en la teología como un quehacer dentro de las instituciones religiosas, con metodologías y con un lenguaje particular el texto tiene muy poco de teológico, y en ese sentido es fronterizo. Nunca dejé de mirar temas fundamentales de la teología como la esperanza y la resistencia en la (vul)nerabilidad (soteriología), la presencia en una mesa solidaria que se auto convoca y que siempre es abierta (eucaristía-la fiesta de las divinidades), la capacidad de construir matrices nuevas (escatología) y el surgimiento de nuevos conceptos de ser *ekklesia* que plantean los movimientos sociales de resistencia anti sistémica. Sin embargo, esos temas tradicionales del quehacer teológico han sido reflexionados mucho más allá de esta disciplina, hemos intentado transgredir las fronteras de la teología para sentir más allá, vamos

² Reconocemos diversas maneras de nombrar el desprendimiento del proceso colonial o de nombrar la ruptura con la colonialidad como pensamiento y como movimiento. La descolonialidad y la decolonialidad han sido términos teóricos, políticos y de activismo como espacios que buscan quebrar las estructuras que emanan de lo colonial, la modernidad y el capital.

teo-paz-ando³ por las resistencias de las organizadoras/activistas antirracistas. Desde nuestra⁴ experiencia con las activistas vamos paz-ando por las cuerpos nuevas maneras de vivir la Divinidad. Unas nuevas maneras que desarticulen el poder colonial Cristo céntrico, buscando nuevos paradigmas para entender conceptos como la paz tan secuestrados por la religión.

Hemos decidido colocar como primer capítulo una explicación de la metodología que nos ha guiado, pensamos que de esta manera ayudamos a quien lee a visualizar mejor la ruta poco tradicional que sigue la tesis. Hemos llamado a este capítulo **Metodología del juey palancú**, con una introducción al capítulo que hemos titulado **Conversaciones entre hermanas que revisitan la paz**, que consiste en la transcripción de un diálogo en donde volvemos a visitar la paz como un espacio de incomodidad, esa reflexión generó un cuento que es una mirada antirracista al concepto de paz. Este capítulo tiene varias secciones que integran elementos de metodología con elementos claves de la filosofía organizativa del Colectivo Ilé.

El juey o cangrejo terrestre de Puerto Rico, que da nombre al texto, es parte de la gastronomía del país, es un animal que ha sido severamente perseguido. Aun así, tanto en el ambiente silvestre como en cautiverio, desarrolla diversas maneras de escape. La metodología que plateamos no fueron sólo la manera con la que trabajamos en el campo investigativo sino que además es un espacio de resistencia y pretende crear una nueva forma del quehacer académico, que coloca en su centro las narrativas de las personas como una fuente de saberes que debe ser escuchada.

El siguiente capítulo **Chapoteando en las aguas** (Wade in the Water)⁵, alude a un viejo espiritual de las comunidades afroamericanas vinculado al movimiento del ferrocarril

³ Las palabras y conceptos que se fraguaron en las lenguas de las naciones que participaron del proceso colonizador no dan cuenta de lo que queremos decir como personas racializadas. No pueden dar cuenta de nuestros sentimientos más profundos porque desde esas lenguas se construyeron las imágenes de nuestro no ser. Una de las contribuciones más importantes de la teórica negra/prieta brasileña, Léila Gonzalez fue identificar que las personas negras en Brasil tienen unos giros muy particulares en sus expresiones lingüísticas tomando estructuras y pensamientos de lenguas africanas como el bantú. González crea el concepto de “*Pretuguês*”, término creado para pensar la formación de la identidad cultural brasileña a través de palabras de lenguas africanas. (Martins, 2018). Les puertorriqueño enfrentamos muchas veces el señalamiento de que no hablamos español o al menos que no lo sabemos hablar, estas afirmaciones desconocen la resistencia cultural de nuestras boricuadas. Los neologismos que usaremos en esta tesis se aferran a dos principios, primero las lenguas colonizadoras no pueden dar cuenta de nuestros pensamientos, segundo un concepto nunca está cerrado pues no puede separarse de su tiempo ni de sus circunstancias (Piedade, Doloridade, 2020).

⁴ En algunos momentos cambiaremos el uso del yo por nuestro/nuestra en un intento de descolocar la primera persona singular, eje de las sociedades capitalistas. Asumimos el principio ético Ubuntu, esta es una palabra de las lenguas xhosa, ndebele, zulu y swati de Sudáfrica que reconoce que ningún ser vivo es más sagrado que otro. Desde la filosofía Ubuntu se afirma la propia humanidad reconociendo la humanidad de les demás, soy en cuanto eres.

⁵ Este cántico fue publicado por primera vez en 1901. Hace referencia a la salida de Egipto y la misma vez es un instructivo para que las personas que huían de esclavitud se metieran en las aguas, al entrar en las aguas los perros

subterráneo; por medio de esta estrategia de cimarronaje y subversión las antiesclavistas afroamericanas y también blancas sacaron de la esclavitud a cientos de personas en el sur para dirigir las a tierras fuera del sistema esclavista en el norte. Si bien es cierto que la mayoría de las rutas de huida fueron hacia el norte, también es cierto que hubo rutas hacia el sur, es decir, hacia México. En tiempos recientes estas rutas comenzaron a recibir alguna atención de los historiadores. Luego de que México ganara la independencia, su segundo presidente Vicente Guerrero, un hombre afrodescendiente, decretó la liberación de todas las personas esclavizadas en 1892. Esta noticia, unido a la resistencia de los gobiernos mexicanos frente al gobierno de los Estados Unidos que demandaba la devolución de las personas que huían del sistema esclavista, incentivó un gran movimiento a través del Río Bravo, la mayoría de estas personas procedían de los territorios de Texas y Luisiana. Las personas esclavizadas que salieron por el sur formaron parte de lo que son hoy las comunidades afrodescendientes en estas tierras mexicanas (Ávila, 2020).

Los cánticos espirituales negros tenían un motivo religioso, casi siempre inspirado en la salida de las comunidades hebreas esclavizadas en Egipto, pero a la misma vez indicaban claves para el camino de huida, en cierta medida, eran los mapas de la huida, mapas que no podía ser fijos porque cambiaban conforme las condiciones de persecución cambiaban. El cimarronaje no sólo se expresó en la huida física de tierra de esclavitud, también en la confrontación del sistema esclavista utilizando recursos legales disponibles, los historiadores en tiempos recientes han demostrado fuera de toda duda que las mujeres esclavizadas nunca fueron pasivas sino resistentes de diversas maneras.⁶

Chapoteando en las aguas tiene la intención de proveer un panorama del tema de las tesis y sus principales caminos, un chapoteo, o introducción a la problemática que nos conduce por el planteamiento de la tesis e introduce conceptos que serán utilizados en el texto, así como las teorías y metodologías que hemos empleado. Desde los inicios, la tesis es una conversación con las compañeras organizadoras/activistas antirracistas, pues hemos querido colocar sus voces a lo largo y ancho del trabajo y no confinarlas al área que tradicionalmente llamamos hallazgos. Siendo que esta es una investigación participativa, las activistas circulan en todas las partes del documento. Partiendo de ahí, chapoteando en las aguas es una invitación a no seguir una única

rastreadores no alcanzaban a percibir más los olores. Aquí una versión moderna del cántico que alude a la nueva generación de aquellos esclavizados: [Wade in the Water: Live | The Spirituals \(Official Music Video\) - YouTube](#)

⁶ La historiadora afro-venezolana, Evelyne Laurent Perrault ha demostrado la manera en que las mujeres esclavizadas o negras libertas utilizaron el mismo sistema legal imperante para alcanzar demandas y cambios al mismo sistema. (Laurent-Perrault E. , Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809, 2018)

manera de leer los textos sino a meterse en las aguas de otra manera de vivir y de estar en la academia. Es un modo propio de de(s)colonizar la academia, un cimarronaje académico⁷, con la intención de hacer visibles otras maneras de saber.

Posteriormente, **De la segregación racial al daltonismo racial y de vuelta**, es una sección que pretende dar una mirada a la situación compleja de las comunidades afroamericanas en los Estados Unidos. No ha sido nuestra intención desarrollar una historia profunda de las resistencias de las comunidades afroamericanas, ese esfuerzo requiere una tesis separada, lo que sí intentamos es explicar cómo las estructuras racistas se han movido de ubicación y tonalidad, creando la impresión de que el racismo no es un problema sistémico, sino que en la llamada era post racial se puede avanzar sin promover cambios estructurales. De la segregación racial al daltonismo racial y de vuelta, intenta ubicar la gran paradoja de la sociedad norteamericana en general y de las comunidades afroamericanas en particular.

La sesión titulada, **Borikén:⁸ más allá de la negación**, es una ubicación general de la experiencia colonial y racista en el archipiélago de Puerto Rico, describimos las políticas oficialistas de hacer invisibles a las comunidades evidentemente negras y emblanquecer el país. Tratamos de describir de qué manera esas políticas oficialistas han tenido como consecuencia esconder el racismo sistémico que se vive en Puerto Rico. Provee también una breve reflexión sobre lo que han sido los encuentros de la lucha antirracista de los puertorriqueños en Estados Unidos y les afroamericanos. En ambas secciones intentamos apuntar que la paz, tanto en los Estados Unidos como en Puerto Rico, ha sido una propuesta construida sobre las bases de una justicia y democracia racial que nunca ha existido, sino al contrario por largo tiempo ha existido una guerra no declarada y oculta contra las poblaciones afrodescendientes y/o evidentemente negras.

En la sección **El Teatro de las Teorías** explicamos las teorías que habitan este trabajo de investigación que siempre estarán en diálogo con el conocimiento (las teorías) que generan las mismas organizadoras/activistas antirracistas.

⁷ El concepto de fuga de saber o cimarronaje proviene del poeta y pensador martiniquense Aimée Césaire. Antes de que se planteara el concepto de la colonialidad del saber pensadores como Césaire reflexionaban sobre la necesidad de romper con las estructuras del conocimiento eurocentrado como un esfuerzo necesario para romper con la colonialidad.

⁸ Los tainos, habitantes del archipiélago llamaban a la Isla Grande Borikén, Boriquén y posiblemente más cercano a la pronunciación del leguaje taino: Borukén. De la misma raíz viene la palabra boruquena. La boruquena es un crustáceo (cangrejo) de agua dulce endémico de Borukén y de la isla vecina hoy llamada Santa Cruz, ubicada al oriente de la Isla Grande. Algunos estudiosos concluyen que Borukén significa Isla del Cangrejo. (Leymarie, 2015)

Ser y saber explora las bases de conocimientos y saberes que asumimos y que entendemos son parte del movimiento antirracistas feminista. Junto con la sección **Sintiéndolo aquí, para entender allá: una fuerza organizativa**, intenta hacer una propuesta de plataforma de saberes.

Prosigue la narrativa con la sección **Una conversación en una tarde de verano: claves en son de transpaz(c)es**.⁹ En este espacio hacemos un recorrido y una crítica sobre la manera que la paz es analizada en los organismos internacionales encargados de administrarla. Del mismo modo presentamos las maneras en las que las activistas articulan y generan paz desde sus sentires y trabajos.

Las transpaz(c)es, devenires en las resistencias, en esta sección presentamos los trazos de las transpaz(c)es que hemos identificado en esta jornada de trabajo con las organizadoras/activistas antirracistas. Se trata de ocho trazos que no pretenden caracterizar ni crear un nuevo código sobre la paz, sino más bien descolocar nuestros entendimientos de la misma.

En **Teo-paz-ando** teologizamos sobre algunas de las ideas presentadas en esta tesis. Desde el planteamiento del genocidio religioso intentamos torcer nuestra fe en un esfuerzo de cimarronaje religioso.

Mirando pal limbo: a modo de conclusión Es un espacio para resumir lo que hemos articulado y para apuntar sobre aquellas áreas sobre las que podemos continuar investigando o escribiendo.

Finalmente cerramos con la última sección **Apalabramiento**, dejamos definiciones abiertas sobre los conceptos que hemos estado trabajando a lo largo de la tesis, todos ellos son espacios para la provocación y conversaciones futuras.

Con este mapa, brújula o señales de humo esperamos que nos podamos acompañar en el camino de una investigación decolonial.

⁹ El uso del plural pazes para paz no adviene de un error ortográfico, sino de un esfuerzo para descolocar la palabra del orden para pensarla desde la transgresión. Como plantea Gerardo Vásquez Arenas, se trata de una insubordinación gramatical como un ejercicio político que nos lleve a otro lugar desde el que parte la paz (Arenas-Vásquez, 2020).

La Metodología del juey¹⁰ palancú

Conversaciones entre hermanas que revisitan la paz¹¹

Carmenmargarita - Yo llevaba mucho tiempo trabajando directa o indirectamente con el tema de la paz. Y para esta conversación hice mucha reflexión sobre cómo explicarles esto. Y se me ocurrió contar sobre la primera vez que me di cuenta de la palabra paz. Cuando éramos chicos mi hermano Dimas y yo, mi mamá nos llevaba los sábados a hacer las compras en la Plaza del Mercado en Río Piedras. Para llegar allí teníamos que tomar una guagua,¹² la número 29 que iba de Guaynabo a Río Piedras directamente al corral (terminal de guaguas). La guagua doblaba en la esquina del cruce entre la Avenida Muñoz Rivera y la Avenida Universidad, allí estaban las oficinas del Distrito Escolar Uno. En una de las paredes de ese edificio, había un mural con un hombre moreno con la siguiente cita: “El derecho al respeto ajeno es la paz”. Mi mamá me explicó que ese hombre era Benito Juárez, me dijo que era un hombre zapoteca que había sido presidente de México. Esa imagen y esa cita fueron importantes para mí. Luego más adelante y como parte de mi experiencia en el cristianismo, conozco la oración que se le atribuyó a San Francisco de Asís, Hazme un instrumento de tu paz. En el 1980, en el contexto histórico de las

¹⁰ El juey puertorriqueño pertenece al género *Cardisoma*, y es parte de la familia de cangrejos terrestres llamada *Gecarcinidae*. Durante su evolución este animal desarrolló estructuras branquiales que le permiten extraer oxígeno del aire. A pesar de eso necesitan condiciones húmedas para no morir por deshidratación. Para evitar esto excavan sus cuevas y mantienen en ellas un tipo de piscina o alberca (Rodríguez-Fourquet, 2010). Estos animales fueron parte de la dieta de los pueblos originarios del Caribe, los Tainos y luego será parte de la alimentación y sustento de las personas esclavizadas y personas negras libre de la zona (Giusti-Cordero J. A., 2019). Son parte importante en el mantenimiento del sistema ecológico de las costas, sus restos ayudan a mantener forman parte de la materia cementada de las rocas o de la arena. Desafortunadamente su presencia está amenazada por el consumo humano, en estos momentos se llevan a cabo diversos esfuerzos para su conservación. El juey o cangrejo, ha sido parte de la culinaria boricua por muchos siglos, además está presente en las expresiones del pueblo puertorriqueño, un juey bizco alude a la imposibilidad de encontrar el camino y un juey palancú alude bien a una manera valiente de enfrentar la vida, a sacar provecho de una circunstancia o a una manera precavida, astuta y sabia de actuar.

¹¹ Esta conversación se desarrolló el 26 de abril de 2022. Entre seis mujeres (incluyendo a la tesista) de las Organizadoras de Ilé. La idea de este encuentro fue revisitar la manera en la que las organizadoras habían apalabrado el concepto paz. Antes del encuentro que se desarrolló de manera virtual, cada una volvió a recibir una transcripción de las conversaciones que se habían desarrollado hacía año y medio atrás junto a un enlace que invitaba a escuchar *Peace on Earth* de John Coltrane. La conversación no tuvo preguntas guías fue un diálogo abierto que llamamos revisitando la paz. Lo colocamos al inicio del capítulo de metodología para ilustrar la manera en que fuimos creando saberes. Las narrativas son piezas fundamentales en la teoría crítica de la raza, son narrativas de formas diversas que pueden incluir historias personales, parábolas, crónicas, sueños, cuentos, poesía, ficción, revisiones históricas y otras. **Fuente especificada no válida.** Estas narrativas están apoyadas por las experiencias corporales, las historias de las comunidades e investigaciones históricas. El cuento que aparece al final de la conversación fue una creación colectiva que tuvo el propósito de explicar la paz dentro de nuestra experiencia de racialización. En la metodología de la teoría crítica de la raza, se aceptan las narrativas de ficción para explicar vacíos históricos que son tan frecuentes para las personas afrodescendientes.

¹² Guagua, es utilizado en parte de las Antillas para referirse a un vehículo automotor que presta servicio urbano o interurbano en un itinerario fijo (Real Academia Española)

llamadas guerras de baja intensidad en Centroamérica, el gobierno de Estados Unidos reinstaura la inscripción militar obligatoria, con miras a una eventual conscripción.¹³ Junto a otras personas jóvenes me integré a las luchas pacifistas en contra de esas leyes. Cuando iba a las escuelas o a centros comunales a hablar en contra de la inscripción y a orientar a jóvenes sobre cómo podían resistir la ley, mucha gente me preguntaba el por qué siendo una mujer joven, no afectada por la ley, me interesaba esa lucha. Yo me daba cuenta de que esa ley iba a tener un impacto mucho mayor en los jóvenes como mis hermanos, jóvenes negros de recursos bajos o moderados. Para obligar a los jóvenes a inscribirse en las listas del ejército, se aprobaron una serie de leyes que fueron conocidas como las leyes Solomon. Si no estabas inscrito en el ejército no podías tener acceso a las becas de estudios ni tampoco podías recibir una serie de servicios con fondos federales, como la vivienda. Era claro para mí que esas leyes afectarían de manera muy fuerte a los chicos pobres racializados. En ese tiempo también luchábamos a favor de la desnuclearización de la zona, pues los Estados tenía submarinos que transitaba por las costas entre la Isla Grande y Vieques con armas nucleares,¹⁴ aún el gobierno de los Estados Unidos tenía importantísimas bases militares, en el archipiélago de Borikén.

¹³ En el 1973 el servicio militar obligatorio concluyó en los Estados Unidos de Norteamérica, sin embargo, los conflictos regionales llevaron al gobierno norteamericano a instaurar la inscripción militar a partir de 1980. La ley establece que todo joven varón residente en los Estados Unidos de Norteamérica (incluye a inmigrantes), al cumplir los 18 años deberá inscribirse en el Sistema de Servicio Selectivo. Si un joven no cumple con este requisito de ley puede verse afectado al momento de solicitar empleo, o ayudas federales. Según el mandato, la inscripción militar obligatoria asegura el mecanismo para que en caso de quebrase los “tiempos de paz” se pudiera reclutar hombres jóvenes de manera inmediata a formar parte de la estructura militar de los Estados Unidos. Por lo pronto el más de millón y medio de tropas militares provienen de reclutamiento voluntario. Los grupos minoritarios raciales y étnicos constituye aproximadamente un 40% de los militares en servicio activo en el Departamento de Defensa (<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/13/6-facts-about-the-u-s-military-and-its-changing-demographics/>). Esto datos han llevado a algunos activistas anti militarización a señalar que el reclutamiento militar voluntario tiene un resorte de racialización y pobreza. <https://www.redbrick.me/us-military-recruitment-and-the-weaponization-of-poverty/> <https://panthernow.com/2020/07/27/how-military-recruitment-targets-low-income-schools-and-why-thats-a-problem/>

¹⁴ Bajo la presidencia de James Carter en 1977, los Estados Unidos firman El Protocolo I del Tratado de Tlatelolco cuyo objetivo era desnuclearizar el hemisferio, este documento fue ratificado cuatro años más tarde, en 1981, por el gobierno de Ronald Reagan. De esta manera los Estados Unidos de Norteamérica se comprometieron a no almacenar o emplazar armas nucleares en sus bases militares de Puerto Rico, Guantánamo y la Zona del Canal de Panamá. Aún así no se restringió el derecho de transporte de armas nucleares en tránsito. Sin embargo en estudios del Colegio de Abogados y Abogadas de Puerto Rico y del científico norteamericano W. M. Arkin se demostró que la base estadounidense de Roosevelt Roads en Ceiba, Puerto Rico estaba integrada en los planes estratégicos nucleares de los Estados Unidos de Norteamérica. **Fuente especificada no válida.**

En esos contextos me inserté en el Proyecto Caribeño de Justicia y Paz, una organización fundada por la Sociedad de los Amigos (cuáqueros)¹⁵ allí estuve varios años. Esa fue la manera en que me fui vinculando con la paz desde una perspectiva pacifista.

Cuando entré al programa doctoral, decidí visitar el tema de la paz, con la sospecha de que, desde los movimientos de resistencia ante los sistemas de opresión, se piensa la paz desde otros lugares que no son parte de la narrativa hegemónica sobre la paz. En el proceso tengo un giro, y entre ustedes, me di cuenta de que el concepto de paz realmente es un discurso blanco, se utiliza esta narrativa en nuestros países como una medida de control. Hay que armarse hasta los dientes para tener paz, la pregunta es para quién es esa paz. Entre ustedes me doy cuenta de que no solo es que se gestionan paz(c)es distintas desde los grupos de resistencia, sino que la paz que conocemos, las narrativas que predominan son parte de la estructura del sistema de supremacía blanca, por ejemplo, todas las organizaciones que trabajan los índices de la paz, están en Europa o en Estados Unidos. Esta narrativa es un concepto blanco. En conversaciones con mi directora de tesis, la Marilú Rojas Salazar, se nos ocurrió desarticular el concepto y hablar de las traspaz(c)es. Ya en Colombia hay grupos hablando de las pazes en un esfuerzo de transgredir las narrativas sobre la paz. También incluí en mi reflexión la vulnerabilidad como eje que puede inclinar hacia opciones políticas de resistencia.

Lo que plantean ustedes y las cofundadoras de Black Lives Matter es no acomodarse a los discursos dominantes sino hacer una transgresión de todo el sistema.

Para mí ha sido difícil todo esto y me he tenido que romper mil veces y en el proceso me he resignificado y afectado. Yo quería iluminar todo esto narrando las historias, las de ustedes, las mías. He buscado diversas maneras de narrar, por eso coloqué para esta conversación la composición *Peace on Earth* de John Coltrane. Conversé sobre esa pieza con mis hermanos que

¹⁵ La *American Friends Service Committee* (AFSC) es una organización de base religiosa (Cuáquera) fundada en 1917 en el contexto de la Primera Guerra Mundial con el propósito de asistir civiles víctimas del conflicto bélico. La objeción por conciencia (al servicio militar) ha sido siempre uno de sus distintivos. En 1947 recibieron el premio Nobel de la Paz. AFSC llega a Puerto Rico a inicios de la década de los 70 para apoyar la lucha en favor del cierre de la base naval de la Marina de los Estados Unidos de Norteamérica en la isla de Culebra parte del archipiélago de Puerto Rico.

son músicos e intérpretes de jazz¹⁶ y de la bomba.¹⁷ Coltrane, compone *Peace on Earth* en el contexto de la última gira internacional que hizo. Fue a Japón y antes de interpretar la pieza junto a sus colegas, visitó el monumento para recordar las muertes producidas por el lanzamiento de las bombas en Hiroshima y Nagasaki. Espero que algún día la puedan oír y quizás puedan rebotar con mis hermanos en lo que ellos dicen sobre la paz. En general ellos dicen que la paz es imposible y ahí va. Eso quería contarles. Ahora me interesaría saber cómo fue reencontrarse con sus citas sobre la paz.

Gloriann Sacha - Es fascinante, Carmenmargarita que estés incluyendo unas narrativas tan cotidianas, tan culturales, a un proceso tan académico que creo que lo hace diferente y se siente ya una diferencia. Además, escucharte narrar la intención y los procesos que has utilizado es interesante. A mí me parece interesante el concepto de las transpaz(c)es y esas transgresiones de momento parece un oxímoron. Me quedo pensando en cómo se ve, cómo se siente. Fue bien bueno leer a las compañeras pues, aunque esas conversaciones iniciales, fueron individuales; hay unos lineamientos colectivos con respecto a la paz, que es tan similar y como lo podemos apalabrar de distintas maneras, pero llegamos a un mismo lugar. En las conversaciones se ve el círculo, se ve el batey,¹⁸ se ven nuestras manifestaciones culturales, la comida, eso que somos que para mí es tan africano e indígena. Me gusta mucho que apela a la ancestralidad. Fue muy bueno leerles, incluso volverme a leer fue fascinante, no me acordaba lo que te había dicho sobre la paz. Me interesa también saber qué apalabrarón las compañeras Patrisse y Alice.

Carmenmargarita – Con eso hice algo diferente y estamos usando dos memorias sobre sus experiencias en el activismo. Fue muy difícil encontrar un espacio con ellas y lo entiendo. Tú sabes que ellas han sido muy perseguidas, e incluso Patrisse se retiró de BLM. Lo que hago

¹⁶ Es muy difícil trazar el origen de la palabra jazz; sin embargo, algunos estudiosos marca su origen en los bailes en la calle de las personas esclavizadas en lo que hoy se denomina Estados Unidos de Norteamérica, en particular se menciona la Plaza Congo en New Orleans. Las personas esclavizadas bailaban lo que se llamaba Bamboula o Calinda (Lee B. Brown, David Goldblatt y Theodore Gracyk, 2018). Estas dos palabras son similares, bambulaé y calindá que son parte de la familia rítmica del Sicá. Al igual que la Bomba el Jazz fue un género musical afro cuyo propósito era animar y levantar las cuerpos de las personas esclavizadas.

¹⁷ Bomba es un género musical afroboricua que incluye varios ritmos, cantos y bailes. Su raíz etimológica proviene de la palabra ngwoma, del bantú, transformada en gwomba que podía significar tambor, batir las manos. (Dimas Sánchez y Jesús Cepeda, 2022)

¹⁸ Batey es una palabra del pueblo Taino, habitantes del archipiélago de Boriken al momento de la colonización española. Se refiere al lugar del encuentro de las comunidades para temer sus ceremonias. El concepto ha sido adoptado por las personas que bailan y tocan bomba, para referirse a un encuentro para cantar, bailar e interpretar los instrumentos propios de este género musical afropuertorriqueño

entonces es unir varios tipos de narrativas (las conversaciones, la música, las memorias). Las narrativas pueden ser muchas cosas.

Mayra - Para mí escuchar la invitación que tú nos haces es a cuestionarnos lo incuestionable, quién se cuestiona la paz. Y yo me digo, pero claro que sí, hay que cuestionarla. Paz para quién a cuenta de quién, es una imposición. Es una imposición muy opresiva. Es el desaprendizaje más grande, pero, quién quiere paz. Todo el mundo quiere paz, pero cuánto nos han violentado a nombre de la paz y quién monetiza a nombre de la paz. Y cuando empieza en esto pues no hay marcha para atrás.

Carmenmargarita – Mira, para mí una de las citas más chocantes que encontré en este proceso fue una cita de una mujer maya que dice: “hasta en tiempos de paz nos matan”¹⁹. Creo que eso también es una verdad para las personas afrodescendientes: hasta en tiempos de paz nos matan.

Angellie- Me he quedado pensando en quién nos definió lo que es la paz, cómo la vemos desde esos lentes blancos opresivos. Me pongo a pensar en qué es la paz para mí, qué es la paz para nosotras. Me encanta eso de las transpaz(c)es. Me voy en el viaje personal viendo mi historia y recordé cuando estaba escuchando que tus hermanos dijeron que la paz es imposible, yo me acordé de que unos años atrás yo pensaba: qué es eso de la paz, eso no existe en mi vida, eso no se puede alcanzar. Luego leyendo el documento de nuestra conversación y también de las compañeras, leí algo de Bárbara que dice que la paz de momento está y de momento no está, y estoy repensando eso. Como la paz son momentos, a veces no estamos ahí.

Carmenmargarita- Yo lo que estaba intentando de mirar junto a ustedes es cómo agenciamos las transpaz(c)es y quiero pensar que hacemos fisuras al muro. Los cambios significativos llegaron y van a continuar llegando por medio de organizaciones y movimientos como el de Ilé.

Bárbara- Te comentaba hace un tiempo atrás, cuando me enviaste, la primera transcripción de la entrevista, me quedé sorprendida de todo lo que dije y tampoco recordaba de lo que había conversado sobre la paz y que dije lo que dije. Pero mientras te escucho esa narrativa de tu historia desde pequeña, ese camino en la 29 me fuiste transportado hasta la Avenida Universidad, esa relación que tienes con tus hermanos me fascina escucharte y saber de qué manera produces conocimientos y lo compartes y cómo rompes, esas fisuras están ahí. Me gustó

¹⁹ Paráfrasis de una narrativa en el texto Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado. **Fuente especificada no válida.**

mucho ese término de las transpaz(c)es, de transgredir las paces y pensarlo en plural porque es algo que yo he estado adoptado, esto de pensar en plural, hablar mucho de las experiencias diversas y esta idea de decolonizar la paz. Y me puse a pensar al volver a leer lo que dije que es como un hacer las paces con un sistema. Me crea una contradicción porque aunque no creo que exista la paz. Eso quisiera, la utopía de que sí exista, pero es hasta qué punto realmente estamos decolonizando la paz o estamos haciendo las paces con un sistema. No tengo una respuesta. Pero me vino a la mente estoy haciendo las paces y hacer las paces muchas veces es quedarte y negociar pero negociar a favor de quién. Esa pregunta que nos lanzas, no tengo respuestas, pero me pongo a pensar incluso en el trabajo del Colectivo Ilé. cómo puede ser uno de decolonizar la paz, cuanto más hay que transgredir para lograr las transpaz(c)es. ¿Dónde estamos? Es como un juego de palabras, pero también de cómo accionamos con un sistema que nos coloca en ese espacio de seguir colocándonos en la situación de tener que pensar en todo momento en dónde estamos, y cómo esa utopía colonial de la paz sigue afectando tan profundamente en este proceso.

Carmenmargarita – Para provocar voy a contar una memoria que tengo, tengo una imagen, de un cuento que leí en la escuela elemental (primaria), que volví a visitar mientras trabajaba con esta tesis. Era una mujer morena hecha de barro y la hostigan unos hombres blancos. Ella se defiende y los persigue, los hombres entran en el agua y ella se deshace. Pensé en esa mujer morena, en esa mujer morena que se mete en el agua y empezó a deshacerse, la pregunta es cómo termina la historia. Quizás puede ser la narrativa de nuestras paces. Me gustaría recrear esta historia la mujer morena ubicándola en el manglar de Piñones²⁰, defensora del manglar, defensora de su familia, esa mujer se metió en el agua, quizás los cangrejos la vuelven a hacer. Esa mujer morena negra se metió en el agua ¿cómo termina la historia?

Bárbara – La pienso como una huracana y cómo los huracanes sirven para limpiar el sistema y volver a colocar las cosas en su sitio Y cuando dijiste se deshace en el mar pensé en

²⁰ El Bosque Estatal de Piñones, tiene una extensión aproximada de 1560 acres y se encuentra ubicado en el llano costanero del norte del municipio de Loíza. Está incluido en la Zona de Vida de Bosque Húmedo Subtropical. Es un hábitat natural para una gran diversidad de vida marina y terrestre que reside en esta área. Este bosque costero posee una gran variedad de recursos naturales, entre los que se destacan el área de manglar, en este sistema de manglar, el más grande del archipiélago, se pueden observar playas, bahías, arrecifes, praderas de hierbas marinas, salinas, islotes, laguna luminiscente y dunas de arena. <https://www.drna.pr.gov/historico/biblioteca/publicaciones/hojas-de-nuestro-ambiente/32-Pinones.pdf>

Fue y es sustento para la vida de comunidades afropuertorriqueñas. En esa zona hubo una gran población de negros libertos y a la misma vez hubo un área de cañaveral extensa, que dependía de la labor de personas esclavizadas. Hasta entrado el siglo veinte las poblaciones vivieron de la producción el carbón vegetal y de lo que se conoce como madera negra. (Giusti-Cordero J. , 2015)

un tsunami, pensé en esas raíces del manglar y ella regresa con toda su fuerza. Pensé en ese vínculo de la ancestralidad y el mar, en el proceso de esclavización. Y pienso en esa mujer que se deshace sí, pero sale del mar nuevamente con toda su fuerza, quizás una fuerza que no se había visto porque estaba en el mar. Y ahí estamos nosotras como estamos ahora hablando de esto.

Mayra- Pienso que la mujer de barro se dio cuenta que se estaba deshaciendo y debilitando, pero ella llamó a otras mujeres que eran de barro como ella y que eran alfareras. Se iban reconstruyendo unas a otras en un siglo eterno de sanación. Hasta que se quedaron en el agua y los hombres se cansaron.

Gloriann Sacha - Pensé en Osain, el orisha de los mangles, creo que nunca ha habido una Osaina, Una de las cualidades de Osain es ser curandero, proteger las plantas y curar. Cuando ubicaste la historia en Piñones pensé en la laguna de Torrecillas, ahí, he escuchado que había dos islotes Juan Pérez y Juanchachá, allí muchos cimarrones y cimarronas se escondían para protegerse, hay historias y leyendas en Loíza sobre esos islotes. Quien siempre me ha hablado de eso es Juan Pablo del Ancón²¹, particularmente cuando se dio la lucha en contra de Costa Serena²². Esa comunidad tiene bien claro esas historias del mangle. Pensé que esa mujer se desintegraba, pero volvía, se convertía en raíces de mangle y fortalecía el mangle, crecía el mangle y ella continuaba sanado.

Narrativa desde todas: Me susurraron las cientos de abuelas que tengo, que en la isla grande del archipiélago de Borikén, había una mujer llamada Ozaina, ella era muchas, ella era

²¹ El Ancón de Loíza existente desde el siglo 18 es un lugar importante para la historia y la cultura de Puerto Rico. El Ancón era una barcaza que transportaba personas y posteriormente vehículos cuando no existía forma de llegar de Loíza (pueblo de comunidades afro puertorriqueñas) a San Juan. Étnica Revista <https://www.revistaetnica.com/blogs/news/conversando-sobre-el-ancon-de-loiza-y-su-impacto-historico-cultural-y-ambiental>

²² El proyecto de Costa Serena, tuvo la intención de crear un complejo turístico en la zona costera entre Loíza y Piñones, que incluía entre otras cosas una marina para uso de las personas que iban residir en el proyecto. La familia Katz dueños de P.F.Z. PROPERTIES, INC, dueños además de un importante terreno en Piñones han presentado en innumerables ocasiones proyectos desarrollistas que han sido no solo una amenaza para el sistema ecológico de los mangles pero también una amenaza de desplazamiento para las comunidades fundamentalmente negras que residen en las áreas cercanas. El gobierno del país colaboró con las intenciones de la Familia Katz, al aumentar los precios de los terrenos y de esta manera favorecer los intereses de la Familia Katz, en caso de expropiación por interés público, además el gobierno no quiso presentar un estudio de impacto ambiental. Mediante organización comunitaria se logró detener el proyecto, sin embargo, no fue la primera vez e imaginamos que no será la última en que este tipo de proyectos de desarrollo se proponen para el área de Loíza y Piñones. (Primera-Hora, 2012) (Miprv.com, 2012) (Martínez-Mercado, 2012)

todas, ella era una. Ozaina²³ habitaba en un manglar muy extenso, en un lugar llamado Piñones. En ese lugar hay unos árboles que habitan entre aguas salobres y dulces, les llaman mangle. A veces sus raíces, que son como piernas largas, se alejan de la tierra y yo, imagino que son multitudes adentrándose en las aguas. Lo cierto es que esos mangles, son la casa materna de cientos de animales, que allí nacen y de allí parten a otros lugares. Otros se quedan allí al calor protector de los litorales. A la misma vez que es fuerte, el manglar es frágil. Por eso los Orishas, le dieron a Ozaina la encomienda de ser la guardiana del manglar.

Aquí mis abuelas no paran de contar la historia de diversas maneras. Unas dicen que Ozaina era hija de una comunidad de personas bravas que huyeron de la esclavitud y se refugiaron en el manglar. Allí los hombres blancos no iban, porque no entendían la belleza y la fuerza del lugar. En el manglar prosperaron aquellos y aquellas que habían sido traídos con violencia del otro lado del océano. Otras abuelas cuentan que las mismas divinidades al ver la hermosura del manglar, crearon a Ozaina de barro negro, para que fuera, entre la humanidad, un reflejo de la compleja belleza del manglar.

El origen de Ozaina, ni las abuelas lo saben con seguridad, lo que sí se sabe es que ella es la guardiana del manglar, la que protegía los saberes de las comunidades que allí viven, comunidades de gente negra que, como ella, conocían la fuerza sagrada del manglar.

Un día la mirada ambiciosa de los hombres blancos llegó al manglar. Ozaina, con voz fuerte les advirtió que serían bienvenidos solo si cuidaban todo lo que allí había, de lo contrario la misma fuerza del manglar los mataría. Ellos no sabían de razones ni de emociones y como eran muchos tomaron a Ozaina en sus botes y la lanzaron a las aguas más profundas de la cercanía del manglar. Ozaina comenzó a deshacerse en las aguas.

Siempre quedo aterrada cuando veo su rostro desaparecer en las aguas, ese rostro que son muchos rostros. Los rostros de aquellos que se lanzaron para resistir o que los lanzaron al mar porque estaban enfermos. Cuando estoy más asustada las abuelas no paran de contar.

²³ Con gran respeto hacia la religión Yoruba, hemos feminizado el nombre Osain u Ozain un Orisha (deidad o antepasado divinizada en la espiritualidad yoruba), cuyo nombre completo es Osain Aguenegui Aguaddo y/o Kurí Kurí. Ozain gobierna la naturaleza y a la misma vez es parte de ella. Su cuerpo presenta varias limitaciones (tiene solo un ojo, una pierna, un brazo y una de sus orejas de gran tamaño) y tiene una sabiduría que es imprescindible para salvar vidas y alejarlas de la muerte. Se cuenta que nació de las mismas entrañas de la tierra, es un Orisha que no tiene ni padre ni madre. Apareció, no nació. Salió de la tierra. "Igual que la yerba", no es hijo de nadie **Fuente especificada no válida**. Es un Orisha que vive solo en medio del monte, es célibe, sin embargo, en una de sus etapas de vida (camino) tiene una estrecha relación con Iyami Oshoorongá hechicera encargada de mantener el orden natural y quien rige la fuerza de la vida de las mujeres. ¡Ashé Osain, muguayé!

Sí, Ozaina se deshizo en las aguas, pero no para siempre:

Al ver la violencia de los hombres blancos, los peces y cangrejos se juntaron uniendo los pedazos de Ozaina, envolviéndola en un caparazón formado de aletas y colas, patas y pinzas, hasta llegar a la orilla. Y allí fue moldeada y secada al ardiente sol caribeño, potenciada ahora por las fuerzas de la mar caribeña...

Al ver la violencia de los hombres blancos, cientos de mujeres alfareras, hijas de las que allí llegaron, se lazaron a las aguas y con sus artes la fueron moldeando nuevamente, en un ciclo de sanación eterna...

Al ver la violencia de los hombres blancos, el manglar clamó a las aguas, las aguas, clamaron a los vientos, los vientos clamaron a las nubes, hubo una gran turbulencia, el huracán levantó con furia el barro de las profundidades de las aguas, de esa fuerza salieron muchas Ozainas...

Al ver la violencia de los hombres blancos, los mangles de largas piernas se extendieron como multitudes que caminan sobre las aguas, bendijeron a Ozaina, que resucitó mangle, y siguió multiplicándose y es protectora de las costas...

Al ver la violencia de los hombres blancos, la comunidad convocó a un batey. En el batey se cantó y bailó bomba al ritmo de un cuembé²⁴ y levantó a Ozaina de las aguas...

Esta historia no termina aquí, son cientos los no finales, las abuelas no paran de contar. Mis abuelas y yo sabemos que Ozaina somos una, somos muchas, somos todas. Lo sabemos porque lo sentimos aquí adentro, en el lugar que las palabras no alcanzan, esas palabras que nos dieron aquellos hombres para que olvidáramos la cimarronería²⁵ ancestral que habita en nuestras cuerpas.

Desde el batey: Mayra, Angellie, Gloriann Sacha, Bárbara y Carmenmargarita

²⁴ El cuembé es parte de la familia rítmica del Sicá. Las tres grandes familias de la bomba cangrejera (referente a San Mateo de Cangrejos área establecidas por cimarrones que venían de otras islas del Caribe) son tres: Sicá, Yubá y Holandé. Cada familia rítmica tiene sus variantes y se usan para expresar algún sentimiento. El cuembé se utiliza para expresar balance (Jesús Cepeda y Dimas Sánchez, 2022).

²⁵ Si bien, una mayoría de los investigadores utilizan el concepto cimarronería para referirse a las personas que lograban huir del sistema de esclavitud, Quintero Rivera utiliza el término de una manera un poco más amplia, refiriéndose a dos ángulos que no son opuestos, por un lado, la oposición económica al trabajo esclavo y por otro la oposición política a la dominación estatal. Para Quintero Rivera la matriz de la cual emerge una buena parte de las sociedades caribeñas fue la estructura de contra plantación (Rivera, 2018). La historiadora afro venezolana también hace referencia a este tipo de cimarronaje que fue resistencia que se dio desde los tribunales, desde ahí incluso mujeres esclavizadas consiguieron crear precedentes jurídicos que fueron base de los procesos de abolición de la esclavitud (Laurent-Perrault E. , 2018). La cimarronería está vinculado a los esfuerzos de resistencia diversos que emanan desde las comunidades afrodescendientes, de esa manera se utiliza el concepto en el Colectivo Ilé.

Seguimos la metodología del juey...

“En Colectivo Ilé²⁶ hilvanamos visiones. Allanamos el camino con las imágenes de nuestroxs ancestros para asumir nuestro justo lugar...” (Reinat-Pumarejo M. I., 2018). Esta cita de la cofundadora del Colectivo Ilé, María I Reinat Pumarejo, describe la metodología que guía hacia un proceso de transformación personal y colectivo para quebrar sistemas racistas y coloniales. Hilvanar visiones es un ejercicio de apropiación del futuro, de ser protagonistas de ese futuro. Y es precisamente futuro, lo que es negado a las mujeres negras o afrodescendientes. Para poder soñar ese futuro y construirlo, Ilé busca el camino de los ancestros, rescatando sus historias e intentando comprender sus luchas y resistencias para iluminar las del presente. Muchas de estas historias no fueron contadas debido a un proceso de desvalorización social de los aportes de las personas negras o afrodescendientes. En su lugar fueron colocadas otras historias que deforman los saberes, aportes y vidas de las personas afrodescendientes. En uno de los talleres que ofrece Ilé, llamado *Taller de Imágenes Ancestrales*, las mujeres recrean la vida de sus ancestros negr@s a través de relatos basados en investigaciones históricas. A lo largo de treinta años Reinat-Pumarejo, historiadora del Colectivo Ilé, ha logrado, junto a un equipo de organizadoras y activistas, reconstruir narrativas que habían quedado en el olvido y que nunca han sido parte del currículo oficial de enseñanza en el archipiélago de Borikén. Como parte de las actividades del *Taller de Imágenes Ancestrales* se incluye el estudio de símbolos africanos como expresión de la filosofía africana y su lugar en la cultura moderna popular. Al final de cada taller las mujeres crean las imágenes de sus ancestros (Colectivo-Ilé, Colectivo Ilé, 2022). Este taller da visión a las mujeres para nombrar lo que no podían pero que sentían o intuían. Es un ejercicio de resignificación en el que la imaginación ocupa los espacios vacíos de la historia, vacíos que son consecuencia del genocidio cultural y epistémico. Otros espacios como *Rompiendo esquemas raciales*, *Juntas de Saberes* y los *Calderos de Ideas*, profundizan en la sabiduría de las mujeres, una sabiduría que utilizan para explorar posibles soluciones a las violencias sistémicas en la forma que se manifiestan hoy. Son procesos de contar narrativas, de analizar experiencias, para desmontar el racismo, desarrollar espacios descolonizadores y construir paz(c)es

²⁶ Esterla Barreto Cortez resume parte de la historia de ILE: ILE surgió del trabajo crítico de un grupo de latinos en el oeste de Massachusetts en 1992 quienes estaban interesados en comprender las causas fundamentales de los problemas que afectan a la comunidad latina del área, y el papel que desempeñaron las organizaciones comunitarias latinas para cambiar o sostener estas causas fundamentales (Barreto-Cortez, 1998). Del análisis del racismo y el proceso colonial en el contexto de los Estados Unidos los cofundadores de Ilé María Reinat Pumarejo y Raúl Quiñones desarrollan una metodología de análisis del sistema racista y comienza a desarrollar vías para la conciencia y la acción. Palabra Ilé tiene dos orígenes, primero es el acrónimo de Institute for Latino Empowerment Ilé, también es una palabra yoruba que significa casa. Luego de su llegada a Puerto Rico en 1997, el Colectivo Ilé se transforma en un movimiento antirracista integrado sólo por mujeres.

insospechadas. El Junte de Saberes y los Calderos de Ideas son afirmación de “la capacidad de la gente oprimida —empobrecidas, racializadas como inferiores, ninguneadas, no binarias, gays y lesbianas, con diversidad funcional y otras en los presuntos márgenes— para identificar sus propias necesidades, prioridades y soluciones” (Ilé, 2022).

Esta tesis se inspira en la metodología de hilvanar saberes del Colectivo Ilé. Intentamos hilvanar nuevas narrativas que ayuden a resignificar identidades, espacios y maneras de pensar la paz. El proceso de hilvanar recurre a las narrativas de los ancestros, al rescate de relatos históricos, a la memoria y a la imaginación. Sobre este último elemento, tan importante dentro de la teoría crítica de la raza como de los trabajos antirracistas, no hay un consenso ni en el campo de las investigaciones ni en la filosofía. Por ejemplo, J.P. Sartre plantea lo imaginario como vacío mientras que Gaston Bachelard exalta lo imaginario como un terreno para estudiar paralelamente al de la razón (Agudelo, 2011). Sin embargo, la imaginación ha sido uno de los pilares del proceso de reestructurar un futuro más allá de lo que nos permiten los pensamientos e ideas hegemónicas.

En el pensamiento filosófico occidental hay distintas maneras de acercarse a la imaginación. Algunos pensadores son escépticos con respecto a la imaginación como un espacio para el conocimiento, sin embargo, para otros la imaginación puede acercarnos al entendimiento de lo real o incluso puede ser necesaria para llegar a ese entendimiento (Christopher Badura y Amy Kind, 2021). El problema desde la filosofía es si la imaginación puede generar conocimiento o si puede ser el principio de las cosas. Si bien no es nuestra intención analizar este tema desde la perspectiva de los filósofos, reconocemos que es un debate. Destacamos sólo dos pensadores fundamentales, por una parte, Hume entiende la imaginación como un operario que maneja las ideas con una base en la experiencia (Barco-Collazos, 1979). De otro lado Kant, partiendo desde los conceptos humeanos, hace una disección del concepto imaginación y la clasifica en tres tipos de imaginación que podrían tener diversas funciones en el proceso de conocer. Kant añade que la felicidad elemento básico para todo ser humano, está guiada por la imaginación (Álvarez, 2008). Para Kant el problema es cómo guiar esta imaginación al “bien” o hacia lo “moral”.

La imaginación entre las activistas y organizadoras antirracistas es un espacio de conocimiento que como hemos mencionado anteriormente llena el vacío de saberes. Este ejercicio imaginativo pasa primero por la intuición del cuerpo individual, luego ese sentido del cuerpo individual se reafirma en las cuerpos colectivas mediante el proceso de compartir experiencias. A ese tejido de experiencias se añade el ejercicio de investigar realizado por las mismas activistas proveyendo el dato que confirma lo que las cuerpos intuyen. Y ese es el proceso de recuperación

de las memorias y saberes ancestrales en una arqueología de la memoria colectiva que va llenando los espacios y creando los fundamentos para la acción. De esta manera la imaginación en el Colectivo Ilé cumple la función de vehículo de saber, proceso de sanación, recuperación de la memoria histórica y gestor de movilización hacia la acción política.

Finalmente, es la capacidad de imaginar para gestar esperanza²⁷ lo que ayuda a construir interdependencia de cuerpas y cuerpos no llorados para resistir/vencer las estructuras de dominación ejercidas por los sistemas coloniales. Esa imaginación es urgente, aunque haya sido ridiculizada por el pragmatismo (Butler, Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy, 2021). Alicia Garza, una de las cofundadoras de *Black Lives Matter*, lo coloca en estos términos:

...el trabajo de soñar y actuar para crear el mundo que merecemos. Se trata de abrir nuestra imaginación, poniéndonos en la línea para crear y promulgar soluciones a nuestros problemas y necesidades más profundas de conexión y comunidad en la base de toda la existencia humana (Garza, *The Purpose of Power. How We Come Together When We Fall Apart*, 2020).

Esta es la imaginación política, es una herramienta metodológica de las activistas antirracistas y que hemos intentado integrar en esta tesis.

Las narrativas con las que trabajamos en esta tesis son hilos que se escogen o nos escogen y se une temporalmente en hilván para crear nuevas posibilidades. Son visiones temporeras y diferentes sobre lo que es ser negra, afrodescendiente, o sobre los significados de las paz(c)es para esas comunidades.

El concepto paz, fue muy conflictivo en este proceso de investigación, no sabíamos cómo apalabrarlo y ciertamente parecía una experiencia lejana a nuestras vidas. En muchos momentos, como gestora inicial de esta investigación, sentí que estaba imponiendo un tema que no estaba ni está en la agenda de las organizadoras/activistas. A pesar de haber trabajado una buena parte de mi vida en temas tradicionales del pacifismo, empecé a tener dificultades en explicar la paz y cómo abordarla, se generó un parteaguas desde los encuentros con Ilé, desde las lecturas de las memorias de Patrisse Khan-Cullors y Alice Garza, desde la inquietud que nos producía a mis hermanos y a mi escuchar *Peace on Earth* de John Coltrane. Fueron momentos críticos que desarticulaban mi mirada. Al decir, de la activista/organizadora Bárbara Abadía Rexach lo que hicimos por algún tiempo fue: “hacer las paces con la paz”. “Hacer las paces con la paz” es reconocer que ese espacio no ha sido habitado por muchos. Aun reconociendo la

²⁷ Las teólogas feministas latinoamericanas se refieren a este proceso como un verbo: *esperanzar*

paradoja planteada por la organizadora Gloriann Sacha Antonetti que quizás es necesario transgredir la paz para vivir en paz, intuimos que para explicar cómo hemos gestado caminos alternos a la paz, necesitamos construir otras narrativas y es lo que la metodología de Ilé nos ha permitido hacer.

Esa metodología parte de las cuerpos negras rescatadas como espacios de saber, de una afirmación de la ancestralidad que busca superar el genocidio epistémico y de un proceso desarticulador de la historia oficial para profundizar en las raíces no conversadas o no reconocidas del racismo estructural. Desde esos elementos se hilvanan nuevos saberes y nuevas acciones políticas que gestan otro tipo de capital social. Para entender la importancia y la relevancia de estas rupturas hay que preguntarse cuáles son los cuerpos que aún hoy no son autorizados para generar ciencia o saber. La academia y la ciencia tradicional siguen siendo espacios coloniales y con agendas que no responden a la urgencia de cambios de las comunidades racializadas. La producción del conocimiento en la academia tradicional parte de categorías binarias de género, raza y su lectura fenotípica, generan jerarquización de saberes (Oyěwùmí, 2017) (Beatriz Nogueira-Beltrão, 2020). Desde esa jerarquización se construye la base de violencias que irrumpen la paz y la dignidad de las comunidades racializadas no blancas, por tanto, el generar otras formas de saber son en sí mismas procesos gestantes de paz(c)es.

Desde el caldero de la tesis

- Diez patas a los lados, caparazón gris azulado, ojos achatados y cilíndricos que suben y bajan para aumentar las posibilidades visuales, dos pinzas o palancas al frente, una pequeña y otra grande. Una sirve para comer y la otra para amenazar. Lleva tiempo en las geografías caribeñas, alimentándose y alimentado a la gente que vive por allí. Le llaman juey, juey común, cangrejo de tierra, científicamente: *cardisoma guanhumi*. Es parte del paladar y del imaginario caribeño, se utiliza en innumerables platos de la comida caribeña: salmorejo, alcapurrias, arroz con jueyes, mofongo relleno de jueyes²⁸ y otros. Muchos refranes boricuas se apoyan en este singular animalito: “más perdió’ que un juey bizco” “dos jueyes machos no caben en la misma cueva”, “pa’ tras como el cangrejo”, “hacerse el juey dormido”, “el juey palancú se cayó y se metió en su cueva”. ¿La ruta del juey?: Loiza, Río Grande, la costa noreste de la isla grande del archipiélago. Esta zona es abundante en manglares y humedales, que han cedido espacio debido a el

²⁸ Cada uno de estos platos, tienen una gran influencia africana, aunque están difundidos en el archipiélago todo. Por ejemplo, el mofongo es una variante de su pariente el fufú de la costa occidental de África. (Twitty, 2018)

desarrollo urbano sin conciencia. Sin embargo, el sistema de manglar de Piñones/Loíza continúa siendo el más vasto de la isla grande, esa es la casa del juey palancú.

Íbamos cada cierto tiempo a Loíza²⁹, municipio del archipiélago de Puerto Rico que es conocido por su culinaria, por la música y por las Fiestas de Santiago Apóstol, patrón del pueblo. Loíza es una comunidad fundamentalmente de gente negra un lugar con una importante historia de resistencia y sus construcciones culturales están vinculadas a esas resistencias. Por ejemplo, las Fiestas de Santiago Apóstol, típicas de la región, surgieron en el período denominado como la segunda esclavitud, que abarca desde finales del siglo 18 al 19, en este período aumentaron significativamente la cantidad de personas esclavizadas. En el caso del archipiélago de Puerto Rico, hubo una cantidad significativa de personas esclavizadas que junto a gente de color libertos estaban ubicadas en las áreas del noreste de la isla grande. Las plantaciones de caña de la zona fueron grandes e influyentes, de hecho, llegaron a producir más de la tercera parte del azúcar del archipiélago (Giusti-Cordero J. A., 2019). Muchos de los hacendados de esa región provenían del Caribe Inglés, personas de ascendencia irlandesa que por ser católicas fueron autorizadas por el gobierno colonial español a residir y hacer negocios en Puerto Rico. Estos hacendados promovieron la devoción a San Patricio y construyeron una iglesia en el lugar dedicada al santo. La tradición cuenta que una estatua de madera de Santiago Apóstol apareció en el área de Medianía en Loíza, no se sabe si debajo de un árbol de caucho o llegada por un marullo, lo cierto es que las personas esclavizadas, así como negras libres iniciaron una devoción por Santiago Apóstol, un símbolo de un “cristianismo belicoso y guerrero” (Giusti-Cordero J. A., 2019). Podríamos decir que la devoción a Santiago Apóstol fue parte del sistema de resistencia de las comunidades negras tanto esclavizadas como libres. Esta devoción estuvo vinculada a la bomba, una de las más influyentes expresiones musicales de las comunidades afrodescendientes en el archipiélago.

En mi casa nunca hablamos de las historias de resistencia de Loíza, simplemente íbamos para ver el mar, las palmeras y disfrutar de la comida. Quizás no lo hablamos porque las resistencias y las luchas de las comunidades negras no son narrativas que forman parte de los

²⁹ Loíza es un municipio del archipiélago, localizado en la costa noreste de la isla grande. Tiene dos importantes cuerpos de agua por un lado al este tiene el Río Grande de Loíza y al norte con el Océano Atlántico. Algunas narrativas afirman que parte de la zona que ocupa este municipio fue gobernado por Yuisa, una de las mujeres que ocupaban posición de líder al momento de la conquista española. Loíza es uno de los municipios del país con una concentración de población negra, es a la misma vez uno de los municipios más olvidados por las administraciones gubernamentales, Ha sufrido innumerables intentos de ocupación de sus recursos naturales, esto ha producido entre otras la expropiación de comunidades que llevan siglos viviendo en la municipalidad. Loíza, y sus áreas circundantes (incluyendo San Mateo de Cangrejos) tienen una gran importancia histórica pues esas poblaciones sirvieron de defensa ante el intento de invasión de las flotas inglesas en 1797.

currículos escolares (Isar P. Godreau-Santiago; Mariluz Franco-Ortiz; Hilda Lloréns; María Reinat-Pumarejo; Inés Canabal-Torres; Jessica Aymé Gaspar-Concepción, 2013). Los sistemas de educación tanto en Puerto Rico como en los Estados Unidos han sido intencionales en no abordar las historias de resistencia, esto para imponer una narrativa de unidad nacional³⁰. Lo que hemos llegado a saber hoy de esas resistencias emerge de nuestras memorias familiares, cuando, estas historias son compartidas. Una nueva mirada del proceso de esclavitud en Puerto Rico por parte de algunos académicos inicia con un quiebre con las historias oficiales. Libros como *Esclavos rebeldes* de y *El machete de Ogún: las luchas de los esclavos en Puerto Rico* (siglo 19), entre otros, aportaron una perspectiva diferente sobre las personas que habían sido esclavizadas y esa historia habla de resistencias constantes y continuas. Un proceso prolongado que no ha concluido en tanto que las violencias sistémicas, aunque mutadas, aún son parte de nuestra continuidad.

Sin darnos cuenta, por medio del paladar, de sentarse a comer, se reviven esas historias de resistencia, porque esa manera de cocinar, esos ingredientes de los platos no fueron producto del azar o del capricho, sino esfuerzos de subsistencia de las cimarronerías del archipiélago y de las cimarronerías (Harris, 2015) a lo largo del hemisferio³¹. De esa culinaria de Loíza, a mi padre le encantaba el salmorejo de jueyes, mi mamá prefería el arroz con jueyes, y a mis hermanos y a mí nos gustaban más las alcapurrias. Era un gozo para el paladar, sí, pero además me gustaba ir porque podía ver las jueyeras. Las jueyeras son una especie de jaula amplia en donde se colocan los jueyes para engordarlos con coco y arroz. Me llamaba la atención como los jueyes se aglomeraban en un solo lado de la jaula y se colocaban unos encima de los otros. No sé si tenían un presentimiento de lo que les esperaba, o si estaban planificando una estrategia de escape. El tan disfrutado animalito podía ser muy fiero en su auto defensa, cuenta con una estrategia de escape curiosa, caminar hacia los lados o hacia atrás en búsqueda de una salida y si se lo propone puede ser muy rápido. De su primo la jaiba, otra especie de cangrejo, sale una

³⁰ El gobernador del estado de la Florida, Ron DeSantis nieto de inmigrantes, ha promovido órdenes ejecutivas para prohibir en las escuelas públicas, la enseñanza de la teoría crítica de la raza e incluso historias reivindicativas de las comunidades negras, además de prohibir el reconocimiento de las comunidades lgbtiq+ (Luscombe, 2022). Es importante poner en perspectiva que esta reacción contra la Teoría Crítica de Género se ha extendido a lo largo de Estados Unidos.

³¹ La comida y su elaboración no solo fue un espacio de lucha, de las comunidades negras a lo largo del hemisferio, pero también negarse a comer para resistir la esclavitud. Por esa razón, se utilizaron métodos indescriptibles para forzar la ingesta de alimentos. Es aterrador saber que algunos de esos métodos fueron utilizados nuevamente por las autoridades norteamericanas en la cárcel de Guantánamo, Cuba. (Worthington, 2009)

de las metáforas para caracterizar algunas prácticas culturales en el archipiélago. Ser jaiba o jaibería, es pasarse de listo, aprovechar una circunstancia para salir adelante.

Las metáforas alrededor del juey y de la jaiba son referencias negativas sobre la identidad puertorriqueña. El espacio geográfico en los que habitan tanto el juey como la jaiba, es también la geografía habitada por una parte de las comunidades evidentemente negras en Puerto Rico. Desde una hermenéutica de la sospecha asumimos que las metáforas negativas alrededor de la jaiba y el juey emergieron para referirse directamente a las comunidades negras que han sido las guardianas de estos miembros de la fauna boricua. Ser jaiba, ser palancú son estrategias de supervivencia que son criminalizadas en el lenguaje popular boricua. Y esas estrategias de supervivencia van contra lo establecido, contra lo que se supone deben ser los arreglos sociales pactados por el Estado. Al decir de la activista antirracista cubana Sandra Heidi, la resistencia desde los grupos racializados siempre es criminalizada (Heidl, 2022).

En 1972, es publicado en su primera edición el libro *Requiem para una cultura: (ensayos sobre la socialización del puertorriqueño en su cultura y en el ámbito de su poder)*, del antropólogo puertorriqueño Eduardo Seda Bonilla. En un capítulo del libro se utiliza la metáfora de la jueyera para referirse al conflicto colonial en el país (Bonilla, 1980). Seda Bonilla plantea que la dinámicas políticas y sociales en el pueblo de Puerto Rico se desarrollan en una “jueyera”, en un estado de enajenación, moviéndonos de un lado a otro, sin orientación alguna debido a la sustitución de nuestras identidades y valores por los valores del capitalismo norteamericano y su ética protestante como forma de progreso.

Otros intelectuales como Grosfoguel, Negrón-Muntaner, Georas (Grosfoguel, Ramón y Frances Negrón-Muntaner, 1997) y Juana María Rodríguez (Rodríguez, 2007) han hecho una relectura de la metáfora jaiba o jaibería como prácticas subversivas de baja intensidad en resistencia a las posiciones de desventaja y falta de poder en el sistema colonial/racista/heteronormado.

En la introducción al libro *Puerto Rican Jam*, sus autores, Grosfoguel, Negrón-Muntaner y Georas, plantean que la tradición popular de la jaibería podría ser una metáfora boricua de una actitud hacia la negociación y la transformación pues se trata de prácticas colectivas de confrontación y a veces de evasión.

En *Getting F****d in Puerto Rico: Metaphoric Provocations and Queer Activist Interventions*, la etnógrafa Juana María Rodríguez vuelve sobre el concepto jaiba, para ubicarlo en el contexto de la lucha de cuerpos abyectos queer negres que resignifican las relaciones de género y

sexualidad en el espacio nacional y colonial, mediante la burla al mismo sistema. No es una imitación simple que reproduce valores del sistema sino más bien, una torcedura mediante la performatividad dando paso a una variedad de estrategias políticas tentadoras que alertan sobre cómo el poder y el placer circulan en la dinámica sexual entre les ciudadanes y el Estado (Rodríguez, 2007).

Las metáforas de la jaiba y de la jueyera han permanecido en el discurso político, como narrativas de lo que somos como pueblo sometido a poderes coloniales y a la misma vez, esa metáfora ha sido torcida para hablar de nuestras resistencias. En una de tantas conversaciones con María Reinat, co fundadora de Ilé, pensábamos en la metáfora de la jueyera y nos preguntábamos, si para salir sería necesario el sacrificio de algunas. ¿Sobre qué cuerpos se construye la salida del sistema racistas, colonial/patriarcal? En respuesta a esa amenaza, la lucha antirracista desde las organizadoras/activistas se dará creando ritmos distintos en el proceso de moverse, pensando en movimientos no lineales y en estrategias en las que prevalecen el cuidado y la sanación. Promoviendo procesos reflexivos participativos que garanticen la vida plena y el buen vivir. Es desde la organización y la educación desde las bases que se mueve el trabajo antirracista y descolonizador para generar cambios en los ámbitos comunitario, académico, espiritual, psicológico-social, cultural, económico y político (Colectivo-Ilé, Colectivo Ilé, 2022). El propósito es gestar desde la base una conciencia-en-acción³² que tuerza los sistemas de opresión. Se sale de la jueyera iniciando el ascenso en la cadena de jueyes desde abajo, sin mártires.

Procuramos una metodología de investigación que no separe la teoría de las diversas prácticas de resistencias de las organizadoras/activistas, que busca entender el sistema de la jueyera para salir. En ese sentido nos preguntamos: ¿serán posibles metodologías de investigación en la academia que miren el horizonte, caminando hacia los lados sin intención de avanzar de manera recta sino más bien explorando los espacios? ¿Una metodología de investigar que privilegie la horizontalidad hacia todas las direcciones, sin descuidar una verticalidad que sirva para sacarnos de la jueyera sin sacrificar saberes? ¿Será posible una metodología que aspira la verticalidad colectiva , bien hacia abajo para rescatar lo que no es tan

³² Conciencia-en-acción es un término desarrollado por el psicólogo Raúl Quiñones-Rosado (es también uno de los co-fundadores del Colectivo Ilé), por medio de una revisión de la vida se identifica las estructuras racistas y el papel que uno tuvo en el proceso. Debe llevar a la persona desde donde esté a liberarse de la deshumanización generada por la supremacía blanca y por la colonialidad del poder. Conciencia-en -acción es parte del conjunto de psicologías de la liberación (Quiñones-Rosado, 2020).

evidente o bien hacía arriba, para construir salidas creativas? ¿Será posible hilvanar y dejar con costuras simples los conceptos para reorganizarlos continuamente?

Al mover sus ojos en distintas direcciones el juey palancú, se posiciona para no descartar, todo puede ser alimento. En la academia, hay mucho conocimiento que se descarta, esa ha sido la dinámica desarrollada por la academia colonial. Mirar de manera compleja y holística, con reconocimiento de diversos enfoques y paradigmas, ese es un intento de giro decolonial de la investigación (Alexander Ortiz Ocaña y María Isabel Arias López, 2019). Hemos intentado un diálogo de saberes en un esfuerzo por decolonizar nuestro propio conocimiento, descendiendo al punto cero (la cueva del juey), para construir con las otras y así salir de la jueyera.

La preocupación por el extractivismo, la apropiación inadecuada de saberes por parte de la academia ya es material de diálogo crítico entre aquellos que reconocemos que es muy difícil salir de la forma occidental de producir las investigaciones. El solo hecho de mencionar investigación, metodologías, es ya para muchas comunidades motivo para levantar las cejas y desconfiar (Tuhiwais-Smith, 2016). Muchas de las metodologías y métodos investigativos utilizaron los cuerpos que aquellos pueblos colonizados, de los grupos racializados, para desarrollar narrativas que criminalizaron, estereotiparon y fomentaron sistemas asimétricos de saberes con el fin de sostener estructuras de privilegio. Igualmente, muchos han sido los casos en los que la academia ha hecho suyas las construcciones de ideas y análisis de los sistemas de opresión de las comunidades o los grupos de resistencia. Por ejemplo, la estructura de análisis sobre el racismo del Colectivo Ilé, es un producto intelectual que en muchas ocasiones se lo han apropiado académicos, sin un debido reconocimiento de la autoría de estos, después de todo ese conocimiento impartido en talleres o reflexiones comunitarias, muchas veces no está escrito, no tiene “la autoridad” de haber sido dicho o pensando desde las universidades. Desde la perspectiva de la socióloga y activista aimara, Silvia Rivera Cusicansqui este proceso colonizador tiene dos peligros esenciales. En primer lugar, aquellos académicos que, desde los centros educativos reconocidos por occidente, se apropian de conocimientos generados desde los grupos e intelectuales de base, convierten en mercancía académica saberes generados para decolonizar. En segundo lugar, al separar esos saberes de su hábitat les quitan su dínamo político para generar cambio (Rivera-Cusicansqui, 2010). Lo que debemos internalizar desde la academia occidental es que “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera-Cusicansqui, 2010). Esa práctica para nosotras emana desde la contra metodología que hemos intentado seguir.

Nuestro objetivo en esta tesis es colocar el producto intelectual de las organizadoras antirracistas al mismo nivel de las teorías gestadas en la academia para que guíen lo que vamos construyendo. Eso incluye darnos espacio para resignificar las herramientas forjadas en el cuerpo investigativo occidental que es fundamentalmente blanco y masculino. Al resignificar renombramos con palabras que no serían considerados como léxico académico apropiado, pero que cobran validez en los contextos comunitarios. El esfuerzo de renombrar y resignificar es también un esfuerzo por generar saberes descolonizados. Incluye también tener una promiscuidad metodológica que nos ayude a evitar los purismos y los dogmas alrededor de la construcción de una investigación y la validación de esta. El sociólogo jurídico Miguel Rábago acuñó el concepto “promiscuidad metodológica” para ilustrar que es necesario privilegiar la pregunta a investigar por encima de las barreras disciplinares y por tanto, tener acercamientos multidisciplinares que rebasen los dogmas de las disciplinas (Lucero Ibarra-Rojas y Mariana Anahí Manzo, 2018). Sin embargo, al referirnos a promiscuidad metodológica, no solo consideramos una práctica inter y transdisciplinaria, sino una experiencia fuera de la academia tradicional. La teóloga argentina Marcella Althaus-Reid, propone una metodología indecente del quehacer teológico, desde ahí la teóloga invita provocativamente a forjar una metodología teológica “sin ropa interior” así como van a las calles las vendedoras de limones, por los barrios pobres en Argentina. Esta provocación tiene la intención de recordarnos que aquellos que construyen saber teológico lo han hecho desexualizando las cuerpos, ese, es un intento de domesticación de los conocimientos de la teología ortodoxa. La teología indecente es una llamada a un quehacer teológico que se alinea con las contradicciones, placeres y dolores de la vida misma. Partiendo de ahí una metodología investigativa promiscua es para nosotras un compromiso a buscar todo aquel material académico o no, que nos ayude a acuerpar las narrativas sobre la paz desde las cuerpos afrodescendientes y/o evidentemente negras y a desnudar las narrativas generadas desde los centros de poder. La promiscuidad metodológica es necesaria pues las disciplinas académicas occidentales han contribuido a crear las matrices racistas y coloniales para interpretar la vida. En el ensayo Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación, Alexander Ortiz Ocaña y María Isabel Arias López, plantean que para articular la paz es urgente una metodología decolonial holística, ya que las “venas” de la academia están llenas de “colonialidad del saber, el poder, el ser y el vivir” (Alexander Ortiz Ocaña y María Isabel Arias López, 2019).

Por otro lado, el juey, la jueyera, la jaiba, la jaibería nos sirven como metáforas de las estrategias metodológicas de esta investigación y con ello resignificamos la imagen negativa del juey palancú y recordamos su vinculación a las historias de resistencia de las comunidades

afrodescendientes y evidentemente negras en el archipiélago de Puerto Rico. Una metáfora de metodología investigativa colectiva que no se concentra en una salida pues no hay una única salida, sino en explorar el terreno de nuestras narrativas caminando hacia los lados, no hacia el frente. Las salidas siempre serán plurales, así como nuestras narrativas nos resignifican constantemente tanto personalmente como colectivamente. En ese buscar las salidas hay que cuidar constantemente el proceso para que la acción de salir de la jueyera, no produzca heridas a los organizadoras/activistas sino más bien que sea un proceso sanador, esto es lo que se llama en el Colectivo Ilé, el entrecuido, el cual explicaremos más adelante.

Caminar hacia los lados nos permite incluir variedad de voces, experiencias y memorias, que invitan a explorar las latitudes desde distintas posiciones y que forjan el material del hilván. Al decir que utilizamos la jueyera y la estrategia del juey palancú en nuestra metodología, nos referimos a una búsqueda que considere la complejidad de los temas que estamos mirando a la vez que dejamos las respuestas siempre abiertas, con costuras leves (hilvanar) con un horizonte siempre ancho.

Los esfuerzos de salida de la jueyera siempre serán colectivos. Los jueyes al colocarse unos sobre otros parecen intentar algo más allá. Al colocar saberes unos sobre otros reconocemos la interconexión de los mismos, la promiscuidad de los mismos. Una interconexión dolorosa pues nos ayuda a entender que algunas metodologías de investigación fueron utilizadas para justificar y mantener la opresión sistémica generada por el sistema patriarcal/capitalista/racista. Una interconexión que es también sabrosa, llena de conspiración al escoger lo que comemos o no de la mesa metodológica aceptada por la academia tradicional. La aspiración a la liberación que nos deben aportar trabajos investigativos como éste deberá ser siempre desde lo colectivo, salimos todes de la jueyera o no salimos, ningún juey se salva solo. Por otro lado, al desplazarse el juey de lado, no necesariamente sabe qué va a enfrentar, manteniendo las estrategias abiertas. El diseño de nuestra metodología quedó siempre abierto, incorporando nuevos elementos en esa acción de caminar hacia los lados al ampliar nuestro proceso de comprender.

Hacia los lados narrando

La investigación narrativa pertenece a los métodos o metodologías definidas en la academia como saberes borrosos. Esta manera de investigar asume que el proceso de conocer es variable, poroso, movable y desde ahí muy contextual (Clandinin, 2007), (Philips, 2005), (Chase, 2005). Permite puntos de vista alternativos, tentativos y sorpresivos como parte de la investigación. Esto

es posible debido a la relación interactiva entre investigadore y las personas involucradas en el proceso de investigación, pues, reconoce que ambas partes aportan una historia y una cosmovisión. Al intentar dar sentido a una nueva manera de entender la vida, este intercambio dinámico, genera conocimiento y ese conocimiento es un hilván que siempre será temporero.

Ya hemos mencionado algunos espacios reflexivos desarrolladas en el Colectivo Ilé que se nutren de narrativas, destacamos dos, una es el Caldero de Ideas y la otra, Junte de Saberes. En el caso del Caldero de Ideas las activistas miraran con cuidado las experiencias vividas en un contexto histórico particular dentro de una sociedad racista, colonial y patriarcal. Esas experiencias son primero iluminadas por el recuerdo de la trayectoria de les ancentres, para recuperar la resistencia que elles tuvieron y partir desde un lugar de dignidad y orgullo que ahora resignifica el presente. Las personas rescatan ese pasado con retazos de memorias que a su vez en la colectiva se van uniendo a las memorias de otros, de esta manera se va construyendo una nueva memoria, una nueva historia que les lanza a nuevas posibilidades. Entre otras posibilidades, la de gestar cambios sociales a partir del rescate de las resistencias habidas en el pasado que les ayuda a desmontar la narrativa hegemónica sobre las mujeres evidentemente negras y afrodescendientes en el archipiélago. Si imagináramos un diálogo entre Colectivo Ilé y Rivera Cusicansqui, posiblemente ella afirmaría que el compromiso con el presente contiene las semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado (Rivera-Cusicansqui, 2010). Ilé asume en sus prácticas la Sankofa, que es parte de la simbología adinkra³³ y del pensamiento de las sociedades tradicionales en Ghana y Côte d'Ivoire de los pueblos akan³⁴. Sankofa es un recordatorio de que el pasado no debe olvidarse, más bien debe reconocerse a medida que avanzamos hacia el futuro. Representa la importancia de aprender del pasado y usarlo para informar nuestras acciones en el futuro. El símbolo de la Sankofa se relaciona al proverbio akan: "No está mal volver por lo que has olvidado". Esta expresión es una invitación a recuperar la confianza resignificando para el presente saberes que fueron dislocados y perturbados por la experiencia colonial (Pamela Felder-Small, Marco J. Barker y Marybeth Gasman, 2020)

³³ Los símbolos adinkra son parte de las tradiciones de pueblos en Ghana, que vinculan lo humano, con la naturaleza y con conceptos abstractos, algunos de estos significados se han perdido con el tiempo.

³⁴ Los Akan son un grupo étnico amplio ubicado en lo que hoy conocemos como Ghana y Côte d'Ivoire. en África Occidental. El idioma de los Akan, twi/fante, está constituido por una rama de variantes. Estas son algunas de las subfamilias de los Akan: Agona, Akuapem, Akwamu, Akyem, Ashanti, Bono, Fante, Kwahu, Wassa y Sefwi. Hay una influencia de la cultura Akan en las Américas, debido a que un número significativo de personas esclavizadas provenían de este gran grupo étnico.

(Munyaradzi Mawere y Tapuwa R. Mubaya, 2016) (Dickson Adom, Eric Appau Asante y Steve Kquofi, 2016).

Luego del paso del Huracán María³⁵ en el 2017, las reflexiones y narrativas generadas desde el Caldero de Ideas fueron esencialmente sanadoras. Mediante esta metodología el Colectivo Ilé inició un proceso de sanación individual y colectiva, problematizando el impacto de la situación colonial del archipiélago que se agudizó como consecuencia del paso del huracán y reconociendo a su vez a las mujeres, sobre todo las afrodescendientes y evidentemente negras, como eje principal en las estrategias para salir adelante e imaginar un futuro sostenible y decolonial para el archipiélago (Ilé, Memorial del Proyecto 319 del Senado de Puerto Rico, 2022). Ese proceso de reconstruir las narrativas, entendiendo la fuerza del presente y visualizando un futuro con otras posibilidades con agarre en el espíritu de los ancestros se llevó en trece comunidades alrededor del archipiélago (Aguadilla, Metro, Mayagüez, Loíza, Carolina, Vieques, Guayama, Yabucoa, San Sebastián, Peñuelas, Aguada y Aibonito).

La experiencia muy particular de una mujer negra pasa a validar la experiencia de otra, y de otra, hasta construir una nueva narrativa con perspectiva de futuro transgresor, es decir, el escape de la jueyera. Estos ejercicios de contar parten de la vulnerabilidad, desde la herida, producida por los sistemas patriarcales/racistas/coloniales y también parten de la valentía de ser vulnerables ante otras para que con las historias se fortalezca quién cuenta y quiénes escucha. Entonces el Caldero de Ideas genera conocimientos y poder gestor. Esas nuevas narrativas y esos nuevos conocimientos y estrategias de gestar serán siempre porosas y móviles (rizomáticas)³⁶, en tanto, las situaciones en el país se mueven y a su vez las mujeres se

³⁵ El huracán María dejó más del 70 por ciento de la infraestructura del archipiélago totalmente destruida, en un estimado realizado por la Universidad de Harvard, se calcula que como consecuencia directa o indirecta del fenómeno fallecieron más de 4,000 personas, (Arelis R. Hernández y Laurie McGinley, 2018). Muchas organizaciones han apuntado directamente a la negligencia de los gobiernos de Estados Unidos y Puerto Rico por las consecuencias tan desastrosas de este fenómeno climático. Por esta razón el 7 de diciembre de 2017, se celebró una vista ante la Comisión Interamericana de Derechos Civiles de la Organización de Estados Americanos para atender una querrela presentada por veinticinco organizaciones de la sociedad civil de Puerto Rico contra los gobiernos de Puerto Rico y los Estados Unidos. El impacto del huracán fue aún más devastador entre las comunidades pobres y fundamentalmente negras del archipiélago. Estas comunidades venían sufriendo antes de la llegada del huracán las siguientes situaciones: más de una década de depresión económica; sobre 45% de la población viviendo bajo los niveles de pobreza; imposición por el Congreso Federal de los Estados Unidos de una Junta de Control Fiscal reafirmando la relación colonial que debilitó toda la infraestructura debido a medidas de austeridad; bonistas que exigieron repago de deuda sacrificando servicios esenciales de la población. Los efectos del huracán María deben ser interpretados como el detonante de una opresión colonial preexistente. (Rodríguez-Rivera, 2018)

³⁶ Regresaremos al concepto de rizoma más, adelante como una metáfora de transpaz(c)es, Por ahora reconocemos que el principio lo tomamos de Pierre-Félix Guattari y Gilles Deleuze, quienes usando un concepto de la botánica, plantean la metáfora como una manera de ejercer resistencia contra los modelos jerárquicos que una estructura opresiva traduce en términos epistemológicos. Los rizomas como líneas segmentarias, señalan hacia un proceso de

resignifican continuamente y redimensionan su experiencia traumática con el racismo y con la estructura colonial/patriarcal.

Les investigadores narrativos parten del entendimiento que un concepto amplio puede ser iluminado en y con contextos particulares. Las personas totalizan a través de la mediación de su contexto social inmediato, de la misma manera, la sociedad totaliza a las personas por medio de las instituciones mediadoras, desde ahí se miran los acontecimientos como parte de interacciones entre lo micro social y lo macroestructural. Las narrativas no pueden o no deben ser separadas de la vida misma, están en contacto con ésta **Fuente especificada no válida.**, y por tanto son movimiento.

La narrativa investigativa es una metodología borrosa porque puede integrar diversas estrategias o métodos para exponer conceptos, se caracteriza por ser multidisciplinaria y a veces anti disciplinaria por lo impredecible que puede ser el ámbito de lo subjetivo y de las experiencias personales, en ese sentido, es promiscua. Se mueve como el juego palancú que adelanta caminando de lado, no hacia el frente, desde esa manera de caminar imprecisa se puede llegar a espacios diferentes y quizás no esperados.

El Junte de Saberes, otras de las metodologías narrativas de Ilé, reúne personas de diversas disciplinas y saberes para abordar con miradas múltiples una situación o problema en particular, que son analizados desde lentes antirracistas. Las conclusiones quedan siempre abiertas, se hilvanan, asegurando un proceso continuo de reflexión. Sin embargo, hay una narrativa que queda afirmada en ese proceso: las mujeres negras y afrodescendientes son “rediseñadoras” de un Puerto Rico más justo y equitativo. Las narrativas de deshumanización, de invisibilización son desmontadas, sustituidas por narrativas que afirman la gran capacidad de gestar, de transformar y transgredir de las mujeres visiblemente negras y afrodescendientes. Casi siempre los Juntos de Saberes, emanan de las necesidades planteadas en los encuentros de Calderos. En cada uno de esos espacios las voces expertas provienen de las prácticas cotidianas informadas de las mujeres participantes. Se trata de una nueva manera de quehacer

posibilidades, siempre abiertas y heterogéneas (Gilles Deleuze y Félix Guattari, 2002). Hemos iniciado este capítulo con el cuento de Ozaina, en uno de los segmentos de la historia se convierte en un mangle colorado o zapatero. El mangle sin ser totalmente rizomático pertenece a la clasificación botánica de las rizoforáceas, desarrolla raíces fúlcreas, es decir, por sobre la tierra, ramificadas, arqueadas y curvas. Las raíces modificadas que son llamadas zancos son prolongaciones aéreas del tallo). También pueden presentarse como raíces prolongadas cortas que emergen desde el suelo y se llaman neumatóforos. (Elbert L. Little; Frank H. Wadsworth y José Marrero, 2001) Este sistema de raíces permite que puedan extenderse ampliamente más allá del centro.

académico que mediante la reflexión colectiva informada va generando fuerzas y saberes que conduzcan a cambios significativos.

Ya afirmamos que las narrativas no pueden verse fuera de la vida real. Vivimos de narrativas, pues las historias dan cohesión a los grupos, dan sentido a contextos sociales y forjan los armazones que nos permiten tolerar o no tolerar estructuras o relaciones. Las grandes narrativas han mantenido en su lugar muchas de las relaciones asimétricas en nuestras sociedades. Es por esta razón que grupos oprimidos como las mujeres, la diversidad sexo genérica o los grupos racializados no blancos han estructurado sus contra-narrativas. Desde ahí se muestra aquello que no ha sido contado en las grandes narrativas. Por tanto, las narrativas han sido fundamentales en los procesos de lucha de grupos oprimidos. Los testimonios de las personas esclavizadas³⁷ fueron historias que consiguieron demostrar la maldad del sistema esclavista, fueron la base de los argumentos legales en contra del sistema esclavista y además sirvieron para devolver la dignidad y la humanidad negadas a las personas que sufrieron este sistema de opresión. En ese sentido, al contar la otra historia, al tener una narrativa propia de la experiencia, se redimensiona el trauma de la opresión y se hace visible la fuerza de aquellos que son impactados de manera más severa por los sistemas racistas.

Para la teoría crítica de la raza, que nace en el contexto de la disciplina del derecho, el storytelling (narración) es la historia desde la persona lacerada por el sistema racista, con el propósito de reclamar justicia. Incluso más allá, pues, la teoría crítica de la raza, afirma la posibilidad de revertir el sistema racista mediante el storytelling (D.A. Cook y M Bryan, 2022). Otro elemento importante es que la teoría crítica de la raza intencionalmente matiza el límite entre teoría y método. Desde el marco teórico coloca a la raza y al racismo como elementos esenciales para comprender cómo continúan funcionando los sistemas de desigualdad, disparidad e inequidad. Como marco metodológico, asume una postura epistémica con respecto a cómo y por qué se eligen métodos particulares con especial atención a centrar las historias en las experiencias vividas por las personas negras. (D.A. Cook y M Bryan, 2022).

³⁷ Las personas esclavizadas generaron miles de narrativas, entre ellas autobiografías, testimonios en corte, folletos, diarios, boletines, entre otros (Scott, 2017). Marion Wilson Starling, investigadora afroamericana ubicó 6.006 narraciones de personas que habían sido esclavizadas, una parte de esas narrativas, alrededor de cien, fueron publicadas en forma de libros entre 1760 y 1865. La investigadora e historiadora Evelyne Laurent-Perrault, señala que en América Latina, las personas esclavizadas también generaron una gran producción de contranarrativas al comparecer por distintos motivos de reclamo de derechos ante autoridades jurídicas y religiosas. Ya hemos mencionado que estas narrativas generadas por ejemplo en los litigios proveyeron mucho de los argumentos que utilizarían los abolicionistas tanto en el caso de los Estados Unidos como en América Latina. Con estas narrativas se producía un “imaginario político y unas subjetividades alternas” (Laurent-Perrault E. , Esclavizadas, cimarronas y las en Venezuela, 1770-1809, 2018)

Cook y Bryan señalan al menos cinco elementos de la metodología de la teoría crítica de la raza:

1. Reconoce la interseccionalidad de la raza y el racismo con otras formas de opresión (Chapman, 2007; Parker & Lynn, 2002; Solórzano & Yosso, 2002; Crenshaw, 1991).
2. Confronta la ideología dominante, deconstruyendo así intencionalmente las nociones de objetividad y neutralidad en la investigación (Bell, 1987; Crenshaw et al., 1995, Ladson-Billings, 2000).
3. Reconoce las diversas formas en que se resiste la opresión (Delgado, 1993, 1989).
4. Estructura la investigación centrándose en las experiencias cotidianas vividas por personas negras o de color (Delgado & Stefancic, 2001; Delgado, 1989).
5. Recurre a múltiples disciplinas para analizar la raza y el racismo dentro de contextos particulares históricos (Pillow, 2003; Solórzano & Yosso, 2001, 2000; Solórzano, 1997; Tate, 1994).

Acogemos en esta investigación cada una de ellas, y añadimos que privilegiamos el análisis hecho por las mujeres (leídas o autodefinidas como tal) activistas/organizadoras antirracistas, que son las forjadoras intelectuales de los movimientos antirracistas. Reconocemos además que la categoría mujeres utilizada en esta tesis y en estos grupos con los que hemos compartido, es abierta e incluye a todas las cuerpos que son leídas, que se leen, significan o resignifica como mujeres.

Como ya hemos afirmado el género de narrativa testimonial ayudó a crear los argumentos políticos y legales contra el sistema esclavista, aportaron nuevas ontologías y epistemologías. En el ensayo titulado *Site of Memory*, Toni Morrison resumen los objetivos de esas narrativas:

Cualesquiera que sean el estilo y las circunstancias de estas narraciones, fueron escritas para decir principalmente dos cosas. Uno: “Esta es mi vida histórica – en singular, es personal, pero también representa a la raza”. Dos: “Escribo este texto para persuadir a otras personas, a usted, el lector, que probablemente no sea negro, de que somos seres humanos, dignos de la gracia de Dios y del abandono inmediato de la esclavitud”. Con estas dos misiones en mente, las narraciones fueron construidas (Morrison, 1995, págs. 83-102).

Las narrativas testimoniales también fueron asumidas como estrategias de denuncia y lucha por las feministas sobre todo en la llamada segunda ola del feminismo. Estas narrativas ayudaron a comprender las manifestaciones y el impacto de la violencia patriarcal en las vidas de las mujeres. Uno de los objetivos de la investigación narrativa es ayudar a mostrar la manera en que

funcionan los sistemas de opresión y en ese proceso de mostrar, encontrar las maneras de desmontar la opresión.

Por otro lado, las narrativas hegemónicas se construyen desde una gran diversidad de espacios. Una parte del proceso de emblanquecer al archipiélago de Borikén, se forja desde la información censal. El manejo de este recurso que es controlado por el gobierno de los Estados Unidos ha creado por años categorías que no correspondían con las identidades puertorriqueñas. Por ejemplo, las etiquetas raciales y la falta de educación en los censos del 2000, 2010 favoreció que un 80% y un 75.8%, respectivamente se identificara como blanca. Este proceso se dio debido a que:

El gobierno colonial estadounidense impuso su proceso censal creando un serio cuestionamiento sobre las etiquetas raciales y el racismo en Puerto Rico. El censo se impuso por mediación y colaboración de políticos y burócratas proponentes de la anexión de Puerto Rico a los Estados Unidos, sin consideración alguna a cuán apropiado era, o no, a nuestra realidad cultural y política (María Reinat-Pumarejo y Mariluz Franco-Ortiz).

Desde el 2000, Ilé cuestiona la narrativa generada por el estado, que afirma un proceso de emblanquecimiento de la población con una agenda de invisibilizar las poblaciones afrodescendientes y por tanto, de mantener el racismo sistémico del país a *sotto voce*, o debajo de la mesa. Mediante talleres y actividades de difusión se elaboraron las bases de una contra narrativa. Por más de diez años, el Colectivo Ilé asumió la tarea de concienciar sobre los posibles efectos del censo estadounidense a través de procesos y diálogos en distintas comunidades por todo Puerto Rico. En el 2018 anticipando el censo de 2010, elaboraron una campaña con el lema: “El censo dice que somos blancos, Y abuela, ¿qué dice?”,³⁸ en ese contexto el Colectivo Ilé forja el conjunto de talleres: África en mi piel, África en mi ser —“si no lo llevas en la piel, lo llevas en el ser”. El conjunto de estos talleres tiene como objetivo revalorar los aportes de las comunidades afrodescendientes y evidentemente negras en Puerto Rico, dando un justo lugar a los ancestros en la historia, ayudar a las mujeres a reapropiarse de valores de la cultura afropuertorriqueña, a

³⁸ Esta es una referencia a un poema musicalizado de Fortunato Vizcarrondo y Rodón, poeta y músico puertorriqueño, ¿Y tú agüela aonde ejtá?. Este poema es continuamente citado para afirmar la mulatez del pueblo puertorriqueño: “aquí el que no tiene dinga tiene mandinga. La palabra dinga es de uso común también en Perú para referirse al mestizaje, Sin embargo, detrás del mestizaje, mulatez, se ha escondido unas prácticas profundamente racistas que teóricos antirracista como Tito Mitjans Alayón definen como mulatocracia. Yolanda Pizarro, escritora puertorriqueña, ha rescatado el concepto para resignificar lo que es ser una mujer negra en Puerto Rico y apuntar hacia la importancia del rescate de las ancestras” [¿Y tu abuela dónde está? | Yolanda Arroyo Pizarro | TEDxUPR - Bing video](#)

analizar el racismo como sistema y a redefinirse como mujeres afrodescendientes y/o evidentemente negras.

En el 2020 el Colectivo Ilé junto a diversas organizaciones, generaron una campaña amplia con otra pregunta y una invitación: ¿En el censo 2020; dónde me pongo? y “No te quedes en blanco”. Esto unido a los diversos talleres de educación y concienciación sobre el racismo, produjo unos resultados muy diferentes en el censo del 2020 en el que solo un 17.1% afirmó que es blanco y más de un 50% se identificó con más de una identidad racial, en contraste con el 2010 cuando sólo un 3% se identificó con diversas identidades raciales (Puerto Rico: 2020 Census). La narrativa que contaron los números fue, no somos blancos. Esta afirmación es un adelanto significativo para las organizaciones antirracistas en Puerto Rico y ha llevado a conversaciones profundas y difíciles sobre las manifestaciones del racismo en todos los niveles nacionales, lo que antes se mantenía a *sotto voce*, está siendo proclamado abiertamente, este cambio de narrativa ha sido un parteaguas en el archipiélago boricua.

Pero ¿qué estamos considerando como narrativa en esta tesis? Y, ¿quiénes son narradoras? Partimos del entendimiento de que una narrativa puede ser una forma “discursiva” que pretende dar significado a una experiencia. Al decir forma discursiva nos referimos a diversas posibilidades que transitan desde la oralidad, desde el texto escrito, desde un acto performativo y desde la música, su intención es dar significado o resignificar una experiencia vivida para transformar violencias sistémicas. Lo cierto es que no es sencillo apalabrar cuando por largo tiempo han existido silencios prolongados sobre violencias sistémicas o incluso cuando conceptos como la paz son utilizados para negar el vacío de la misma en nuestras llamadas “democracias raciales”. Para poder entender estas estructuras se necesitan las herramientas de diversos lenguajes que nos ayuden a construir las contra narrativas por eso en esta tesis no descuidamos esos otros lenguajes, incluyendo la música, como rescatadora de sentido. También hemos incluido los podcast, que en cierta manera son acciones performáticas, que nos ayudan a mirar desde otro lugar. Finalmente hemos incluido la actividad creativa del cuento colectivo. La teoría crítica de la raza, reconoce que a veces en la narrativas para ilustrar el racismo, es necesario crear personajes ubicados dentro del contexto de los sistemas racistas. Esta metodología ya ha sido puesta en práctica en varios momentos (D.A. Cook y M Bryan, 2022).³⁹

³⁹ En el ensayo los autores ofrecen un ejemplo de estructura de cómo crear un personaje en función de construir una narrativa que ilustre una situación de violencia producida por el racismo sistémico.

Afirmamos que tanto la investigadora como las organizadoras/activistas son narradoras que van dando sentido y construyendo conocimiento sobre sus experiencias con las violencias sistémicas, la vulnerabilidad como herida y el proceso de gestar paz(c)es anti sistémicas y decoloniales. No hay diferencia entre investigadora/activista y activistas/organizadoras hemos entrado en conversaciones que van creando las narrativas, de manera abierta e inesperada.

En las ciencias sociales, las investigaciones narrativas se han desarrollado mayormente en los géneros de historia de vida y testimonios. Sin embargo, hay espacio para otro tipo de narrativas, tales como historias cortas sobre temas específicos, las narrativas performativas, en incluso la auto etnografía. En esta tesis hemos trabajado las historias cortas sobre los procesos de gestar paz(c)es y las vivencias del racismo de las activistas del Colectivo Ilé. Estas narrativas las hemos colocado en diálogo, con memorias y acciones performativas. En este diálogo hemos incluido dos memorias escritas por las cofundadoras de Black Lives Matter, Patrisse Khan-Cullors y Alicia Garza, respectivamente autoras de *When they call you a terrorist, A Black Lives Matter Memoir* y de *The Purpose of Power How We Come Together When We Fall Apart*. Ambos son relatos testimoniales, en los que Patrisse y Alicia, evocan las vulnerabilidades desde dónde emanaron sus resistencias. Ambas vinculan sus vidas en contextos históricos muy específicos y reflexionan sobre cómo gestan propuestas de cambios a los sistemas racistas. Son miradas al desarrollo del activismo desde el dolor y la esperanza. De esta manera lo explica Alicia:

Este libro es la historia de una organizadora que se deshace y se vuelve a unir muchas, muchas veces. Las palabras contenidas aquí en estas historias, tienen la intención de agregar riqueza y profundidad a una historia más grande. No es la historia de *Black Lives Matter*, pero es una historia que la incluye, que intenta ayudar a dar sentido no solo de dónde vino, sino también de las posibilidades que tiene para nuestro futuro colectivo. Más que eso, este libro es destinado a ofrecer a los lectores las lecciones que he aprendido en el camino, las cosas que todavía estoy aprendiendo y lo que mi aprendizaje puede contribuir en un momento de profunda catástrofe y posibilidades ilimitadas. Un momento en el que necesitamos desesperadamente olas de vibrantes movimientos efectivos y disruptivos fluyan por todo Estados Unidos (Garza, *The Purpose of Power. How We Come Together When We Fall Apart*, 2020, p.11).

Al igual que en la narrativa de las personas esclavizadas, Garza nos invita a escuchar con cuidado su historia para entender por qué los cambios sistémicos son urgentes y adelanta que el proceso del activismo la ha llevado a construir conocimientos nuevos y ese conocimiento, así como el futuro son colectivizados.

Patrisse, por su parte enfatiza lo que es vivir el terror, su narrativa en singular es la misma de la mayoría de les afroamericanes, que respiran la criminalización a las que el sistema racista les arroja:

Como muchas de las personas que encarnan nuestro movimiento, he vivido mi vida entre los terrores de la pobreza y la policía. Durante la guerra contra las drogas intensificada por Ronald Reagan y luego por Bill Clinton, el barrio donde viví y amé y los barrios donde muchos de los miembros de *Black Lives Matter* han vivido y amado, fueron designadas zonas de guerra y el enemigo éramos nosotros. El hecho de que más personas blancas siempre hayan usado y vendido drogas que personas negras y morenas y, sin embargo, cuando cerramos los ojos y pensamos en un vendedor o usuario de drogas, la cara que la mayoría de nosotros vemos es negra o morena te dice que fácilmente podemos estar sin hacer daño y, sin embargo, ser acosado por la policía. Llevo en mi sangre, en mis huesos, el recuerdo de vivir bajo ese terror, el terror de saber que yo, o cualquier miembro de mi familia, podría ser asesinado con impunidad, en cada paso que doy. Y, sin embargo, me llamaron terrorista. (Patrisse Khan-Cullors y Asha Bandale, 2017, p. 14).

También hemos incluido la propia experiencia de vida de la investigadora/narradora. No pretendemos elaborar una auto etnografía, sino más bien presentar retazos de memoria que dialogan con la narrativa en su totalidad. Son un tipo de viñetas, con las que intentamos mostrar algunas de las experiencias que impactaron a la narradora/investigadora dentro del sistema racista y colonial en el que se formó. Es una ventana que nos permite mostrar y desnudar algunos elementos de lo que somos, es investigar desde nuestra vulnerabilidad y a la misma vez un intento por crear puentes con las narrativas de mis compañeras de jornada del Colectivo Ilé y más a la distancia con Patrisse y Alicia. Es un intento por mostrar nuestras coincidencias a pesar de que los relatos están separados por el tiempo y por el espacio geográfico. Por otro lado, estas viñetas/biográficas, dan una idea de cómo llegué a estos temas y por qué son parte de mi preocupación y vida. Irma McClaurin, poeta y antropóloga afroamericana señala que la auto etnografía es una forma reflexiva que es simultáneamente autobiográfica y comunitaria, en donde el yo se encuentra en la colectiva (McClaurin, 2001). Para los feminismos negros el punto de vista del yo y la subjetividad tienen una gran importancia porque están entrelazadas con el activismo y con nuestros saberes.

Por otro lado, las viñetas nos dan la oportunidad de hablar desde nuestra diáspora académica, pues ciertamente estamos articulando, no como antropóloga, no como etnógrafa sino más bien como una teóloga activista que reflexiona su transitar, y vuelve a visitar sus ideas sobre paz, sobre racismo, la colonialidad y el patriarcado. La convivencia con las compañeras del Colectivo Ilé, si es que así puede ser llamada, me llevó a resignificarme de muchas maneras. Es

cierto que por muchos años me he identificado como una mujer negra caribeña cuir, lo que no había hecho es mirar la complejidad de esas identidades y el conocimiento y resistencia que de las mismas emana.

A 30 años, soy Ilé

En el 2022, el Colectivo Ilé estará celebrando sus 30 años de existencia. Durante todo ese tiempo integraron a su trabajo el análisis antirracista en una coyuntura en la que esta manera de analizar la situación de la sociedad no era precisamente popular. Los fundadores de Ilé son boricuas que estuvieron en la diáspora, concentrados en Massachussets, y que posteriormente, en 1997 se trasladaron al archipiélago de Borikén. Tuve la oportunidad de conocerles en ese tiempo, desde mi trabajo pastoral en el Movimiento EcuMénico Nacional de Puerto Rico, como parte de un programa que se llamó pastoral decolonizadora. Colaboramos juntas en la lucha por la salida de la Marina de Guerra de Estados Unidos de Vieques y por la derogación del Artículo 103 del Código Penal de Puerto Rico que criminalizaba las relaciones consentidas entre parejas del mismo sexo. Poco comprendida era la relación entre la militarización del país, la situación colonial, el racismo y los derechos de las personas de la diversidad sexo-genérica entre los movimientos más liberales del país. Dentro de las luchas por transformación social en Puerto Rico, el activismo sobre los derechos de las personas de la diversidad sexo genérica y el movimiento anti racista, fueron señalados como crea pleitos. Algunas organizaciones feministas, así como algunos sectores de la izquierda en el país recibieron los argumentos de les activistas antirracistas y de la diversidad sexo genérica como amenazas y en todo caso un desvío de la médula de los problemas del país. Aunque hoy, pocas personas de estos movimientos se atreverían a decir que el racismo no es un problema en el país, ciertamente muy pocos se han aventurado a tener una formación antirracista y a revisar sus prácticas organizacionales como tampoco una revisión de sus prácticas patriarcales. Reconozco que en ese tiempo a pesar de tener clara la realidad del racismo, me faltó un proceso de mayor comprensión del análisis antirracista. Esa mayor comprensión es lo que hemos ido adquiriendo durante el desarrollo de esta tesis, es ciertamente un proceso de metanoia, de conversión. Dicho de otra manera, adentrarme en la misma lucha antirracista me ha ayudado a resignificar mis subjetividades para colocarlas en diálogo directo con las personas con las que vamos repensando el tema de la paz y cómo abordarlo. El magma colonial en Puerto Rico es algo que permanece en lo más profundo de mi propio ser, salir ilesa de ese lugar e intentar generar conocimiento fuera de la colonialidad del poder es un reto que estoy aprendiendo en compañía del Colectivo Ilé. El reconocimiento por parte de la tesista de un proceso de metanoia descoloca la manera tradicional de hacer y pensar

una tesis, ya que aquella que investiga se da permiso para ser emplazada y transformada. Observando ese proceso y sus implicaciones encuentro conocimiento en el dolor de la diáspora, en el no lugar que sufro y a la misma vez construimos saberes en la alegría de los encuentros cotidianos desde donde mis compañeras y yo construimos un lugar de sanación. En estos intentos de decolonizar las metodologías buscamos que los escenarios investigativos impliquen la posibilidad de generar un proceso reflexivo sobre nosotras mismas. (Adriana Arroyo Ortega y Sara Victoria Alvarado Salgado, 2016).

Desde un inicio privilegiamos la investigación de participación activa, que en nuestro caso significó ser parte de la lucha que desarrollan las organizadoras antirracistas. En ese sentido, nos posicionamos de manera no objetiva sino como una miembro más dentro del Colectivo Ilé.

La metodología de la participación activa lleva algún tiempo de existencia en las disciplinas de las ciencias sociales. Sus objetivos y/o motivaciones parten desde varios puntos: (a) un compromiso colectivo para investigar un tema o problema, (b) una decisión conjunta de participar en una acción colectiva que conduzca a una solución que sea de beneficio para las personas involucradas, y (c) unas alianzas entre investigadores y participantes en un plan para el desarrollo de una investigación. En el proceso de investigación deben plantearse las preguntas sobre a quién beneficia la investigación y debe contar con la inclusión de los participantes en el proceso de decidir qué material puede o no incluirse en el documento. Se pretende de esta manera que el documento sea un producto vivo y dialogante entre “participantes” e “investigadora”. Debido a la intervención de diversas protagonistas en el proceso de investigar, la diversidad de miradas y saberes que interactúan en generar el conocimiento permiten que el producto sea poroso, flexible, un hilván que da posibilidades a otros reagrupamientos.

Este acercamiento a la producción de conocimiento busca allanar las relaciones de poder entre “investigadora” y “participantes”, afirmando el principio de que ambas partes en su interacción producen saberes y también entre ambas se afectan, cambian y se resignifican. Algunos practicantes de la investigación participativa se inspiran en las reflexiones de Paulo Freire, en las que el proceso de investigar es uno en el que todas las partes aportan su saber (Mcintyre, 2008). La división entre teoría y aplicación práctica puede ser engañosa, así también hay que mantener una mirada persistente a las relaciones de poder que podrían generarse en el proceso. De esta manera los participantes dejan de ser objeto de estudio para ser generadores de conocimiento. Se aspira a que la investigación conduzca hacia un proceso de autodeterminación. Para hacer posible la autodeterminación, es necesario que se cuestione desde el inicio los interés y métodos, los resultados, quién saca crédito de una investigación dada

y si la representación es adecuada a la compleja realidad social de los participantes (Bishop, 2011). Por esta razón mis compañeras en el Colectivo Ilé han comentado, este proceso de generar la tesis, me han hecho observaciones y hemos compartido lo que esperamos sea el beneficio final de este documento para las compañeras.

El entrecuido metodológico

Estamos conscientes que al optar por esta manera soy afectada en mis emociones que se reflejan en lo que escribo y a la misma vez afecto a mis compañeras de jornada con mis ideas y mis afectos. Los afectos son cuidados en el Colectivo Ilé mediante el método del entrecuido, una práctica de activismo que Mayra Díaz, autora intelectual del concepto, define de la siguiente manera:

...reconociendo que la salvación es colectiva y que no podemos dejar a nadie atrás, en una conversación con una compañera: dije, qué tal si en lugar de auto cuidado nos entre cuidamos, crear un ambiente en el que todas estemos sostenidas, en donde la pausa sea importante para el proceso. Reconocer que la pausa es necesaria, que lo más importante en el trabajo político somos nosotras. (Díaz, Conversación con Mayra 2, 2021).

De esta manera el foco de las organizadoras no será únicamente los objetivos de una campaña, un evento educativo o un acto político, sino que el centro estará en el cuidado de ellas mismas, para asegurar un proceso que observe cómo la lucha las va afectando, cómo las demandas de ser uno de los pocos movimientos antirracista en el país las va cansando o cómo el tener que mantenerse en la defensiva las podría ir deteriorando. En ese sentido, el entrecuido se sale de un activismo que genera mercancía; es decir, resultados a toda costa. En esa dinámica de producción de resultados, mimesis del sistema de mercado, algunos movimientos anti sistémicos comprometen su salud interna, sus relaciones y debilitan sus redes y alianzas. En el entrecuido el ritmo de los saberes, el ritmo de las cuerpos es respetado, aún si eso conlleva no ser parte de una acción o de responder en la negativa a una petición, aunque las ofertas parezcan tentadoras y necesarias. En ese sentido Ilé mantiene una conciencia para no reproducir en su interior las mismas demandas violentas que se generan en la matriz racista/patriarcal/capitalista de nuestras sociedades, esas demandas están presentes en cada aspecto de nuestra cotidianidad y son en sí mismas disruptivas del bienestar y los cambios que los movimientos anti sistémicos intentan generar.

Esta dinámica del entrecuido, la hemos extendido al proceso de investigación. Ese entrecuido en la metodología investigativa conlleva, entre otras cosas honrar los saberes que se ofrecen, compartiendo con transparencia plena los conocimientos que el proceso de la

investigación genera. Entrecuido en el proceso investigativo, es caminar consciente del ritmo de las mujeres con las que se colabora, es la capacidad de escuchar con cuidado para saber cuándo es necesario cambiar la agenda de investigación para colaborar en situaciones que son requeridas por el colectivo. El eje en la investigación es el proceso que se desarrolla entre las personas involucradas, en ese sentido lo que es fundamental es el cultivo de relaciones que nos permitan a todas las partes sanar de los estilos de trabajo que han sido privilegiados en la academia, así como en las luchas de los movimientos sociales y que en esencia son opresivos y extractivistas.

La feminista afroamericana bell hooks, fue una de las intelectuales que más reflexionó sobre el amor como parte de la metodología del accionar político. Plantea hooks “que el feminismo del futuro es una práctica política sabia y amorosa”. (hooks, El feminismo es para todo el mundo, 2017) (hooks, 2001) El trabajo consciente de transformar las estructuras opresión y poder, que incluso pueden existir en nuestras organizaciones, es un acto de entrecuido y amor. De esta manera nos protegemos a nosotras mismas asegurando que prevalezcan los principios centrales tanto del feminismo como de la lucha antirracista, es decir, que recobremos nuestra dignidad.

Como Mayra apalabra, el entrecuido también está relacionado a los tiempos, a los ritmos, a tener la sabiduría de determinar cuándo las cuerpos individuales y colectivas están listas. No dejamos a nadie atrás cuando estamos atentas a las cuerpos de manera colectiva. No se trata de avanzar en las causas ni el proceso investigativo desvalorando el proceso de cuidado colectivo.

En un repaso de mis momentos de activismo, me doy cuenta de que los mismos estuvieron sostenidos por tres elementos: una inclinación hacia lo otro producida por una herida interna, una intención de torcer aquello que me parecía injusto, y el estudio del problema que me ocupaba. El activismo efectivo no es posible sin el estudio del contexto que se quiere transformar, tampoco es posible sin cuidar y nutrir el proceso hacia la transformación.

Cuando integramos el entrecuido a nuestras metodologías investigativas, sabemos que el proceso no podrá ser nunca el producto de una erudición aislada y desvinculada. Debe cuidar las heridas que el proceso genera en las otras. Siempre fue muy significativo después de cada conversación con las organizadoras, el ejercicio de volver e identificar cómo habíamos mostrado nuestras heridas y nuestras fortalezas. En ese proceso se crea un vínculo que es después de todo lo que nos conduce al cambio que queremos. Reconozco que mi tema de investigación fue elaborado inicialmente en el espacio del laboratorio académico. Estoy segura que mis

compañeras de investigación, las organizadoras de Ilé, se dieron cuenta, pero mediante el entrecuido de mis vacíos me ayudaron a colocar mi cuerpo en otros ritmos, entonces la investigación tomó otro giro, y por tanto el producto de investigación es tanto de ellas como mía, pues el objetivo último es salir de la jueyera.

En este caso los temas que investigamos no están ajenos a nuestras experiencias y nos hacen de muchas maneras visitar espacios en los que hemos sido heridas. El entrecuido en la metodología de investigación procura que sanemos a la misma vez que indagamos. La sanación colectiva demanda un tiempo que lleva un ritmo diferente al pautado en la academia o al activismo que responde a las urgencias pautadas por las agencias donantes⁴⁰, pues requiere pausas para reflexionar, conversar y sentir. En este método de activismo e investigación hay unas coordenadas comunes con el activismo del feminismo comunitario en Guatemala que han creado el espacio *Tzk'at* (red) por medio del cual los conocimientos ancestrales de sanación son rescatados para acompañar procesos de agotamiento, violencia recibida por las activistas. *Tzk'at* parte de un abordaje ancestral cosmogónico y feminista comunitario territorial que colabora en la recuperación emocional, física y espiritual de las mujeres indígenas defensoras de la vida en las comunidades y quienes sufren los efectos de múltiples opresiones sobre su cuerpo. La sanación es un acto de reivindicación personal y político cuyo objetivo es totalizador al sanar la vida misma (Cabnal, 2017). En Ilé el entrecuido refuerza la protección de lo que las organizadoras llaman cofradía, que es un espacio de complicidades y alianzas y de tiempo para crear estrategias. Es una práctica que las reuniones inician con un ejercicio para identificar el bienestar individual y colectivo. La mayor parte de los encuentros tienen un espacio de reflexión cuyo objetivo es permitir que tanto las alegrías como las angustias del activismo puedan ser identificadas.

Una tesis en tiempos de Covid-19: no puedo respirar

Esta investigación se desarrolló en un momento de gran desafío para la humanidad. Un momento que hizo evidente la profunda desigualdad en la distribución de recursos sobre todo en los países del norte global. Estos países con una práctica consistente de enmascarar las profundas desigualdades y contracciones en sus sistemas políticos y sociales no tuvieron otra alternativa

⁴⁰ Es un secreto a voces que las agencias donantes han controlado los ritmos y las agendas de muchas organizaciones no gubernamentales. Este control ha llevado a ONG's a pensar más en el interés de las de las agencias que en el de las personas de base. También desde esa acción colonial del donar y aportar dinero se ha controlado las prioridades políticas de las ONG's con un impacto negativo en las comunidades afectadas. Ante esta situación algunas feministas comunitarias, plantearon la estrategia de un feminismo autónomo, en donde, entre otras cosas los apoyos fuera parte de una reciprocidad (Paredes, 2013) (Richter-Devroe, 2010)

sino confesar que el impacto de la pandemia golpeó de manera más severa a los grupos racializados no blancos. Quedó claro que las personas negras llegaron a la pandemia con menos recursos de servicios de salud, con menos salud integral, con más posibilidad de ser discriminadas desfavorablemente al recibir los urgentes cuidados médicos y con menos probabilidad de aislarse en sus casas. Por su parte el sur global fue testigo también de como las desigualdades raciales y de clase, produjeron una mayor cantidad de muertes entre las poblaciones más afectadas por las violencias sistémicas. El poder de generar las primeras vacunas permaneció en el norte global, quienes mostraron muy poca solidaridad con el resto del mundo. Muchos fueron los llamados de la Organización Mundial de la Salud a ejercitar la solidaridad que cayeron en el vacío.

A la misma vez al inicio de la pandemia, en mayo de 2020 es asesinado por un policía de Minneapolis, George Floyd. Este asesinato fue llevado a cabo ante la observación pasiva de otros miembros de la policía. En un video que circuló a nivel mundial, se pudo escuchar el clamor de Floyd por su mamá y un clamar angustiante por misericordia al decir: no puedo respirar. “No puedo respirar”, caló profundo en un contexto de la pandemia en el que precisamente mucha gente se estaba muriendo por no poder respirar, y ese no poder respirar en muchos casos fue responsabilidad directa de los estados que incumplieron su responsabilidad con las poblaciones más vulnerabilizadas por las desigualdades sistémicas. No olvidemos que antes del no puedo respirar de George Floyd, otros clamores similares vinieron de las voces de cientos de personas afroamericanas asesinadas por la policía o de brasileños negros en las favelas de Río de Janeiro, en donde hay una tasa de asesinatos de personas negras por parte del policía mucho más elevado que en Estados Unidos.

Esta situación que vivimos en muchos países alrededor del mundo desató manifestaciones contra el racismo a nivel global. Muchas fueron las estatuas derribadas de conocidos esclavistas y colonialistas en los Estados Unidos, Francia, Reino Unido, entre otros.

El trabajo de las organizadoras antirracistas aumentó exponencialmente. Las demandas de los medios de comunicación se volcaron sobre ellas que cumplían la expectativa aún a costa de la salud. Una de las secuelas del Covid-19 fue evidenciar que el racismo es un mal sistémico que mata a la gente. Los reclamos los hacían aquellos que de una manera u otra trabajamos estos temas, ha sido siempre que exageramos, que desenfoamos el problema, que el racismo es cosa del pasado porque vivimos en espacios políticos en los que se vive en paz y porque somos democracias raciales, naciones mulatas o mestizas. Sin embargo, la pandemia ha

mostrado una narrativa numérica innegable, el impacto de la radicalización deforma a nuestras sociedades.

Kanisha, una de las organizadoras de Ilé resume los pilares del activismo en los tiempos de la paz que proclaman los estados:

Me siento vulnerable todo el tiempo, yo me vigilo mucho. Cuando me voy a preparar para un taller me siento vulnerable pues siento una gran responsabilidad de hacerlo bien. Quiero mantener mi humildad. Además, me siento vulnerable como una mujer negra joven, voluptuosa, tengo mis caderas. Y he tenido mis situaciones en la calle, siempre los comentarios, esa vulnerabilidad no va a terminar. Mi alegría vine cuando el grupo se reúne se abraza sigue en la lucha a pesar de las situaciones dolorosas, sacamos un tiempo y un espacio para sonreír. De ahí también viene mi alegría También gracias a mi familia y a mis ancestras (Rivera-Millán, 2021).

Chapoteando en las aguas

“El cuestionar debe ser algo presente en todo lo que hacemos, inventamos, aunque sea utópico otras historias, porque hemos vivido toda la vida escuchando las mismas historias de la misma gente que nos han puesto en un lugar de marginalidad y eso hay que cambiarlo.” (Rexach, 2020). Recuerdo muy bien esta cita de una conversación que tuve con Bárbara, activista antirracista del Colectivo Ilé, resonaba fuerte en mi cabeza el hecho de que los que administran las poblaciones han construido narrativas sobre la paz que hemos escuchado una y otra vez. Se han creado maneras de analizar la paz, de estudiarla, se han concebido símbolos de paz, monumentos a la paz, congresos sobre la paz que en gran medida sostienen narrativas sobre algo que se forja en las conversaciones entre las naciones, con participación de las grandes organizaciones no gubernamentales y con poca o ninguna injerencia de la gente de a pie. Es un concepto tan manoseado que se hace difícil imaginar qué es en sí misma. Cuando conversaba con las activistas antirracistas sobre cómo se encuerpa⁴¹ la paz, siempre teníamos silencios, quizás, todas de una manera u otra veíamos una historia que está ahí para ser contada por los centros de poder hegemónico y que tienen muy poco que ver con nosotras. En ese sentido habría que comenzar planteando que la paz es un concepto muy difuso y privatizado. (Capera-Figueroa, 2020) Algunxs estudiosxs señalan que a partir del proceso de la post guerra se afianzó una hegemonía epistémica de los estudios de paz y un entendimiento de la guerra y los conflictos desde el Norte-Global. Estos países lograron:

⁴¹ Encuerpar o acuerpar, es utilizado sobre todo por algunas pensadorxs feministas decoloniales para referirnos a un proceso colectivo que pasa por y afecta nuestros cuerpos individuales pero que nunca deja de ser una experiencia colectiva. También puede ser entendido como una experiencia de resiliencia colectiva. (Pulgarín, 2019)

[...] imponer una agenda teórico- política, a través de medidas protocolarias que consistía en un conjunto de normas, procedimientos y reglamentos en función de la dinámica mercantil, privada y corporativa de establecer un escenario de pacificación teniendo como base la concepción de una democracia moderna/liberal- capitalista (Capera-Figueroa, 2020, p.21).

Esta paz planteada desde los poderes hegemónicos aspira a un modelo de desarrollo/mundo/vida, que parte de una ontología particular que no debe ser ignorada sino más bien desnaturalizada y problematizada (Jaime-Salas, 2019). Vivimos una “estandarización operativa de la paz”, esto incluye diagnósticos y prescripciones desde la matriz racional liberal moderno-colonial que operan como normas universales e incuestionables. Jaime Salas nos invita a preguntarnos: ¿Desde dónde se configura el saber de la paz? ¿Podemos simplemente decir que no hay ni paz, así como no-paz? (Fontan, 2012) ¿Es este estado de cosas el resultado de un enfoque cínico de la paz o el mero reflejo de una epistemología dominante de control? O con respecto a les profesionales de la paz: ¿son las buenas intenciones de los trabajadores por la paz suficientes para construir la paz o la noción de que la paz puede construirse es fundamentalmente defectuosa? (Fontan, 2012). Estas preguntas tienen la intención de desmotar los elementos apolíticos, descontextualizados y coloniales desde los cuáles se prescribe la paz. Cabe preguntarnos si podemos leer la paz con lentes antirracistas y de(s)coloniales⁴². Ya varios autores confrontan la paz desde un planteamiento de(s)colonial, Fontan (2012), Sandoval-Forero (2020), (Arenas-Vásquez, 2020), (Capera-Figueroa, 2020), (Richter-Devroe, 2010), entre

⁴² Reconocemos el uso por parte de grupos académicos y de los movimientos feministas comunitarios de dos conceptos: decolonial y descolonial. Los conceptos pueden tener matices diferentes por un lado lo decolonial o giro decolonial puede ser entendido como un cambio de mentalidad, una liberación de las prácticas e imposiciones de la colonialidad con impacto directo en la subjetividad. Por otro lado, lo descolonial puede ser entendido como proyectos o prácticas existenciales que van construyendo nuevas propuestas. El pensador puertorriqueño Maldonado Torres lo plantea de la siguiente manera:

El giro decolonial como cambio de actitud de la subjetividad colonizada que la lleva a afirmarse como una subjetividad donadora, receptiva, y cuestionadora, plantea a la descolonización como proyecto de generación de un mundo donde la subjetividad se desenvuelve y se afirma de la misma manera: como proyecto que busca hacer posible la libre donación, la receptividad, y la afirmación de la subjetividad como generadora de preguntas. A esto Fanon lo llama “el mundo del Tú”; este es un mundo donde el amor y la razón (entendida como comunicación que busca el entendimiento) son posibles. El giro decolonial se completa con el compromiso con la descolonización como proyecto. A esta noción de descolonización como proyecto existencial, epistémico, material, y simbólico, más allá de luchas históricas por la independencia que bien pudieron seguir estas pautas o no, es lo que, a partir del pensamiento de Fanon, puede entenderse como decolonialidad. Decolonialidad es la producción de un mundo nuevo y de una noción y práctica de lo humano nueva. (Maldonado-Torres, 2020, pág. 564)

El Colectivo Ilé se define como una organización antirracista y decolonial con el propósito de educar para lograr erradicar el racismo y todas sus manifestaciones, a través de la organización comunitaria, talleres y procesos educativos. La definición reconoce el cambio hacia una subjetividad cuestionadora, así como lo necesidad de un proyecto comunitario que tuerza la colonialidad.

muchos otros. Sin embargo, sentimos la ausencia de mirar el concepto paz desde la categoría raza dentro del sistema colonial/moderno mundo, y repensar las jerarquías sobre bienestar y/o buen vivir para los sectores racializados no blancos. Sin nos colocamos lentes antirracistas para analizar la paz, será necesario preguntar una y otra vez si los sistemas políticos y sociales están desarticulando la matriz racista que emana del surgimiento de los estados-nación en el continente americano y el Caribe. Tendríamos que preguntarnos si las instituciones religiosas han iniciado reflexiones profundas sobre la participación del cristianismo colonial en la creación de la categoría raza y de la jerarquía racial. Sería necesario revisar cómo se estructura el conocimiento en nuestro Caribe y América Latina y qué maneras de saber son automáticamente silenciadas y desconocidas en los procesos educativos. Partir desde ahí nos podría llevar a de(s)colonizar la paz, para que pueda dejar de ser un proyecto que consistentemente excluye a las comunidades indígenas, comunidades negras, a las mujeres y a las diversidades sexo genéricas.

La activista antirracista Kimberly Figueroa Calderón emplaza a crear una nueva episteme: “¿En realidad tenemos paz? Somos más que lo oficial y lo que está en los libros. Hay que reconocer que tienes que desaprender. Ese proceso de desaprender es una de las principales vías de la construcción de la paz. La recuperación de las memorias e historias de las cuerpos negras⁴³ trae una paz, no solo fuimos esclavos, fuimos más, no arrodillados. La paz no es completa pues requiere mucho dolor y es un pase de saberes” (Figueroa- Calderón, 2020). Es desde el dolor de las cuerpos negras y también desde el gozo de las resistencias que se va cocinando, musicalizando y apalabrando, eso que hemos llamado en esta tesis: transpa(c)zes.

La paz de los poderes estatales o paz colonizada (paz disfuncional) (Fontan, 2012) es acordada e impuesta a la espalda de muchas poblaciones. Esa disfuncionalidad de la paz es reflejo de cómo las estructuras de poder definen a aquellos que pueden ser considerados víctimas de la violencia y quiénes no, quiénes merecen ser ayudados y quiénes no (Butler, 2009) (Fontan, 2012) (Butler, 2010). Esa paz disfuncional también define lo que podemos reconocer como violencia y aquello que no, en ese marco de definiciones e intereses muchos sectores poblacionales quedan fuera, entre otros las poblaciones de afrodescendientes⁴⁴.

⁴³ Cuerpas negras, es un concepto utilizado en el Colectivo Ilé, para evidenciar la racialización de sus cuerpos, es un acto de afirmación, toda vez que las cuerpos de las mujeres negras, han sido utilizadas de diversas formas por el sistema racista, desde la hiper sexualización, hasta el proceso de hacerlas invisibles en las estructuras sociales.

⁴⁴ En esta investigación estaremos utilizando dos conceptos para referirnos a las poblaciones del hemisferio americano con herencia africana, los mismos son afrodescendientes y afroamericanos. Las poblaciones con herencia africana fueron nombradas de muchas maneras en las estructuras de las sociedades esclavistas, así como por las sociedades

Durante mis años de activismo en asuntos relacionados a la paz y la justicia me he preguntado: ¿de dónde emergen las resistencias de los diversos movimientos sociales que responden a las violencias sistémicas? ¿cuáles han sido los proyectos de paz que hemos desarrollado en las comunidades afectadas por las violencias sistémicas dentro de los diversos estados nación? Y ¿cómo estos proyectos han transformado o no los contextos sociales en los que emergen? ¿sobre qué saberes se han construido estos procesos? Las posibles respuestas emanan de latidos comunitarios que nos llaman a vivir con otras narrativas y con sospecha de lo que se nos ha contado.

Desde hace algún tiempo la reflexión académica señala que las resistencias a los sistemas de violencia emergen como estrategias de lxs de abajo en códigos que no son sencillos de descifrar (Zibechi, 2007). Descifrarlos requiere de una mirada cuidadosa pues adquieren formas que a veces son sutiles e imperceptibles. Quizás son las formas de responder a la nunca paz de las mujeres (Segato, 2016), los grupos racializados y otros periféricos. Estas resistencias subterráneas son fuerzas que se oponen a las violencias sistémicas, violencias que de igual modo no son siempre visibles. Slavoj Žižek desarrolla el concepto de violencia sistémica, clasificándolas en tres: las violencias subjetivas (las más evidentes), las violencias objetivas y violencias simbólicas (Žižek, 2009). Las violencias objetivas, carecen de un perpetrador claramente responsable por lo que pasa inadvertida porque los golpes vienen de innumerables lugares todo el tiempo. Este tipo de violencias se le puede adjudicar a un sistema político o social o a algunas instituciones, pero no tiene un culpable evidente. La respuesta de aquellos que viven en sus cuerpos estas violencias emergen desde la vulnerabilidad con una fuerza que puede transformarse en activismo. La vulnerabilidad permanece en el campo de lo ambiguo que puede o no ser la base de la movilización y la resistencia. Al enfrentar los poderes hegemónicos, las resistencias de los movimientos sociales generan territorios (Zibechi, 2007), nuevas posibilidades

segregacionistas. Hasta el tiempo de la lucha de los derechos civiles en los Estados Unidos el concepto utilizado por las comunidades afroamericanas era *Negro* o Black, posteriormente en la década de los ochenta el activista de los derechos civiles, el Rev. Jesse Jackson sugiere el concepto afroamericano, en reconocimiento al origen de las comunidades negras, quizás un eco del planteamiento de la conciencia doble de la persona negra, planteada por el intelectual afroamericano W.E.B Du Bois (Bois, 2007).

En el contexto de la Conferencia Regional de las Américas en Santiago de Chile, preparatoria para la III Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia celebrada en Durban, Sudáfrica, se reconoce el concepto afrodescendiente. Afrodescendiente es utilizado en todo el continente americano, mientras que afroamericano se limita a aquellas personas negras en los Estados Unidos de Norteamérica.

También pensadoras brasileñas han utilizado el concepto pretitud, lo prieto para desarticular el concepto negro, entre ellas Leila González.

Todas esas maneras de nombrarse son esfuerzos de liberarse del carimbo del sistema esclavista, colonial y neocolonial.

de arreglo social. Desde nuestra investigación tenemos primicias de esos nuevos territorios que no son siempre geográficos. También llamamos traspá(c)zes a esta gestión que surge de la creatividad comunitaria y que va construyendo otras posibilidades de acomodo social.

Esta investigación pretende crear un diálogo entre las activistas del movimiento feminista antirracista en Puerto Rico aglutinadas en la organización Colectivo Ilé, las co-fundadoras de *Black Lives Matter (BLM)*, y mi propia narrativa como activista afrodescendiente, *queer* puertorriqueña/caribeña para contrastar las fuentes de nuestras resistencias, y describir los procesos de creación de nuevas propuestas de pa(c)zes. El diálogo será también con los marcos teóricos, pues afirmamos que muchos de esos marcos emergen de las mismas sabidurías generadas por los movimientos de resistencia, las cuales quizás no han cristalizado en teorías formales, pero que dan contenido a las mismas. Por ello, intentaremos que todas las voces puedan ser escuchadas en cada una de las secciones de esta tesis. Dialogar al estilo del *Jam Session*, o en la convocatoria de bateyes de bomba.⁴⁵ El *jam session* proviene de la tradición del jazz, música afroamericana, que privilegia la improvisación en la interpretación de una pieza. Una pieza nunca está concluida en esta estructura musical, en la cual cada interpretación será diferente. Los bateyes de bomba pertenecen a la tradición afro puertorriqueña, son convocatorias informales en donde se va a tocar y a bailar la bomba. Los toques del tambor nunca están concluidos pues siempre estarán en diálogo con quien baile, es decir, los cuerpos de los danzantes pautan siempre un diálogo con el tambor primo, en un espacio de improvisación y también en diversidad de voces. Ambas expresiones musicales son producto de la resistencia de las comunidades negras, son incluso tradiciones que al igual que otros saberes en las comunidades negras son entregados de manera oral, en espacios comunitarios. (Abadía-Rexach, 2015) (Brown, 2010) Los *jam sessions* y los bateyes serán siempre un espacio en donde se encuentran los experimentadxs con “les que no tienen el conocimiento” en un junte de creación, aprendizaje e imaginación, y toda imaginación será de una manera u otra subversiva pues nos permite salir por un instante de los espacios que nos han sido impuestos.

⁴⁵ La bomba y la plena son ritmos afropuertorriqueños, en los que predominan los instrumentos de percusión, en el caso de la plena el pandero y en el caso de la bomba, el barril de bomba. En el jazz el beat, golpe o ritmo es marcado por los instrumentos como el bajo, saxofón y otros. Contrario a la experiencia de los esclavxs en el Caribe, a los esclavxs del norte les fueron prohibidos los tambores.

La Teoría Crítica de la Raza, el marco teórico de(s)colonial⁴⁶ dentro de los estudios compositivos con perspectiva feminista negra, junto a los saberes de las activistas serán los instrumentos analíticos que utilizaremos para explorar la siguiente hipótesis: “activistas feministas afrodescendientes en Puerto Rico y los Estados Unidos generan desde la vulnerabilidad una resistencia que es poder. Desde ese poder se expanden diálogos, intercambios, transformaciones que agencian cambios sociales y pa(c)zes anti sistémicas”.

Desarrollaremos diálogos a diversos niveles sirviéndonos de la auto etnografía, las entrevistas (conversaciones)⁴⁷ abiertas, la observación participativa, el análisis de entrevistas realizadas en medios de comunicación, la música y las narrativas con la intención de explorar los senti/pensares de las activistas. Esperamos que del proceso emerjan los “latidos de resistencia” (Zibechi, 2007), las contra narrativas que enfrentan la violencia sistémica que desde tiempos de colonización viven las comunidades afrodescendientes. Años de colonialismo y estructuras coloniales que se han transformado a lo largo del tiempo, han arrancado el poder autónomo de las comunidades afrodescendientes, por ello, trabajaremos dentro de la investigación participativa para asegurar que el proceso responda a los intereses legítimos de las activistas y no a una agenda exclusiva de la investigadora, en lo que se denomina “extractivismo académico” (Xochitl Leyva, 2008), (Rivera-Cusicanqui, 2010). Con lo anterior pretendemos que las mismas activistas apalabren las pa(c)zes desde sus intereses y desde sus resistencias en respuesta a las violencias sistémicas.

Una de mis grandes dificultades en este proceso de investigación creativa, ha sido tratar de explicarme una y otra vez las razones para hablar de dos grupos de activistas antirracistas, por un lado, las activistas del Colectivo Ilé y por otro de dos co-fundadoras de Black Lives Matter: Alicia Garza y Patrisse Cullors. Me doy cuenta de que es una decisión arraigada en mi corporeidad, en emociones que tienen puentes de una manera u otra más allá de las fronteras del archipiélago puertorriqueño. Una cantidad significativa de las activistas con las que tuve la oportunidad de conversar e intercambiar sobre nuestras experiencias con el racismo, vivieron en los Estados Unidos, bien porque fueran a estudiar, a trabajar o a encontrarse con sus familiares. Sin bien su conciencia sobre el racismo se fundamenta en experiencias vividas en nuestro

⁴⁶ Reconocemos la polémica entre los conceptos descolonial y decolonial. El primero es la opción de las feministas latinoamericana y caribeñas y el segundo es la posición asumida por algunxs intelectuales de la academia blanca o academicxs latinoamericanx y caribeñxs que producen desde los Estados Unidos.

⁴⁷ Si bien, es cierto, que el término que se usa en la etnografía es entrevistas abiertas, preferimos llamarlas conversaciones, pues hemos querido desarrollar un intercambio informal con las activistas, de cuya comunidad me siento parte.

archipiélago, también es cierto, que algo de esa conciencia se desarrolló en los Estados Unidos. Nunca viví en los Estados Unidos, pero como la mayoría de los puertorriqueños tengo familiares en Estados Unidos. Estos procesos diaspóricos complejos nos han llevado a que más de la mitad de la población que se define como puertorriqueños viva en Estados Unidos. El más reciente censo (2020) arrojó que en Estados Unidos residen unos 5.7 millones⁴⁸ de puertorriqueños mientras que en el archipiélago viven 3.2 millones. La diáspora como proceso que inicia desde la Trata Transatlántica de personas esclavizadas sea por los movimientos poblaciones gestados, o bien por políticas de las administraciones coloniales, debe servir como base para el análisis sobre los activismos antirracistas en Puerto Rico, así como en Estados Unidos. Más aún, repensar la diáspora y resignificarla nos da la posibilidad de crear nuevas maneras de vivir entre las poblaciones afrodescendientes y afroamericanas, intentando construir lazos solidarios que ayuden a desmontar la matriz mundo-colonial-racializado-patriarcal y sexista.

Recuerdo cuando a la edad de diez años, para un proyecto de la escuela, mi madre me hizo memorizar una parte del famoso discurso *I have a dream* de Martin Luther King. Todos los demás niños escogieron discursos de presidentes de Estados Unidos, así que fue bastante extraño cuando me paré frente a la audiencia para declamar de memoria ese discurso. Para una niña de diez años racializada como negra y que había vivido bastante hostigamiento debido a sus elementos fenotípicos, proclamar las palabras de un hombre que no conocía, fue un acto de resistencia en el que por un instante sus palabras se hicieron propias. Desde los inicios de la historia de Puerto Rico, la gente negra ha luchado de una manera u otra contra el racismo, nos hemos organizado de muchísimas maneras para combatirlo, sin embargo, creo no se puede negar, que, debido a nuestra relación política con Estados Unidos, la lucha antirracista de allá ha tenido siempre repercusión en la isla. También los puertorriqueños viviendo en Estados Unidos se han integrado a los movimientos antirracistas haciendo contribuciones significativas y han dejado huellas significativas en la reflexión de les afroamericanes. En su reciente memoria titulada *The purpose of Power*, de Alicia Garza, una de las cofundadoras de BLM, menciona la importancia de la colaboración con las comunidades puertorriqueñas y mexicanas en Estados Unidos (Garza, 2020). Tampoco podemos olvidar que una de las grandes colecciones bibliográficas y de productos culturales sobre les afrodescendientes y afroamericanes, ubicada en la ciudad de Nueva York, fue compilada por el caribeño-boricua, Arturo Alfonso Schomburg.⁴⁹

⁴⁸ [Census - Table Results](#)

⁴⁹ Esta colección se conoce hoy como el *Schomburg Center for Research in Black Culture* y es parte del sistema de bibliotecas de la ciudad de Nueva York, una de las activistas con las que conversamos, para esta investigación, la Dra.

Finalmente, con más de cuatro millones de puertorriqueños viviendo en Estados Unidos se hace prácticamente imposible pensar en estos movimientos antirracistas en Puerto Rico sin referencia a las luchas en el contexto de Estados Unidos. Ya hemos mencionado que el censo de 2020 estableció que hay 3.2 millones de puertorriqueños viviendo en el archipiélago, esto significa una pérdida poblacional de un 11% en el periodo de dos décadas (Cortés-Chico, 2021). Este censo trajo otros elementos que son importantes porque dan cuenta de algunos cambios en la población. En primer lugar, el censo contó por primera vez con varias categorías raciales que podían ser marcadas por las personas. El resultado sorprendente fue que el porcentaje de encuestados que se consideran blancos en Puerto Rico cayó de 75.8% en el 2010 a 17.1% en el 2020. Un 49% se identificó con dos razas o más y la raza negra en combinación se tradujo en un 17.5% para un aumento de más de un 3%. Las investigadoras del racismo en Puerto Rico Yarimar Bonilla del Centro de Estudios Puertorriqueños en Hunter College-CUNY, e Isar Godreau y Mariluz Franco Ortiz, de la Universidad de Puerto Rico en Cayey, adjudican el cambio a diversos factores, entre ellos una mayor consciencia sobre el racismo y la situación colonial desatada por la manera en que el gobierno de Estados Unidos manejó la crisis humanitaria producida por el impacto del huracán María en el archipiélago y el manejo de la deuda externa del país que ha creado una crisis fiscal sin precedentes. Por otro lado, en un Junte de Saberes del Colectivo Ilé se añadió al análisis como causales, el impacto en la isla ante el asesinato de George Floyd y finalmente a las campañas desarrolladas por los movimientos antirracistas en el país para que la gente no se identificara como blancx. La campaña del Colectivo Ilé tuvo como lema: No te quedes en blanco⁵⁰.

Por otro lado, la presencia generacional de puertorriqueños en Estados Unidos, nos fuerza a volver a mirar la *identidad nacional* y pensar la puertorriqueñidad como un espacio no fronterizo. Dentro del imaginario de los puertorriqueños que viven en Estados Unidos se construyen otras experiencias del archipiélago, esto queda evidenciado, por ejemplo, en la larga tradición de

Palmira Ríos, adquirió parte de su conocimiento antirracista colaborando en este Centro. <https://www.nypl.org/locations/schomburg>

⁵⁰ Reconocemos la polémica entre algunos movimientos antirracistas con respecto a los esfuerzos para hacer visible la categoría negra o afrodescendiente en los censos. Algunos plantean que no se puede asumir que tener cifras segregadas por raza ayude al avance de los derechos de las comunidades afrodescendientes. Otros plantean que lo que se no cuenta no se existe, y se afirma que el proceso de hacer invisible a las comunidades afrodescendientes ha tenido un impacto en la falta de servicios y en esconder las violaciones de derechos contra las comunidades afrodescendientes.

poesía Nuyorican⁵¹ y en lo que la antropóloga Abadía Rexach llama el Nuevo Movimiento de la Bomba Puertorriqueña (Abadía-Rexach B. I., 2015), pues una buena parte de ésta se desarrolla en distintas ciudades de Estados Unidos.

A partir del 19 de noviembre de 1493, el archipiélago que hoy nombramos Puerto Rico es testigo de la entrada del primer grupo de europeos, este sería el inicio de una larga trayectoria como colonia, primero de España y a partir del 1898 de Estados Unidos. Ambos periodos estuvieron caracterizados por un vacío de autonomía de los habitantes del archipiélago sobre asuntos de política interna y por procesos sistemáticos de “civilización” dando paso a una nueva idiosincrasia colectiva, siempre con la aspiración de que esas nuevas identidades fueran moldeables a los intereses de las metrópolis de turno (Monge, 1999), (Picó, 2008). Los procesos de racialización⁵² y el racismo se forjan en Puerto Rico, así como en Estados Unidos, en la fragua colonial. Por un lado, Puerto Rico como clara colonia de dos fuerzas políticas y del otro lado los Estados Unidos, como un país construido por la esclavitud de pueblos africanos y por el sostenimiento de la inferioridad de las personas negras como base económica y política. Siendo el racismo moderno un producto de las estructuras coloniales me parece fundamental contrastar dos movimientos antirracista feministas, uno, *Black Lives Matter* en el contexto de los Estados Unidos de Norteamérica y el otro Colectivo Ilé en el contexto del Estado Libre Asociado de Puerto Rico. Activistas de ambas organizaciones han identificado el colonialismo y las relaciones coloniales como ejes importantes frente al racismo que resisten y enfrentan, esto es parte de un acercamiento interseccional que es una herramienta de muchos grupos en resistencia. No de menos importancia es que en los centros urbanos de Estados Unidos, las comunidades afroamericanas y puertorriqueñas han convivido entre la tensión colaborativa y el enfrentamiento, de esta manera las luchas antirracistas de ambas comunidades se han encontrado en diversas encrucijadas y caminos. Para esta investigación buscamos contrastar los procesos de resistencia y la creación de paces diferentes. En la teoría del color, el contraste no es una mirada de lo que

⁵¹ A partir de la década de los 70 emerge una fuerte tradición poética entre las comunidades de puertorriqueñas en los Estados Unidos, sobre todo en Nueva York, de ahí surge un espacio creativo, que aún existe hoy llamado el *Nuyorican Poets Café*, espacio que ha servido para el intercambio cultural con las comunidades afroamericanas.

⁵² El concepto raza ha tenido diversos usos a lo largo de la historia. El uso del término vinculado a unos fenotipos físicos emerge en el contexto del sistema esclavista durante el periodo de la conquista y colonización de América, África y Asia. Raza es un concepto creado y por tanto al igual que el concepto género no es ni ha sido fijo. Igualmente, el racismo ha tenido varios fundamentos y del mismo modo requiere analizarlo en un contexto socio/histórico particular. Teóricos como Robert Miles usan el concepto racialización para referirse a los casos en que las relaciones sociales entre las personas quedan estructuradas por el significado que adquieren las características biológicas humanas de manera que se definan y construyan colectividades sociales diferenciadas. La racialización también se utiliza para referirse "a la emergencia histórica de la idea de “raza”. (Yuval-Davis, 2005) (Geulen, 2010).

es opuesto sino más bien cómo en distintos medios los colores se destacan de manera diversa. En este ejercicio de contraste de activismos esperamos que también emerjan respuestas diversas a una situación de raíz común que por procesos históricos diferenciados adquiere algunas formas diferentes.

De la segregación racial al daltonismo racial y de vuelta

And yet I was called a terrorist.
The members of our movement are called terrorists.
We—me, Alicia Garza and Opal Tometi—the three women who founded Black Lives Matter, are called terrorists.
We, the people.
We are not terrorists.
I am not a terrorist.
I am Patrisse Marie Khan-Cullors Brignac.
I am a survivor.
I am stardust. (Bandale K, 2017)

En el ensayo *Racismo ayer y hoy*, la filósofa afroamericana Angela Davis (Davis, 2016) se pregunta cómo hemos aprendido a temer más a la palabra terrorismo que al racismo, al sexismo o la homofobia, al hacerse estas preguntas nos va mostrando cómo la sociedad norteamericana asumió que quizás al negar la raza y la racialización, eliminaba el problema del elefante blanco en las salas norteamericanas. Sin negar lo mucho que se avanzó durante la lucha por los derechos civiles, alerta, que los sistemas políticos nos han enseñado a vivir siendo ciegos del racismo, es decir, el racismo, se ha instalado en nuestra manera de percibir la vida, se ha instalado en nuestra cotidianidad, silenciando las preguntas necesarias, entre otras ¿por qué los reclamos de las activistas antirracistas son trivializados, ignorados o señalados como actos de terrorismo? Patrisse, una de las cofundadoras de *Black Lives Matter*, reclama la humanidad que se le niega al exigir el derecho a vivir en una sociedad no racista, como sobreviviente reclama su filiación con las estrellas, recordando lo que en realidad somos todes: polvo de estrellas.

Estados Unidos: tierra dulce, tierra de la libertad, en donde la búsqueda de la felicidad es un derecho, como pauta la expresión en la Constitución redactada por Thomas Jefferson, dueño de esclavos. de cuyo puño y letra sale la siguiente expresión de la Constitución: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal*”. Desde su nacimiento como nación los Estados Unidos de Norteamérica ha vivido tratando de evidenciar que encarnan esa expresión, mientras en sus armarios gritan cuerpos que contradicen esa narrativa fundante.

Keeanga-Yamahtta Taylor plantea que el sistema racista intenta ocultar la contradicción de la narrativa fundante de Estados Unidos, construyendo imágenes negativas alrededor de las

comunidades afroamericanas. Según esas imágenes las poblaciones afroamericanas no alcanzan el ideal norteamericano porque son incapaces de así hacerlo, debido a su vagancia, al incumplimiento con sus propias familias, entre otros motivos. Nunca o casi nunca es el racismo la raíz del problema (Taylor, 2017). Sin embargo, hay varios momentos en que esa narrativa fundante se quiebra y estalla la contradicción, por ejemplo: en el asesinato de Emmett Till en 1955, en el periodo de la lucha en favor de los derechos civiles, en la rebelión de Los Ángeles en 1992, en la respuesta de la administración Bush al desastre de Katrina en 2005 o en el asesinato de George Floyd en el 2020. Aunque en cada uno de esos momentos la contradicción hizo reventar la narrativa fundante, el sistema siempre ha encontrado la manera de volver a responsabilizar a las comunidades afroamericanas y así preservar la supremacía blanca.

Justo antes de la crisis desatada por el asesinato de George Floyd en manos de la policía de Minneapolis, algunas estudiosas como Hill Collins señalaban que la nueva generación de jóvenes afroamericanos estaba viviendo una transición entre un racismo con conciencia abierta del color (segregacionista) a un racismo ciego del color o daltónico (basado en la promesa de un mundo de equidad). Ese proceso ha conseguido dejar intacto un viejo sistema de jerarquías. Taylor apunta que en tiempo pos-derechos civiles, una buena parte de la sociedad norteamericana afirmaba que el racismo es cosa del pasado y que se vive en una sociedad pos racial, este daltonismo racial ha sido asumido tanto por las personas blancas como por algunos afroamericanos.

Sin embargo, la juventud afroamericana, está altamente estigmatizada, y los niveles de pobreza que enfrenta son significativamente dispares al de otros grupos étnicos o raciales (añadir los datos relacionados a la violencia policial). Desde la década de los noventas, la cultura deportiva y la cultura del hip hop ha tenido el efecto paradójico de colocar a las poblaciones afroamericanas a nivel global⁵³ y de comercializar algunos de sus productos culturales al mismo

⁵³ Productos culturales como el hip-hop, ha sido sacados de sus contextos de resistencia. Las líricas del describían la violencia cotidiana desde el punto de vista de la juventud negra. Pensadores como Cornel West y Patricia Hill Collins han dedicado a reflexionar sobre el hip-hop como resistencia y a la misma vez sobre la apropiación de este por parte del sistema del capitalismo global, que fácilmente convierte un espacio de resistencia en una mercancía para el consumo de masas (Bailey, 2011) (Collins, 2006). Estos espacios de resistencia popular vienen siendo cooptados desde tiempos del Blues. En sus inicios los Blues contenían una lírica muy contestataria desde las mujeres negras en el reclamo de la autonomía de sus cuerpos (Davis, 1995). Cuando los blues fueron comercializados se dio prioridad a la lírica romántica para hacer del género uno mucho más comercial. El mismo caso se da con el ya tergiversado reggaetón. El reggaetón fue en sus orígenes un producto de la juventud afropuertorriqueña, para describir la violencia cotidiana en la que están inmersos, era un género musical de resistencia que ha sido secuestrado para el consumo global. De hecho, mucho de sus intérpretes latinoamericanos fuera del archipiélago de Puerto Rico, utilizan mal o fuera de contexto el léxico generado por este género musical. <https://www.hastabajoproject.com/>

tiempo que tienen el efecto de hacer invisibles las grandes desigualdades generadas por el sistema racista (Hill-Collins, 2000).

Según Collins, la sobre visibilidad en el contexto de una sociedad multicultural y la invisibilidad de la juventud afroamericana refleja tres características del nuevo racismo en Estados Unidos: a) la globalización ha tenido un impacto duro y desigual entre la juventud afroamericana; b) el impacto negativo de la economía global en las personas racializadas a nivel mundial es disfrazado mediante los discursos multiculturales este es un proceso que oculta las estructuras del racismo, y c) el liderato afroamericano establecido parece no tener herramientas para articular resistencia ante la situación (Hill-Collins, 2006).

En el libro *Faces at the Bottom of the Well*, Derrick Bell, uno de los precursores de la Teoría Crítica de la Raza, plantea que el racismo es un componente integral de la sociedad, que consigue re articularse constantemente por lo que parece ser permanente e indestructible (Bell, 1992).

El movimiento de derechos civiles ciertamente tuvo logros y avances significativos, que han sido la plataforma del surgimiento de una clase media alta afroamericana y del aumento de la presencia afroamericana en las estructuras de administración gubernamental, definitivamente podemos afirmar que al igual que los movimientos feministas, la capacidad de agencia social y por tanto de gobernanza ha sido exitosa para ambos movimientos. Desde ahí han ocurrido también algunas seducciones para el movimiento de los derechos civiles, así como para los movimientos feministas. En primer lugar, ha ocurrido un distanciamiento entre las clases medieras/altas afroamericanas y las comunidades afroamericanas pobres. Los primeros han asumido que dentro del sistema se puede progresar, se puede avanzar y que los últimos no han llegado a vivir el sueño americano por la incapacidad de asumir sus vidas de manera responsable (Ladson-Billings, 2018). En segundo lugar, ha ocurrido un cisma entre los nuevos movimientos que emergen para responder al racismo sistémico norteamericano hoy y los movimientos que nacieron en o antes de la lucha por los derechos civiles. *Black Lives Matter* representa esos nuevos movimientos que expresan contundentemente que el racismo y la supremacía blanca no han desaparecido como sistemas, sino que han tenido la capacidad de rearticularse porque son parte de la matriz fundante de ese estado-nación. En tercer lugar, muchas intelectuales afroamericanas se han desconectado de sus comunidades y se han encerrado en las estructuras académicas, las cuales son fundamentalmente blancas (Hill-Collins, 2006).

Por otro lado, algunos líderes que emergen del contexto de la lucha de los derechos civiles de los años sesenta, piensan que desde el sistema se pueden hacer los cambios, si en verdad

se hace un esfuerzo, las estructuras jurídicas y de gobierno pueden dar paso al reclamo total de los derechos de las comunidades afroamericanas; y ciertamente muchos de los grandes derechos alcanzados en los últimos años provienen de los enfrentamientos en las cortes, ese es el caso de la famosa decisión de 1954 Brown vs La Junta de Educación, que da inicio al proceso de desegregación en las estructuras de gobierno. Por otro lado, las activistas de BLM como Patrisse Khan afirman que sus familias viven entre el horror de la pobreza y el terror hacia la policía, sus vecindarios criminalizados son designados zonas de guerra en donde les enemigxs son las mismas personas afroamericanas (Bandale K, 2017). Hay innumerables estudios que aportan datos sobre el profundo estado de injusticia que viven las personas racializadas como negras, esto ha tenido impacto en la salud, la justicia ambiental, la calidad de la educación, la vivienda digna, el derecho al voto, entre otros. Estos datos nos hacen volver a la afirmación de Derrick Bell, los avances de las comunidades afroamericanas son posibles en la medida que el sistema racista y de supremacía blanca lo permita (Bell, 1992). Quizás por eso las demandas de los nuevos movimientos anti racistas tienen una mirada aún más anti sistémica. Angela Davis ha planteado entre otras: la supresión del sistema carcelario, el cual ha servido para restringir en derechos a un porcentaje inadmisibles entre las poblaciones afroamericanas, el fin de la pena capital, la desmilitarización del país. (Davis A. Y., 2005). Estas ideas de Davis han sido recogidas y avaladas por Patrisse Cullors, Opal Tomei y Alicia Garza que han apoyado el proceso de desmilitarización de la fuerza policiaca y al igual que Davis, plantean un cambio en el sistema económico desigual de los Estados Unidos.

Borikén:⁵⁴ más allá de la negación

¿Cómo te atreves a pronunciar
que no eres racista porque eres negro?
¡Me salvé yo ahora!
como si no hubiera mujeres machistas
como si no hubiesen gays que vomitan homofobia
o gente que se excusa tras el cliché: yo tengo amigos así y los quiero mucho.
(Pizarro, 2015)

“Sistemáticamente los funcionarios (burócratas) puertorriqueños negaron la situación del racismo en el país. La política oficial ha sido eliminar el problema negándolo. Desde sus inicios el Estado

⁵⁴ Borikén, Borinquen, Boriquén es una aproximación al nombre que la cultura Arauca, Tainos daban a lo que hoy se conoce como Puerto Rico. Puerto Rico no es una isla sino más bien está integrada por un conjunto de pequeñas islas, islotes y cayos.

Libre Asociado eliminó la variable racial de todos los documentos oficiales, hasta el 2000 cuando se abrió el censo. Sin embargo, no hubo un proceso de educación sobre las variables y el resultado fue que una ínfima cantidad de personas se identificaron como negras. Figuras académicas y del gobierno como Hermenegildo Ortiz, no fueron incluidos en los debates de estos temas en las estructuras de gobierno. Académicos ubicados en la Universidad de Puerto Rico, Isabelo Zenón; Eneid Route-Gómez, Idsa E. Alegría Ortega fueron los que adelantaron estos temas” (Ríos, 2020).

La académica Palmira Ríos deja claramente establecido que, desde mediados del siglo XX hasta el presente, el racismo ha sido consistentemente negado por los sistemas políticos en Puerto Rico. Esta práctica de negación ha tenido consecuencias serias en las vidas de las personas racializadas como negras en el archipiélago. A pesar de esa negación la presencia de esfuerzos y movimientos antirracistas ha sido una constante de una forma u otra a lo largo de la historia del país. Sin embargo, parte de la política oficial de los gobiernos metropolitanos en Puerto Rico, así como de los gobiernos coloniales locales ha tenido como agenda hacer invisible las historias y las narrativas de resistencias. Durante un período extendido de nuestra historia las resistencias han sido criminalizadas, aún más, por periodos las políticas oficiales han intentado echar al olvido la presencia de comunidades que no cumplen con la imagen oficialista de la puertorriqueñidad, en un intento de homogeneizar y blanquear lo que somos (Rodríguez-Silva, 2012). Esa agenda de hacer invisible, las resistencias y de homogeneizar la puertorriqueñidad, ha tenido incluso consecuencias sangrientas. Ese es el caso de la llamada Masacre de Ponce de 1937. El Partido Nacionalista Puertorriqueño⁵⁵ había organizado una manifestación pacífica autorizada para observar la abolición de la esclavitud, las fuerzas policiales dispararon abiertamente contra los congregantes. Hace unos años atrás mi padre, Dimas Sánchez Arzuaga, me contó su experiencia con este evento trágico en la historia del país. Mi padre, que al momento era un adolescente salía de una sala de cine, en la ciudad de Ponce cuando se encontró con la tragedia. La escena lo marcó para toda la vida, siendo su padre adoptivo policía, toda la familia fue trasladada como medida de prevención al pueblo de Utuado. Nunca me quiso o pudo decir si su padre adoptivo había participado de la masacre. Siendo la familia de mi padre una

⁵⁵ El Partido Nacionalista Puertorriqueño fue fundado en 1922 con el propósito de promover y luchar por la independencia de Puerto Rico. En 1930 Pedro Albizu Campos, puertorriqueño negro educado en Harvard fue electo a la presidencia del partido. En sus inicios el partido promovió y luchó por la independencia desde las estructuras oficialistas provistas por la metrópoli, posteriormente deciden retirarse de la estructura política partidista nacional por entender que la independencia nunca sería alcanzada desde esa plataforma, desde ese análisis el partido asume el derecho de defensa contra el sistema colonial norteamericano.

visiblemente negra, habría que pensar cómo el sistema racista y colonial, logra crear estructuras en las que las personas racializadas y colonizadas vayan en contra de sus intereses.

Hasta la década de los setenta, el gobierno con la colaboración de algunos intelectuales, crean la imagen de un archipiélago libre de racismo y unido en la narrativa de la familia puertorriqueña. Una buena parte de la generación de intelectuales de las décadas de los cuarenta y cincuenta consideraban que la existencia de una tradición histórica de democracia racial en Puerto Rico era una verdad natural y evidente, y consecuencia del progreso traído por el proyecto de modernización populista de la época (Figueroa, 2005). Muy poco se escribió, se dijo o se investigó, en ese momento, sobre las personas afropuertorriqueñas o sobre las resistencias frente al poder colonial. El proceso de racialización y sus consecuencias fue silenciado porque aquellos que pertenecían a las clases políticas hegemónicas tenían el proyecto de negar el conflicto racial y blanquear la población puertorriqueña frente a la autoridad metropolitana, de Estados Unidos⁵⁶ (Figueroa, 2005) (Rodríguez-Silva, 2012).

Para las estructuras políticas hegemónicas, las poblaciones afrodescendientes fueron un problema incluso antes del cambio de soberanía en el 1898. El aumento de la población negra durante el siglo diecinueve fue una preocupación del gobierno español que dio lugar a un proceso de blanqueamiento (Rodríguez-Silva, 2012) (Hurtado, 2019). Se diseñaron políticas para detener el crecimiento de la población negra y aumentar el volumen de habitantes blancos/europeos en el archipiélago incentivando la migración de personas racializadas como blancas a Puerto Rico. A inicios del establecimiento del nuevo gobierno colonial en la isla, sectores conservadores de la élite puertorriqueña, pensaron encontrar en los gobiernos norteamericanos, aliados para continuar el proceso de blanqueamiento del país. Algunos miembros de esa elite incentivaron a empresas norteamericanas a reclutar mano de obra puertorriqueña negra para sus proyectos en el exterior, la propuesta fue aceptada por lo que muchos puertorriqueños negros fueron enviados a las plantaciones de azúcar en Hawai'i. Del mismo modo esta mano de obra racializada sirvió a los intereses de la inversión norteamericana en Cuba, República Dominicana, Panamá, Yucatán y Ecuador. En 1901, la Asociación de Plantadores de Azúcar de Hawai'i respondió a los disturbios laborales en sus islas enviando agentes para reclutar trabajadores de Puerto Rico (Figueroa,

⁵⁶ Puerto Rico se convierte en territorio de Estados Unidos como consecuencia de la llamada Guerra Hispanoamericana que enfrentó a este país con España. Como consecuencia de ese conflicto los Estados Unidos ganan los territorios españoles en Guam, Filipinas, Cuba y Puerto Rico y establece su poder imperial. Aunque el Tratado de París, que concluye la guerra, no se refiere a los nuevos territorios adquiridos por los Estados Unidos como colonias, las políticas hacia los territorios que quedaron en manos norteamericanas: Guam y Puerto Rico, fue de control absoluto sobre los habitantes de esos territorios.

2005). En la actualidad Hawai'i tiene una comunidad de más de treinta mil personas que se definen como puertorriqueños. Durante distintos periodos del gobierno norteamericano sobre la isla, se ha incentivado el movimiento poblacional hacia algunas urbes de Estados Unidos, de esta manera se proveyó mano de obra diestra y no diestra para las necesidades económicas del crecimiento de la metrópoli. Podríamos decir que los movimientos poblacionales de puertorriqueños hacia Estados Unidos y otras jurisdicciones fueron provocados por el sistema racista, colonial. La diáspora boricua incluso el movimiento poblacional más reciente producido por el desastre en las islas por el huracán María,⁵⁷ tuvo un lastre racista y colonial. Esas poblaciones puertorriqueñas vivieron el impacto de no pertenecer al grupo anglosajón blanco en un contexto político en donde las relaciones y el acceso al poder están totalmente racializados mientras que en el archipiélago de Boriquén el proceso de racialización queda escondido en una serie de narrativas contradictorias sobre quiénes somos los puertorriqueños. La lucha contra el racismo enfrentado por las comunidades puertorriqueñas en Estados Unidos llevó a muchos a adquirir una conciencia racial. En la década de los sesentas, precisamente al momento de la lucha de los derechos civiles en Estados Unidos, emergen de las gangas callejeras de Chicago, los *Young Lords*. Los *Young Lords* al igual que los *Black Panthers* fueron movimientos que hicieron duras críticas al sistema racista y colonial de los Estados Unidos, fueron el eje radicalizado de la lucha por los derechos civiles (Enek-Wanzer, 2010) (Wanzer-Serrano, 2015). Posteriormente, en la década de los ochentas emerge el Ejército Puertorriqueño de Liberación (Los Macheteros) que culmina con el asesinato por parte del FBI de uno de sus líderes Filiberto Ojeda Ríos. El asesinato de Ojeda Ríos es organizado por el FBI sin el conocimiento de las autoridades estatales, dejando muy clara, cuál es la última fuente de poder sobre el archipiélago. Es importante reconocer que en estos espacios tanto en los radicalizados como en los llamados movimientos de no violencia se encontraron las comunidades afroamericanas, las puertorriqueñas y las mexicoamericanas y colaboraron en alianzas de diversos tipos.

La racialización que hemos mencionado es un proceso de al menos dos puntas, una desarrollada como parte de las estructuras coloniales con España y Estados Unidos y la otra, a

⁵⁷ 2017 fue un parteaguas para el archipiélago de Borikén, los pasos de los huracanes Irma y María fueron devastadores para toda infraestructura, luego del paso del segundo huracán la mayor parte del archipiélago quedó sin acceso a energía eléctrica durante once meses. Les activistas de movimientos sociales en Puerto Rico, incluyendo al Colectivo Ilé han reclamado que el problema no hay sido sólo los fenómenos naturales sino además las decisiones coloniales ejecutadas por los gobiernos de Puerto Rico y de Estados Unidos, que ha llevado al país a una gran crisis económica. A pesar de los desastres acumulativos que llevaron a crisis total en el 2017, muchas comunidades y organizaciones tomaron en sus manos los procesos de reconstrucción, las mujeres tuvieron un papel central en ese proceso (Lloréns, 2021) En ese periodo el Colectivo Ilé se dedicó a organizar mujeres afrodescendientes en distintas comunidades del archipiélago.

nivel interno en el archipiélago, no podemos comprender la una sin la otra, ambas se alimentan mutuamente, porque nace del proceso de invención de lo que hoy conocemos como el continente americano.

Desde hace algún tiempo tenemos investigaciones tanto cualitativas como cuantitativas que demuestran el impacto del racismo hacia las personas negras⁵⁸ en Puerto Rico. El Centro de Información Censal de la Universidad de Puerto Rico en Cayey pudo demostrar las grandes disparidades en calidad de vida entre las personas de tez blanca y las personas de tez negra en el país. El estudio que abarca los años de 2009 a 2013 apunta que las posibilidades de estar desempleado para una persona negra es cuatro puntos porcentuales más alta en comparación con una persona de tez blanca. Del mismo modo la posibilidad de tener un plan de salud es mucho más bajo para las personas negras. Las municipalidades con alta población de afrodescendientes tienen mayor pobreza y menos acceso a calidad de vida. En general la posibilidad de vivir en condiciones precarias aumenta si se pertenece al grupo de afrodescendientes.

Un estudio sobre las percepciones de la gente sobre el racismo en el archipiélago titulado “Racismo en Puerto Rico: *Surveying Perceptions of Racism*, arrojó que de una muestra de 159 personas el 93.1 por ciento afirmó que el discrimen racial existe en Puerto Rico y que el mismo se manifiesta mayormente en el empleo, los medios de comunicación, la escuela, las tiendas, la calle y en las oficinas de gobierno. Los investigadores concluyen que los resultados retan el discurso oficial de la armonía racial y ese discurso no solo obstaculiza la recopilación sistemática de datos demográficos en Puerto Rico sobre los efectos del discrimen racial, pero también la implementación de políticas públicas para erradicar el problema (Llorens, 2017).

Un grupo de investigadoras del racismo y su impacto en el sistema educativo elaboró unas guías para apoyar un proceso de consciencia del racismo en las escuelas del archipiélago, y como recurso para apoyar a las maestras y maestros a transformar el discrimen en las instituciones educativas. En sus investigaciones encontraron que el racismo existe tanto a nivel interpersonal y cotidiano como a nivel sistémico e institucional. Por ejemplo, a nivel cotidiano

⁵⁸ El Centro de Información Censal de la Universidad de Puerto Rico en Cayey utiliza el término negra o negro. Entre las organizaciones en América Latina y el Caribe no hay un consenso sobre el uso los siguientes términos: negra y afrodescendiente. El Colectivo Ilé, organización con la que estaremos trabajando define el concepto negro como aquellas personas que tienen características fenotípicas vinculadas a la negritud, mientras que afrodescendientes son todos los puertorriqueños por una historia de profundo mestizaje. Por otro lado, las comunidades afroamericanas en el contexto de Estados Unidos, utilizan el concepto para referirse mayormente a las personas negras. Es pertinente recordar que las formas de autonombrarse por parte de las personas negras, afroamericanas o afrodescendientes ha ido cambiando constantemente.

encontraron que 64 por ciento de las maestras entrevistadas afirmaron haber tenido que intervenir con un niño/niña agresor (a) o víctima del racismo. Por otro lado, el profundo silencio del sistema educativo sobre los aportes de las comunidades afrodescendientes y sus luchas es parte del racismo sistémico (Godreau, 2014).

Uno de los casos más dramáticos de violencia institucional racista en el contexto escolar fue el caso de la niña Alma Yariela Cruz Cruz, una niña que al momento de los hechos tenía 11 años y es una niña con diversidad funcional (Rosa, 2020). Yariela fue arrestada e imputada con cargos criminales por una disputa escolar que se generó como reacción a un patrón de acoso racista. En el Podcast Negras de Radio Universidad de Puerto Rico María Reinat del Colectivo Ilé comentó lo siguiente:

A veces el racismo en Puerto Rico es velado y luego te das cuenta que no es tan velado. Por ejemplo, en el caso de la niña Alma Yariela, fue una niña de doce años que estaba en la escuela en Carolina. Y esa niña fue referida al Departamento De Justicia, una niña que estaba en educación especial⁵⁹. Y no se activó el protocolo para casos de acoso y abuso verbal. Y lo que hicieron fue referirla, y cuando miramos el caso de Alma Yariela que sufrió muchísimo, nosotras empezamos a ver que hay otros niños y niñas en Puerto Rico que están siendo referidos al Departamento de Justicia y que no reciben conmiseración de los adultos que están alrededor. Pareciera que hay una disposición a ver a esa niña como adulta, a ver esa niña como violenta, como algo que se puede mover de un sitio a otro, que no tiene sentimientos. Y así mismo hay otros niños en Puerto Rico recibiendo constantemente la idea de que son inferiores, porque también está el lenguaje. Esta niña había sido insultada se le había llamado negra sucia, se le había llamado muchas cosas y los adultos a su alrededor no habían respondido. Pues un día ella respondió y ese día que respondió los carceleros que tenemos en las escuelas decidieron que ese día era el día de justiciarla y referirla al Departamento de Justicia (Negras, 2020).

El proceso judicial contra la niña Alma Yariela, fue detenido gracias al esfuerzo de les activistas que se lazararon a la calle a protestar contra el gobierno, sin embargo, un tiempo después de los sucesos, el fiscal que, a nombre del pueblo de Puerto Rico, se ocupó de acusar a la niña, fue nombrado a un alto cargo en el gabinete del gobernador del país.

Esta información deja claramente establecida la presencia de un racismo sistémico en el archipiélago de Borikén, aun así, los grupos antirracistas en el país que han ido en auge durante los pasados años, son vistos, muchas veces como innecesarios y promotores de la división en un país en donde el sistema político hegemónico parte de la existencia de una gran democracia

⁵⁹ Educación Especial es el programa del Departamento de Educación que atiende a niños con diversidad funcional, estos niños están en la corriente regular con un apoyo espacial de tutoras.

racial en la que el racismo es inexistente. Ese elemento puede ser utilizado para contrastar las luchas del Colectivo Ilé en Puerto Rico y de *Black Lives Matter* en Estados Unidos, las políticas de negación bien mediante el daltonismo racial o bien mediante el mantra de la unidad nacional han sido elementos que ambas organizaciones han tenido que enfrentar en sistema mundo (decolonialidad).

El Teatro de las Teorías

“Intuición”, con esa palabra me describió María Reinat Pumarejo, co fundadora del Colectivo Ilé, el proceso de diseñar los talleres de formación y las estrategias de acción de este grupo antirracista. No quiere decir, explicaba Reinat, que no haya estudio de textos o análisis de la historia, pues los talleres de Ilé tienen un contenido de análisis crítico de la historia que lleva a les participantes a comprender el origen del racismo. Nos parece que María coloca la palabra intuición como eje de la reflexión/teórica de Ilé, porque no sólo son espectadoras del proceso que construyen, sino más bien ponen el cuerpo como medio para elaborar sus teorías. Es decir, la intuición es un espacio situado para forjar conocimiento. La intuición da paso al conocimiento creativo, que supera las trabas de las disciplinas eurocentradas y en ese sentido sirve para decolonizar a la sujeta que desde esa intuición tendrá preguntas diferentes. Esa intuición situada y creativa es fundamental para las cuerpos que han sido violentadas por los sistemas racistas, porque el racismo como problema sistémico ha estructurado caminos que niegan continuamente lo que sienten las cuerpos negras con el objetivo de aniquilar su intuición.⁶⁰ Los cuerpos y los espacios que se ocupan son cambiantes, por ello las teorías sobre las experiencias de Ilé se transforman en cada jornada. Una de las raíces de la palabra teoría proviene del griego *theoros*, espectador, *theoréo* (observar, reflexionar) que es afín a la palabra teatro. La reflexión crítica de Ilé proviene del proceso de observar y reflexionar no como espectadoras sino como protagonistas de un suceso, quizás por eso María escogió la palabra “intuición” como matriz gestora de las teorías sobre el racismo en el Colectivo Ilé.

⁶⁰ En el texto *No poder nombrar la violencia: posicionalidad y emociones* la antropóloga Carolina Arango Vargas propone a les antropólogos hacer su trabajo reconociendo en primer lugar que son seres “complejos y multidimensionales”. Para Arango Vargas la introspección, los sentimientos y la intuición son los espacios para una “empatía radical” que genere un conocimiento situado y que sirva para re humanizar a aquellos que han sido despojados de su humanidad por las violencias sistémicas. Para ello es necesario abrirse a otros lenguajes creativos y poéticos que ayude a encontrar otras maneras de decir. Según Arango Vargas dar paso a las emociones en el proceso investigativo genera un conocimiento ético que va contra la violencia epistémica y académica y para ello se requiere de “escucha e intuición” (Vargas, 2022).

Desde las prácticas de las activistas del Colectivo Ilé, que incluyen procesos de formación y activismo, se va generado una teoría sobre el racismo y la colonialidad que es una combinación de experiencias corporales (testimonios y afrosanación⁶¹), conversaciones en comunidad (junte de saberes), relaciones de cofradía y un proceso de lecturas comunitarias. Tuvimos la experiencia de estar en el espacio virtual de algunos de los talleres ofrecidos por las activistas de Ilé, los cuales casi siempre inician con una invitación a les participantes a mirar todas las posibilidades interpretativas en un conjunto de imágenes. Las imágenes no están tan claramente definidas y necesitan que la espectadora mire con atención. A medida que la persona mira va descubriendo posibilidades interpretativas frente a lo que parece una realidad sólida y contundente. Las realidades y las posibilidades se desdibujan ante las miradas de les participantes, y ese es un proceso tanto colectivo como individual. El ejercicio ayuda a las personas a entender que hay múltiples posibilidades en un problema, dando espacio a percibir que quizás no se hayan tenido los ojos, ni la piel lista para senti/pensar otras experiencias. Utilizamos el concepto senti/pensar tomado la articulación que Fals Borda, hace de una expresión de un pescador en San Benito Abad en Sucre, que coloca el pensamiento desde el sentimiento y viceversa en un proceso que no se estructura en binarios sino en un continuo (Giraldo, 2020). Este *sentipensar* desde Ilé es también un cuestionamiento a la objetividad, que dentro del saber eurocentrado las ha dejado sin voz. Al cuestionar la objetividad, se invita a

⁶¹ Varios estudiosos han demostrado que el racismo estructural tiene un efecto directo en la salud integral de las personas afrodescendientes, evidentemente negras y/o de pueblos originarios. No sólo se trata de la diferencia en los servicios de salud que reciben las personas racializadas en comparación con las personas blancas o mestizas, sino en cómo la violencia sistémica afecta a los cuerpos racializados. Además de las violencias que se reciben de las instituciones sociales y políticas, hay una violencia cotidiana que viven las personas racializadas, una violencia que se normaliza de tal manera que la misma persona la asume. De ahí se vive con una doloridad (Piedade, Doloridad, 2020) con un cansancio y una angustia generados por el racismo de todos los días. Experimentar en los momentos menos esperados microagresiones, tener que explicarse todo el tiempo, saber que tienes que hacer siempre el doble, tener miedo de ser agredido o de un que un ser querido no regrese a casa, estar cansada de la animalización del cuerpo y de la sexualidad, soportar los estragos del racismo intergeneracional, esto es lo que algunos investigadores llaman “la fatiga negra” (Winter, Black Fatigue. How Racism Erodes the Mind, Body, and Spirit, 2020), el quiebre de la estabilidad emocional. Para Alicia Garza, una de las fundadoras de Black Lives Matter, la sanación es un proceso entre personas afrodescendientes y/o negras para dar testimonio, para crear estrategias, para alegrarse, sin la mirada vigilante de otras comunidades. (Garza, 2020) En las conversaciones con organizadoras/activistas del Colectivo Ilé se mencionó lo agotador que era responder los requerimientos de la presa cuando estaban levantando una denuncia de racismo, de hecho, algunas de ellas ante las presiones externas, tuvieron que enfrentar la enfermedad de sus cuerpos. Por esta razón desarrollaron una estrategia de sanación. En el Colectivo Ilé le llaman afrosanación. La afrosanación es un conjunto de acciones cuya intención es fortalecer cuerpo/mente de la organizadora cuidando su estabilidad integral. Estas acciones incluyen reflexiones sobre la ancestralidad, el placer, el lenguaje no violento, y además incluye actividades más físicas como salidas en grupo a la playa, comer juntas, recibir masajes, etc. Mediante estas actividades se busca que la organizadora se sienta acompañada, escuchada, acuerpada. Para algunas comunidades afro, la sanación está vinculada a la comida por medio de ésta se busca alcanzar diversas formas de sanación, con ello se consumen alimentos locales y se honran los saberes gastronómicos ancestrales validando las prácticas culturales de los pueblos afros.

confiar en la subjetividad particularmente de las mujeres negras que son espacios de conocimiento y articulación de teorías que ayuden a entender el racismo y la experiencia de este. Intencionalmente llamamos a este proceso de Ilé un laboratorio de teorías. En ese sentido asumimos la invitación que nos hace la académica dominicana Ochy Curiel a salir de las esferas de las superestructuras y los mecanismos materiales que sustentan los discursos y prácticas que operan desde la colonialidad (Curiel, 2013). Vincular la capacidad de la producción de teorías, única y exclusivamente a los espacios de formalidad académica, no solo contribuye a desautorizar las voces de las mujeres negras y su producción de conocimiento, sino que imposibilita el desarrollo de una práctica descolonizadora al interior de la academia.

Hill Collins se fundamenta en el gran vacío que hay de las voces y los cuerpos de las mujeres negras y afrodescendientes para plantear en el ya clásico *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the Politics of Empowerment* evidencia de cómo el sistema se ha encargado de hacer invisibles las experiencias, pensamientos y miradas desde las afroamericanas o las afrodescendientes, es decir, no es que estas mujeres no hayan levantado la voz o que no hayan sido protagonistas, sino que ha existido una práctica sistemática de ignorar los aportes y pensamientos desde las mujeres negras. Según Hill Collins lo anterior ocurre mediante tres dimensiones interconectadas: la explotación del trabajo de las mujeres negras, la dimensión política de la opresión que cobra forma en distintas instituciones sociales, y el control de las imágenes que se generan alrededor de las mujeres negras (Hill-Collins, 2000).

Invisibilizar a las mujeres negras, sus aportes y voces también ocurre dentro de las comunidades afroamericanas y en las luchas antirracistas. En un recuento sobre el famoso período de la lucha por los derechos civiles, Angela Davis, reflexiona que durante el Verano de la Libertad 1964 las mujeres negras luchadoras de los derechos civiles empezaron a cuestionar por qué los hombres eran los únicos portavoces del movimiento. Recordemos que fueron las mujeres la frontera principal de esa lucha, entre ellas: Ella Babar, Ruby Doris, Smith Robinson y Jo Ann Robinson, siendo esta última la persona que realmente organizó el boicot a los buses en Montgomery que fue el primer gran evento del movimiento de los derechos civiles (Davis A. D., 2019). Activistas antirracistas en Puerto Rico hablaron en varias ocasiones sobre la tensión que les producían los desencuentros con las organizaciones antirracistas dirigidas por hombres, en donde las voces y saberes de las mujeres son continuamente desautorizados.

Hemos hecho un gran esfuerzo de colocar esos saberes y teorías de Ilé, en diálogo horizontal con los discursos y saberes reconocidos en y por la academia. Con esto pretendemos

mantener un diálogo tipo *jam session*⁶² entre los saberes académicos y los saberes de las mujeres activistas, para iluminar y validar las intuiciones de la “investigadora” que es interpelada desde su misma subjetividad a tener miradas antirracistas múltiples. Hill Collins plantea que es complejo entrar en el conocimiento generado por las mujeres negras y en los pensamientos feministas negros. Esto se debe a que los grupos subordinados han tenido que utilizar durante mucho tiempo formas alternativas para crear autodefiniciones y autovaloraciones independientes. Como otros grupos subordinados, las mujeres afroamericanas y/o afrodescendientes⁶³ no solo han desarrollado un punto de vista distintivo de las mujeres negras, sino que lo han hecho utilizando formas alternativas de producir y validar el conocimiento.

Los encuentros del Colectivo Ilé, llamados África en mi piel son formas alternativas de producir conocimiento y validarlo. Están dirigidos a personas que quieren desarrollar a profundidad una conciencia antirracista, son procesos de reflexión/teoría por un periodo aproximado de tres meses. En ese tiempo hay secciones de sanación, ejercicios para romper esquemas racistas, relecturas de algunas concepciones históricas y movilización hacia el orgullo corporal y a una redefinición de la experiencia de la negritud. Recientemente concluyeron una de encuentros parecidos a África en mi Piel, pero más extendida y dedicada exclusivamente a jóvenes, este proyecto se llamó Afro Juventudes.

⁶² En los inicios del género del jazz los *jam session* fueron espacios seguros y amistosos en donde musicxs principiantes y musicxs con mayor experiencia se encontraban para demostrar su arte en diálogo musical, de esta manera les iniciadxs adquirían técnica y les experimentadxs recibían ideas y practicaban nuevas estructuras musicales, innovando de manera continua el género. (Gioia, 2021) El permiso para la improvisación es fundamental en el jam sesión, para poder improvisar la escucha atenta es fundamental, nunca se improvisa al vacío.

⁶³ El concepto negro es creado en el proceso de racialización como parte de los sistemas esclavista, post esclavista, colonial y post colonial. Es un concepto vinculado a la historia del capitalismo y ese mismo sistema lo globaliza y con ello globalizó el racismo. (Mbembe, 2016) Las comunidades negras y les activistas antirracistas siempre han buscado la manera de autonombrarse y de resignificarse, estos procesos de resignificarse permanecen abiertos en la medida que la colonialidad, el racismo y el capitalismo se transforman para mantener las estructuras de opresión. El concepto negritud es acuñado desde inicios de los 1920 por pensadores caribeños y africanos que se educaron en Francia entre ellxs Aimé Césaire, León Damas, Leopoldo Segnor, Birago Diop (Bernd Reiter y John Antón Sánchez eds., 2023). Este movimiento fue una denuncia a las consecuencias producidas por el sistema racista y colonial. En Brasil la pensadora Lélia Gonzalez sugiere el concepto político cultural Amefricanidad para destacar las similitudes entre las manifestaciones culturales practicadas en diferentes regiones de las Américas. El legado y la forma de resistencia cultural, el paso de saberes ancestrales de una generación a otra y la subversión negra de los códigos de la cultura dominante (religión, lengua, vestimenta, etc.) impulsados sobre todo por las mujeres es lo que informa esta categoría político cultural (Alex Ratts y Flavia Rios, 2010). Por otro lado, el concepto afroamericanx emerge luego de la lucha por los derechos civiles y afrodescendencia surge durante las reuniones preparatorias para la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada el 31 de agosto al 7 de septiembre de 2001, en Durban, Sudáfrica. Ambos conceptos intentan renombrar y resignificar reclamando una doble pertenencia, por un lado, un legado desde África y por otro, un nuevo lugar en las Américas.

África en mi Piel y Afro Juventudes desarrollan metodologías de recuperación de la memoria colectiva de los ancestros, lo cual incluye volver hacia la experiencia de la Trata Transatlántica y también al rescate de lo que fue la resistencia y lucha de las personas esclavizadas. *Saint Paul Community Baptist Church*⁶⁴ ubicada en la ciudad de Nueva York, inicia en los años noventa la recreación del Maafa⁶⁵, o el genocidio negro producto del sistema esclavista que se extendió a lo largo de distintos momentos históricos. Este evento inspira a los cofundadores de Ilé a crear una experiencia similar como parte de la adquisición de una conciencia antirracista. Este es un increíble puente diaspórico entre comunidades afrodescendientes en Puerto Rico y los Estados Unidos, quienes por medio de revivir el Maafa recuperan la voz y las memorias que no han podido articular en los contextos de negación o de invisibilización. Este rescate de memorias es vinculado a las narrativas de cada participante, quienes, muchas veces, por primera vez, logran apalabrar las experiencias del racismo que ha vivido. Se trata de un momento de mucha vulnerabilidad en donde se reconoce el dolor y, a la vez, se recuperan fuerzas cuando se resignifica el empuje (poder) de sus vidas en un sistema colonial-racista, comprendiendo que sus experiencias no son aisladas sino más bien que están vinculadas a procesos ancestrales que también son vividos por otras personas de su comunidad. En ese sentido el dolor del racismo deja de ser un problema personal, en donde la capacidad para superar el sistema racista dependerá siempre del mérito personal. Rescatar esas historias y narrativas es el marco que ayuda a entender el sistema en el que se está inmersa. La recuperación de la memoria⁶⁶, los sentimientos de vulnerabilidad y la resignificación de la historia ayuda a que las personas puedan explicarse a sí mismas en un sistema que las ha oprimido y esa experiencia les da perspectivas de futuro. Estas teorías y metodologías articuladas por Ilé en diálogo con otras diásporas tienen la intención de sanar y de desmotar el sistema racista-colonial en cada persona y comunidad.

⁶⁴<https://www.spcbc.com/maafa>

⁶⁵ Maafa – Es una palabra en kiswahili para referirse a una gran calamidad o un gran desastre. Este término fue destacado por la antropóloga y pensadora Marimba Anin en su clásico libro *Let the Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*. (1994) para referirse a la era de la Trata Transatlántica de personas esclavizadas y su efecto en los africanos y sus descendientes. Se estima que más de 100 millones de africanos perdieron la vida y que sus descendientes ha sido sistemáticamente violentados durante todo el período post esclavización. (Ani, 1994)

⁶⁶ La filósofa Nadia Yala Kisukidi, plantea que la memoria es un elemento central para la sanación de los sistemas racistas de las personas que lo viven los cambios deben construirse sobre las memorias: “Los imaginarios utópicos de las sociedades sin razas, ciegas al color –color-blind–, descansan sobre la eliminación de la memoria; son fundamentalmente abstractos, contruidos para subjetividades sin conciencia, sin pasado, sin historia. La eliminación de la memoria tiene un efecto inmediato: transformar las derrotas en ontología”. (Kisukidi, 2023)

Esta manera de crear un marco teórico para entender las opresiones que se habitan parte de la subjetividad de les participantes, de sus propias cuerpos. Esta experiencia tiene algunas coordenadas comunes con la experiencia de mujeres mayas en Guatemala. En el texto “Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado”, un grupo de académicas colaboraron con mujeres de comunidades mayas en Guatemala para salir de un silencio de más de veinticinco años. Las autoridades guatemaltecas y las comunidades las habían forzado a silenciar las violencias que pasaron por sus cuerpos, en violaciones sistemáticas y genocidio. La imposibilidad de hablar, de apalabrar, las había sumido en enfermedad. Desde ahí el acto de la memoria y de apalabrar se convierte en una acción subversiva porque nombra y señala al sistema opresor:

Nombrar la violación sexual se transforma así en un acto profundamente transgresor frente a las numerosas estrategias de silenciamiento impuestas por la ideología patriarcal y racista dirigidas a que se perpetúen las condiciones de opresión de las mujeres en general y de las mujeres mayas en particular. Desafía el orden patriarcal en cuanto cuestiona las estructuras sociales que lo permiten, legitiman y reproducen: el derecho de los hombres a apropiarse del cuerpo de las mujeres, reforzado por la ideología racista que transforma a las mujeres mayas en sirvientas domésticas y sexuales (Fulchirone, 2011).

De esta manera, los grupos subalternos forjan la teoría y la metodología desde los mismos cuerpos. Esa teoría y esas metodologías tienen como objetivo el cambio radical de una situación de opresión y la sanación radical.

En un Congreso de Mujeres sufragistas realizado en Akron Ohio el 29 de mayo de 1851, Sojourner Truth, una mujer afroamericana quien escapa de la esclavitud proclamó el discurso que pasa a la historia con el título: ¿Acaso no soy yo una mujer? En este breve discurso, Sojourner logra problematizar la definición de mujer, la identidad de mujer negra y entrelaza la opresión de las mujeres en general y la opresión de las personas negras, pues provienen de un mismo sistema, el sistema patriarcal esclavista. No solo consigue de manera precisa apuntar al sistema que crea exs otres o subalternxs, sino que además tuerce la interpretación teológica ortodoxa del origen de Jesús que es utilizada para mantener la ideología de la subordinación de las mujeres. Sojourner resignifica a Jesús desde la ventaja epistémica de una mirada de mujeres múltiples: esclavizada, abolicionista, sufragista, teóloga. La pregunta de Hill Collins es si podemos ignorar la producción intelectual de Sojourner, ciertamente una producción poco tradicional dentro de la estructura occidental pero que adelanta muchos de los planteamientos académicos y teorías que vendrían después (Hill-Collins, 2000). Del mismo modo, Sojourner desde su cuerpo teoriza sobre las cuerpos de las mujeres negras, al plantear que las negras no son consideradas dentro de la categoría mujer, tampoco son consideradas en la categoría negro.

Se entra en el vacío que plantea Kimberlé Crenshaw al afirmar que en los casos legales las mujeres negras son ignoradas en la interpretación de los tribunales en las categorías de mujer que es leída desde las mujeres blancas y en la categoría de negres pues es leída desde cuerpos negros masculinos. Crenshaw apunta hacia la manera en que se pueden experimentar múltiples opresiones en función a las identidades múltiples. Opresiones dentro de la raza, género, orientación sexual, etc. no se excluyen mutuamente, sino que están imbricadas. La conciencia de las identidades múltiples y las opresiones múltiples evita esencializar la negritud, el ser mujer o a cualquier otra categoría social. Según María Lugones, la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan separadas entre sí. (Tamale, 2020) (Crenshaw, 1991) (Lugones, 2010).

El discurso de Sojourner fue publicado por dos periódicos de la época y existen varias versiones de este. La abolicionista y sufragista, Frances Dana Barker Gage es quien recoge la versión más popular, sin embargo, la versión más antigua fue la transcripción Marius Robinson que fuera publicada el 21 junio de 1851 en *The Anti-Slavery Bugle*:

¿Puedo decir algunas palabras? Quiero decir algunas palabras sobre este asunto.

Sobre el derecho de mujer.

Tengo tantos músculos como cualquier hombre y puedo trabajar tanto como cualquier hombre.

He arado, cosechado, descascarado, cortado y cortado, y ¿puede alguien hacer más que eso?

He oído mucho sobre la igualdad de sexos; Puedo cargar tanto como cualquier hombre, y puedo comer tanto también, si puedo conseguirlo.

Soy tan fuerte como cualquier hombre que lo sea ahora.

En cuanto al intelecto, todo lo que puedo decir es: si las mujeres se toman una pinta y el hombre un litro, ¿por qué no puede ella llenarse su pinta pequeña?

No deben tener miedo de cedernos nuestros derechos por temor a que tomemos demasiado, porque no podemos tomar más de lo que aguanta nuestra pinta.

Los pobres parecen estar confundidos y no saben qué hacer.

¿Por qué hijos? La mujer tiene derechos, dáselo y te sentirás mejor.

Tendrás tus propios derechos y no serán tantos problemas.

No puedo leer, pero puedo oír.

He escuchado la Biblia y he aprendido que Eva hizo que el hombre pecara.

Bueno, sí una mujer trastorna el mundo, dale la oportunidad de arreglarlo nuevamente.

La señora ha hablado de Jesús, de cómo él nunca rechazó a una mujer, y ella tenía razón. Cuando Lázaro murió, María y Marta se acercaron a él con fe y amor y le rogaron que criara a su hermano.

Y Jesús lloró, y Lázaro salió.

¿Y cómo vino Jesús al mundo?

Por Dios que lo creó y la mujer que lo dio a luz.

Hombre, ¿dónde está tu parte?

Pero las mujeres están subiendo. Bendito sea Dios y algunos de los hombres están subiendo con ellas.

Pero el hombre está en un aprieto, el pobre esclavo está sobre él, la mujer se acerca a él, y seguramente está entre un halcón y un buitre (Truth, 1851).

Podríamos decir que este discurso es un predecesor de la Teoría Crítica de la Raza junto con el análisis de la interseccionalidad pues ambos acercamientos parten desde la epistemología privilegiada de la experiencia como del ser subalterno. Ambas teorías se desarrollaron inicialmente en el campo del derecho. Muchas de las grandes victorias en derechos civiles de las comunidades afroamericanas fueron procesos legales obtenidos en los tribunales. Hemos mencionado ya una de esas grandes victorias es conocida como *Brown vs la Junta de Educación de 1954*, esta decisión dio paso a un proceso paulatino de desegregación en las escuelas públicas. Sin embargo, luego de las victorias legales de la década de los 60 enmarcadas por el *Civil Rights Act* de 1964, las decisiones de los tribunales conservadores comienzan a erosionar las victorias alcanzadas, entre otras la definición de discriminación que quedo confinada a la intención clara y abierta del “ejecutante”, no reconociendo el sistema racista en su conjunto. La discriminación, desde la interpretación de los tribunales, quedó definida como un asunto individual que podía encontrar remedio sin transformar el sistema. Algunos académicos marxistas dentro del área del derecho, iniciaron investigaciones sobre la neutralidad y objetividad de los tribunales y surge el *Critical Legal Studies*, que intenta demostrar que es imposible conseguir la igualdad en el sistema de derecho actual. Lxs académicos afroamericanxs ubicados en las escuelas de derecho tuvieron una gran crisis cuando los tribunales cuestionaron la acción afirmativa, cuyo objetivo era alcanzar la paridad con las poblaciones blancas en espacios educativos y centros de trabajo, paridad que por años de opresión era difícil de alcanzar. En ese contexto emerge la Teoría Crítica de la Raza, este análisis trató de revelar que las concepciones de racismo y subordinación racial, tal como se entienden en el discurso jurídico tradicional, no son ni neutrales ni suficientes para superar los efectos de siglos de opresión racial sobre las personas de color. Entre argumentos de los académicos de la teoría crítica de la raza, se destaca

que la perspectiva sobre el racismo y sobre la opresión racial acogida en el pensamiento jurídico tradicional es el de los autores de la opresión racial, en contraposición a sus víctimas (Alan Freeman 1978). Otro señalamiento es que las definiciones de la Corte Suprema sobre la discriminación racial son insuficientes porque pasan por alto el racismo inconsciente que está en los niveles más profundos de la sociedad (Lawrence 1987). El análisis crítico del derecho desde la perspectiva de raza deconstruye el concepto de imparcialidad de la ley, y además apunta hacia la existencia de un problema estructural al cual los tribunales se mantienen intencionalmente ciegos.

El académico Derrek Bell, menciona tres principios que posteriormente serían desarrollados por la Teoría Crítica de la Raza:

Principio de convergencia de intereses, argumenta que el interés por alcanzar la igualdad de las comunidades negras será posible en la medida que convenga a los intereses de la supremacía blanca. Bell estudió la famosa decisión de Brown vs la Junta de Educación y encontró que todos los involucrados en el caso tanto los abogados de la NAACP⁶⁷ así como los del gobierno federal argumentaron que la segregación de minorías étnicas y/o raciales⁶⁸, en tiempos de guerra fría, proporcionaba a la entonces Unión Soviética una enorme ventaja retórica para influenciar a las naciones independientes que estaban surgiendo o surgirían en África y Asia. La decisión de Brown mejoró inmediatamente la credibilidad de los Estados Unidos en su lucha contra el comunismo para los corazones y las mentes de las personas de los países emergentes del tercer mundo. La otra razón que mueve al Tribunal a una decisión favorable para los afroamericanos fue la convicción de muchas personas blancas que pensaban que el progreso del sur dependía de salir de la mentalidad de plantación que sostenía a la misma segregación. Finalmente, Bell encuentra que había un ambiente de intentar calmar la desilusión de los hombres negros que regresaban de luchar por la libertad en Europa en la Segunda Guerra

⁶⁷ Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color NAACP, por sus siglas en inglés es fundada en 1902 con el propósito de adelantar los derechos de las personas de color.

⁶⁸ Partimos de que los términos que estamos utilizando, emergen dentro de contextos de racialización, por tanto, han tenido procesos de desplazamiento y cambios a lo largo de la historia moderna y su uso puede ser entendido de diversas maneras. Por ejemplo, el concepto minorías racial o étnica ha sido rechazado por algunos grupos por entender que conlleva una carga de “patologización”. Por otro lado, en algunos círculos académicos se está utilizando el concepto “people of color” Este concepto originalmente gestado por el Estado, también ha sido usado para ampliar coaliciones y como un espacio para explorar los asuntos en común de ciertos grupos racializados. (Vidal-Ortiz, 2008) Sin embargo, el concepto traducido en español como personas de color, es un término entendido como racista por la mayoría de las organizaciones del movimiento antirracista que hablan español.

Mundial y que al llegar a casa encontraban nuevamente un sistema poco democrático sino más bien opresivo.

Segundo principio **Realismo racial**, en el que se afirma que el racismo es un componente permanente de la sociedad americana. Si bien muchas de las teóricas de la decolonialidad señalan que el concepto de la raza y el desarrollo del concepto mujer, está estrechamente vinculado a los procesos que tuvieron lugar en las sociedades coloniales pre capitalistas, no plantean que el sistema es inamovible sino más bien que requiere ser deconstruido para encontrar bases epistémicas nuevas que den paso a otras maneras de ser. En ese sentido no tienen una perspectiva determinista como las plantea Bell.

Para demostrar cuan profunda es la integralidad del racismo en la vida cotidiana de las personas la Teoría Crítica de Género empezó a utilizar las técnicas de la **narración y de las contra narrativas** para cubrir los espacios de silencio y hacer visibles los procesos de opresión y resistencia. Una manera de demostrar que los fenómenos raciales y étnicos se interpretan de manera diferente según la posición de su grupo particular en la jerarquía social. Las contra narrativa recogidas en parábolas, crónicas o narraciones no son una anécdota personal sino más bien una historia contestataria que puede incluso provenir de la imaginación pues su objetivo central es ilustrar un principio, el principio, lo profundo que está insertado el racismo como sistema dentro del ethos de nuestras sociedades. Con estos recursos se intenta, socavar las afirmaciones de neutralidad racial del discurso jurídico tradicional, para revelar que el racismo y la discriminación racial no son partes aberrantes ni ocasionales de la vida de las personas de color, sino que es parte estructural de las sociedades.

La **interseccionalidad** es otro concepto asociado con la Teoría Crítica de Raza. Este concepto ya había ya sido integrado desde muy temprano por las mujeres de color, sin embargo, es Kimberlé Williams Crenshaw, una de las principales pensadoras de la Teoría Crítica de la Raza, quien bautiza el concepto en un artículo de la Stanford Law Review de 1991. Crenshaw señaló que las políticas basadas en la identidad han sido una fuente de fortaleza, comunidad y desarrollo intelectual, sin embargo, uno de los problemas de esta política es que a menudo limita o ignora las diferencias intra-grupo. Crenshaw señaló que los esfuerzos feministas por politizar las experiencias de las mujeres y los esfuerzos antirracistas por politizar las experiencias de las personas de color proceden en algunas ocasiones como si los temas y experiencias de cada una ocurrieran en terrenos mutuamente exclusivos y excluyentes.⁶⁹ Crenshaw señala que otras

⁶⁹ En una entrevista para el podcast Negras (programa # 212 Cadena Radio Universidad de Puerto Rico), la pensadora y antropóloga dominicana, Ochy Curiel, señalaba que no usa el concepto interseccionalidad porque el mismo había

características como la clase o la sexualidad también son importantes para dar forma a las experiencias de las mujeres de color. La intención de Crenshaw no era crear un marco teórico; su enfoque en las intersecciones de género y raza sólo tiene por objeto destacar la necesidad de tener en cuenta las múltiples identidades al considerar cómo reestructurar el mundo social. Este punto traído por Crenshaw es abordado por otras intelectuales como bell hook, Patricia Hill Collins y Angela Davis dando mayor fuerza al concepto de la imbricación⁷⁰ entre identidades y sistemas de opresión. Este concepto es vivido y analizado por las activistas sin necesariamente haber leído a las intelectuales que han reflexionado sobre la interseccionalidad. Desde las prácticas y reflexiones del Colectivo Ilé y desde las co-fundadoras de Black Lives se integra el análisis de la imbricación de opresiones, es por esto entre otras razones, que tanto las activistas de Black Lives Matter, así como el Colectivo Ilé mantienen relaciones de cautela y distancia prudente con los movimientos feministas blancos y mestizos, pues de manera consistente algunos de estos movimientos no da importancia al tema del racismo o entienden que por ser feministas ya se es antirracista. Esta práctica de poca reflexión no le da un justo lugar a la vivencia de las mujeres negras y/o afrodescendientes ni reconoce que gran parte del movimiento feminista blanco/mestizo tiene poco conocimiento o ninguno de las teorías y prácticas antirracistas. De esta manera se generan condiciones para que los espacios feministas blancos y/o mestizos sean poco seguros para las mujeres negras o afrodescendientes.⁷¹ La solidaridad de las activistas antirracistas afrodescendientes y negras con los hombres negros está en la práctica fuera de toda duda, y esto es así debido al ejercicio de análisis críticos sobre la complejidad del sistema racista. Aun así, no pasa por alto el desplazamiento patriarcal ejercido

sido desintegrado por algunos sectores, el mayor problema consiste en que se olvida la matriz de opresión que generan todas las exclusiones, es decir que están entrelazadas. Esto dificulta las alianzas, y es utilizado por las mismas estructuras de poder para edulcorar lo que son las opresiones sistémicas, redirigiendo la atención hacia conceptos como multiculturalidad. Conceptos como interseccionalidad ha sido redefinidos por los poderes hegemónico creando “productos alternos”, en este caso políticas de identidad, sin gestionar cambios en la raíz en la matriz de opresión. Esta estrategia global está siendo analizada por filósofo afroamericano Olúfemi O. Táíwò (Táíwò, 2022)

⁷⁰ Preferimos usar la palabra imbricación pues pensadoras como Angela Davis, Ochy Curiel no utilizan el concepto interseccionalidad, sin embargo, desde muy temprano en sus escritos hay la interconexión entre clase, raza y género. Recordemos que el clásico *Women, Race and Class* es escrito a inicios de la década de los 80. Quizás las pioneras en este concepto fueron las feministas negras del Colectivo Combahee River quienes en una declaración en el 1977 analizaron las matrices de opresión, incluyendo racismo, clasismo, heterosexismo, capitalismo, colonialismo y patriarcado. Como ya hemos mencionado, otras intelectuales reflexionan sobre la imbricación de opresiones e identidades que tiene una consecuencia más fuerte para las mujeres de color o evidentemente negras.

⁷¹ Gracias a la generosidad y a la hospitalidad de mis hermanas y hermanos del Colectivo Ilé, somos parte de ese espacio, y como parte integrante pudimos atestiguar momentos de dificultad con algunos movimientos feministas del archipiélago de Borikén, pudimos percibir algunas actitudes y prácticas coloniales y poco antirracistas que afectaron a compañeras negras al punto de tener que hacer alto para reflexionar sobre las experiencias.

por parte de algunos hombres negros. Como ya hemos mencionado en el desarrollo de lucha de los derechos civiles en Estados Unidos, las contribuciones de las mujeres negras fueron desplazada para colocar a los hombres negros como los protagonistas y voceros del movimiento. Son pocas las mujeres vinculadas a este momento histórico que alcanzamos a mencionar. En las memorias, *The Purpose of Power: How We Come Together When We Fall Apart*, Alicia Garza, co-fundadora de *Black Lives Matters*, analiza como algunos activistas masculinos usaron la plataforma del movimiento para adjudicarse acciones e ideas que pertenecían al colectivo y otras a las mismas co-fundadoras. Los hombres negros antirracistas se adjudican el poder incluso de corregir las acciones, reflexiones y decisiones del Colectivo Ilé, que desde hace algún tiempo se mantiene como un espacio integrado fundamentalmente por mujeres o personas no binaries. Tanto el Colectivo Ilé como las co-fundadoras de Black Lives Matter han sido intencionales por medio de sus reflexiones y acciones de integrar a la mirada antirracista, las diversidades sexo genéricas, el proceso colonial, les migrantes y el capacitismo, entre otros sistemas políticos, identidades y opresiones. La acción integradora en muchas ocasiones ha generado las críticas severas de otros espacios de lucha contra el racismo. La integración y la visibilización de las diversidades sexo genéricas, ha sido en ocasiones rechazado por parte del movimiento antirracista de vieja estampa, esta experiencia es compartida tanto en el contexto de Puerto Rico por el Colectivo Ilé así como en Estados Unidos por las co-fundadoras de Black Lives Matter. Las acciones de los movimientos antirracistas sobre otras opresiones son muchas veces interpretadas como desvíos a la lucha contra el racismo. A pesar de estos señalamientos, el Colectivo Ilé organizó en el 2021 una serie de encuentros para analizar, reflexionar y hacer propuestas que diversifican el concepto identitario mujeres negras para mostrar desde ahí quienes han sido ignoradas dentro de la categoría. Estos encuentros de análisis crítico desde las cuerpos de aquellos directamente afectades generó teoría para la práctica en un documento llamado Manifiesta contra la Violencia Sexual/Género-- Colectivo Ilé. El documento expresa:

Somos nosotras, nosotres. Convocadas por la urgencia de conversar y accionar en torno a las violencias que sufrimos a consecuencia del racismo anti negro, específicamente la violencia sexual; para unir fuerzas, tender puentes, colectividad y poderío hacia el mundo en el que queremos vivir. Anhelando sanación individual y colectiva desde el antirracismo, la decolonialidad y la diversidad y demandando visibilidad, dignidad, equidad, humanidad. Reconociendo y validando las realidades alarmantes que sufrimos, han sufrido y sufren nuestras compañeras y hermanas a causa de la violencia sexual y sus manifestaciones. Nos reafirmamos como: Mujeres negras y afrodescendientes, trans negras y negres femme. Negras sordas+. Negras viviendo con VIH. Negras con diversidad funcional. Negras. Negres. Afrodescendientes. Honrando y anclándonos en la fortaleza, la alegría, la bravura y

la sabiduría de nuestras ancestras: Betsey, Anarcha, Lucy y Saartije Baartman,⁷² víctimas de crueles experimentaciones por hombres médicos blancos. Marsha P. Johnson,⁷³ mujer trans negra puertorriqueña, activista por los derechos de las personas de la comunidad LGBTT. La comunidad ancestral que luchó para que se desarrollaran medicamentos para el VIH. Belén... y tantas otras... Desde este presente racista, patriarcal, capacitista, misógino, xenófobo, transmisógino, denunciamos que: Como mujeres negras: nos arrebatan nuestra dignidad, nos hipersexualizan, nos hostigan, nos tratan como desechables, como servidumbre. Se atreven a responsabilizarnos por las violencias y violaciones que sufrimos. Como mujeres negras sordas+: intentan “arreglarnos”, juran que queremos escuchar, sin tomarnos en cuenta, sin preguntarnos. Insisten en que utilicemos la lengua de señas norteamericana, esa de los colonizadores, echando a un lado nuestra hermosa lengua de señas puertorriqueña y la lengua de señas del pueblo de Orocovis. No somos salvajes, somos sordas que nos defendemos ante la perspectiva patriarcal, patológica y paternalista. Como mujeres negras viviendo con VIH: NO somos portadoras, ni pacientes, ni enfermas. Estos términos perpetúan estigmas hacia nuestra población. Sufrimos violencia a causa del VIH y la propia violencia nos lleva

⁷² Asumir a Betsey, Anarcha, Lucy y Saartije Baartman como ancestras es un clamor de reivindicación sobre la violencia recibida por las mujeres negras por medio de disciplinas occidentales como la medicina. El llamado padre de la ginecología moderna, James Marion Sims, construyó su conocimiento médico y su capital, utilizando mujeres esclavizadas como Betsey; Anarcha y Lucy para experimentar con en sus cuerpos cirugías y técnicas, moralmente reprobables en las cuerpos de las mujeres blancas. Con las cuerpos de Betsey, Anarcha y Lucy, se realizó todo tipo de experimento sin anestesia y sin su conocimiento o aprobación. Haciéndolas adictas a la morfina, Sim experimento con ellas cientos de cirugías vaginales. En el caso Anarcha, una joven de diecisiete años experimento el uso de fórceps. La vagina de Anarcha quedó totalmente desgarrada, creando aberturas entre su vejiga y recto. Sims estaba consciente de que el uso del fórceps en las mujeres esclavizadas aumentada la posibilidad de producir fístula vesicovaginal. Sin embargo, los médicos culpaban a las comadronas negras del problema, descalificando los saberes médicos de las comadronas negras y pormenorizando las condiciones físicas producidas por la esclavización. Los experimentos continuaron haciéndose en mujeres negras hasta que fue seguro realizar los procedimientos médicos en las mujeres blancas. (Washington, 2002). Al presente existe bastante investigación que corrobora la violencia ginecológica y obstetra sobre las cuerpos de las mujeres racializadas no blancas. En casi todas las jurisdicciones nacionales la tasa de muerte en parto entre las mujeres negras es más alto que en el resto de la población, del mismo modo, los tratamiento y diagnósticos tardíos son responsables de cifras de muerte más altas en padecimientos como el cáncer. Mayra y Gloriann Sacha, dos integrantes de Ilé relatan en el libro “La que te parió” (Orsanic, 2022) las narrativas de violencias obstétricas recibidas durante sus embarazos y partos, esta violencia pudo ser superada mediante el acompañamiento de otras mujeres negras y mediante la confianza en la sabiduría de sus propias cuerpos. Sus testimonios pueden ser escuchados en el podcast Negras <https://open.spotify.com/episode/3Q3q4btvbDnCAM2rWCEG72?si=e48031f6615a41c2>

Por otro lado, Saartije Baartman, mujer xhosa esclavizada y llevada a Europa para ser presentada al público en los “zoológicos humanos” en donde se exponían personas de diversos grupos étnicos que habitaban en las colonias europeas. Baartman tenía glúteos grandes, posiblemente causados por una condición llamada esteatopigia. Baartman, cuyo nombre real se desconoce, fue llevada a Inglaterra para hacer dinero exponiéndola al público inglés. Posteriormente es vendida a un expositor francés. En Francia continuaron las exhibiciones públicas, además se permitió que los clientes abusaran sexualmente de Baartman. Luego de su muerte en París en el 1815 a la edad de 26 años, los científicos franceses conservaron partes de su cuerpo y sus restos fueron exhibidos durante mucho tiempo en un museo de París. En 1994 el entonces presidente de Sudáfrica, Nelson Mandela, reclama el cuerpo de Baartman al gobierno francés, quienes finalmente lo devuelven en 2002 y fue enterada cerca del lugar de su nacimiento.

⁷³ Marsha P. Johnson fue una de las iniciadoras de lo que se conoce como la revuelta de Stonewall. Fueron fundamentalmente las mujeres trans y travestis de color quienes enfrentaron los abusos de la policía neoyorquina. Lamentablemente esta contribución de las trans de color fue ignorado por algún tiempo cuando se recordaba la gesta por medio de Día de Orgullo.

al VIH. Como personas femme: los asesinatos de mujeres trans negras continúan aumentando de manera significativa. La sociedad insiste en rechazar la idea de que existen otros cuerpos, que hay un mundo más allá de posibilidades. Nuestras cuerpos feminizadas y racializadas siempre quieren ser acabadas, por un sistema represor creado por el opresor. Existimos. Desafiamos la tradición, la represión, la invisibilización y la exclusión con nuestra transición física, mental, emocional y espiritual. Nuestras vidas son transformación y nuestro amor sanación. Como mujeres con diversidad funcional y diversidad motora: nos degradan con sus prefijos históricamente utilizados para referirse a nosotras como discapacitadas, minusválidas, impedidas. Nos exigen o esperan alguna actividad sexual a cambio de ayuda, se aprovechan de nuestra debilidad física. Asumen que no tenemos deseo sexual y nos privan de educación sexual y reproductiva. La violencia sexual en Puerto Rico tiene cara y cuerpo de mujer, negra, trans, sorda, con VIH+, con diversidad funcional. Sin embargo, la inexistencia de estadísticas certeras, confiables y detalladas, la omisión de la variable raza, así como la de diversidad funcional en registros oficiales del Estado nos aleja de manera abismal de las verdaderas condiciones de las mujeres, niñas y trans femme visiblemente negras en nuestro archipiélago. La violencia sexual contra nosotras es por parte de nuestras parejas y miembros de la familia, nuestros cuidadores, proveedores de atención médica y sus asistentes, la Iglesia... No obstante, por falta de conocimiento, de acceso a educación sexual integral, no la reconocemos como tal y no la denunciemos; o no nos creen, o no hay un intérprete cualificado que pueda hacerles entender; o no nos atrevemos a denunciarle porque dependemos de esa persona para nuestros cuidados básicos; o incluso, las agencias y organizaciones a donde podríamos dirigirnos para denunciar y solicitar ayuda nos impiden el acceso con sus barreras arquitectónicas (Ilé, 2021).

La Manifiesta recoge desde las cuerpos esa categoría diversa y abierta que es ser mujeres afrodescendientes y negras los siguientes principios de las teorías académicas que hemos presentado: 1. El racismo es una opresión sistémica con raíces en el patriarcado y capitalismo; 2. El objetivo de su teoría es la transformación social, y 3. Afirman una y otra vez la necesidad de partir desde las narrativas situadas de las mujeres negras. La reflexión senti/pensada de las activistas de Ilé elabora además los siguientes puntos: 1. El objetivo de la lucha antirracista es la sanación, en primer lugar de las cuerpos negras, por medio de las mismas se extiende a los demás; 2. Plantean la necesidad de desmontar las instituciones sociales por ser racistas patriarcales capitalistas; 3. Se asumen como sobrevivientes y vencedoras de los sistemas de opresión por estar vivas y conscientes de las estructuras que las oprimen, y 4. Afirman y reclaman la fuerza del legado de las ancestras.

Las activistas antirracistas no solo generan teoría que es el motor y la justificación de sus acciones, pero también las teorías académicas son informadas por el trabajo de las activistas. Ciertamente estos acercamientos académicos a las estructuras de opresión fueron generados por académicos activistas. Por ejemplo, la Teoría Crítica de la Raza es prácticamente pensada en el contexto académico y en el ámbito legal, no podemos perder de vista que es nutrida por la

lucha en las calles de las mujeres afroamericanas y de color. Inicialmente las feministas negras y de color trabajaron y lucharon en los mismos espacios que las feministas blancas. Sin embargo, la incomprensión del sistema de razas por parte de algunas feministas blancas, llevó a las feministas negras a organizar sus propios espacios. Feministas negras lesbianas y feministas de color, elaboraron la Declaración del Colectivo Combahee River.⁷⁴ La Declaración deja establecidas la necesidad de la colaboración entre mujeres de color y del entonces llamado Tercer Mundo haciendo una imbricación entre clase, raza, sexo, capitalismo e imperialismo. El documento parte de la necesidad la deconstrucción del sistema capitalista racista patriarcal como paso fundamental para dejar atrás todas las opresiones, afirmando como prioridad una agenda antirracista y feminista. Aunque la mayoría de las mujeres del Colectivo son lesbianas, plantean hacer la lucha con los hombres negros, pues igualmente son oprimidos por el sistema racista patriarcal. Cherie Moreaga y Gloria Azaldúa se unieron y ampliaron esos análisis. Los ejes centrales dentro de estos acercamientos teóricos que hemos presentado son: Teoría Crítica de Raza (1973): racismo una opresión sistémica; el Documento del Colectivo Río Combahee, (1988): dominación colonial, patriarcal y heteronormada matrices de la opresión; Hill Collins, (1990): privilegiar el punto de vista de las mujeres desde su conocimiento situado; Kemberlé Crenshaw, (1993): la imbricación de las opresiones.

Por su parte la **decolonialidad de poder**, desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, de ocho conceptos sostiene esta teoría y aquí ponemos acento en cuatro:

1. **Colonial/moderno sistema mundo.** Desarrollando algunos conceptos de Immanuel Wallerstein, Quijano plantea que lo que conocemos como el continente americano y el Caribe es una entidad geosocial que es el acto constitutivo del moderno sistema mundo y que el surgimiento del capitalismo no hubiese sido posible sin ese momento histórico y político (Segato, 2013).
2. **La raza.** Para Quijano el concepto raza es creado en ese proceso del cual emergen Las Américas y es uno de los instrumentos más eficaces de dominación social base de las jerarquías sociales sobre las que se sostiene este colonial-moderno-mundo. Esta estructura es impuesta a nivel global mediante las empresas europeas
3. **El eurocentrismo.** Es un conjunto de imaginarios que, por medio de las violencias epistémicas, es decir, de descolocar e invalidar cualquier otro saber que no provenga del occidente europeo, crean los referentes de valor mediante los binarismos oriente-

⁷⁴ El nombre del Colectivo, Combahee River, es una clara alusión a la abolicionista Harriet Tubman primera mujer negra en dirigir un batallón contra tropas Confederadas en el río Combahee.

occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno.

- 4. El giro decolonial.** Es la subversión epistémica, en la que los sujetos se reubican en un nuevo plano histórico.

Cada uno de esos conceptos se encuentra, apoya y dialoga con las teorías antirracistas de Illé, las teorías críticas de la raza y el pensamiento feminista negro. Pues desde distintos lugares todas entienden la raza como un concepto creado que sostiene el sistema que se vive tanto en Estados Unidos como en Puerto Rico y que para sostener ese sistema ha sido necesario hacerlo por medio de violencias epistémicas.

Sin embargo, la colonialidad de poder y algunos enfoques en las teorías críticas de género descuidan la particular situación de las mujeres racializadas en ese sistema. Desde muy temprano las intelectuales racializadas como Sojourner Truth plantean que la categoría mujer no les sirve, porque intencionalmente el sistema las ha colocado en un no lugar para utilizar sus cuerpos. Por su parte María Lugones plantea que Quijano comete un error al suponer que género y sexualidad forzosamente son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas. Al hacerlo acepta las premisas patriarcales, heterosexista y eurocentrada que existen sobre el género. Lugones apoya sus ideas sobre colonialidad de género en Oyurinke Oyewumi (nigeriana) y en Paula Allen Gunn (feminista indígena que vive en el espacio geográfico que se nombra Estados Unidos de Norteamérica).

En este sentido, la investigadora hondureña Breny Mendoza, plantea que:

La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados trizaron para conservar cierto control sobre sus sociedades. Es esta transacción de los hombres colonizados con los hombres colonizadores lo que explica, según Lugones, la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluso los hombres de izquierda del tercer mundo, manifiestan con su silencio alrededor de la violencia contra las mujeres en la actualidad. Esta confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores es lo que impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del tercer mundo en procesos de liberación. Pero ignorar la historicidad y colonialidad de género también ciega a las mujeres blancas de Occidente, a quienes igualmente les ha costado reconocer la interseccionalidad de raza y género, y su propia complicidad en los procesos de colonización y dominación capitalista (Mendoza, 2010, p.23).

Puntos suspensivos

Cada uno de los acercamientos abordados son herramientas que nos permitan iluminar la intuición a la cual María Reinat, hacía referencia en nuestra conversación, son intuiciones que

salen de nuestras corporeidades, y se convierten en saberes que no están fijos, sino que van transformándose a medida que *performamos* para resignificar este teatro de las teorías.

Ser y saber

La complejidad de los conflictos de la edad moderna llevó a pensandorxs a cuestionar los conceptos universales y la linealidad de la historia para privilegiar la mirada fragmentada de la vida. La humanidad ha sido testigo del quiebre de las grandes narrativas, y de la mixtura de las identidades, o mejor aún la flexibilidad de las membranas identitarias. Si se pudiera hablar de una ontología posmoderna estaríamos reflexionando desde fraccionamiento de la sujeta moderna y/o una dicotómica para mirar por medio de la lente de un prisma dispersivo en el que la luz se descompone en diversidad de colores. Planteado desde ahí se podría asumir que aquellos que estamos profundizando de una manera u otra el racismo lo hacemos desde ópticas esencialistas en donde se parte de la sujeta negra como una categoría inamovible. Sin embargo, desde el discurso de la diversidad y de la otredad, hay el posible peligro de hacer invisible a la persona subalterna negra, esto es un riesgo en un período que ha sido definido como post racial. Este argumento es ciego a la manera en que los sistemas políticos y sociales rearticulan el racismo e ignora que una buena parte de las personas afro americanas y/o negras viven en estados dramáticos de pobreza, están sobre representadas en las cárceles y en las muertes prematuras por motivos estrictamente raciales. Del mismo modo hay que distinguir con precisión que la población negra o afrodescendiente no es un grupo homogéneo y que hay una gran diversidad de identidades entre las personas que conforman ese grupo. Podríamos decir que a veces se impone entre grupos racializados una manera específica de vivir o no vivir la negritud. Podemos reconocer que las experiencias del exilio han sido procesos que han ido constituyendo a la sujeta negra y esto en cierta medida cuestiona la negritud como esencia.

Si bien la posmodernidad puede darnos elementos muy útiles para acercarnos a las identidades negras, sería contraproducente descartarla del todo ante la política generalizada de supremacía blanca que busca prevenir la formación de subjetividades negras subversivas. La filósofa bell hooks señala que cualquier pensamiento crítico que intente explorar el potencial del posmodernismo de cara a la diferencia racial y a la dominación racial necesitaría considerar las implicaciones de una crítica de la identidad para los grupos oprimidos (hooks, 2015).

Esta investigación se articula desde esa controversia con lo posmoderno que por un lado abre la oportunidad para una mirada flexible de identidades que ciertamente son creadas y por otro lado en la comprensión de la decisión política de asumirse como persona negra en el proceso

de resistir el racismo y la violencia sistémica. En ese sentido nos ubicamos en un esencialismo estratégico (Spivak, 1998) en tensión con aquellos elementos de la posmodernidad que puedan ser integrados a este proceso de sentir/pensar.

Como punto de partida vamos a decir que la epistemología no es un conjunto de conocimientos neutros y despolitizados. Las epistemologías son estructuras ideológicas que determinan quién dice la verdad y quien no, qué es válido en el proceso de adquirir conocimiento y qué no y qué pensamientos deben ser considerados valiosos para la sociedad. Entonces podríamos decir que las epistemologías son mecanismos de poder que en gran medida excluyen a aquellos que no representan la norma⁷⁵ o que no siguen las reglas establecidas. Cuando las comunidades pobres afroamericanas o afrodescendientes afirman que nunca han alcanzado tiempos de paz y que reciben violencia por parte del estado de manera cotidiana, las verdades y conocimientos que emanan de sus propios cuerpos entran en conflicto abierto con aquello que los sistemas políticos desean que cada uno de nosotres creamos. Lo que se quiere hacer creer y se sustenta es que vivimos en tiempos post raciales, en los que el concepto raza es un mero producto de la modernidad, estos son tiempos en los que se afirma que aquellos que quieren salir de la pobreza y la opresión pueden hacerlo por mérito propio, por su disciplina y por su fuerza de voluntad; es el momento cuando la “meritocracia” llega a casa.

Los conceptos como multiculturalidad e inclusión son constructos epistémicos de los estados nación, de las grandes compañías y del sistema económico (Lugones, 2014) (Walsh, 2007). Cuando compañías como Benetton presentan en sus carteles de promoción caritas de diversos colores, nos enternecemos y olvidamos que aún hoy en día las cárceles de Estados Unidos y Puerto Rico, hay una sobre representación de personas afrodescendientes. En 2017, las personas afroamericanas constituían el 12% de la población adulta estadounidense, y un 33% de la población penitenciaria condenada. Las personas blancas representaban el 64% de los adultos y 30% de los presos. Finalmente, las personas hispanxs representaban el 16% de la población adulta, y el 23% de los reclusos (Gramlich, 2019).

Cuando la famosa *Aunt Jemima*,⁷⁶ la señora de los panqueques que lleva más de cien años de nacida representando lo que debe ser imagen de las mujeres negras, es decir, cocineras y sirvientas sonrientes, cambia su atuendo a uno más moderno, damos vítores, olvidando que al presente de la totalidad de académicos en las universidades que otorgan grados en los Estados

⁷⁵ Reconocemos que no hay una manera de mirar la norma, y a la misma vez que existe una norma que nos es impuesta.

⁷⁶ Con alegría podemos decir que, por fin, la Aunt Jemima salió del mercado, tan reciente como el pasado año.

Unidos, un tres por ciento son hombres/mujeres negros y hombres/mujeres hispanas (Statistic, 2020). En parte esto quiere decir que lo que es considerado conocimiento de valor queda en las manos de un grupo fundamentalmente blanco con poco o ningún conocimiento sobre los saberes de las comunidades no blancas (pueblos originarios, latinxs, afroamericanxs, etc.) Sin lugar a duda los hombres blancos de élite controlan las estructuras occidentales de validación del conocimiento, son entonces sus intereses los que impregnan los temas, paradigmas y epistemologías de la erudición tradicional. Esto podría tener como consecuencia la distorsión del pensamiento desde las mujeres afroamericanas o afrodescendientes o su exclusión (Collins, 2000).

Los procesos colonizadores y la colonialidad han impuesto sus conocimientos por medio de una violencia epistémica que hace creer a les subalternes que son constructores de su propia opresión y que su posible liberación puede y debe darse dentro de las estructuras establecidas por la modernidad y por los sistemas económicos que rigen el mundo. El martiniqués Frantz Fanon y el tunecino Albert Memmi definieron este proceso como una opresión internalizada. Sin embargo, desde tiempos de colonización, los pueblos marginales vienen imaginando y gestionando otros paradigmas, maneras de rescatar sus saberes.

Patrisse Khan-Cullors, una de las co-fundadoras de *Black Lives Matter* nacida y criada en Van Nuys, Los Ángeles escribe las memorias de su niñez, adolescencia y sus inicios en el activismo antirracista. Estas memorias llamas *When They Call you Terrorist* son una ventana a la vida de una familia afroamericana pobre. Vamos mirando como las comunidades negras pobres desarrollan sus estrategias para resistir la violencia sistémica que es ejercida contra elles una y otra vez. La madre de Patrisse, con dos o tres trabajos lucha por crear un ambiente de protección para sus cuatro hijos. Desde su vulnerabilidad algunas mujeres negras resisten intentando que en sus hogares las personas puedan ser sujetos con dignidad y no objetos de la supremacía blanca (hooks, 2015).

El hermano de Patrisse, Monte, un joven con problemas mentales fue torturado en un centro de detención policial en Los Ángeles de ese proceso sale vivo, pero nunca se recupera. El *New York Times* recoge en una investigación que el clamor, la súplica “no puedo respirar” epitafio de George Floyd, fue dicha por al menos setenta personas que murieron bajo custodia policial después de decir las mismas palabras (Baker, 2020). Los muertos tenían entre 19 y 65 años. Tomó más de 70 veces que tres palabras fueran pronunciadas y setenta cuerpos muertos, hasta el momento de la conmoción pública. Estas acciones de guerra contra las poblaciones

pobres negras son el pan de cada día en comunidades que saben bien desde muy niñas que son cuerpos desechables, aun así, resisten el sistema y agencian cambio político.

A lo largo de las memorias de Patrisse vamos teniendo conocimiento de lo que es ser una persona afroamericana pobre, “un punto de vista privilegiado”, porque es narrado desde la opresión misma (Collins, 2000). Ese punto de vista privilegiado es una manera poderosa de conocer.

Planteamos que la vulnerabilidad es un espacio de conocimiento que nos mueve desde nuestra precariedad a la resistencia y a la agencia en un proceso continuo que nos impulsa a resistir. Toca al pensamiento y al activismo feminista crear maneras que nos lleven a superar el binomio entre vulnerabilidad y agencia (Butler, 2018). En una reflexión de nuestra propia vida como activista nos damos cuenta de que nuestra base de conocimiento ha sido el reconocimiento de una vulnerabilidad que nos ha empujado a agenciar el cambio social. Es decir, la exposición de nuestra precariedad ante las violencias sistémica nos hace evidente una vulnerabilidad que es el motor de la resistencia y por tanto de la agencia. Ese sentimiento de la vulnerabilidad no cesa en el proceso de lucha, sino que se recompone a medida que caminamos. Entonces el conocimiento que emerge antes de la reunión política para la movilización y para la organización es la misma vulnerabilidad, que nunca queda atrás pues lo que movilizamos es nuestra propia vulnerabilidad (Butler, 2018). Y desde ahí, hay una base epistémica que quiebra el conocimiento que se nos impone mediante la violencia de la colonialidad, en cambio desde la modernidad y desde las estructuras neoliberales hay una resistencia y temor a la vulnerabilidad como espacio de conocimiento y de solidaridad. Precisamente lo que ha hecho la crisis en este tiempo de pandemia del Covid-19 es exponer la vulnerabilidad no sólo de la gente de a pie sino de los grandes intereses políticos. Esa vulnerabilidad de las estructuras políticas no es asumida sino más bien temida porque es una amenaza al *estatus quo*, mientras que la vulnerabilidad vivida de desde los subalternes es el abono para nuevas posibilidades. Aun así, tenemos que reconocer que las grandes estructuras del capital logran recuperarse en los momentos más inciertos. Es perverso que, durante el punto más álgido de la pandemia de coronavirus, los multimillonarios aumentaron su riqueza en más de una cuarta parte (Neate, 2020). Éstos son protegidos por esquemas legales que no los fuerzan a pagar impuestos, entre muchas otras evasiones.

Otros viven desde una vulnerabilidad que genera un vacío creativo, impulsándonos a buscar nuevos paradigmas. Quizás esos nuevos paradigmas son los que emergen en los movimientos feministas, y antirracistas de este tiempo, que desde las resistencias plantea nuevos

territorios que crean puentes entre diversas luchas. Nos convertimos en una resonancia de resistencias sin pretender ser las mismas (Gago & Malo, 2020).

Asumimos, además la epistemología feminista decolonial que es heredera de los feminismos negros y los grupos de mujeres de color en Estados Unidos. Estos movimientos ayudaron a analizar la modernidad, enclavándola desde el momento de surgimiento de la esclavitud, el colonialismo y el capitalismo, enfocándose en una crítica a sus perspectivas racistas y eurocéntricas (Miñoso, 2016). Ese legado crítico incluye el análisis de la violencia epistémica, el desarrollo del esencialismo estratégico (Spivak, 1998) y la idea del privilegio epistémico (Mohanty, 2008).

Las epistemologías feministas decoloniales buscan un nuevo camino frente a la globalización colonial, responsable de la usurpación de los conocimientos generados desde las comunidades marginales. Esto es lo que Rivera Cusicanqui nombra la economía política del conocimiento. Describe que este fenómeno de cooptación de conocimientos se da desde las academias norteamericanas y europeas incluso por medio de académicos latinoamericanos cuyos puestos laborales están ubicados en las grandes universidades del norte global (Rivera-Cusicanqui, 2010). Esto no quiere decir que se descarte un diálogo con los aportes académicos de feminismos o pensamientos occidentales tales como el feminismo materialista francés y del feminismo posestructuralista. El pensamiento de ambos ayuda a los feminismos decoloniales a mirar la categoría de mujeres como clase y el análisis de la heterosexualidad como régimen político, a revisar la performatividad de género y a asumir la crítica al esencialismo de la categoría mujer (Espinosa-Miñoso, 2016). Como hemos mencionado anteriormente esa crítica al esencialismo debe mantenerse también en la identidad de raza, después de todo la negritud será algo impuesto por los sistemas decoloniales, que debe ser desmontada, para fragmentarla.

La pensadora africana Oyèronké Oyěwùmí plantea que el proceso colonial produjo entre otras un desplazamiento de la manera en que algunas culturas africanas entendían el género. Ese desplazamiento aumentó significativamente la opresión de las mujeres, ya que los estados nación africanos que emergen en el periodo colonial emularon las propuestas de género de las antiguas metrópolis (Oyěwùmí, 2017). Este elemento es vital pues los procesos coloniales y de colonialidad son los forjadores los conceptos de mujeres y raza. Hill Collins reconoce que la raza, la clase, el género, la sexualidad, la nación, la edad y el origen étnico, son espacios del motor opresor en Estados Unidos. Aun así, la convergencia de la opresión racial, de clase y de género, que emerge de la esclavitud de los Estados Unidos, dio forma a todas las relaciones posteriores que las mujeres afrodescendientes tuvieron dentro de las familias y comunidades afroamericanas

y también creó el contexto político para el trabajo intelectual de las mujeres negras (Hill-Collins, 2000). Por ello para Hill Collins el punto de vista de las mujeres afroamericanas o afrodescendientes será esencial para un proceso de conocimiento del cual debe emerger liberación. Ese punto de vista es lo que Hill Collins llamará la ventaja epistémica que se basa en la opresión. Esta epistemología proporciona a las mujeres negras con auto representaciones que nos permite resistir imágenes degradantes racistas y sexistas de mujeres negras para finalmente enorgullecerse de nuestras identidades e historias (Anderson, 2020).

La epistemología del punto de vista ha desatado algunas controversias que reconocemos sobre todo el problema del esencialismo. Con respecto a esto y en diálogo con las críticas posmodernas las teóricas del punto de vista (Hill Collins, Harding, Hartsock) llegan al siguiente consenso: rechazo del esencialismo es decir una naturaleza fija, así como a la homogeneidad del pensamiento y rechazo de los intentos de otorgar privilegios epistémicos automáticos a cualquier punto de vista particular (Anderson, 2020).

Collin Hills plantea que la dificultad de encontrar las palabras precisas para describir las experiencias vividas y la falta de reconocimiento desde los espacios de poder lleva a las mujeres afroamericanas y afrodescendientes a tejer sus redes de conocimientos disidentes, son pensamientos sociales que se opone a la opresión. Estos conocimientos o saberes disidentes que muchas veces no encuentran lenguajes en las teorías académicas establecidas, pueden tomar la forma de poesía, música, ensayos y otros (Hill-Collins, 2000). Desde estas epistemologías se aprecia una diferencia entre el conocimiento y las sabidurías. Las sabidurías dan posibilidad a diálogos en profundidad con las experiencias cotidianas. La memoria y el reconocimiento de las mujeres afrodescendientes desaparecidas en la historia requiere el esfuerzo ético de rescate, esto debería ser un compromiso de las académicas afroamericanas y afrodescendientes, contar los aportes de las olvidadas, citarlas, volverlas a la vida, “aunque sea hueso por hueso” (Walker, 1993).

A partir del entendimiento de que la fusión de los conceptos raza y género son fundamentales para forjar la ciudadanía occidental, la democracia liberal y el capitalismo, Breny Mendoza, apunta que no solo es urgente hablar de la colonialidad de género sino también de la colonialidad de la democracia liberal, es decir, sin la colonización no se hubiesen podido establecer los estados naciones de occidente ni los capitalismo patriarcales racistas (Mendoza, 2014).

Añadiría que ese pensamiento social inicia en la capacidad de imaginar, espacios no coloniales, experiencias que desde los cuerpos van desintegrando los modelos de la colonialidad

para imaginarnos en otros paradigmas. En la novela *Beloved*, Toni Morrison coloca las siguientes palabras en boca de Baby Suggs, mujer sanadora que habría de mantener la cohesión en la comunidad de ex esclavas:

...Baby Suggs, holy, offered up to them her great big heart. She did not tell them to clean up their lives or to go and sin no more. She did not tell them they were the blessed of the earth, its inheriting meek or its glory bound pure. She told them that the only grace they could have was the grace they could imagine. That if they could not see it, they would not have it (Morrison, 1987).⁷⁷

Quizás esa capacidad de imaginar más allá de la opresión es parte de esa ventaja cognitiva contingentes o vacíos creativos que ayudan a superar las relaciones de opresión y de poder. El propósito del pensamiento colectivo y la epistemología colectiva de las mujeres negras antirracistas está dirigido a la sanación colectiva, la resistencia desde la vulnerabilidad y a la agencia de nuevas condiciones sociales.

Sintiendo aquí, para entender allá: una fuerza organizativa

¿Qué hacen caminando juntas en un pequeño bosque de una isla insignificante para el mundo, aunque una joya de la estrategia militar estadounidense,⁷⁸ una activista lesbiana negra⁷⁹ y un *marine* mexicanoamericano? Ciertamente no se acompañaban voluntariamente, una tenía el movimiento de sus manos restringido por esposas de nylon y el otro ejecutaba las órdenes dadas

⁷⁷ Traducción nuestra: “Baby Suggs, la santa, les ofreció su gran corazón. Ella no les dijo que limpiaran sus vidas o que fueran y no pecaran más. Ella no les dijo que eran los benditos de la tierra, su heredad mansa o su gloria unida pura. Ella les dijo que la única gracia que podían tener era la gracia que ustedes pueden imaginar. Si no pueden verla, no lo tendrían.”

⁷⁸ En la década de los ochentas se desarrolló un fuerte movimiento antimilitarista global, que concentró sus luchas contra las bases militares, sobre todo las norteamericanas y contra el armamentismo nuclear. Las mujeres tuvimos una representación muy fuerte en esta lucha, sobre todo, aquellas mujeres que vivían cerca de las bases militares. El propósito era de denunciar las implicaciones del exuberante gasto militar para la vida cotidiana de las personas, así como la violencia que los soldados en las bases militares tenían contra las mujeres de los pueblos en donde dichas bases estaban. Mi país, Puerto Rico, estuvo rodeado de bases militares de Estados Unidos, esto se debió a que en ese momento el conjunto de islas que forman Puerto Rico, se consideraba un bastión geográfico importante en la defensa de la Cuenca del Caribe. Por esta razón, el archipiélago, tuvo dos de las bases navales más importantes del mundo, la base de Vieques y la base de Ceiba, ambas ubicadas al este del archipiélago. Ceiba, en la isla grande y Vieques, una pequeña isla con residentes cuyas tierras fueron expropiadas durante la Segunda Guerra Mundial. La población viequense vivía al centro de la pequeña isla, entre dos bases militares, una en el extremo occidental otra en el extremo oriental. La población viequense contaba historias de terror sobre la salida de los marinos de las bases: peleas, violaciones, acoso eran la orden del día. Las bases de Vieques eran alquiladas por los Estados Unidos a la OTAN para hacer sus ejercicios militares y tener una zona de tiro al blanco para bombas. La lucha final a favor de la salida de la Marina se libró a inicios del siglo XXI. (Baver. 2006, pp. 103-115)

⁷⁹ Esa activista lesbiana negra, es quien escribe, Carmenmargarita, sin embargo, cuento la historia como algo lejano a mí por varias razones, la principal porque en estos momentos no me ubico en el término lesbiana, sino más bien dentro de un espacio ambiguo como puede ser cuir o queer.

por algún superior. Se dirigían a un centro de detención, algo no muy feliz para la activista y quizás el final de una jornada de trabajo para el *marine*. Por un rato permanecieron en silencio hasta que el joven *marine* preguntó en inglés: ¿por qué ustedes nos odian, por qué no nos quieren aquí? Otra vez silencio... ¿de dónde vendrá este chico? ¿cómo fue reclutado y por qué está en la marina lejos de su casa?⁸⁰ No sé de dónde le salieron las palabras, pero la activista respondió en su *broken english*: “te quiero aquí sí, pero en las playas de esta isla, tomándote una cerveza conmigo”. A partir de ahí se hablaron en español, uno con un español con fuerte acento mexicanoamericano y la otra con un español isleño muy único y particular. Por un momento sus posturas geométricas cambiaron y se acompañaron durante el tiempo que el grupo de activistas estuvo en ese campo de detención, hasta el momento de ser trasladada en un helicóptero militar hasta la base la Marina de Estados Unidos en Ceiba, Puerto Rico.

¿Cómo se pudo dar este diálogo? ¿Cómo fue posible esta corta relación? ¿Desde qué posición geométrica estaban hablando y sintiendo? ¿Sería siempre, uno, desde la jerarquía del poder otorgado por las fuerzas militares y la otra desde la opresión vivida en un territorio colonial?

La filósofa italiana Adriana Cavarero (2009) (2016) (Sáez Tajafuerce ed. 2014), tuerce el concepto kantiano de inclinación (*neigung*) de una geografía postural de estar erguido a una postura de inclinación hacia la otra para proveer cuidado y afecto. Ese acto es atender la herida (*vul* una de las acepciones de vulnerable) de la otra desde la propia vulnerabilidad. Para Cavarero la vulnerabilidad puede ser abordada evitando dos puntas: la mortalidad y de la matabilidad (es decir, el miedo a morir frente a la alternativa de matar), centrándola en la desnudez (segunda acepción de la palabra vulnerabilidad vel, piel) y en lo inerme (inerme desde su sentido en italiano, es decir, sin armas, sin posibilidad de herir). Los conceptos inerme e inclinación son los que utilizará Cavarero para superar lo que ella ha llamado el teorema de la violencia (las dos puntas mortalidad y la matabilidad). La vulnerabilidad es pues la capacidad de cambiar la geometría postural de vertical a inclinada ante lo inerme. La filósofa retoma la inclinación descrita por Hanna Arendt que es entendida como una salida al exterior con una exposición que quiebra el espejismo del yo autónomo. En ese sentido, Cavarero, nos plantea una vulnerabilidad que parte de la relación con la otra. Este concepto es afinado aún más al adoptar la reflexión de Butler

⁸⁰ El fin de la Guerra en Viet Nam, pone fin al servicio militar obligatorio en los Estados Unidos, y aunque durante la administración del presidente Jimmy Carter, se restablece la inscripción militar, es decir todo joven varón al cumplir los dieciocho años debe inscribirse, estas listas nunca han necesitado de reclutamiento. Las fuerzas militares de los Estados Unidos se nutren hoy de grupos minoritarios. Los grupos minoritarios raciales y étnicos constituían el 40% de los militares en servicio activo del Departamento de Defensa en 2015, frente al 25% en 1990. En 2015, el 44% de todos los estadounidenses de 18 a 44 años eran minorías raciales o étnicas (Kim Parker, 2017).

que plantea que reconocernos dependientes, vulnerables, conlleva rescatar la responsabilidad “colectiva por las vidas físicas de los otros” (Cavarero, 2009, p.45),

Quizás esta brevísima relación entre marine y activista fue posible por un cambio en la geografía postural, en donde por un breve momento ambos pudieron mirarse desde la vulnerabilidad de cada una, es decir, desde sus heridas. ¿Qué significa ser parte de una minoría étnica? ¿Qué significa no tener muchas opciones laborales excepto formar parte de la Marina? ¿Qué significa ser ciudadana de segunda categoría, como mujer, negra lesbiana que vive en un territorio colonial? No sabemos cuándo esas situaciones que se viven en la profundidad del cuerpo afloran y producen una posición vertical de autonomía o una inclinación hacia el otro en un gesto de saberse herido y dar espacio para curar al otro. No creo que esto ocurra a conciencia total sino más bien en momentos furtivos en donde las personas se interconectan. Los latidos de esos momentos furtivos es lo que esperamos escuchar en esta investigación. Me parece que, en esos momentos, cuando la vulnerabilidad está a flor de piel, se genera episteme, una que contrario al conocimiento clásico occidental, es mutable porque siempre será situada y porque será una mirada desde otra topografía, una mirada desde abajo (Horoway, 1995, p.14). La subyugada, de acuerdo a Horoway, alcanza a tener una mirada diferente, con otras posibilidades y aunque esa mira no es inocente, parece “prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo” (Horoway, 1995, p.14). Esa es la ventaja epistémica de la opresión que reconoce Hill Collins.

Por ejemplo, ¿cuáles son las topografías de ser negra, qué conocimiento situado generan, y cómo emerge desde una vulnerabilidad impuesta por los sistemas racistas, rizomas de esperanza para (trans)vestir las estructuras. Esa posibilidad de lo trans(vestido), es sobrepasar lo que se nos ha impuesto, para conocer de manera activa mediante las cuerpos, siempre en un ejercicio colectivo.

Quiero mirar *Black lives matter* y al Colectivo Ilé desde esas **topografías**, las de abajo que son también las mías, siendo yo aquella activista que se “encontró” con el joven marine. Entonces mi reflexión no es ni pretende ser neutral, sino localizada en mi vulnerabilidad que colocaré en diálogo con las vulnerabilidades que emerjan de *Black lives matter* y del Colectivo Ilé, imaginamos que desde ahí se crearán puentes, “los puentes en nuestras espaldas”. Por tanto, “les sujetos” del estudio son los mencionados arriba y yo misma, todxs vistos desde la piel desde las heridas, es decir desde la vulnerabilidad.

A veinte años de *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color* (1981), Gloria Azaldúa edita junto a Analouise Keting el libro *This Bridge We Called Home: Radical*

Visions for Transformation (Keting, 2002), en esta nueva entrega no solo escriben mujeres de color de los Estados Unidos sino de otras partes, no solo escriben mujeres de color sino también hombres algunos de ellos blancos. ¿Por qué el desplazamiento? Porque para Anzaldúa la transformación ocurre en espacios “precarios, inestables e impredecibles” La pensadora nos alerta que las fronteras creadas por el género, la raza, las identidades podrían ser lugares para crear nuevos binarismos (Anzaldúa y Keting, 2001, p.2). Ese esfuerzo de quedarse, ahí en esa frontera, en lo que llama la seguridad de nuestra casa, es una reacción a nuestras heridas, en tanto, “la puente” es siempre el riesgo de ser herida. Para mí, “la puente”, tienen una conexión con lo que plantea Cavarero, es una inclinación hacia lo otro y decidimos si permanecemos heridas erguidas, o si nos inclinamos, *puentiamos* frente al reto de ser aún más heridas y a la misma vez de sanar y generar el motor de la resistencia que nos lleva a agenciar cambio social (Butler, 2018). Ahora bien, “estas puentes”, estas vulnerabilidades no son fijas cambian y se transforman, al igual que nosotros. Esa danza, *puentiar* es “precaria, inestable e impredecible” y es una parte de lo que estamos llamando transpaz(c)es, que sospechamos emerge desde nuestras vulnerabilidades. Entonces, ¿cómo se transformó la geografía postural entre, un marino mexicano y una activista lesbiana negra?: en transpaz(c)es fugaces, en (trans)vestir para desde un lugar situado, desde experiencias desde las cuerpos, en sacudir las estructuras fijas.

El libro *Direct Action an Ethnography*, detalla, los esfuerzos organizativos de pequeños movimientos contra la globalización en lugares como Quebec, Nueva York. Con gran cuidado el libro describe las reuniones de planificación y las conversaciones de encuentro y desencuentro de los activistas, arroja luz sobre cómo algo que comienza como un esfuerzo pequeño y contradictorio puede convertirse en una fuerza global y en una amenaza para los poderes hegemónicos (Graeber, 2009). Nos recuerda que el Movimiento Zapatista, fue el que convocó el esfuerzo internacional La Humanidad contra el Neoliberalismo. Estos espacios que produjeron su primera declaración en 1996, fueron la fuente de acciones tan fuertemente visibles de antiglobalización en Seattle, Londres y Miami. Estas acciones no solo lograron paralizar los centros de los lugares en donde se llevaron a cabo, sino que desataron una fuerte agresión del estado contra los activistas. Por ejemplo, las acciones de la policía en Miami, fueron de una fuerza tal que serían consideradas modelos de acción policial contra el terrorismo (Graeber, 2009).

En la década de los ochentas, como reacción a la inacción de los gobiernos ante la pandemia del VIH Sida, se organizaron casi espontáneamente las personas afectadas por el virus en lo que se habría de conocer como ACT UP, que acunó el origen de lo que vendría a

llamarse como el movimiento queer.⁸¹ ACT UP tuvo sus expresiones más allá de Estados Unidos y tuvo sin duda alguna un impacto global.

¿Cuándo estas resistencias que a veces crecen bajo suelo se expanden y se convierten en agentes que pueden dar un giro a algunas políticas o torcer la opinión pública en otra dirección? Parafraseando un texto bíblico, son como semillas de mostaza, de algo muy pequeño puede surgir un gran árbol, o mejor aún hierba silvestre que es difícil de erradicar. Intentamos escuchar los latidos de resistencia de *Black lives matter* y del Colectivo Ilé, para identificar cómo de algo pequeño y quizás no organizado pueden agenciarse cambios y propuestas diversas de paz.

En una reflexión sobre la “teoría *queer*” en el contexto universitario, Paco Vidarte, nos recuerda que el movimiento *queer*.” deambula por las calles desde siempre como ruedan las prostitutas en busca de cliente.” (Vidarte, 2009). Es la advertencia de que lo espontáneo o aquello sin pretensión de estructura, no puede ser atrapado en las estructuras rígidas de los marcos académicos. Estamos conscientes del riesgo que conlleva colocar en clasificaciones las acciones de las organizaciones y las personas en movimiento, reconocemos por ello que siempre las categorías deben ser miradas con sospecha y deben quedar abiertas para ser desmanteladas, descartadas y olvidadas.

Detrás varios soldados, caminando tranquilamente, al frente varios niños huyendo aterrados. El centro de la foto, una niña que iba desnuda, corriendo, gritando. La foto cuyo personaje central es Phan Thi Kim Phuc Oont (Kim Phuc) se convirtió en lo que hoy llamaríamos viral, y fue la imagen de la presencia de los Estados Unidos en Vietnam. El fotógrafo, un joven de 21 años llamado Huỳnh Công Út (conocido como Nick Út), quien recibió un Pulitzer por ese “tiro”, corrió con la niña al hospital antes de entregar la imagen a AP. Una vez difundida, reacciones diversas tuvo, algunos como el entonces presidente de la Estados Unidos, Richard Nixon, afirmaron que la foto fue arreglada, otros como AP se focalizaron en que no era publicable porque Kim Phuc, en ese entonces con nueve años de edad, estaba desnuda.

⁸¹ En *Queer Apocalypses Elements of Antisocial Theory*, Lorenzo Bernini, reflexiona sobre la certeza de este punto, colocando el inicio del movimiento *queer* con el surgimiento de *Queer Nation* e incluso reflexiona sobre el contexto en que emerge. Nos parece es que su aclaración lo que hace es establecer que es muy difícil apuntar exactamente el inicio de movimiento cuando hay tantos elementos que se intersectan, Hay que recordar incluso que muchos de las personas que han pensado lo *queer* fueron a su vez activistas (Bernini, 2017).

En el ensayo de Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, la escritora norteamericana, se pregunta sobre nuestra capacidad de reaccionar ante el dolor que vemos reflejado en las fotos de guerra. Partiendo del escrito de Virginia Woolf *Tres guineas*, cuestiona si las fotos de guerra pueden proveernos una plataforma de empatía. Aunque no descarta el impacto de las mismas, nos recuerda que la reacción pública a las fotos dependerá del “marco” desde el cual estas sean colocadas. Sontag llama la atención al hecho de que una foto nos provee la posibilidad de mirar “el sufrimiento a distancia, como si hubiera otra manera de mirar” (Sontag, 2011).

Ante la foto de 1972, nos preguntamos: cuándo somos tocados,⁸² cuando permitimos que otras nos toquen. Tocar, es decir, cuándo hacemos contacto, cuándo permanecemos intactos o cuándo, siguiendo la raíz etimológica del verbo tocar, somos contaminados por los otros.

En una de sus acepciones, vulnerabilidad proviene de *vulnus* (herida) *abilis* (que puede) o cualidad de poder ser herida. ¿A quién le interesa ser herido? Imagino que, a nadie, ahora la pregunta más bien es: ¿podemos evitar ser heridas?⁸³ ¿acaso al no poder evitar ser heridos somos entes en exposición? ¿Qué consecuencias éticas podría tener esta exposición?

Estas y otras son las preguntas con las que Adriana Cavarero y Judith Butler desarrollan un diálogo sobre vulnerabilidad recogido en el libro *Cuerpo, Memoria y Representación*, ellas añaden al debate a Emmanuel Levinas y a Hanna Arendt, entre otros.

Creo importante mencionar los contextos históricos desde donde están hablando Adriana Cavarero, Judith Butler y desde qué pieles históricas sintieron la vida Levinas y Arendt. Tanto Levinas como Arendt sufrieron directamente el impacto del holocausto durante la Segunda Guerra Mundial. Levinas estuvo en un campo de concentración mientras que Arendt, luego de un arresto en Francia, logra su salida hacia el exilio en Estados Unidos. La experiencia del genocidio, el exilio, la búsqueda de una tierra habrán de impactar de manera diferente a estos pensadores de origen judío.

Las acciones dramáticas acontecidas el 11 de septiembre de 2001, un acto de exterminio visto en vivo y a nivel global resonó fuertemente en las vidas de los norteamericanos y en el

⁸² En su ensayo *Masa y Poder*, Elías Canetti, plantea que el ser humano tiene una aversión a ser tocado. “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico (Canetti, 1981, p.3).

⁸³ Uno de los aportes de las organizadoras/activistas es reconocer en todo momento que ha sido heridas y que desde esas heridas, caminan hacia una sanación total, y al sanar ellas sanamos todes.

mundo entero. Posteriormente este método de guerra tuvo réplicas en Londres, Madrid y otros. La reacción agresiva por parte de algunos estados de occidente no se hizo esperar. La ola de medidas represivas por parte de un buen grupo de gobiernos del mundo, amenazados o no, contribuyó a dejar claro que estábamos frente a una guerra, en un estado de excepción, en donde los enemigos eran todos aquellos que no reaccionaran como los gobernantes de turno. Estos episodios dejaron claro la vulnerabilidad de países que por tiempo se sintieron totalmente seguros en sus espacios geográficos. Quebró el entendimiento de que los conflictos bélicos y las guerras podían desarrollarse a control remoto sin que la sangre salpicara mucho en los territorios propios. Ahora bien, las preguntas para pensadoras como Butler y Cavarero son ¿qué significa esta vulnerabilidad? ¿Qué transformaciones éticas nos puede aportar? Muchos otros países habían vivido olas de terror sin gran escándalo global: Ruanda, Afganistán, Kosovo, por mencionar algunos lugares, fueron testigos de una violencia homicida que tardó mucho tiempo en producir indignación, si es que produjo alguna. Entonces regresan las preguntas: ¿cuándo somos tocados, cuando permitimos que otras nos toquen, nos contaminen o cuando permanecemos intactos?

Adriana Cavarero tuerce el concepto de inclinación (*neigung*) kantiana que es abordada como apetito, un apetito que se hace habitual. Desde la perspectiva kantiana lo instintivo habitual, coloca a la humanidad muy cerca de las bestias. Recordemos que el yo autónomo kantiano no necesita que los demás se inclinen hacia la persona. Quizás por ello la mirada de espanto de Kant ante la infancia, cuando la madre/padre se inclina para suplir las necesidades de un ser no autónomo. En ese sentido desde la perspectiva kantiana el llanto del infante es un grito por su autonomía.

Partiendo de la sobrevaloración kantiana por la autonomía, Cavarero especula la no conformidad del filósofo con la vulnerabilidad. Este concepto, vulnerabilidad, estuvo básicamente ausente en el diálogo filosófico, hasta Levinas.

Cavarero coloca su mirada en Thomas Hobbes, cuya retórica sobre la destrucción llama a la reflexión. Aunque Hobbes no habla directamente de la vulnerabilidad, más bien la engloba en el concepto *matabilidad*, imagina individuos que se matan los unos a los otros, e imagina los Estados soberanos y territoriales, imponiendo solución por fuerza como modo de evitar una gran matanza. *La capacidad de ejercer violencia es la característica más fuerte en el ser humano.*

Cavarero menciona que en el libro *Masa y Poder*, Elías Canetti (Canetti retoma el pensamiento de Hobbes) plantea al ser humano como un superviviente de frente al caído. Es lo que Cavarero llama una geometría postural, el estar erguido (vertical) de frente al *vencido*. Nos

recuerda Cavarero que, desde la perspectiva de Hobbes, adoptado por Canetti, iguales son aquellos que pueden hacer cosas de la misma intensidad el uno contra el otro. Ese es el fundamento del concepto moderno de igualdad y del individualismo moderno.

Apoyadas en Lévinas ambas pensadoras reflexionarán sobre la mirada al otro. El rostro del otro en su precariedad, puede bien convocarme a matar o a la paz.

Para Lévinas hay una demanda ética en el rostro de ese otro que me mira. Estamos ligados a aquellxs que no conocemos, sin embargo, Butler nos recuerda las contradicciones de Lévinas, quien defendió el nacionalismo israelí y afirmó que las relaciones éticas son solo posibles en el marco judeocristiano y que no hay rostro en el pueblo palestino. A pesar de estas contradicciones tanto Butler como Cavarero, encontrarán terreno en la imagen del rostro que nos mira y en su demanda ética, una base para desarrollar sus conceptos sobre vulnerabilidad.

Por otro lado, Hanna Arendt afirma que nadie goza de la prerrogativa de elegir con quién convivir en la Tierra. Si fuéramos nosotros los que decidimos con quién cohabitar el planeta, estaríamos decidiendo qué porción de la humanidad debe vivir y cuál debe morir. Para Arendt, el principio de cohabitar la Tierra es la base de una ética global. Para Butler, esto no tiene sólo implicaciones para las demás personas sino para con la Tierra. La convivencia obligada, apoya la creación de una equidad que coloca barreras al pensamiento de que pueda haber sectores poblacionales, indignos o socialmente muertos.

Para Cavarero la vulnerabilidad puede ser abordada evitando dos puntas la mortalidad y la matabilidad (teorema de la violencia), centrándola en la desnudez (segunda acepción de la palabra vulnerabilidad vel piel) y en lo inerme (inerme desde su sentido italiano sin armas, sin posibilidad de herir). Los conceptos inerme e inclinación son los que utilizará Cavarero para superar lo que ella ha llamado el teorema de la violencia. La vulnerabilidad es pues la capacidad de cambiar la geometría postural de vertical a inclinada ante lo inerme. Retoma la inclinación de Arendt entendida como una salida al exterior con una exposición que quiebra el espejismo del yo autónomo. En su libro *Horrorismo*, Cavarrero utiliza la metáfora de la madre y el infante para demostrar los conceptos de vulnerabilidad, en relación con lo inerme y con la potencialidad de curar (sanar la herida). La vulnerabilidad primaria acontece durante la infancia momento en que ambos estados, ser vulnerable y ser inerme coinciden. En las otras etapas de su vida el ser humano será siempre vulnerable, mas no necesariamente inerme.

Reflexiona toda la complejidad de esta relación de la siguiente manera:

Ocurre, justamente, que la alternativa inscrita en la vulnerabilidad primaria incluye en la narración también una mano que cura, nutre y acude. Esto significa que el otro, más bien la otra, encarnada en esta escena por la madre, no puede limitarse al gesto que se abstiene de herir. Por necesidad, la vulnerabilidad del infante la implica siempre y activamente. Del otro lado de la cura, entre el golpe que mata y el simple abandono —entre el infanticidio y el descuido— habría así, en un cierto sentido, sólo una diferencia en el grado de intensidad de la atrocidad del gesto. Como si las madres que imitan a Medea estuviesen simplemente en lo más alto de la escala (Cavarrero, 2009).

Regresa al concepto del rostro en la obra de Lévinas, para relacionar la precariedad con la tensión entre el deseo de matar o de destruir una vida y la acción ética. La vulnerabilidad de los cuerpos abyectos, despiertan una violencia, un impulso destructor. Contra esa inclinación surge la moral. Sin embargo, en Butler los cuerpos abyectos revelan la manera en que el poder organiza la vida y decide sobre ella y en ese sentido decidiendo qué vidas son dignas de duelo.

Para Butler la vulnerabilidad es constitutiva de los seres vivos, este es un concepto con el que Butler lucha pues al afirmar esto intenta eludir los esencialismos. Esta vulnerabilidad constitutiva, no siempre vivida de la misma forma, es un modo de apertura al mundo y está vinculada al problema de la precariedad que es inseparable de las estructuras sociales. Lo que mueve a Butler es la pregunta de cómo esa vulnerabilidad constitutiva podría fomentar una ética con responsabilidad global y las demandas éticas de la vida estarán siempre vinculadas al cuerpo.

La pregunta que mortifica a Butler es cuándo la vulnerabilidad del otro no es evidente y cuándo nos llama a un accionar vinculante. ¿Podemos responder al sufrimiento a distancia? ¿Qué produce nuestro accionar ético?

La precariedad es una condición compartida, reconocerla debería llevarnos a políticas sociales concretas, como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico. Ésta debe ser la base de nuestra obligación ética, es desde ahí que puede ser entendida la cohabitación. La cohabitación y la interdependencia pueden ser ruines y hostiles, entonces ella llama a otro tipo de convivencia e interconexión.

Qué miramos, qué decidimos no mirar, esas son las preguntas que nos acechan. Y añado qué decidimos oír y que decidimos no oír, que decidimos recordar y qué escogemos olvidar y desde ese preguntar Butler afirma:

...solo cuando entendemos que aquello que pasa allí también sucede aquí, y que el “aquí” ya es, con razón, cualquier lugar, tenemos una oportunidad de entender las

difíciles y cambiantes conexiones globales en medio de las cuales vivimos... (Sáez-Tajafuerce, 2014).

La filósofa afrobrasileña, Vilma Piedade, transforma el concepto de vulnerabilidad en doloridad.⁸⁴ Doloridad para acentuar las heridas de las mujeres afrodescendientes y evidentemente negras, heridas que se dan en la cotidianidad dentro las matrices de opresión en la sociedad brasileña. Desde su lugar de enunciación como mujer prieta,⁸⁵ menciona que la doloridad está constituida de las heridas ocasionadas por las pérdidas constantes, las pérdidas físicas de sus seres queridos ante las distintas formas de violencia que enfrentan las cuerpos negras en Brasil. Doloridad, por tanto, contiene las sombras, el vacío, la ausencia, el habla silenciada, el dolor causado por el racismo (Piedade, 2017). Y ese dolor es prieto, nos recuerda Piedade. Piedade no se queda en el dolor cotidiano, afirma una doloridad ancestral, esa doloridad ancestral nace para les activistas al momento de adquirir una conciencia antirracista. Es un dolor que se manifiesta en no saber quién se es en una “sociedad enmascarada por el mito de la democracia racial”. Ese “quién se es”, es un ejercicio de rescate de la memoria que explica las condiciones materiales del cómo se está.

Ahora bien, la pregunta es de qué manera la doloridad/vulnerabilidad nos lleva a un lugar de cambio y de liberación. La filósofa francesa, Nadia Yala Kisukidi plantea que el dolor de la persona negra deber ser desenterrado con el objetivo práctico de imaginar y caminar hacia la sociedad que queremos hoy, ahora y futura. “Ningún cuerpo se inscribe en el presente y se proyecta en el futuro sin memoria”. La propuesta es tener un imaginario político a partir de la posición de le sujeto negre y añadiría de le sujeto indígena para no repetir el “gesto colonial de eliminación” (Kisukidi, 2023). La doloridad ni la vulnerabilidad deben convertirse en un sello identitario, sino que son, la oportunidad para tener un cambio de “geometría postural”, la

⁸⁴ Ante la falta de palabras para explicar lo que experimentan las cuerpos subalternas en las matices de opresión, les pensadores de la resistencia crean nuevas maneras de nombrar. Este es el caso de doloridad, que sigue la tradición de otras pensadoras afrobrasileñas como Léila Gonzalez-Geledés quien sugiere los conceptos de pretogués y Amefricanidad. El primero para establecer el aporte de las comunidades afro a una estructura del portugués con la experiencia de los afrodescendientes como centro y el segundo para establecer una puente de unidad entre todas las culturas afrodescendientes del hemisferio americano.

⁸⁵ Piedade utiliza la palabra prieto para abandonar la palabra negro que emerge como parte de la empresa colonial (Mbembe, 2016). Por otro lado, el concepto negritud que surge por primera vez en 1935 en libro *El estudiante negro* de Aimé Césaire que contó con la participación de Paulette Nardal, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, Gilbert Gratiant, se define como un espacio de solidaridad entre las comunidades negras y posteriormente la palabra negro es resignificada en la literatura de la negritud (Kisukidi, 2023). Entonces, ambos son esfuerzos de encontrar una salida a una palabra que nace en el contexto de las empresas coloniales europeas.

inclinación hacia lo otro, no un muro sino un puente que nos lleve a romper las matrices de opresión.

Una conversación en una tarde de verano: claves en son de transpaz(c)es

Es la guerra, es el comercio de la guerra. Hay que querer vivir de otra manera. ¿Podremos algún día vivir para la paz? Una década sin guerra puede terminar con la pobreza en el mundo. Puede desmontar el patriarcado. Imagínense eso: una década sin guerras...

Yo no sé cómo sería vivir en paz. Toda mi vida ha estado marcada por conflictos bélicos. Mi vida y la de todas las personas que conozco- Vietnam, Las Malvinas, Colombia, Iraq, Palestina, las guerras africanas de Burundi, Biafra, Angola, Sur África. Y en Puerto Rico, los ataques de supresión de la izquierda (recuerden que hace poquísimos tiempo mataron a Filiberto Ojeda) y la guerra contra las drogas. Coño. Muchos muertos. Mucho miedo. Demasiado orquestado para que no nos demos cuenta del plan. Mayra Santos Febres⁸⁶

A mis hermanos y a mí nos une un gusto especial por la música afropuertorriqueña y por el jazz. Parecen estilos diferentes pero ambos géneros están fuertemente emparentados tienen, al decir de mi hermano Dimas, un DNA común, el *beat* o latido de los ancestros. La bomba, la plena y el jazz son expresiones musicales sincopadas, en donde el acento se coloca en el ritmo que es más “débil”, dándole a la música un giro inesperado, colorido e interesante. Emanan una fuerza sorprendente de lo más “débil”, que se convierte en el latido central. Pero además estos géneros musicales son polirítmicos, en donde sobre una base cohabitan acentuaciones rítmicas diferentes, es decir, es una narrativa común contada con diversos acentos. También son polifónicas, en donde varias voces se suman, quizás, porque no es posible contar la vida ni resistir en la vida a una sola voz. La improvisación es también una guía para el diálogo musical de los tres géneros, pues nada está escrito en piedra, es lo que se llama *call and response*, un estilo que pauta el diálogo, no hay un dominio de una sola voz sino más bien la respuesta de muchas voces, es la necesidad responsiva que en la vida de las comunidades afroamericanas se transforma en el derecho a *talking back*. Es la respuesta como resistencia pues afirma el derecho a no estar de acuerdo, a tener una opinión propia. Ese *call and response*, *talking back* es fundamental para aquellos a los que se les ha negado su espacio y su voz. Ese gesto

⁸⁶ Mayra Santos Febres es una destacada escritora afropuertorriqueña. En su producción literaria ha reflexionado sobre la racialización en el país, valga destacar novelas como *La amante de Gardel*, *Nuestra señora de la noche*, entre muchos otros.

responsivo es reclamado por la pensadora afroamericana, bell hooks, como un acto necesario sobre todo para las mujeres negras, silenciadas de muchas maneras:

Pasar del silencio al discurso es para lxs oprimidxs, les colonizadxs, lxs explotadxs, y para aquellos que se levantan y luchan lado a lado, un gesto de desafío que sana, que hace posible una nueva vida y un nuevo crecimiento. Ese acto de habla, de "responder", no es un mero gesto de palabras vacías, es la expresión de nuestro movimiento de objeto a sujeto (hooks, 2015, p.29).⁸⁷

Retomando a hooks, planteamos que el discurso responsivo, no es solo palabra, es latido, es ritmo, es música que puede transformarse en resistencia, en clamor y en paz. La música en el contexto de las culturas negras, es un rebote de los sentimientos de las comunidades que las representan, lxs músicos deben ser capaces de recibir los latidos de las comunidades y poderlos comunicar. De esta manera lo transmite el etnomusicólogo, Leonard L Brown:

La comunidad negra había requerido, incluso exigido, música de cierto tipo y sentimiento - algo que expresara sus pruebas y tribulaciones, esperanzas y sueños, deseos y necesidades, y que les hiciera querer reír y llorar - todas las noches en el barrio. El papel del músico era entender y expresar todo esto a través de la música. Era la música que hacía que la gente quisiera bailar y los liberaba de las molestias diarias de las prácticas segregadas de América. Era la música que expresaba toda la gama de experiencias de la vida negra (Brown, 2010).

Quizás es precisamente por esa capacidad de ser latido de resistencia que la música de los grupos racializados o marginalizados, ha sufrido los embates de control desde las estructuras coloniales. El antropólogo puertorriqueño Ramón López, plantea que por mucho tiempo se ha intentado domesticar la plena y la bomba, dos de nuestras expresiones culturales de resistencia. En ese intento de domesticación se pretende *folclórizar* para crear una imagen de un Puerto Rico hegemónico, en un orden "estable, permanente y asegurado" (López, 2008). Por ello, López,

⁸⁷ Gloria Jean Watkins, nombre de pila de la pensadora afroamericana bell hooks. En el libro que estamos citando explica la selección de ese nombre de la siguiente manera:

Una de las muchas razones por las que elegí escribir con el seudónimo bell hooks, un apellido de familia de la madre de Sarah Oldham, de la abuela de Rosa Bell Oldham, de mi bisabuela, fue construir una identidad de escritora que desafiaría y dominaría todos los impulsos que me llevan lejos del habla, al silencio. De chica comprando chicle en la tienda de la esquina, escuché por primera vez el nombre completo de bell hooks. Acababa de "responderle" a un adulto. Aún puedo recordar la mirada de sorpresa, me dijeron: "debes ser pariente de hooks", una mujer de lengua afilada, una mujer que decía lo que pensaba, una mujer que no tenía miedo de responder. Reclamé este legado de desafío, de voluntad, de coraje, afirmando mi vínculo con las ancianas que eran audaces en su discurso, a diferencia de mi madre y abuela que, aunque audaces, no apoyaban el *talking back* (la respuesta). bell hooks, según la descubrí e inventé fue mi aliada y mi apoyo (hooks, 2015).

propone la plena como bembeteo. En Puerto Rico, nos referimos al bembeteo, como una conversación, *talking back, call and response*, que no puede ser controlado, es desatar las emociones y responder, con labios que se mueven con astuta rapidez. El bembeteo ese que se dice, con los labios carnosos (bemba), rasgo fenotípico de algunas personas negras, es resignificado por López como un latido de resistencia y transgresión:

Desde el punto de vista de la hegemonía colonial, el bembeteo es desorden, confusión, desbarajuste, barullo, desconcierto, caos, debacle, desorganización, dislocación, perturbación, desquiciamiento, trastorno, alteración, convulsión, revuelo, agitación, subversión, anarquía, lío, enredo, embrollo, alboroto, algarabía, desmán, tumulto, pendencia, revuelta, turbulencia, disturbio. El bembeteo musicalizado, gozosamente altisonante, deviene en fuerza democrática popular precisamente por ser desorden fuera del control hegemónico (López, 2008, p.51).

Por otro lado, la antropóloga Bárbara Abadía Rexach señala que, dentro de ese intento de domesticar, la bomba se da, lo que ella ha llamado Nuevo Movimiento de Bomba que en cierta manera resiste esos procesos de domesticación mediante otras rebeldías dentro del género musical, que llevan a resignificar los conceptos de género, raza, nación (Abadía-Rexach, 2015).

Son en esos procesos de resignificación, en esos procesos no controlados por las estructuras hegemónicas, que van emergiendo nuevos entendimientos de paz.

Desde el espacio de la subversión, nos reunimos⁸⁸ una tarde de verano, Dimas, David y yo para *bembetear* sobre una pieza musical de John Coltrane, *Peace on Earth*,⁸⁹ y sentir los latidos de la paz. Esta pieza fue compuesta por Coltrane en el contexto de lo que sería su última gira de conciertos internacionales, el destino Japón, en donde hacía unos pocos años atrás el gobierno de los Estados Unidos había lanzado dos bombas atómicas con el propósito de terminar la guerra y con el resultado de miles de muertes de civiles.

Margarita - ¿Cuál es el beat de la paz?

⁸⁸ El diálogo fue parte de una conversación más extensa, sobre tres piezas de Coltrane: A Love Supreme, Alabama y Peace on Earth, las piezas nos sirvieron para dialogar sobre el racismo, y cómo los sentimientos se reflejan en la música que tocan David (saxofonista) y Dimas (percusionista). La conversación tuvo lugar el 27 de julio de 2020 en el espacio virtual y fue grabada.

⁸⁹ En esta pieza, Coltrane, toca junto a su esposa Alice, una virtuosa del piano y del arpa. <https://www.youtube.com/watch?v=pqyznfmsPuk>

Dimas - Es más fácil vivir la ausencia de paz que la paz, no se sabe cuándo es paz y cuándo es guerra... creo que la pieza de Coltrane habla de los conflictos que hay ...no se puede tener paz sin enfrentar los conflictos.

David - La paz tiene confrontación... fíjate que Coltrane se enlistó en la banda del ejército para evitar ir al frente de batalla y regresa a los pocos años, allí a donde rehusó ir, regresa con su música...

Dimas - La paz tiene un *beat* de memoria...la memoria tiene que volver por medio del conocimiento histórico, muchas cosas se han callado...hay que saber de dónde venimos, cuáles fueron las situaciones, por qué y quiénes fueron responsables...

David - La curiosidad, la memoria ancestral... buscar de donde sea...mi *beat* es la determinación... Yo puedo tocar tranquilo y que lleve una melodía muy clara, pero va a haber algo en esa melodía que va a tener una intensidad. No tengo que tocar duro para tú sientas que hay algo intenso que viene, algo de la opresión que hemos tenido...

Entonces, paz o más bien pazes es un transcurrir cotidiano que pasa por muchas prácticas comunitarias de las poblaciones afropuertorriqueñas y afroamericanas, de esta manera lo expresa Mariluz otra activista antirracista puertorriqueña:

El proceso de paz surge en una travesía antirracista de acompañamiento y esperanza, en el que sentimos que no estamos solas. Compartimos lo que estamos viendo. Yo veo el racismo todos los días, y a la vez veo formas de alianzas aquí y allá, con la diáspora en los Estados Unidos y con América Latina y el Caribe. La paz es la certeza de la seguridad de estar acompañadas por aquellas que están y aquellos que no están, es una circularidad. Nos hemos movido lento, aun así y hay que reconocer lo que hemos logrado y a la misma vez reconocer que hay que seguir pa'lante" (Franco-Ortiz, 2020).

El concepto de la paz en occidente tiene su base en la cultura grecolatina. Eirene, nombre de una diosa hija de Poseidón, significa paz, esta paz es un estado entre guerras, como una tregua. Es decir, la ausencia de guerra es paz. Eirene tiene una segunda acepción Homonoia o armonía que sólo se materializa entre ciudades estado griegos y nunca con "bárbaros". El otro es un concepto latino Si *vis pacem, para bellum*, es decir si quieres paz prepara la guerra. En otras palabras, la paz se consigue mediante la persuasión de la guerra (Jiménez Bautista y Jiménez Aguilar, 2014, p.152).

Muchos de los estudios sobre la paz desde mediados del siglo xx y durante el siglo xxi se han basado en las reflexiones del sociólogo y matemático noruego Johan Galtung, fundador del Instituto Internacional de Investigación para la Paz, en Oslo, Noruega (Peace Research Institute de Oslo, PRIO), organización que hasta el presente es una de las que proveen los índices de paz. Para Galtung estudiar la paz es análogo a estudiar un sistema de salud: hay un diagnóstico, una prognosis y una terapia, entonces de esta manera se pueden hacer “diagnósticos” de países saludables y países enfermos. El sistema galtusiano divide la paz en dos: negativa y positiva. La paz negativa es la ausencia de violencia directa mientras que la paz positiva es la ausencia de violencia estructural (aquella promovida por las estructuras sociales y/o culturales) junto con la ausencia de violencia (Jiménez Bautista y Jiménez Aguilar, 2014, p.152). Complejiza el concepto al añadir al análisis cuatro poderes que gestan paz negativa o paz positiva, esos poderes son político, económico, militar y cultural (Galtung, 1996, p.3). Si bien el sistema galtuniano sirve como un “barómetro” de la paz y “supera” el entendimiento de que la paz es solo *eirene*, es decir, se requiere de un estado de bienestar amplio para que podamos hablar de una “paz saludable”; esta mirada que hasta aquí ha sido predominante en los estudios sobre la paz, “abandona” guerra y paz como agencia exclusiva de los estados o de los poderes militares, culturales, económicos y políticos.

Desde la perspectiva de Jiménez Bautista y Jiménez Aguilar los estudios sobre la paz pueden dividirse en tres categorías:

1. Estudios empíricos sobre la paz, un análisis que basado en el campo de estudio hace ajustes a las teorías sobre paz.
2. Estudios críticos sobre la paz, desde aquí se intenta partir de una perspectiva crítica para transformar la realidad.
3. Estudios constructivistas sobre la paz, intentan armonizar las teorías a los valores, produciendo visiones sobre una nueva realidad en la que predominen las propuestas teórico-académicas.

Estos autores junto con Francisco Muñoz (paz imperfecta) amplían los conceptos de paz para hacerlos más ajustables a los cambios en el siglo XXI, sin embargo, al igual de Galtung parten de la convicción de que la paz es manipulable desde el pensamiento académico y agenciada por los Estados.

En 1976 Michael Foucault, dictó una serie de conferencias sobre racismo, guerras y paz, en la Tercera lección “La guerra en la filigrana de la paz”, busca establecer en qué momento se crea el discurso de la guerra como uno vinculado a la soberanía, es decir al poder del Estado.

Hasta el medioevo la guerra era un ejercicio generalizado, todos contra todos. Posteriormente la guerra fue estatalizada o apropiada por los sectores gobernantes. Ese elemento ha hecho que perdamos de vista que vivimos en una guerra no declarada, la paz es precisamente lo que apunta el título de la conferencia, filigrana, algo muy delicado y a la misma vez complejo por estar envuelta dentro del conflicto. Es así como despiadadamente Foucault nos plantea que:

Pero, ¿qué dice este discurso? Dice que, contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico-jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no encuentra su principio allí donde calla el clamor de las armas. La guerra nunca desaparece porque ha presidido el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz y las leyes han nacido en la sangre y el fango de batallas y rivalidades que no eran precisamente -como imaginaban filósofos y juristas- batallas y rivalidades ideales. La ley no nace de la naturaleza, junto a las fuentes a las que acuden los primeros pastores. La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horribles héroes; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer (Foucault, 1996, p-47).

Más crítico aún, Foucault plantea que la guerra es el mecanismo detrás del orden, en otras palabras, que “detrás de la paz se debe saber ver la guerra; la guerra es la cifra misma de la paz”. Estas observaciones de Foucault nos ayudan a mirar más detenidamente a qué nos referimos cuándo hablamos de paz, nos invita a pensar en dónde y cómo se gesta eso que llamamos paz y a qué responde. Desde ahí la paz no es suceso, sino más bien pequeños fragmentos en la historia, que se fragua en el estado-nación y por tanto es colonial y forjada en las jerarquías que esas estructuras construyeron.

Ahora bien, es necesario preguntarnos qué dicen los datos de las instituciones que estudian empíricamente guerra y paz. Los análisis presentados por *Women, Peace, and Security (WPS) Index* y el *Heidelberg International Conflict Research Institute* y el *Institute for Economics and Peace*, entre otros, manejan sus datos basados en algunos de los conceptos planteados por Galtung. Los mismos tienen peso suficiente para ser considerados por instituciones encargadas de tomar decisiones sobre temas de paz. Hay que observar que cada una de estas organizaciones está ubicada en el norte global. En sus recientes diagnósticos encuentran los siguientes datos: el Índice WPS, es una colaboración con *Georgetown Institute for Women, Peace and Security (GIWPS)* and the *Peace Research Institute of Oslo* (PRIO fundada por Galtung), incorpora tres dimensiones básicas del bienestar de las mujeres: inclusión (económica, social, política); justicia (leyes formales y discriminación informal); y seguridad (a nivel familiar, comunitario y social), y se cuantifican a través de 11 indicadores. En su informe más reciente un

solo país cumplió con todas las categorías de seguridad y bienestar para las mujeres, aun así, el informe revela que las tendencias en el empoderamiento de las mujeres van en la dirección correcta a nivel mundial.

Por otro lado, el informe para 2022 de *Institute for Economics and Peace* señala que el nivel promedio de la paz mundial se deterioró en un 0,42%, siendo este, de acuerdo a la organización, el decimotercer deterioro de la paz en los últimos quince años, con 84 países mejorando y 79 deteriorándose en paz en 2022. Finalmente, en 2020, el *Heidelberg Institute for International Conflict Research*, observó un total de 359 conflictos en todo el mundo. En comparación con 2019, el número de guerras a gran escala aumentó de 15 a 21 y el número de guerras limitadas disminuyó de 23 a 19 ((HIIK), 2021). La metodología de HIIK distingue cuatro tipos de conflictos: interestatales, intra-estatales, subestatales y trans-estatales, aunque los agentes no estatales son reconocidos como posibles detonantes de conflictos, el informe, tiene una mirada sobre las poblaciones en este espacio que se define como conflicto, es decir la contención de ciertos grupos poblaciones, para garantizar un cierto rumbo político o una visión social. Sin embargo, es importante señalar que este informe en particular dedica un espacio a reflexionar sobre las agresiones de la policía estadounidense contra las poblaciones afroamericanas, hace una ubicación histórica, ubicando el racismo contra personas negras como un problema estructural.

A pesar de esa excepción tendríamos que decir que los datos que estas organizaciones ofrecen son una aproximación sobre el estado de “guerra” del mundo, sin embargo, no ofrecen un estado de la “paz”. Por otro lado, la agencia en guerra o paz será vista desde la perspectiva de las organizaciones gubernamentales. Sin embargo, no ayudan a entender que en este presente vivimos en un “estado de excepción”, es decir, en conflicto casi global, en donde entre otras cosas se libra una guerra contra los cuerpos de las personas descartables por el estado o por los sistemas económicos, particularmente en el cuerpo de las mujeres (Segato, 2016), o los cuerpos racializados, entre otros.

En el documento Tesis sobre la historia y otros fragmentos, el pensador judío alemán Walter Benjamin reflexiona sobre la coyuntura histórica de su tiempo y afirma: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el cual vivimos es la regla. Debemos adherir un concepto de historia que se corresponda con este hecho" (Benjamin, 2008). Giorgio Agamben toma el concepto y lo desarrolla planteando que el presente tiempo es testigo de un hecho paradójico que pasa casi desapercibido por la mayor parte de la ciudadanía, se vive en una guerra civil legal (Agamben, 2005). Para Agamben esta situación “extraordinaria” trasciende

el momento del totalitarismo alemán y haya espacio en acciones políticas en lo que llamaré totalitarismo moderno. El totalitarismo moderno es la instauración, a través del estado de excepción, de una “guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político”. Ese proceso de transformar un cuerpo en un ser no integrable al sistema, al derecho y al cuidado, es analizado por Judith Butler en Marcos de Guerra. Butler plantea la necesidad de mirar desde qué marcos la vida es sostenida, es decir entendida como asumible en los contextos sociales:

Tales marcos son operativos en situaciones de encarcelamiento y tortura, pero también en lo tocante a las políticas de inmigración, según las cuales ciertas vidas son percibidas como vidas mientras que otras, aunque estén claramente vivas, no asumen una forma perceptual propiamente dicha. Las distintas formas de racismo, instituido y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo (Butler, 2010, p.44).

Quizás partiendo de ahí podemos entender la aparentemente inamovible estructura del racismo, está enmarcado en las estructuras coloniales, base de las sociedades modernas, y a la misma vez es parte de las estructuras de exclusión que niegan el reconocimiento del derecho a la vida de la persona racializada. Siendo que uno de los grupos más desproporcionalmente afectados por la pandemia del Covid-19 son las comunidades afroamericanas, vale la pena preguntarse si la política de indiferencia asumida por el gobierno federal ante el impacto del virus en Estados Unidos pasa por el hecho de que aquellos más impactados son vidas que no importan. El estado de excepción se presenta como la forma legal de aquello que no debería tener forma legal (Agamben, 2005) y a la misma vez es la norma para muchos cuerpos que no pueden encajar en la estructura de lo definido con aceptable. En ese sentido el estado de excepción, es el estado de normalidad, para varios grupos racializados no blancos.

Desde temprano en sus vidas muchas de las activistas antirracistas enfrentan una sensación de no pertenencia que pasa por las cuerpos. Para muchas de ellas las acciones y discursos sobre la paz se dan en un imaginario que imponen las estructuras políticas, bien porque quieran vender la narrativa de la democracia racial, o la historia de una nación unificada bajo el sol. La paz, oficial es para algunas de ellas rendirse ante las condiciones de violencia estructural que viven. María lo explica de esta manera: “La paz para la oficialidad es muy abstracta y oportunista, es sumisión y falta de resistencia. Para nosotros la paz se da en la lucha, se construye y se saborea porque se sabe que no se tiene paz. Es que nadie coarte la capacidad

de tu abrir las alas. A les racializadas no se nos permite expandir las alas” (Reinat-Pumarejo M., 2021).

Desde las cuerpos y desde la resistencia, María apalabra los conceptos teorizados por Agamben y Butler. Primero, la paz no es alcanzada en los espacios políticos hegemónicos por los grupos racializados debido a las violencias sistémicas que siempre se ha impuesto sobre ellos. Es decir que, en tiempos de paz declarada, no se ha vivido en paz porque “no se sabe cuándo es paz y cuándo es guerra...”, una coordenada común con Foucault, “detrás de la paz se debe saber ver la guerra.” La guerra contra los grupos racializados nunca ha concluido. Por otro lado, el hecho expresado por María de que la paz se da en la lucha, en gran medida apunta a que esa lucha es la manera de no ser negado, de no pasar desapercibido de ser vidas que cuentan, porque no puede existir la paz cuando no cuentas como humano:

Cuando se nos dice que no pertenecemos, cuando se usan currículos de enseñanza supremacistas, nos están diciendo que no tenemos cabida y ¿qué paz puede desarrollarse de ahí? Qué idea de paz puede desarrollarse si eres visto como un subhumano. La paz está ligada a ser pleno y de ser felices, de tener todo lo que necesitamos (Reinat-Pumarejo, 2020).

La paz defendida por las estructuras occidentales y generada desde Europa, es una paz blanca, es daltónica al color de la pigmentación de la piel porque en su imaginario articula dos cosas. Primero la universalidad de la paz con unas formas específicas de definirla y alcanzarla, que son dictadas desde arriba hacia abajo.

Nada nuevo es que algunas mujeres organizadas o no, han sido, de cara a los conflictos bélicos, agentes activas de resistencia. Sin embargo, no siempre en estas resistencias se han reconocido a las mujeres como grupos complejos, con distintas vivencias de violencias sistémicas. Dicho de otra manera, las primeras activistas pacifistas solo reconocieron en sus luchas un solo tipo de mujer, las blancas, y en ese sentido esos movimientos no fueron efectivos analizado que el problema de la no paz, habitaba en sus propios estados-nación. Esto posiblemente ha llevado a muchas mujeres racializadas como no blancas a no reconocerse dentro de los reclamos de paz de algunas organizaciones de mujeres.

A meses del inicio de la Primera Guerra Mundial se organizó en La Haya el Primer Congreso Internacional de Mujeres, cuyo objetivo era promover la paz, mediante propuestas concretas para la solución del conflicto y también denunciar los horrores de la guerra. Varios fueron los frentes de oposición y acción de las mujeres. Otras mujeres como Rosa Luxemburgo junto a su colega Karl Liebknecht, fueron grandes opositores de esa guerra, no porque fueran

pacifistas, sino por las consecuencias de este conflicto para los trabajadores. Esta oposición les habría de costar la vida.

El Primer Congreso Internacional de Mujeres tendría otra suerte, bajo la presidencia de la estadounidense Jane Addams. En esta coyuntura inicia el movimiento internacionalista conocido como Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad (WILPF por sus siglas en inglés). Si bien Addams, ni la WILPF tuvieron el oído del presidente Woodrow Wilson sobre sus perspectivas sobre la guerra, también es cierto, que la agencia de la organización no cayó en oídos sordos. Al menos la fuerza moral de sus planteamientos recibió el reconocimiento de los premios Nobel, cuando Addams recibe en 1931, el Nobel de la Paz, siendo la primera mujer en alcanzar esta distinción. Ahora bien, Addams, comprometida totalmente con los derechos de las poblaciones de inmigrantes en los Estados Unidos y con la promoción de la paz, hecho que le costó estuviera bajo la vigilancia de las autoridades estadounidenses, nunca hizo declaraciones claras con respecto a los linchamientos de personas negras y prefirió guardar silencio ante uno de los escándalos más horribles de la historia estadounidense, la sistematización del linchamiento como medida de guerra no declarada contra los cuerpos negros. Ida B Wells, afroamericana, quien se convertiría en la primera persona en desarrollar el periodismo investigativo según lo conocemos hoy, se dedicó a documentar los linchamientos de personas negras en el sur de Estados Unidos. Wells abordó a sufragistas como Frances Willard y como la misma Jane Addams a que apoyaran la causa en favor de justicia para las personas negras. La posición de ambas mujeres fue ambigua. Sobre estas posturas de las precursoras feministas y pacifistas blancas, Wells expresó: “Es extraño que un pueblo inteligente, respetuoso de la ley y de mente justa, cierre persistentemente los ojos a los hechos en la discusión de lo que el mundo civilizado ahora reconoce como el crimen nacional de Estados Unidos” (Hamington, 2005).

Es decir, queda claro, que el movimiento pacifista feminista, tuvo desde muy temprano una ceguera política al tema del racismo. Y este problema estructural que es un eje fundante de Estados Unidos, quedará fuera en muchas de los planteamientos de los movimientos progresistas, como sería todo el discurso alrededor de la paz, por tanto, ese movimiento pacifista promulgo la paz blanca universal.

Para hacer un acercamiento crítico a la participación de las mujeres en la política internacional y en los conflictos bélicos, debemos seguir el rastro de sus acciones (Eloe, 2004). Si seguimos el rastro de la WILPF, sabemos que, de no ser oídas, al inicio de la Primera Guerra Mundial, se han convertido ya a cien años de existencia, en una organización que es parte de la gobernanza y por tanto con capacidad para para administrar sobre poblaciones. Uno de los

grandes logros de las organizaciones de las mujeres con relación a la paz fue la aprobación de la Resolución 1325 por parte del Consejo de Seguridad de las Naciones. Organizaciones como la WILPF, tuvieron un papel protagónico en este logro. Desde la aprobación de la CEDAW en 1979, se reconoce la importancia de la participación de las mujeres en los procesos de construcción de paz, sin embargo, el giro significativo se da en el 2000 en marco de Beijing+5 y de una nueva sesión de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW). El Caucus de Mujeres y Conflictos armados, que agrupaba a diferentes organizaciones internacionales, aprovecha la oportunidad para llevar al Consejo de Seguridad de la ONU, el tema de las mujeres en los conflictos bélicos y logra introducir el mismo en la agenda de trabajo del Consejo. La WILPF, International Alert (1986), Women's Commission for Refugee (1989) y el Hague Appeal for Peace (1999), integraron un grupo de acción que a partir de mayo de 2000 estructuró un gran esfuerzo de cabildeo entre los países que son parte de la ONU para conseguir la aprobación de la Resolución 1325. A este esfuerzo de sumaron organizaciones como Amnistía Internacional, Consortium on Gender, Security and Human Rights, Femmes Africa Solidarité, Global Justice Center, Human Rights Watch, League for Peace and Freedom, entre otras.

El 31 de octubre de 2000 fue aprobada la Resolución 1325, que reconocerá: el particular impacto de los conflictos armados sobre las mujeres y las niñas y el papel que éstas pueden tener en la construcción de la paz. Fueron necesarias unas siete resoluciones más para fortalecer la 1325 y uno de los resultados fue colocar el foco de atención en la violencia sexual recibida por niñas y mujeres en el contexto de un conflicto bélico. Otro de los resultados ha sido que los países comprometidos con la 1325 elaboran unos planes de acción para el seguimiento e implantación de la(s) resolución(es).

A casi veinte años de aprobada por unanimidad, algunas feministas miran con ojo crítico ciertos elementos de la Resolución. Primero debemos de reconocer que el logro de la aprobación de la Resolución 1325 es un excelente ejemplo de la capacidad de agencia de los movimientos feministas y de la gobernanza de estos grupos. Las organizaciones involucradas tuvieron la capacidad de conseguir la aprobación de un documento que afecta a las mujeres a nivel global y cambió, sino la práctica, al menos el discurso con el cual tienen que responder los Estados cuando están ante un conflicto bélico. La existencia de planes de acción alrededor de este conjunto de resoluciones por parte de varios países miembros de la ONU, da cuenta del poder de los mismos. Por otro lado, de ser sujetas invisibles en medio de las guerras y los conflictos bélicos estas resoluciones han visibilizado a las mujeres y sus situaciones.

Al mismo tiempo, las resoluciones han tenido poco impacto en asuntos como la integración y participación de las mujeres en las negociaciones de paz, en los cuerpos militares y de defensa de las poblaciones y poco o ningún efecto preventivo. Quizás la Resolución ha tenido como efecto un proceso dilatorio en el manejo de las raíces de los conflictos bélicos. Por otro lado, las definiciones y parámetros del conjunto de resoluciones, ha hecho invisibles a ciertos grupos y ha deslegitimizado algunas respuestas de cara a la guerra.

Un primer cuestionamiento es la definición de mujer, una que es esencialista dejando fuera a las personas que se definen como mujeres y que nacieron en un cuerpo masculino. Este asunto no es de poca importancia, si consideramos que uno de los grupos más severamente afectados por la violencia que se vive en regiones como Centroamérica, son las personas transgénero. En estos tiempos hemos sido testigos de la presencia significativa en las caravanas de migrantes de personas trans. La vulnerabilidad de estas personas, las ha llevado a organizarse en juntas para asegurarse una mayor protección. El artículo "Queering women, peace and security", expone: "Las personas vulnerables a la inseguridad y la violencia debido a su orientación sexual o identidad de género siguen siendo en gran medida ignoradas por la comunidad internacional de paz y seguridad. Esta negligencia es en parte el resultado de supuestos heteronormativos en el marco de la agenda de Mujeres, Paz y Seguridad" (Hagen, 2016). Una consecuencia negativa de la gobernanza, ejercida por las organizaciones de mujeres feministas pacifistas ha sido la normalización de la exclusión de un sector de las víctimas de los conflictos bélicos. Este es un tema sobre el cuál muchas organizaciones feministas no tienen consenso y ha producido amplios debates: ¿qué es ser mujer, y cuáles cuerpos reúnen la definición de mujer y por qué? Por lo pronto hay cuerpos que se asumen como mujeres y quedan fuera de la protección de las resoluciones. Pero además plantea el problema no solo de que la norma mujer y su definición es fundamentalmente heteronormada sino además que parte de las miradas de mujeres racializadas como blancas con poco entendimiento de que el ser mujer no puede ser nunca analizado con la mirada única de los análisis de género, sino que además necesita ser entendida desde la construcción de la raza.

Otro limitante de la Resolución es la definición de conflicto o guerra. Hoy, la mayoría de los conflictos o guerras son acciones no declaradas que ocurren al interior de jurisdicciones nacionales. Esta limitación encubre el estado de excepción permanente en el que vivimos. Es decir, no reconoce los estados de guerra impuestos por parte de los estados a algunas de sus poblaciones en tiempos de paz hegemónica.

Algunas feministas han cuestionado el concepto de equidad particularmente en una estructura de opresión. Uno de los llamados de la 1325 y sus resoluciones satélites es incentivar una participación mayor de las mujeres en los cuerpos militares como las Fuerzas de Paz de la ONU. Una pregunta podría ser ¿por qué se asume que una mayor participación de las mujeres en las Fuerzas de Paz o en los ejércitos, garantizaría menos agresiones? Primero, la presencia de las Fuerzas de Paz, no siempre ha garantizado la protección de las poblaciones, sino que en muchos casos la ha empeorado. Segundo, los ejércitos, no salen airoso si aplicamos a éstos un análisis riguroso de género y una genealogía crítica de sus orígenes, es decir, la base misma de estas estructuras no solo es patriarcal y racista, sino opresiva contra grupos de resistencia entre ellos las mujeres, los grupos racializados y las personas de la diversidad sexual y de género. *Stealth Bombers of Desire The Globalization of "Alterity" in Emerging Democracies*, problematiza la participación de hombres gays en el ejército, comparando dos procesos uno en Tawain y otro en los Estados Unidos (Patton, 2002). Considerando que el ejército tiene sus bases en un proyecto específico de masculinidad, habría que pensar qué se gana al reclamar igual participación en estos cuerpos de los estado-nación, desde qué geografías asumimos la nación y desde dónde vivimos los derechos humanos. Esta reflexión puede extenderse a la participación de las mujeres en el ejército. Incluso, la reflexión debe incluir el papel de las fuerzas de la policía en los Estados Unidos, las cuales están siendo cuestionadas por algunos sectores del movimiento *Black Lives Matter*. En cierta medida estos cuerpos militarizados son encargados de mantener la estructura del racismo intacta, por esta razón algunas activistas como ya hemos apuntado han solicitado que estas estructuras sean desmanteladas.

Otro asunto importante es preguntarnos cuáles son los métodos de la paz, pues pareciera que el diálogo y las mesas de negociación son los únicos recursos aceptados como válidos. ¿Y qué ocurre cuando para alcanzar la paz es necesaria la confrontación? Richer-Devroe, explora la agencia de grupos de mujeres en el conflicto palestino/israelí, unas agrupadas en las ONGs con vínculos con las estructuras de las Organización de las Naciones Unidas y las otras mujeres agrupadas en esfuerzos de resistencia más informales y menos controlables. Richer-Devroe plantea que la agencia de las ONGs ha tenido como efecto la polarización entre las mismas mujeres palestinas, por ende, no ha contribuido en facilitar vías de diálogo. Las razones para esto son, entre otras, que las propuestas para la solución del conflicto son limitadas y no reconocen las resistencias cotidianas de las mujeres palestinas como vías gestoras de paz. Al mismo tiempo, Richer Devroe observa que las definiciones sobre género de las ONGs no reconocen los matices de esas relaciones en la comunidad palestina y producen mayor malestar entre comunidades, que ya no tienen mucha confianza en dichas organizaciones (Richer-

Devroe, 2010). Hay muchas aristas de resistencia que no están siendo reconocidas, quizás porque no pueden ser “domesticadas” por las estructuras oficialistas.

Algunas de estas resistencias surgían espontáneamente, como una práctica acontecida durante la segunda intifada, cuando los soldados de Israel intervenían con algún joven o niño palestino, las mujeres colocaban sus cuerpos y lo reclamaban como hijo, en una confrontación abierta con el ejército israelí. Quizás podamos extender el análisis con la reflexión que hace Bernini sobre los movimientos *queer* advirtiendo que “para preservar la libertad, es necesario que los partidos políticos no aprovechen la creatividad política...”, o quizás las resistencias no tienen por qué ser reconocidas en resoluciones ni en documentos oficiales, dado que eso es un intento de controlar y de gobernar sobre ellas (Bernini, 2013).

Otras estudiosas feministas han señalado que el problema con la Resolución 1325 ha sido su burocratización interna. En la tesis *The United Nations Security Council's Agenda on 'Women, Peace and Security': Bureaucratic Pathologies and Unrealized Potential*, Jennifer F. Klot plantea que las fallas de RCS 1325 tienen menos que ver con su contenido textual que con las instituciones, actores, estrategias y procesos que han sido más centrales en su implementación (Klot, 2015). A la misma vez reconoce que no hubo un cuestionamiento más profundo al mismo Consejo de Seguridad. Para Klot la ausencia de una comunidad epistémica feminista en el campo de mujeres y construcción de paz es un vacío que no permite a la ONU adoptar un enfoque más constructivo con la Resolución 1325.

Con respecto a la Resolución 1325 las pensadoras feministas se dividen en dos posturas, unas señalan que hay problemas operativos que corregir en el proceso de su implantación y otras apuntan a que se trata de un problema más estructural, que mantiene las voces y acciones de las mujeres sin agencia suficiente y/o controladas para organizaciones como la ONU.

En el libro *Decolonizing Peace*, Victoria Fontan demuestra el fracaso de la paz liberal, por entender que la misma es parte de las estructuras neocoloniales, que imponen a los países del sur global unas maneras específicas de alcanzar la paz. Este proceso de imposición se logra condicionando e imponiendo ayudas monetarias y partiendo de que existe solo la manera occidental de solucionar un conflicto. Es importante reconocer que alguna de estas ayudas monetarias que alcanzan a las ONGs de mujeres, llegan con la condición de definir los objetivos y los acercamientos a los conflictos. Muchas mujeres del sur global han levantado la bandera de que es necesario un movimiento feminista autónomo. Afirma Fontan: “La descolonización de la paz implica que la paz que ya existe a nivel local no tiene que ser construida de acuerdo con los valores y el entendimiento que no son propios de ese entorno”. La paz no puede ser construida

sin la participación de las comunidades directamente afectadas y sin considerar las mismas soluciones que de ellas emana (Fontan, 2012). Pero no solo eso, la paz debe tener una clave, unas lentes antirracistas y anti patriarcales, sin esos elementos la paz siempre será un discurso hueco, sin relevancia para los grupos a los que se les declara guerras no oficiales por motivos de raza, etnia o género.

Hasta aquí hemos señalado que las definiciones y construcciones sobre la paz, partieron de un entendimiento universal construido desde las matrices de los estados-nación cuyo origen se asienta en los procesos coloniales y racistas. Esta narrativa de paz es construida con saberes europeizantes que niegan las experiencias y saberes comunitarios sobre convivencia, resistencia y subversión.

Las transpaz(c)es, devenires en las resistencias con latidos decoloniales

Grupos de mujeres (leídas o autodefinidas como tal) han logrado colocar al centro del debate sus entendimientos, prácticas y vivencias entorno a conceptos tan desgastados como la paz. Ante el giro que aportan estos movimientos se hace necesario acuñar nuevas maneras de apalabrar experiencias y vivencias que hasta aquí no han estado en el centro de la discusión sobre la paz, como tampoco han sido considerados en la toma de decisiones por parte de las estructuras que administran las poblaciones.

Transpaz(c)es es un concepto disruptivo desde su formación gramatical para establecer que las gestiones de las paz(c)es por parte de las mujeres racializadas, que forjan esfuerzos anti sistémicos, pasan por territorialidades y corporalidades distintas a las que son propuestas por los estados e incluso distintas a las organizaciones que tradicionalmente se ocupan de agenciar la paz. Estas gestiones no son espacios cerrados sino más bien matizados, en diálogo, en un devenir constante y también en conflicto interno son además un giro y un quiebre con la paz en singular.

En nuestras conversaciones, experiencias de colaboración con las organizadoras/activistas del Colectivo Ilé y por otro lado, mediante la revisión de literatura de dos de las con fundadoras del movimiento *Black Lives Matter*, Patrisse Khan-Cullors y Alicia Garza, hemos encontrado algunas maneras de apalabrar los procesos de estas transpaz(c)es. No pretendemos que sean características sino trazos para conversar las paz(c)es desde otro lugar. No intencionamos una nueva descripción de paz ni un nuevo código sobre el concepto, sino más bien apuntar hacia nuevas vivencias y gestiones de paz en el contexto de las guerras no declaradas y ocultas contra

las poblaciones de afrodescendientes, particularmente de mujeres activistas antirracistas en Puerto Rico y Estados Unidos.

Aquí presentamos ocho trazos de las transpaz(c)es que emergieron en esta jornada. Los trazos tienen la peculiaridad de que dejan abierta la posibilidad a cambios de ubicación y de sentido. El concepto trazos nos da el permiso de proponer cosas diferentes o hacer ajustes a lo que vamos planteado, esta fluidez es necesaria porque estos planteamientos se van dando en la marcha con el trabajo anti sistémico de las organizadoras/activistas que nunca será lineal y que está en un proceso continuo de revisión, evaluación, es decir, en devenir. Algunos de los nombres que hemos dado a los trazos surgen de las mismas organizadoras/activistas, otros son parten de mis observaciones e interacciones con mis compañeras o de mi propia vivencia como organizadora/activista, sin embargo, ellas, mis compañeras siempre tendrán la última palabra para proponer otras maneras de nombrar, otras formas de trazar, porque el trazado desde esta tesis ha sido colectivo.

Desde el inicio hemos marcado la jornada de esta tesis como un *jammeo*⁹⁰, como un baile de bomba. Hemos mencionado anteriormente que los géneros musicales del jazz y la bomba tienen la peculiaridad de que una interpretación musical, no será siempre la misma, ya que sobre el marco melódico y rítmico se desarrollaran diálogos entre interpretes que va cambiando la pieza musical. Por ejemplo, en el caso de la bomba los bailarines pautan los toques del tambor subidor y cada bailarín tiene sus “piquetes” diferentes que no se repiten. Del mismo modo el espíritu improvisador del jazz, hará que cada interpretación sea un espacio único. Ambos géneros musicales emanan de las espiritualidades en resistencia de las comunidades afrodescendientes de los Estados Unidos y Puerto Rico, por eso son importantes en esta tesis. Los trazos de paz(c)es son interpretaciones que se “bailarán” e “interpretarán” de distintas maneras y a medida que pasa el tiempo, pueden ser transformados por ejemplo cuando volvamos entramos a reflexionar en lo que el Colectivo Ilé ha llamado el Junte de Saberes, que es un espacio que coloca y descoloca en colectivo. Un espacio en donde se reconoce que la sabiduría proviene de todes. Esta acción de colocar y descolocar, parte del reconocimiento de que la sabiduría es

⁹⁰ Jammeo es giro al castellano del concepto *jam session*, tomado del verbo jam que tienen distintos significados como agolparse, estorbarse, improvisar. Los *jam session* fueron espacios para que músicos de jazz más formados pasaran sus conocimientos a los músicos principiantes, también eran espacios de improvisación y de experimentación de donde salieron muchas propuestas musicales. En sus orígenes los músicos compartían comida, saberes musicales y propuestas de nuevas expresiones musicales. En algunos espacios *jam* se usa para referirse al jazz. **Fuente especificada no válida.**

colectiva y este accionar es parte fundamental de las estrategias para desmontar los sistemas patriarcales racistas y coloniales.

Los ocho trazos de las transpaz(c)es no tienen un orden determinado tampoco una importancia en particular, porque siempre irán en espiral, siempre se moverán con los piquetes⁹¹ de les bailarines/organizadoras/activistas. Para esta esta tesis son los trazos son los siguientes:

1. **Trazo transgresor.** Un quiebre con las fronteras de paz hegemónica o liberal (Fontan, 2013) que proviene de los sistemas patriarcales heteronormados y racistas. El trazo transgresor imagina otros caminos hacia la paz, colocando en escena aquellas alternativas y aquellas cuerpos que tradicionalmente han sido ignoradas en los procesos oficialistas de agenciar la paz. Es fronterizo y a la misma vez cruza las fronteras (hooks, Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad, 2021).
2. **Trazo de alternativas a la arquitectura del castigo.** Esta vertiente representada por dos de las co-fundadoras de Black Lives Matter, Patrisse Khan-Cullors y Alicia Garza, está incipiente en el pensamiento del Colectivo Ilé, es una conversación en desarrollo. Los sistemas de castigo, la privatización del sistema penitenciario ha recaído duramente contra los sectores racializados, las garantías de paz para algunos sectores de la población se han dado con el costo de la sobre representación de personas racializadas no blancos en el sistema penitenciario (Angela Y. Davis, Gina Dent, Erica R. Meiners y Beth E. Richie, 2022).
3. **Trazo que Entrecuida.**⁹² Siendo que los sistemas de cuidado impuesto a las mujeres racializadas no blancas es uno de los espacios de mayor violencia para estos grupos, desde las organizadoras/activistas se resignifica la imposición del cuidado por el sistema racista patriarcal para encontrar unas prácticas colectivas de cuidado mutuo, en donde nadie quede atrás.
4. **Trazo constructor de redes** (rizomático). Las alianzas tejidas por las organizadoras/activistas van creando bajo tierra unas redes o puentes que fortalecen el movimiento antirracista y hace que se expanda la resistencia antirracista fuera del ojo de la colonialidad.

⁹¹ El género musical bomba incluye baile. En los bailes les bailadores desafían al barril, llamado subidor o primo. apa. (Jesús Cepeda y Dimas Sánchez, 2022)

⁹² El concepto entrecuido es apalabrado y desarrollado por la organizadora/activista Mayra Díaz Torres del Colectivo Ilé y el mismo ha sido integrado a las prácticas de la organización. El Colectivo Ilé también practica la ternura radical, que es parte de su estructura organizativa.

5. **Trazo creador de contra narrativas.** Por un lado, deconstruye las narrativas hegemónicas sobre la historia, la vida y los aportes de las personas afrodescendientes y rescata las voces ancestrales, las experiencias corporales para ubicarse desde un lugar de poder (el justo lugar).
6. **Trazo que resignifica lo humano.** Los sistemas patriarcales/capitalistas/racistas se han estructurado sobre el principio de deshumanización de sectores de la población. El proceso de deshumanización se articula desde la esclavización, la hipersexualización de los cuerpos, la demonización de culturas y religión, el genocidio de saberes, la aniquilación de la memoria, entre muchas otras acciones. Desde este trazo las organizadoras/activistas buscan resignificarse, encontrar otras identidades fuera de las matrices de opresión.
7. **Trazo de nuevas territorialidades.** Es un proceso de construir otros territorios y de abrir las fronteras nacionales mediante una solidaridad antirracista.
8. **Trazo de cotidianidad.** La experiencia e integración con lo cotidiano orienta los esfuerzos de las organizadoras/activistas, Esta cotidianidad es la que pauta el ritmo de la resistencia.

Estos ocho trazos no están igualmente representados en el Colectivo Ilé o en las narrativas de Alicia Garza y de Patrisse Khan-Cullors, ni son fijos. La gestión de las transpaz(c)es es ajustada por cada grupo antirracista que busca responder a las violencias sistémicas y las opresiones que confronta, creando nuevas posibilidades y ese ese proceso creador el espacio desde donde surgen las transpaz(c)es.

Trazo transgresor

Los estudios críticos de la paz apuntan que la paz liberal está construida por esfuerzos dirigidos hacia los intereses de los estados y los grandes actores internacionales, la persona de a pie rara vez es incluida en los procesos de acuerdos de paz o en la proclamación de la paz en los contextos nacionales. Los contextos locales, las comunidades no son el epicentro de la administración de la paz, sin embargo, suelen ser les que reciben con mayor fuerza el impacto de las políticas y narrativas oficialistas sobre la paz. La estructura política de la gestión de la paz, arranca de las manos de las personas más afectadas, los espacios y recursos para impulsar los cambios que se necesitan localmente. Ante ese contexto, algunos sectores excluidos de la gestión oficialista de la paz, se apropian de la paz e incluso resignifican el concepto generando esfuerzos ocultos o no visibles por los poderes del Estado (Richmond, 2011).

Todas las activistas/oraganizadoras con las que hemos hecho el camino reconocen que, aunque pueden alcanzar algunos logros dentro del sistema, tales como hacer que se cuenten las personas afrodescendientes, que se aprueben leyes contra la discriminación, el verdadero cambio vendrá cuando el sistema sea torcido. El sistema racista, patriarcal, capitalista no se tuerce solamente con la introducción de nuevas y mejores leyes, si hubiese sido así personas afrodescendientes, mujeres, personas de la diversidad sexo-genérica , tendrían acceso a todos los espacios de reconocimiento de su dignidad y podrían ejercer una ciudadanía plena. Procesos de paz(c)es duraderas serán solo posibles cuando cada uno de esos sistemas de opresión sean desmantelados y para ello es necesario dar una nueva forma de entendernos y de construir sociedades. Esos esfuerzos se están haciendo en lo micro del activismo de pequeños o medianos movimientos antirracistas.

Los movimientos feministas antirracistas plantean que para desmantelar el racismo se necesita hacer análisis profundo de la manera en que nuestras sociedades se han formado. Hay que infringir principios fundantes de las sociedades capitalistas patriarcales en donde la responsabilidad del racismo recae en el individuo. El concepto de entender el racismo como un “fenómeno individual” opera en dos vías. Primero afirma que aquellos que manifiestan su racismo son excepciones, es decir, “manzanas podridas” dentro de un sistema justo e imparcial. La otra vía es asumir que la persona racializada no blanca en sociedades individualista y daltónicas al color, es responsable de su éxito o su fracaso por el principio de meritocracia, es decir, si sabes apretar los botones adecuados del sistema puedes llegar a donde te propongas⁹³. Ese principio fundante del capitalismo, la responsabilidad individual deja de lado que el individuo es gestado en una matriz opresora y que esto tiene consecuencias en la manera que se estructuran las sociedades. Alicia Garza cofundadora de *Black Lives Matter* lo plantea de la siguiente manera:

Whether Donald Trump is a good person, or a bad person has nothing to do with why he is in power. There are plenty of good people who do terrible things as part of their roles within systems. But the story of how those people whose actions we may deplore

⁹³ Justo a unas horas de concluir este escrito el Tribunal Supremo de los Estados Unidos tomó la decisión de cerrar los programas de “Affirmative Action” tanto en Harvard como en la Universidad de Carolina del Norte. Estos programas desarrollados hace más de 45 años buscaban reparar de alguna manera la baja representación de grupos racializados en las universidades de los Estados Unidos de Norteamérica. El Tribunal se basó en la cláusula de igual protección ante la ley de la Constitución. El principio de igualdad ha sido un cuchillo de doble filo para las personas racializadas, pues parte del principio equivocado de que todos nacen con iguales condiciones. Programas como Affirmative Action representaban un pequeño esfuerzo por equiparar las condiciones, en cierta medida una justicia reparativa. Harvard, una de las universidades que se verá afectada por esta decisión, dependió desde su fundación misma dependió y se benefició del trabajo de las personas esclavizadas, es este centro de saber uno de lo que tiene más deuda como las comunidades afrodescendientes. <https://legacyofslavery.harvard.edu/>

came to have power over our lives is a story of how a very powerful movement came together to reshape society as we know it (Garza, 2020, p.12).

No solo es necesario infringir con el principio fundante del capitalismo racial del individuo como único motor generador de los procesos sociales sino destacar que la fuerza transgresora siempre será comunitaria y puede surgir de los espacios menos esperados como los momentos de encuentro para cantar y bailar. Desde allí las comunidades afrodescendientes liberan una energía que se estrecha con la historia del cimarronaje⁹⁴. (Abadía-Rexach B. I., 2015) En ese sentido el espacio para bailar y cantar es subversivo y transgresor pues hace regresar a las cuerpos las memorias de resistencia. La activista/organizadora del Colectivo Ilé, Ange vincula los encuentros para tocar, bailar y cantar la Bomba con comunidad y resistencia:

Nosotres en la Bomba mencionamos constantemente que la Bomba es comunidad. No se puede hacer Bomba sólo con los barriles, hace falta una cantadore y su maraca, hacen falta los cuá y una persona que los toque, hacen falta las personas que harán los coros, hacen falta les bailadores. La comunidad, la colectividad es reconocer que sola no puedo, o que será muy muy difícil. Y reconocer y respetar el rol de cada uno en el espacio es importante, le(s) cantadore(s) y la maraca, les barrileres, les bailadores, estar puestas y acompañarnos desde ahí. Así se construye paz y resistencia, a la vez. Una vez estamos reunidas y organizadas en ese batey, co creamos y resistimos. Nuestras ancestres usaban la Bomba para organizarse y huir de las haciendas, hoy ese espacio nos llama a lo mismo, aunque hoy la hacienda y el cañaveral se ven y se viven algo diferentes, seguimos resistiendo y cimarroneando (González-Jorge, 2021).

Los trazos transgresores de la paz buscan además vincular los sistemas opresores: capitalismo y colonialismo son raíces del racismo. Según María cofundadora del Colectivo Ilé se requiere desacralizar los sistemas que han creado sus narrativas sagradas:

Yo le digo a la gente tú no puedes ser antirracista si no eres anticapitalista, para mucha gente el capitalismo es sagrado. Si me dices que el capitalismo es sagrado me estás diciendo que tampoco te importa la situación colonial de Puerto Rico. (Reinat-Pumarejo M. , Conversación con María Reinat Pumarejo, 2021).

⁹⁴ La antropóloga puertorriqueña Bárbara Abadía- Rexach, ha dedicado varias investigaciones a analizar la Bomba como un vehículo de resistencia que ha conllevado el rescate de saberes ancestrales, así como el surgimiento de nuevas posibilidades de lucha y de saberes: “En la bomba, se escenifican prácticas simultáneas de afirmación, apropiación, crítica, enfrentamiento y resistencia. Los músicos, bailarines y el público que sigue la bomba en Puerto Rico calibran la Negritud desde sus experiencias ligadas a la marginación, exclusión y subestimación de habilidades intelectuales y talentos musicales.”

Un movimiento pacifista sin confrontación interna y externa sobre el racismo cae en palabras huecas. La confrontación es necesaria y puede llevar a dismantelar organizaciones para dar espacio a conversaciones que fomenten una ruptura con estructuras organizativas racistas, patriarcales y heteronormadas. María describe de esta manera las confrontaciones de esta manera:

Cuando estaba en Peace Development⁹⁵ me dieron para que coordinara el movimiento Teaching Peace, y yo que vengo de un pueblo que ha sido declarado sumiso y humilde, cristiano, sé que muchos de nuestros movimientos para poder salir tuvieron que defenderse con lo que podían (los Nacionalistas, todas las revueltas etc.) Yo creo en la defensa, en la sobrevivencia. Me daba coraje que los blancos hablaran de violencia y no hablaban para nada del racismo y eso fue en los ochenta. Un patrón que identifique en las propuestas que recibía era que todas aquellas que trataba de resolución de conflictos venían de la gente blanca. Cuando había propuestas que venían de comunidades nativas y una hacía una llamada de seguimiento una se daba cuenta que quien estaba detrás del teléfono era una persona blanca. Yo empecé a reflexionar sobre el asunto. Me invitaron a una conferencia sobre el racismo y cuando voy encuentro que están hablando de violencia, pero de nuevo el racismo no aparece. En esa misma conferencia la gente latina, negra, asiática, nativa hicimos un caucus sin que nadie nos dijera que los hiciéramos. Hicimos craching the meeting , y nos apropiamos del espacio. Luego en Sudáfrica en la conferencia de 2001 sobre el racismo, en Durban lo mismo pasó. Nos invitaron a hacer un taller sobre undoing racism, yo no entendía porque me estaban enviado a mí, pero fue por ser people of color. Al final del taller todas las personas africanas se acercaron y cantaron a capela. En la Conferencia en Durban la gente de los Estados Unidos estaba sobre representada de manera desproporcionada, ocupaban el espacio de los africanos, y ellos hicieron crashing the meeting entraron con sus músicas y sus bailes (Reinat-Pumarejo M. , Conversación con María Reinat Pumarejo II, 2021).

El movimiento y lo organizativo transgrede la forma en que se supone nos organicemos. La estructura tradicional de una reunión con agendas, reglas parlamentarias, urgencias a cumplir quedan pospuestas para colocar a las personas en el centro, y es que sus cuerpos son la organización. Por eso:

A la misma vez dentro de todo se da una alegría en el siempre buscarnos y encontramos. Nos apoyamos, en todos los sentidos. La lucha se traduce en acciones puntuales de estar, acciones concretas que nos sostengan. Tenemos oportunidad de hacer eso, nuestra trinchera principal somos nosotras mismas, la alegría viene de tenernos. Cuando nos reunimos tenemos otros ritmos, unos ritmos anticapitalistas, en los que damos tiempo para saber cómo estamos. Soy parte de una casa de mujeres que están ahí para mí. Esta sociedad está diseñada para que no sobrevivamos y con esa alegría y momentos de gozo subvertimos, lo que se espera, que no sobrevivamos. Vernos como seres que merecemos y damos amor (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

⁹⁵ Peace Development Fund es una organización que aporta donativos para cambios de justicia social fundada en el 1981. <https://www.peacedevelopmentfund.org/>

Y también se transgrede en la forma en que construyen saberes. La intuición, desvalorada en la epistemología eurocentrada es un lugar de saber que permite entender en dónde se está y desde donde el activismo se articula:

Yo voy reconociendo que hay un fuerte empuje en nuestras sociedades a no utilizar nuestra intuición, no usarla como tu referente. Este activismo lo he podido asumir desde muy temprano, porque para mí era muy interesante ver toda esa belleza en mi familia, en mi gente, pero a la misma vez me tocaron otros espacios en los que intuía que no pertenecía. Gloriann Sacha.

El trazo transgresor reconoce que la violencia estructural es de tal magnitud que es lo que se respira en la cotidianidad de la vida. Vivir en un marco colonial es racista y patriarcal, por tanto, es violento. Percibir esos niveles de violencia cotidiana es agotador, hacia eso nos apunta Mayra Díaz: “La violencia máxima es la colonización vivir en una colonia es violencia, la estructura más violenta es la colonial” (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Trazo de alternativas a la arquitectura del castigo

Uno de los elementos más peligrosos y violentos para las comunidades negras es la intervención de la policía, activistas como Patrisse y Alicia buscan desarrollar trabajos comunitarios que ayuden a manejar la violencia en las mismas comunidades, esto incluye cómo navegar ante situaciones como la violencia doméstica, que requiere de la creatividad de todas las involucradas. Desde esta posición se entiende que la justicia punitiva no es la solución sino parte del problema.

Las activistas antirracistas Patrisse y Alicia, reconocen la existencia de la violencia patriarcal en las comunidades negras y al mismo tiempo saben que el uso del sistema legal puede tener unas consecuencias aún más severas por la manera en que “de ante mano” son criminalizados los hombres negros y las comunidades racializadas en general. La militarización de nuestros países por medio de los sistemas de vigilancia a nivel nacional y de las fronteras, la privatización del sistema penitenciario, están dirigidos a favor de una minoría blanca, que busca seguridad y paz mediante estos sistemas de control. Por supuesto esta alta militarización es promovida por los políticos como un bienestar para la población en general y se convierte en una narrativa que incluso las mismas personas afectadas defienden. Además colocar las respuestas ante las violencias cotidianas en estos sistemas de control desvían la necesidad de un análisis profundo sobre las matrices de opresión y cómo erradicarlas. Nos hace olvidar que el capitalismo racial es en sí mismo el generador de estas matrices. Hoy emerge con fuerza un feminismo

abolicionista⁹⁶ que levanta una bandera de alerta contra la militarización de nuestras sociedades con el aparente fin de proteger a las comunidades (Angela Y. Davis, Gina Dent, Erica R. Meiners y Beth E. Richie, 2022).

El feminismo abolicionista busca una salida al sistema jurídico penal, pero por supuesto esto está lleno de obstáculos entre otras cosas porque el trabajo comunitario no es sencillo y puede estar lleno de contradicciones y también por la falta de recursos. De esta manera lo plantea Patrisse:

And because we are in a primarily Queer community, we have few resources for how to handle what really becomes abusive. There are community, non-police-involved interventions for challenges in heteronormative and white intimate partner mistreatment, but not really any for us. I think about the numbers of Black women who suffer abuse at the hands of their husbands and lovers because calling the cops is a worse option than getting your ass kicked. In the Black/people of color Queer community, it's even worse (Patrisse Khan-Cullors y Asha Bandale, 2017, p.115).

Este concepto del feminismo abolicionista plantea un cambio profundo en la manera en que los grupos de resistencia se organizan contra la opresión.

Trazo constructor de redes (rizomático)

Lo que hemos llamado transpaz(c)es pueden traducirse en esfuerzos para manejar las relaciones internas en los movimientos de tal manera que sean reflejo de los cambios y transformaciones sociales que desean alcanzar. Esto puede eclosionar de distintas maneras como, por ejemplo, estructuras de un activismo no jerárquico, que no reproducen la heteronormatividad, o el binarismo de género, que quiebre las prácticas patriarcales. Este esfuerzo constructor de redes busca pensar/accionar más allá de las agendas locales, reflexionando sobre los privilegios de vivir en algunos espacios geopolíticos. Patrisse describe algunas de las metas que eran afirmadas desde el movimiento Black Lives Matter:

- Reconocer, respetar y celebrar la(s) diferencia(s).

⁹⁶ Las posturas del feminismo abolicionista no son nuevas podemos trazar la preocupación sobre la justicia punitiva desde pensadores como W. E. B. Du Bois. Dicho esto, es importante reconocer que con el activismo de Black Lives Matter, este tema del abolicionismo y el concepto *defund the police* (quitar los fondos de la policía para invertirlos en las comunidades) ha tenido mucha más difusión pública.

- Entenderse como parte de una comunidad negra global con conciencia sobre las diferentes formas en las que somos impactados como personas negras en distintas partes del mundo.
- Honrar el liderazgo y el compromiso de las personas trans y no conformes con el género
- Reflexionar sobre el privilegio cisgénero y desmantelarlo.
- Afirmar que las vidas de todas personas negras importan, independientemente de la identidad sexual real o percibida, la identidad de género, la expresión de género, el estado económico, del capacitismo, las creencias o no creencia religiosa, el estado migratorio o la ubicación.
- Garantizar que la red Black Lives Matter es un espacio seguro y libre de sexismo, misoginia y machismo.
- Fomentar un tejido intergeneracional y comunitario libre de discriminación por edad. Afirmar que todas las personas, sin importar la edad, tienen capacidad de liderar y aprender (Patrisse Khan-Cullors y Asha Bandale, 2017, p.150).

Las transpaze(c)es invitan a una revisión constante del movimiento para garantizar una estructura organizacional que asegure espacios horizontales que evite el síndrome de les activistas celebridades. Es lo que María Reinat Pumarejo, llama la crítica amorosa al interior del movimiento que les lleva a preservar los valores de un antirracismo de(s)colonial. El poder viene de la capacidad comunitaria de organizarse creando maneras alternativas de luchar en donde se busca humanizar primero a les activistas, no herirles. El poder es construir relaciones para el cambio negándose a reproducir las opresiones al interior del movimiento y esto será siempre un esfuerzo colectivo. Las citas a continuación nos ilustran estos puntos:

Una de las cosas que pienso del Movimiento Antirracista en Puerto Rico es que es un movimiento mucho más amplio de lo que pensamos, pero justamente hay mucho sexismo, yo podría aventurarme a decir que hay mucho clasismo y además de eso es como cada quien, en su ranchito, cada quien, en su mundo, como con gríngolas y no se mira alrededor para identificar a otra gente que está haciendo también trabajo antirracista. Hay cierta invisibilización del trabajo que hacemos las mujeres y no se toma con mucha seriedad. Yo pienso que es un movimiento más amplio de lo que decimos, pero se señala siempre a los mismos. Mi visión con el Programa Negras era hacer el directorio de todas las mujeres negras y de todos los afro saberes que hay en Puerto Rico que es vastísimo, pero siempre son los mismos y eso puede ser muy problemático porque hay unos discursos que a veces hay que evolucionar, hay cosas que una tiene que replantearse. Tenemos que empezar hablar de las interseccionalidades, cuando yo hablo desde mi subjetividad, siempre hago la salvedad, esto es como yo lo veo y como lo he vivido. Yo no puedo hablar a nombre de todas las mujeres negras en Puerto Rico, yo no puedo acusar a una mujer negra de no ser activistas porque a lo mejor esa mujer no se ha dado cuenta. Yo me di

cuenta quizás por casualidad. Todas compartimos un sistema colonial, sexista, racista, para mí es muy importante que se pueda identificar el contexto dónde estamos y por qué estamos donde estamos. A veces pecamos de reproducir los mismos esquemas de opresión. El movimiento antirracista en Puerto Rico tiene que aprender a escuchar, antes de reaccionar, escuchar sobre todo a la gente joven que está trabajando el tema antirracismo en Puerto Rico y empezar a ver que es un movimiento muy diverso y que tenemos que pensar en esas interseccionalidades (Abadía-Rexach B. I., 2020).

Estamos contra un monstruo sistemático y estructural, pero ¿también encontrarnos con eso en el propio movimiento?, de ver cómo te echan a un lado. Porque el movimiento antirracista tiene que ser esto y esto. Y una siente contra quién estoy luchando, contra el sistema primero o contra ustedes. Si nos escucháramos quizás podríamos ver las cosas en común pero el asunto es: "si no lo hago yo pues no es importante" (Abadía-Rexach B. I., 2020).

Organizing is about building relationships and using those relationships to accomplish together what we cannot accomplish on our own—but there's more to it than that. The mission and purpose of organizing is to build power. Without power, we are unable to change conditions in our communities that hurt us. A movement is successful if it transforms the dynamics and relationships of power —from power being concentrated in the hands of a few to power being held by many (Garza, 2020, p.55).

Regresé a Puerto Rico después de María. Fue la vuelta a encajar: ¿cómo tú haces activismo sin tener que encajar en lo que las demás personas piensan que es hacer activismo? No todo activismo se reduce a coger palos de la policía. Hay personas que no aprecian al Colectivo Ilé porque no encuerpa el activismo de manera violenta. Una se da cuenta también del hecho de que estés en la lucha no quiere decir que no seas opresor también. A veces se tiene el síndrome de amo, soy el dueño de la hacienda. No porque seas negro no significa que no seas opresor. No porque tú seas feminista quiere decir que no ejerzas otras opresiones. Me ha costado estar en el activismo que está al frente de un acto de protesta (en la calle con protestas). La gente ve a María (una de la fundadoras del Colectivo Ilé) y ve al Colectivo Ilé pero ahora también me ven a mí, es un asunto de pase generacional. Estoy recibiendo la mentoría de aquellas que estuvieron antes (Ana Irma, María Reinat, Mariluz Franco, Doris Quiñones...) Eso es una responsabilidad, ya no eres individual sino un Colectivo. Tienes la responsabilidad de sanar, de continuar el proceso (Figueroa-Calderón, 2020).

Ocurren cosas como el fantástico verano de 2019 en Puerto Rico⁹⁷ que nos toma por sorpresa. Primero vemos una lucha que es intergeneracional. Es un movimiento que

⁹⁷ En el verano de 2019, el pueblo de Puerto Rico salió a la calle de una manera bastante orgánica a protestar contra el gobierno de Ricardo Roselló, la gota que colmó la copa, la infiltración al público de mensajes desde Telegram, en donde el gobernador y parte de su gabinete ministerial, hacían comentarios homófobos, sexistas e insensibles hacia figuras públicas y hacia el mismo pueblo de Puerto Rico. En el país había una incomodidad muy grande por la manera clasista y racista en la que el gobierno de Roselló agenció las respuestas el desastre producido por María, la forma en

le ha dado mucha esperanza a mucha gente. Cuatro gatos han estado educando a mucha gente. Si el gobierno no se enteró es por el menosprecio por la capacidad de la gente. La cantidad de gente que ha estado verbalizando su disgusto por las estructuras raciales. La cantidad de gente que ha estado haciendo peticiones al Colectivo Ilé. Hemos estado ocupadas gestando movimiento. Los frutos los estamos viendo y esos son la curiosidad, el deseo de trabajar, el resistir las violencias, porque una de las cosas que el sistema hace es hacer que tú participes de tu propia opresión (Reinat-Pumarejo M. , 2021).

Los movimientos de resistencias van expandiendo la masa de las pazes como se extiende la hierba silvestre, ese es el poder que emerge de esos espacios. Si bien es cierto que los sistemas del patriarcado, el capitalismo, el racismo, se adentran profundamente en nuestras sociedades de igual modo, los proyectos de transformación consiguen moverse, quizás no con igual celeridad, pero están presentes esperando su momento y a veces los mismos poderes hegemónicos no alcanzan a identificar estos crecimientos, así lo expresa María:

Hay un trabajo que se ha estado haciendo, ha sido como labrar y fertilizar...en los pasados años 70, 80, 90 y 2000 se ha hecho mucho trabajo de base, que a veces ha pasado desapercibido para mucha gente. Hubo gente que se dieron cuenta de muchas cosas que estaban aconteciendo a nivel de base, que se estaba desarrollando unos campos de saberes sobre otros campos de saberes, algunos saberes ancestrales y unos totalmente nuevos (Reinat-Pumarejo M., 2020).

Trazo creador de contra narrativas

Las matrices de opresión se sustentan mediante narrativas muy bien construidas que no nos permiten mirar más allá y de esta estrategia normalizar y/o esencializar la opresión. Las transpaz(c)es están en un proceso continuo de cambio de las narrativas hegemónicas y de creación de contra narrativas, en la búsqueda de nuevos espacios. El reto hacia las narrativas hegemónicas es el esfuerzo para que se pueda entender que la existencia del racismo estructural es real y que percola todas las estructuras sociales; para esto las activistas construyen y crean espacios seguros para que las personas puedan develar lo que sienten en las cuerpos y que tienen miedo de decir debido a la fuerza de las narrativas hegemónicas. Estas citas ilustran este punto:

Hay que llevar un movimiento antirracista en un país que se dice no racista. Y tu abuela ¿a dónde está? Hay que romper el paradigma de paz racial, y Puerto Rico sí es un país racista. La gente siente que este movimiento no es necesario, se dice que se trata de gente que tiene la auto estima baja. Por el trabajo de años que ha hecho

que se manejó el problema con la deuda del país y el robo de fondos. Las protestas del verano 2019, lograron lo impensable la renuncia del gobernador y de una buena parte de su gabinete.

Ilé, se están abriendo las puertas para entender que hay racismo (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Cuando me presento a mis estudiantes, digo hola soy Bárbara, soy negra, nacida en Fajardo... y entonces algunos estudiantes comienzan a presentarse desde su ubicación, eso no ocurría hace unos años atrás, siendo yo estudiante. Cuando empiezo de esa manera, los estudiantes empiezan a percibir el salón como un espacio seguro, para hablar de sus identidades, de esas identidades que pueden ser muy problemáticas y les ha causado ser víctimas de muchas violencias (Abadía-Rexach B. I., 2020).

Hemos mencionado que los esfuerzos por intentar torcer las matrices de opresión son totalmente agotadoras y desgastantes para las organizadoras/activistas. Por otro lado, adquirir unas lentes antirracistas y decoloniales cambia tu vida misma en un proceso de conversión o metanoia que nunca concluye. Las organizadoras/activistas intentan encontrar transpaz(c)es desde su ser interior y construyen contra narrativas que resignifiquen sus entendimientos de quienes son. Es un espacio disruptivo en el que tienen que quebrar imágenes que tenían de sí mismas o del entorno en que viven. Las dos citas a continuación hablan con fuerza de ese quiebre del ser, para crear nuevas narrativas para sí.

Me definí como antirracista... creo que fue en el 2018. En el 2010 estuve activa en la huelga de la UPR. En julio 2016 viajé a República Dominicana, invitada por una colega bombera⁹⁸, que también hace danza como movimiento terapeuta. Fuimos junto a otra compañera bombera, a dar unos talleres de percusión y baile de Bomba como resistencia y sanación corporal, como parte de un campamento de verano dirigido a niñas y jóvenes negras y afrodescendientes. Este campamento fue el fruto de la alianza entre la Escuela Kalalú Danza, una escuela de danza y artes escénicas afrocaribeñas, en la comunidad Las Mercedes, y GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudios y Formación y Acción Feminista). El campamento tenía una perspectiva antirracista, decolonial y anticapitalista. Allí fue donde por primera vez escuché estos términos, y allí también se abrió mi visión y a mi regreso a PR comenzaron los cuestionamientos y búsquedas. Desde entonces fui aprendiendo a nombrar violencias que había sufrido y otras que experimentaba a diario, fui desde lo personal a lo colectivo (González-Jorge, 2021).

Fue un proceso en búsqueda de sanación, luego de una relación que termina de manera abrupta. En esa época ya usaba ropa de diversos colores y usaba turbantes. Una compañera de trabajo me invitó a un evento que pensaba me iba a interesar. Fue una orientación del Colectivo Ilé: Africa en mi piel (2012). Y me dije llegué a donde tenía que llegar. Me sorprendió que esa experiencia fuera posible en Puerto Rico. Hice seis meses de trabajo en comunidades con desarrollo comunitario.

⁹⁸ Una bombera es alguien que interpreta el género musical de la bomba.

Empecé rompiendo esquemas raciales. Estaba terminando la huelga de la Universidad de Puerto Rico. Ese grupo inicial en el que estuve eran mujeres muy jóvenes como yo. Debido a mis enlaces comunitarios me invitaron a dar talleres en comunidades. No creía que el conocimiento de las comunidades me daba un saber especial. Me fui a NY y continúe dando los talleres y las mujeres me abrazaban. En ese momento que inicio fue la huelga universitaria, y una se iba dando cuenta de lo complejo del sistema. En Estados Unidos inicié una relación con un hombre blanco y poco a poco fui descubriendo todo el maltrato psicológico en esa relación y el entendimiento de parte de él de que no podía salir de esa relación por ser desempoderada no solo por ser mujeres sino además mujer negra: “Esto es lo único que tú tienes sino te gusta, tienes que irte para Puerto Rico” Las opresiones se dan desde lo macro hasta lo micro en una relación sentimental. Me dije tienes que encuerpar la lucha para que la gente blanca se dé cuenta de lo mal tratantes que son, se ven como saviours. A partir de ahí comencé a arreglar mi regreso a Puerto Rico. Empecé a apalabrar el abuso de la gente blanca: el tokenismo, el fetichismo sexual (Figueroa-Calderón, 2020).

Las narrativas hegemónicas hacen creer a las comunidades que no son capaces de gestionar cambios significativos y que por ende tienen que depender del estado, de los políticos de turno mediante un clientelismo que mantiene las situaciones de opresión o de las grandes instituciones sociales (incluyendo a las ONGs) para salir adelante. Sin embargo, el salir adelante en realidad está en manos de las comunidades que son las únicas que podrán hacer cambios que sean sensibles a sus necesidades. Alicia Garza cuenta la historia de cómo su comunidad Bayview Hunter Point en San Francisco se organizó lenta y dolorosamente para primero crear un conjunto de alternativas a los problemas que confrontaban y segundo para gestionar las alternativas que necesitaban. La organización fue lenta y dolorosa porque organizar comunidades no es fácil, requiere de un gran esfuerzo de personas comprometidas a explicar casa por casa lo que se pretende, se requiere desvestir la apatía de la gente y encontrar la manera de que participen. Esto entre otras cosas requerirá una logística con sensibilidad de género que entre otras cosas geste cuidado para la niñez de tal manera que las mujeres puedan participar o tal vez requiere reunirse a horas insospechadas para incluir a aquellos con turnos de trabajo complicado, pero también quiere decir ayudar a la comunidad a bajar las sospechas de les unos contra les otros.

En el Colectivo Ilé siempre se reconoce que es desde el lento proceso de la capacidad organizativa que emana la fuerza de los cambios. Luego del huracán María el Colectivo Ilé se dio a la tarea de organizar Calderos⁹⁹ de Ideas con el propósito de incentivar a mujeres

⁹⁹ Colectivo Ilé define los calderos de la siguiente manera: vasija donde se mezclan diversos ingredientes, todos con esencia única; aquí éstas se cuecen —primero a fuego alto, luego a fuego lento— para producir un nuevo, aromático y succulento manjar, que nutre el cuerpo, la mente, el corazón, y el espíritu de una comunidad. <https://www.colectivoile.org/caldero-de-ideas>

afrodescendientes a encontrar soluciones no solo a la devastación física pero además a la devastación generada por el proceso colonial.¹⁰⁰

En el caldero de la organización comunitario se cocinan transpaz(c)es que, aunque poderosas son la misma vez movibles e inciertas:

Community organizing is the messy work of bringing people together, from different backgrounds and experiences, to change the conditions they are living in. It is the work of building relationships among people who may believe they have nothing in common so that together they can achieve a common goal. That means that as an organizer, you help different parts of the community learn about one another's histories and embrace one another's humanity as an incentive to fight together (Garza, p.56).

Las contranarrativas son fuentes generadoras de transpaz(c)es que lleva a las mujeres negras y afrodescendientes a desarrollar una confianza en sus propias capacidades de contar sus historias sin la mediación de nadie. No solo se crea una confianza en la capacidad de contar sus historias, sino que además adquieren confianza en la veracidad del testimonio de sus cuerpos, una veracidad que es negada consistentemente en las narrativas oficialistas. Esta negación de los sistemas oficialistas se da porque desde las contranarrativas desde las mujeres negras se desmonta el discurso de la paz oficialista y crea lazos de fuerza entre las mismas mujeres:

Trabajé en Taller Salud¹⁰¹ hasta hace unos meses, específicamente en la primera fase de un proyecto fruto de una alianza con Resistance Communications. En esta

¹⁰⁰ El huracán María fue un parteaguas en el archipiélago de Borikén, no sólo fue la destrucción casi total de la infraestructura del archipiélago, sino además que se recrudecieron y se hicieron visibles todas las políticas coloniales y racistas del gobierno de norteamericano y del gobierno de turno en Puerto Rico. Las siguientes declaraciones del Colectivo dejan claro el problema: Colectivo Ilé Statement in the Aftermath of Hurricane Fiona ...devastation, vulnerability, and defenselessness in Puerto Rico is socially constructed, and racism is, without doubt, ideological foundation.

After five years of the catastrophe caused by Hurricane María (2017), neither the US government nor the local colonial administration have been able to truly rebuild the Puerto Rican Archipelago. We have endured insults in our most vulnerable moment, discriminatory policies by FEMA at our time of greatest need, and sleazy contractors and speculators promising solutions that were never delivered. Poverty in the Island has been exacerbated while people are being displaced by gentrifiers disguised as liberals and progressives. Our own colonial government could not even acknowledge the loss of more than 3,000 lives caused by the hurricane and agencies' inaction, nor did they lead us through any process of national grieving. Our people were left defenseless and without hope that an elected government could detain the waves of corruption that followed (Colectivo-Ilé, Statement in the Aftermath of Hurricane Fiona, 2022).

¹⁰¹ Taller Salud es una organización feminista de base comunitaria, aliada del Colectivo Ilé y se dedica a mejorar el acceso de las mujeres a la salud, reducir la violencia en entornos comunitarios y fomentar el desarrollo económico a través de la educación y el activismo.

fase nos enfocamos en rescatar y resaltar historias de resistencia de mujeres para compartirlas a la comunidad a través de artes visuales. Fueron 8 mujeres de Loíza y 1 de Vieques. Inicialmente trabajamos con las historias individuales de ellas y luego las acompañé para que ellas mismas identificaran alguna mujer de sus comunidades, hicieran entrevistas para luego escribir una historia. Esas historias fueron transferidas a imágenes visuales. Acompañarlas fue bello, porque el proyecto era de narraciones sobre mujeres, pero primero tenían que reconocer y enaltecer sus propias historias y luego apoyarlas para que ellas mismas ellas entrevistarán a otras mujeres. Acompañarlas y que pudieran entender que ellas tenían la capacidad de hacer entrevistas y luego redactar una historia. Luego, al momento de transferir las historias, ellas no imaginaban que iban a ser ellas mismas quienes protagonizarían las fotos. Las sesiones de fotos fueron un espacio de magia, risas y creatividad, también fue un espacio de sanación (González-Jorge, 2021).

El movimiento antirracista en el Colectivo Ilé, ha confrontado al movimiento feminista en Puerto Rico, narrado la manera en que se ha sentido excluidas y denunciando la falta de presencia solidaria de las feministas en las luchas antirracistas. Estas contranarrativas rompen la narrativa de las aliadas cuando afirman que todas las mujeres sufrimos la opresión de la misma manera o cuando se desconoce el problema del racismo al interior de las mismas organizaciones feministas. Esta contranarrativa no pretende dar la espalda al movimiento feminista sino más bien es una búsqueda amorosa por un diálogo honesto y abierto sobre el racismo. Es también un reclamo para fortalecer los feminismos negros en el archipiélago de Borikén y también cuestionar el movimiento antirracista más amplio que ha tenido prácticas excluyentes no sólo para las mujeres, pero además para la diversidad sexo-genérica:

Personalmente, he estado distanciándome de identificarme como feminista, aunque vivo y miro desde ese lente. Actualmente me causa incomodidad el uso de ese discurso, que se queda ahí, en un discurso, en una tshirt, en una actividad conmemorativa. El feminismo debe ser más que eso. Yo estoy reflexionando sobre lo que soy, cómo quiero describirme, viendo qué términos siento míos y cuáles quiero resignificar o si quiero inventarme otros (González-Jorge, 2021).

El feminismo negro en Puerto Rico requiere que se vuelvan a contar las historias, retomar las contribuciones, no sé quizás con la lectura. Con lo que hace Yolanda Arroyo con la Cátedra de Mujeres Ancestrales, el Proyecto Mía Libertad Teresa Meléndez Farías con las muñecas negras, representando a nuestras mujeres, lo que hace la Colectiva Feminista. En mis clases de Antropología y de Género, siempre invitaba a Ana Irma y ella siempre aceptaba, pero si yo no lo hacía se iban sin la memoria de que ha habido un movimiento feminista negro en Puerto Rico, pues no se reconoce el racismo y no les pasa por la mente la necesidad de hablar del feminismo negro en Puerto Rico. Esto ocurre por lo mismo la relación colonial, la negación de que hay racismo hace que esos temas no sean considerados como importantes (Abadía-Rexach B. I., 2020).

Uno de los retos es el Adulto centrismo, no todos están dispuestos a pasar la batuta de lo que hicieron. A la misma vez a veces hay jóvenes que no quieren reconocer el conocimiento ancestral. El otro problema es un no reconocimiento de la diversidad de activismo. Una cosa positiva es la apertura de algunas a las mentorías . Y les jóvenes han aportado un acento en la sanación holística. Cuando las dos generaciones se juntan salen cosas bonitas. En este pase generacional estoy en la confianza de disentir con las personas que han liderado. Hay espacio de apertura en el Colectivo que ha sido muy beneficioso. El otro asunto ha sido reconocimiento de saberes, saberes que no necesariamente están en la universidad (Figueroa-Calderón, 2020).

Lo otro es como ahora las mujeres negras jóvenes están abriéndose espacio y no permiten a nadie que les quite la pertenencia, por ejemplo, los pasados 8 de marzo han sido un despliegue de mujeres negras jóvenes, diciéndole al movimiento este es nuestro lugar también. Se llevan los tambores, se llevan su propia música y no solo música sino mucho más. Arrested development, es la palabra que se me ocurre con respecto al movimiento feminista, es conciencia contenida; la conciencia mía llega hasta aquí (Reinat-Pumarejo M., 2021).

Hay gente joven que está dispuesta a decir las cosas como son. Hay gente que se ha retirado cuando hemos hablado de la comunidad GLBTIQ, y otros. Hubo un proceso de mirarse por dentro y decir o nos quedamos solos o incluimos. La gente tiene hambre de ser incluida. En el movimiento hay una persistencia de las mujeres pues: ¿Qué sería del mundo sin las mujeres? (Figueroa-Calderón, 2020).

Este trazo de transpaz(c)es como contranarrativa ayuda a inventar los caminos que no están y a cuestionar lo que asumimos, a crear nuevas herramientas de análisis que trascienden el conocimiento eurocentrado. Estas citas lo exponen:

Creo en la paz como un estado interrumpido y aspiro a que pueda ser nuestro estilo de vida. A veces me lo cuestiono con lo que está pasando con los muchos pasos atrás que estamos dando. Cuando empecemos a cambiar el peligro de una sola historia como dice Chimamanda, podríamos hacer muchas cosas. Vamos a escucharnos y a pensar cuál sería otra historia. Como deconstruyes y construyes. El cuestionar debe ser algo presente en todo lo que hacemos, inventarnos, aunque sea utópico otras historias, porque hemos vivido toda la vida escuchando las mismas historias de la misma gente que nos han puesto en un lugar de marginalidad y eso hay que cambiarlo, No es muy difícil (Abadía-Rexach B. I., 2020).

Para mi disertación yo escogí la música para explicar el fenómeno del racismo en Puerto Rico, pero me costó convencer al comité la importancia de usar la música para entender el racismo en Puerto Rico. Si viéramos la música como un elemento didáctico que nos da tanta información, sabemos que la música es parte del cimarronaje o cuando una empieza a ver, mira la rumba tiene estos elementos que conectan con la bomba, con el palo dominicano o que lo que hacen los garífunas en Honduras, nos da pistas de gente fuerte que sobrevivió. La música es algo que me

conecta con mi familia, tener esa memoria del abuelo y mi mamá, ver a mis hermanos y a mis sobrinas también. Una de las cosas que celebro de lo que llamo el Nuevo Movimiento de Bomba en Puerto Rico, es que las clases de Bomba no son solo para que tú aprendas a bailar, es que tú aprendas que cuando tú te pones la mano en la cintura esa era una postura de fuerza de empoderamiento de esa cuerpa femenina. Esto no es para hacer ejercicio ni para entretener, pero más bien de tener una conciencia de lo político que puede ser la bomba, lo político que puede ser que todavía haya bomba en Puerto Rico, que no escuchamos en la radio...pero hay muchos grupos. Siento que no valoramos estos textos que nos dice tanto del momento histórico en que se desarrollan, nos dice dónde estamos y qué está pasando. Es una forma de lucha resistencia es más allá del folklorismo, podemos teorizar con una manera de hacer música (Abadía-Rexach B. I., 2020).

Trazo que resignifica lo humano

El pensamiento clásico africano, así como el contemporáneo es vasto, pero queremos destacar un concepto representado en distintas líneas filosóficas que plantea que el ser humano como ente individual es posible sólo en el contexto comunitario. Una persona es persona a través de otras, es el nosotros quien gesta el yo. El concepto se conoce por Ubuntu y proviene del cono sur africano, el mismo ha sido integrado activistas antirracistas de la diáspora, se ha difundido mediante la expresión: soy porque somos.

Ubuntu ha tenido diversas acepciones y usos en los contextos africanos;¹⁰² sin embargo, durante el tiempo del Apartheid en Sudáfrica activistas como el entonces arzobispo Desmond Tutu,¹⁰³ lo incorporaron a la política de la resistencia para afirmar que quien niega la humanidad a alguien se niega la humanidad así mismo. De esta manera se reinterpreta el proceso de deshumanización que como consecuencia de la colonización europea han vivido las comunidades africanas y su diáspora. Quien deshumaniza pierde su humanidad y en ese sentido

¹⁰² La palabra Ubuntu tiene una historia lingüística larga en África. Por ejemplo, los zulus se refieren a una persona como Muntu y a la gente como Ubuntu. Los shona (Zimbabue) se refieren a una persona como Muntu y a la gente como Vanhu. Los chichewa (Malawi) se refieren a una persona como Muntu y a la gente como Watu. La palabra Ubuntu tiene raíces muy ancestrales y está relacionada a explicar quiénes somos. Algunos de los principios filosóficos del Ubuntu son:

Soy un reflejo de la existencia de mis ancestros - existo porque ellos existieron.

Una persona es una persona a través de otras personas o también se podría decir

una cosa es una cosa a través de otras cosas.

Respetamos y agradecemos todas nuestras relaciones porque todos los elementos son parte del flujo de energía que constituye la vida.

A cada persona, lugar, animal u objeto le pedimos permiso antes de tomar y damos

gracias por lo que hemos recibido. (Dee-Mucina, 2013)

¹⁰³ Desmond Tutu También crea la teología del Ubuntu

el concepto humanidad deja de ser uno biológico, somos en función de los demás, en función de lo relacional (Rettová, 2007).

Las organizadoras/activistas buscan reconocer su humanidad negada mediante la manera en que se relacionan entre sí, creando comunidades que las hagan sentir seguras. En el Colectivo Ilé esto es una agenda urgente que eclosiona en el llamado a ser confradía, en una práctica de la ternura radical, en el llamado a juntar los saberes, en las actividades de talleres como altar de altares,¹⁰⁴ en cada uno de estos eventos buscan humanizarse en colectivo.

En los talleres y en el activismo, se reconoce que la existencia del racismo sistémico es una barrera para vivir en plenitud, en ese sentido el racismo lleva a todas de maneras diferentes a ser deshumanizado. Los talleres convocan a quien es deshumanizado a afirmar su propia humanidad y en el proceso reconocer la humanidad de los demás.

Desde lo relacional se resignifica lo humano, se desmonta el proceso de deshumanización para transformarlo en una sanación constante que se mueve en espiral y que gesta acciones de perdón tanto para sí como para aquellos que nutren las matrices de opresión:

Seguir sanado, el proceso de sanación es continuo. Cuando una es una cuerpo negro una tiene cosas ancestrales. Que explicación le das a eso, eso no lo encuentras en un libro, la búsqueda en ti en tu familia, en aquellos que vinieron antes que tú. Una es porque hay otros que son. Hay unos traumas, que no tienen nombre pero que están ahí (Figuerola-Calderón, 2020).

Black people are the only humans in this nation ever legally designated, after all, as not human. Which is not to erase any group's harm or ongoing pain, in particular the genocide carried out against First Nation peoples. But it is to say that there is something quite basic that has to be addressed in the culture, in the hearts and minds of people who have benefited from, and were raised up on, the notion that Black people are not **fully human** (Khan-Cullors y Bandale, 2017).

Ahora mismo en el proceso en el que estoy, en mi proceso de sanación, tiene que ver con reconocermelo y mirarme, y darme cuenta de que no estoy feliz o conforme con lo que veo de mí. Sentir insatisfacción con cómo estoy moviéndome y cómo estoy accionado. Y decirme "Espérate, esto que yo estoy viendo de mí no es. No es lo que yo quiero. Algo está pasando". Ahí reconozco que estas imágenes surgen de las violencias que he experimentado, una vez reconozco eso, puedo abrir espacio para descubrir y redescubrir quién es Angellie, dónde está Angellie, y cómo quiere accionar Angellie. Es un proceso complejo y complicado, pero por ahí es que yo estoy transitando, ha sido en ese proceso (González-Jorge, 2021).

¹⁰⁴ Altar de altares es un taller desarrollado en el Colectivo Ilé que reflexiona sobre nociones estéticas que privilegian "lo blanco".

#Blacklivesmatter is a collective affirmation and embracing of the resistance and resilience of Black people. It is a reminder and a demand that our lives be cherished, respected and able to access our full dignity and determination. It is a truth that we are called to embrace if our society is to become human again. It is a rallying cry. It is a prayer. The impact of embracing and defending the value of black life in particular has the potential to lift us all. #Blacklivesmatter asserts the truth of Black life that collective action builds collective power for collective transformation (Garza, 2020).

En esa preservación de saberes sabes que en esa cabeza tú cargas tus Egún¹⁰⁵ Los otros días en el carro reflexionando me vino esta frase: Tus ancestros soñaban contigo... Mis ancestros soñaban con la Kimberly que soy hoy, que les honra. Están orgullosos de que Kimberly está en la lucha, aunque le duela. Eso no hubiese sido posible si yo no hubiese creído que era posible, si otros no me hubieran dicho Kimberly esto es posible. Lo que hacen estos movimientos como Ilé, es afirmar: Tú eres una líder (Figueroa-Calderón, 2020).

Reclamo como mis ancestros a mi abuela, mi mamá, aunque está viva, a mis tías. Y por parte de padre a una de mis abuelas que conocí a los cuatro años a mi papá, aunque está vivo. A los que fundaron Canóvanas y Río Grande de donde viene mi familia, y aquellos que fueron obligados a venir aquí, los reclamo no porque los conocí sino porque sin ellos no sería yo. (Figueroa-Calderón, 2020).

La mecha inicial siempre es el dolor personal de uno, siempre es el reconocimiento del daño que el racismo y el resto de las opresiones nos hacen, como nos laceran el espíritu y el alma, la capacidad nuestra de ser estar, como nos roban la dignidad de pertenecer. Tuve una niñez desastrosa y traumática. Creo que estoy viva de milagro, y es por eso que soy un ser espiritual. Tengo conciencia del espíritu porque las cosas que me pasaron eran como para liquidarme completamente y no ocurrió. Sí estoy lacerada todavía (Reinat-Pumarejo M. , Conversación con María Reinat Pumarejo, 2021).

Para mi ese espacio seguro en donde tú puedes estar y ser es parte de la paz. Cuando se nos dice que no pertenecemos, cuando se usan currículos de enseñanza supremacistas, nos están diciendo que no tenemos cabida y qué paz puede desarrollarse de ahí. Qué idea de paz puede desarrollarse si eres visto como un subhumano. La paz está ligada a ser pleno y de ser felices de tener todo lo que necesitamos (Reinat-Pumarejo M. , 2021).

¹⁰⁵ Egún o Egúngún, tiene diversos desenvolvimientos lingüísticos en las tradiciones del candomblé y la santería, sin embargo, en su raíz yoruba significa lo que viene antes de mí. Egúngún es concepto vital para la espiritualidad yoruba pues es la fuerza desde donde venimos, los ancestros y a la misma vez la humanidad toda. Las ofrendas a Egúngún se hacen, aunque no sepamos los nombres de los que nos antecedieron, somos porque ellos fueron y son.

Estamos empezando este proyecto de Afrojuventudes y una de las actividades fue un viaje hacia atrás para mirar de dónde vinimos, y muchas personas jóvenes hablaron de cómo este vínculo con la ancestralidad era marcado, como sus creencias religiosas habían mal visto este vínculo con la ancestralidad, porque se entiende como algo no cristiano, no adecuado. Una generación completa que necesita hacer paz, hacer las paces con su descendencia, reconectar con esos dones de nuestras ancestras y ancestros y sanar, hemos hablado mucho del trauma generacional y ancestral que cargamos, de perdonarnos de no saber muchas cosas que debimos haber sabido (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Hay muchísimas violencias, tengo problemas con el término micro agresiones, para mí son agresiones y punto. La primera y la más grande es la negación de nuestro ser de lo que somos de nuestra humanidad. En mi caso yo vine a hacer las paces con mi cabello, porque toda la vida la gente me dijo que era imposible manejar mi cabello. Mi mamá me lleva a recortarme y las personas nos decían que no podían trabajar con ese tipo de cabello. A los seis siete años, mi mamá tratando de que me recortaran me decían ese cabello no se puede manejar hay que alisarlo, es imposible trabajar con él. Entonces mi mamá hacia lo que podía y me alisaba el pelo a los cinco años. Yo vine a conocer la textura de mi cabello, a entender mi cabello, a amar mi cabello, a los cuarenta años (Díaz, 2021).

Puede parecer una tontería, pero desde pequeñas me hicieron entender que mi naturaleza era mala, siempre estaba esa raíz. Al otro día de ese alisado tu tenías esa marca. Esa es una manera de querer borrar nuestra naturaleza, no hay manera que yo pueda cambiar esto. Tenemos varios ejercicios para trabajar nuestros cabellos. Los olores, lo recuerdos, las marcas. En el espacio del cabello se inician muchas agresiones. Cargar esta piel, estas narices y estos pelos es doloroso, se ve en la criminalización de nuestros físicos, no es lo mismo que una mujer rubia blanca se haga unos dreadlog a que se lo haga una mujer negra. Esas violencias se ven todos los días en el lenguaje racista, cuando se duda que podamos tener preparaciones académicas, cuando se cosifican y sexualizan nuestros cuerpos. Yo caminaba a pie de la escuela a mi casa todos los días y la cantidad de agresiones que yo recibía era bien intensa, siempre he sido muy alta y voluptuosa desde chiquita, como se violentan las inocencias de las niñas negras, Se hacen como esta cosa exótica “yo nunca me he acostado con una mujer negra” (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Y hay otras violencias, las sistémicas que pasan por el lenguaje, como se nos menosprecia, como no tenemos las mismas oportunidades, cómo somos las más pobres. Y claro, las que una sentía, más aquellas violencia que se encarnan en el día a día. Desde los catorce años, yo trabajaba, porque quería tener mis cositas y mi mamá me decía que tenía que trabajar. Una vez en la tienda que trabajaba, una señora entendió que le había dado mal el cambio y me dijo: “negra bruta”, a una niña de catorce años. Son de esos momentos que tú no te esperas, aunque siempre he sido muy dispuesta a responder, pues, ese día me quede sin palabras. Me acuerdo de ese momento como uno en el que no supe responder, en ese momento perdí toda humanidad. Y por unos segundos me creí esa negra bruta, yo no creo en las micro agresiones, son agresiones, como ocurren diariamente, intentamos degradarlas. Las

miradas, mi hija es mucho más clara que yo y no te puedo decir los montones de veces que me preguntan si ella es mi hija. Con todo lo que eso implica (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Las organizadoras/activistas del Colectivo Ilé no eluden la contradicción, pues es una oportunidad para entender mejor el movimiento antirracista manteniendo una continua revisión con perspectivas de que las identidades pueden y deben estar abiertas en un proceso de diálogo continuo.

Reconocer las violencias internas dentro del mismo movimiento es difícil y eso nos abrió los ojos para abrir las puertas, estamos en proceso de aprendizaje con respecto al lenguaje diverso, e inclusivo. Hay unas instituciones más patriarcales que ve eso como algo que no es necesario. Estamos comprometiéndonos con abrir la casa, aprender y desaprender. Queremos integrar voces más jóvenes que nos guíen en ese proceso. Ese necesario mirar esas otras diversidades que a veces nosotras mismas no mencionamos. Pero es duro que desde nuestras propias trincheras tengamos luchas (Díaz, 2021).

Hay que entender qué es una colonia, haber sido colonia por 500 años. Hay que reconocer que no todas las personas afrodescendientes son afroamericanas. Hay una apropiación del tema que nos divide. La apropiación de África como algo que nos divide. Algunas personas afroamericanas se perciben como los únicos con herencia africana, el mismo sistema nos divide. Y todo esto es aprendido. Es pensar que no tenemos punto en común que no podemos conectar. Quieren tenernos en cajones tú tienes que ser una cosa o la otra. En mi caso me decían que tenía que ser puertorriqueña o afroamericana. Se les hacía difícil visualizar que yo fuera una joven puertorriqueña negra (Franco-Ortiz, 2020).

Trazo que entrecuida

Desde hace más de dos décadas sectores feministas sobre todo racializadas no blancas, reflexionan sobre el papel político y económico del cuidado. Este elemento esencial para la vida, es definido y administrado por los estados de una manera y vivenciados por mujeres (leídas o autodefinidas como tal) de otra¹⁰⁶. Uno de los ejes que sostiene al sistema patriarcal capitalista

¹⁰⁶ Recientemente la literatura sobre el cuidado, cuidado desde las acciones comunitarias ha cobrado una gran importancia en los análisis/reflexiones feministas. Algunos de estos trabajos han hilvanado migración/racismo/género sobre todo en las sociedades de migración. Han analizado y problematizado las nociones del cuidado generado por los Estados y las provistas por las comunidades. Muchas veces la apropiación del cuidado por parte de espacios comunitarios(a cargo fundamentalmente de mujeres) no es visible para la mirada estatal y a la misma vez “desplazan el beneficio y la atomización capitalista” creando “nuevos sistemas democráticos” que conviven con los sistemas estatales. Estos espacios de cuidado comunitario son muy diversos y surgen la mayor parte de las veces de la necesidad

racista es el confinamiento de las mujeres en general (leídas como tal o autodefinidas como tal) al cuidado/cuidado, sin embargo no podemos descuidar el hecho histórico de que esta responsabilidad recae con más fuerza en las mujeres racializadas no blancas, quienes integran un por cierto significativos de las trabajadoras domésticas¹⁰⁷ con funciones diversas (limpieza, cuidado de las personas mayores, niñez y mascotas, alimentación de la familia en general, entre muchas otras tareas domésticas y de cuidado). A pesar de que sin las distintas tareas de cuidado las sociedades capitalistas no podrían funcionar, ese elemento de indispensabilidad no es proporcional a la importancia que se le adjudica al cuidado ni a la manera en que se compensan estas labores. Estos trabajos, cuando son remunerados económicamente, están en la base de la pirámide salarial y en muchas ocasiones son totalmente invisibilizados.

En los contextos de crisis o de necesidad, las mujeres organizan el cuidado/cuido en espacios comunitarios. El cuidado/cuidado en los espacios comunitarios ha tenido la capacidad de trastocar la mercantilización de esta tarea y de proveer los vacíos gubernamentales a un área tan fundamental para el sostenimiento de la vida. Este cuidado comunitario puede incluir desde la alimentación, protección de la infancia y de personas mayores, sanación y otros. Con respecto a la sanación muchos esfuerzos de cuidado colectivo, van más allá de una dolencia física y tienen una mirada integral. Esa sanación integral maneja las heridas visibles y no visibles ocasionadas por las violencias sistémicas. Mediante el aislamiento y la falta de vínculos los sistemas opresivos promueven una violencia de baja intensidad que asegura que las mujeres no puedan sanar sus heridas, podemos llamar a este proceso una guerra no declarada y oculta contra las mujeres. El cuidado colectivo retuerce ese aislamiento mediante distintas estrategias y son un eje de las transpaz(c)es.

Grupos de mujeres afrodescendientes de la costa del Pacífico Sur de Colombia que han sido víctimas de políticas de aniquilación por parte de los paramilitares, del estado y de las narco, han desarrollado procesos colectivos de sanación mediante el recuerdo de sucesos y la memoria de aquellos que les fueron arrebatados. Colectivizadas en la Asociación de Mujeres de Triana,

y esta necesidad pudiera o no gestar la intencionalidad política de transformar las estructuras sociales. Hay veces que son autónomos/informales, otras se “ONGeinizan” o son cooptados por los gobiernos **Fuente especificada no válida.**

¹⁰⁷ La Convención Trabajadores Domésticos de 2011 en su artículo 1 define esta función de la siguiente manera: (a) el término “trabajo doméstico” significa trabajo realizado en o para un hogar o hogares;

(b) el término “trabajador doméstico” significa cualquier persona que realice trabajo doméstico dentro de una relación laboral;

(c) una persona que realiza trabajo doméstico solo ocasional o esporádicamente y no en una base ocupacional no es un trabajador doméstico.

se reúnen para enfrentar el dolor de la muerte como consecuencia de una guerra declarada contra sus propias comunidades. En ese espacio colectivo cuentan sus historias para enfrentar el duelo y para afirmar que no están solas. Crearon las Casas de la Memoria que sirven para resignificar a sus familiares asesinados, para rescatar saberes ancestrales y buscar la conservación del territorio. Lo que se gesta en esos espacios por medio de la memoria son prácticas de cuidado colectivo. Olga Araujo, activista afrodescendiente, lo expresa de la siguiente manera:

Estas prácticas de rescate de la memoria son, al mismo tiempo, prácticas de cuidado, pues ellas se acompañan para llorar a sus muertos, para dignificar la memoria de sus familiares, para construir elementos simbólicos y para soportar y acompañar el dolor de la pérdida (Araujo, Bermúdez y Vega, 2018).

En el caso de mujeres mayas q'eqchies, chujes, mames y kaqchikeles de Guatemala colectivizadas en Consorcio Actoras de Cambio la memoria de la violación sexual fue una pieza clave para apalabrar un dolor que no podía ser dicho. En el proceso colectivo de recordar sus dolores obtuvieron sanación y en este proceso se cuidaron unas a otras, mediante la palabra y el llanto:

Sin embargo, pareciera ser que para la violación sexual no hay rituales de sanación ni conmemoraciones ni monumentos; no hay memoria ni historia. Solamente silencio. Así, las mujeres no pudieron expresar su dolor. Hablaron del sufrimiento de otros, lloraron por el sufrimiento de otros. El dolor propio fue invisible para todos. Pero no lo fue para ellas mismas. El propio sufrimiento estuvo presente dentro de ellas por 25 años como un profundo dolor en su corazón. "Me duele mucho el corazón" (Fulchirone, 2011).

Estas sandoras/heridas cuidan de la comunidad al cuidar de ellas mismas de diversas maneras. La memoria, el duelo colectivo, el imaginar otras posibilidades de vida, el baile, el comer juntas, el uso de las medicinas ancestrales, son algunas de las estrategias de este cuidado colectivo. Ese cuidado colectivo que protege a las mujeres organizadoras o activistas desarticula la noción de cuidado de los sistemas patriarcales/racistas/capitalistas. Desde esos sistemas la práctica del cuidado es mercantilizado y racializado. Ese concepto de cuidado es un eje de la guerra no declarada u oculta por parte de los sistemas racistas patriarcales contra las mujeres afrodescendientes del Pacífico Sur, contra las mujeres mayas q'eqchies, chujes, mames y kaqchikeles de Guatemala y contra otras mujeres de los pueblos originarios o de las comunidades negras o afrodescendientes.

Esta ruptura con el cuidado patriarcalizado, parte de un proceso conducente a las transpaz(c)es. El cuidado entre ellas, o entrecuido, como es nombrado en el Colectivo Ilé¹⁰⁸, las lleva a romper con prácticas de los sistemas de opresión que siempre han sacrificado a las mujeres (leídas o autodefinidas como tal) racializadas. El entrecuido ayuda a las mujeres en su proceso de sanación de las violencias que reciben día a día. En muchas de nuestras conversaciones con las organizadoras/activistas del Colectivo Ilé, se describió de distintas maneras la forma en que las violencias racistas perjudicaban la salud emocional y física de ellas. El hecho de tener que defenderse continuamente en los medios de comunicación o en los talleres de educación antirracistas, el ser cuestionadas continuamente sobre la veracidad de lo que viven ha producido entre ellas problemas físicos como el alta presión, problemas digestivos, malestar en la espalda, problemas en la piel, entre otros. Mayra Díaz, una de las organizadoras activistas del Colectivo lo expresa de la siguiente manera:

El caso de Breonna Taylor¹⁰⁹ fue un proceso fuerte de sostener para nuestras portavozas, y era bien doloroso porque estás pasando por un luto y a la misma vez tener que salir a la prensa y al público para explicar por qué es importante una educación antirracista, porque es importante reclamar una justicia racial, porque era importante tener que reconocer que Puerto Rico es un país racista, todo pasando a la misma vez. Y las compañeras se enfermaron, todo se reflejó en las cuerpos. Es recibir las violencias y como quiera tenerlas que explicar y es tan duro. Nos toca recibirla, explicarla, visibilizarla y crear mecanismos para superarlas. Es explicar una matanza mientras te matan. Una de las cosas más fuertes para nosotras fue darnos cuenta como nuestras *portavozas* se iban enfermando, y así yo describiría lo que es vivir en un país racista en dónde se encuerpan las violencias, pero también se espera que encuerpemos las soluciones. Es un reto muy grande, mantenernos sanas, mientras luchamos (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Mayra deja claro que el activismo antirracista es objeto de mucha violencia, dentro de un sistema racista que niega la violencia sistémica pero que mantiene un constante ataque contra las personas racializadas no blancas. Estas violencias son parte de una guerra no declarada y oculta, pero que tienen por agenda la homogenización del país y la deshumanización de las personas afrodescendientes sobre todo de aquellas visiblemente negras. Las mujeres

¹⁰⁸ El concepto entrecuido fue presentado Mayra Díaz Torres al Colectivo Ilé, y las mujeres lo asumieron como un concepto que apalabra e intenciona la ternura radical que es una práctica organizacional.

¹⁰⁹ Pasada la medianoche 13 de marzo de 2020 en Louisville, Kentucky, tres agentes de la policía forzaron sin aviso previo la puerta del apartamento de Breonna Taylor mujer afroamericana de 27 años. El novio de Breonna, Kenneth Walker, quien contaba con una licencia para portar armas, disparó en un lo que entendió era un acto de defensa. El disparo hirió a un oficial, quienes respondieron con una ráfaga de disparos. Breonna falleció con 8 balas en el cuerpo. Aunque los policías involucrados no fueron acusados de homicidio, el estado pagó a la familia de Breonna Taylor la suma de 12 millones de dólares.

organizadoras/activistas que van clamando con sus cuerpos, sus testimonios y con los procesos educativos que organizan que el racismo es una realidad presente y fuerte en Puerto Rico, viven y experimentan que sus reclamos son ignorados o simplificados. Mayra señala lo doloroso que resulta para las cuerpos de las mujeres tener que ir continuamente sobre la explicación de las violencias, mientras que la necesidad urgente es avanzar hacia medidas que superen el racismo en el país. Si bien el asesinato de Breonna ocurre en Louisville, Kentucky, es igualmente doloroso para las organizadoras/activistas puertorriqueñas que se ven reflejadas en Taylor. El reclamo de Díaz: “Es explicar una matanza mientras te matan”, expresa claramente que hay una identificación total porque no se está lejos de esa realidad, las activistas/organizadoras puertorriqueñas se ven y se sienten asesinadas en Breonna.

Por otro lado, el cansancio al que se refiere Díaz encuentra su raíz en lo que socialmente se espera del liderazgo de una mujer negra. Alicia Garza menciona que los sistemas patriarcales racistas no validan ni toleran el liderazgo de las mujeres negras que reclaman su espacio, sino más bien les recuerda que ese liderazgo será aceptado en la medida que asuman el cuidado de los demás. Esto entre otras cosas quiere decir ser cautelosa con lo que se demanda y cómo se demanda, de tal manera que no hiera susceptibilidades. Al explicar cómo su liderazgo es recibido por personas blancas Garza expresa: “Como mujeres negras, se espera que cuidemos de las personas, y el patriarcado racializado exige que nos preocupemos por usted antes que por nosotras mismas” (Garza, 2020, p.165).

En ese contexto de desesperación, de enfermedad, de violencia, se identifica la necesidad urgente del cuidado entre ellas, un cuidado que tendrá una estructura diferente a las propuestas de autocuidado del sistema capitalista, que se centran en la acción y el esfuerzo individual, convirtiéndose en un producto de consumo. El proceso de cuidado en el Colectivo Ilé es la manifestación del cariño, de tomarse el tiempo para reconocer las heridas, buscar maneras de sanar esas heridas en esfuerzos conjuntos, para a su ritmo, continuar con la agenda de transformación social. La lucha no puede hacerse nunca a costa de las cuerpos de las mujeres negras, hacerlo es regresar al sistema de opresión:

Uno de los retos es que no damos abasto. Hemos estado abusándonos. En diciembre las chicas dijeron que no íbamos a trabajar por dos semanas y estuvimos reuniéndonos casi todos los días para tener listo el taller de jóvenes que inició en enero. Y este reto tiene que ver con la salud. No queremos reproducir el nivel de explotación que se da en otras organizaciones. El otro reto es estar en estado de alerta para que las estructuras opresivas no se instalen en las prácticas del Colectivo Ilé. Con la pandemia tenemos el reto de necesitar encontrarnos para hacer un retiro para la gente nueva que entra al Colectivo y ofrecer unos talleres, de eso dependemos para nutrir a la Comunidad asesora. Siempre hay la tentación de traer

los paradigmas de afuera adentro. En el Colectivo tenemos un gran nivel de respeto y cuando pasan cosas que son problemáticas la gente dice, tenemos que sacar tiempo para revisar este asunto (Reinat-Pumarejo M. , Conversación con María Reinat Pumarejo, 2021).

Mi experiencia de trabajo en Ilé ha sido muy diferente a otras experiencias en otros espacios, con otras mujeres. La manera en que se mueve Ilé es diferente. Hacer trabajo político en Ilé es diferente. Nuestro sur es el amor, la sensibilidad, el acompañamiento, el reconocernos y reconocer nuestro poderío como personas negras... Y la esperanza, Ilé me trae mucha esperanza para seguir, para soñar. Aunque soy consciente también de que todo es movimiento y que hay cosas que seguimos trabajando y otras que nos faltan por que trabajar y ya vamos nombrando. Por ejemplo, la oportunidad que tuvimos en el retiro, las conversaciones honestas que allí se dieron, reconocer que el colorismo existe y se manifiesta en todos los espacios, incluyendo el nuestro, que se dan relaciones de poder. Estamos iniciando conversaciones sobre estos temas y sobre cómo los trabajamos en nuestra colectividad. El que eso se pueda estar dando, es un mundo de posibilidades (González-Jorge, 2021).

En el Colectivo Ilé, hemos desarrollado la práctica de cuidarnos, de tener ternuras entre nosotras, porque sabemos que esa cultura de ternuras es importante porque nos dan tan duro de a diario. De a diario la cantidad de cosas que nos ocurren... Nosotras hacemos este trabajo que es de pura sanación para nosotras, de pura reconstrucción, de rehacer nos pedacito a pedacito, con cariño, Una está lesionada para toda la vida, pero ayudan estos espacios de cariño y de una cosa que a mí me parece esencial y es la creatividad. Tu habilidad de ser creativa, de crear de adentro de ti lo que se nos ha negado, sacarlo en belleza. Y ese proceso de poder hacer eso, es bien importante. No dejar pasar desapercibidas las obras de cada cual (Reinat-Pumarejo M. , Conversación con María Reinat Pumarejo, 2021).

En nuestra casa nos gusta darnos cariño, entendemos la ternura como la trinchera más importante, porque el racismo busca que perdamos nuestra humanidad. En esa casa nuestra que es Ilé, la comunidad es protagonista y las manos que preparan la comida. María cocina extraordinario y siempre que teníamos la oportunidad de encontramos tenemos tres constantes: la comida, el altar y el cariño. Y lo hablamos todas las veces que nos reunimos, extrañamos esa paz del elemento de preparar juntas el alimento y sentarnos juntas. Mientras tratamos de arreglar el mundo comemos. Esa cuestión caribeña de la ternura mediante por medio del alimento de la comida y la sazón, son parte de nuestra lucha y nuestra paz colectiva (Díaz, Conversación con Mayra Díaz, 2021).

Para nosotras parte importante de nuestra transgresión y de nuestra resistencia en nuestra ancestralidad, con todo lo que implica desde la comida, el fogón, hasta recordar nuestras ancestras y nuestros ancestros, es una mirada al pasado para entender el futuro y reclamar nuestro poder. Reconocer lo que fuimos curanderos, curanderas, reyes, reinas, científicas, parteras... es un espacio de honrar nuestras ancestras y reconocerlas en nuestro espacio de hoy. De nuevo son tres constantes:

la ternura, la comida y el altar. Y siempre honramos ese espacio, nosotras hemos hecho altares hasta en cachas de baloncesto, esa espiritualidad hasta cierto punto se ha criminalizado, pero queremos hacerla visible y es parte de nuestra lucha (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Audre Lorde is often quoted for saying, “Caring for myself is not self-indulgence, it is self-preservation, and that is an act of political warfare.” Indeed, “self-care” has become a popular refrain for organizers and activists alike, and yet sometimes I wonder whether the concept itself might be self-defeating, at least in the ways that we have interpreted Lorde’s words and put them into practice. When I was being trained as an organizer, self-care was seen as indulgent, something that was reserved only for those who had the financial or social means to take care of themselves while the world was going to hell around them. When someone I worked with would say that they needed to take care of themselves, I would imagine Marie Antoinette proclaiming from her decadent palace, “Let them eat cake!” In other words, how selfish is it that you want to take a break while the rest of us are burning the candle at both ends? Burnout was not uncommon among the people I built political community with, and in fact, if you hadn’t burned out, perhaps you just weren’t working hard enough or doing enough for “the people” (Garza, The purpose of Power How We Come Together When we Fall Apart, 2020).

My hope for us is that we begin to intimately understand that living in a society where everything can be bought or sold but not everyone can buy or sell is harmful to our health, physically, emotionally, and spiritually. That the best way to care for ourselves is in the manner that Audre Lorde described: to connect with each other in ways that propel all of us toward care—for ourselves and one another (Garza, The purpose of Power How We Come Together When we Fall Apart, 2020).

Trazo de nuevas territorialidades

¿Y cómo pensamos las territorialidades de la lucha antirracista y de las transpaz(c)es, qué son, cómo se manifiestan? Un tema discutido constantemente por las organizadoras/activistas es la no pertenencia. Esa no pertenencia tiene varias ramificaciones, por un lado, está la realidad de que las mujeres evidentemente negras y las afrodescendientes consistentemente son colocadas fuera de sus territorios nacionales, es decir, enfrentan a lo largo de sus vidas la pregunta ¿de dónde eres? Ese de dónde eres está vinculado directamente al fenotipo de las mujeres, y a narrativas asumidas en muchos de nuestros contextos nacionales que hace invisible a las poblaciones evidentemente negras. Nunca se pertenece a la nación porque no existes en el imaginario ni en la narrativa hegemónica o nunca se pertenece a la nación porque el prototipo de ciudadano no encaja con las personas afrodescendientes o evidentemente negras. Así como hay un imaginario de lo que es el ser humano, que excluye a las mujeres y a las personas negras,

hay un imaginario de quienes son los ciudadanos nacionales y en ese imaginario no hay espacio para la pluralidad. La investigadora mexicana Mónica Moreno ha escrito ampliamente sobre el mestizaje en México y en los contextos latinoamericanos, Moreno plantea que existe una política del mestizaje cuya intención es blanquear las sociedades latinoamericanas, en ese contexto el modelo de la persona nacional será siempre mestiza (Moreno-Figueroa y Wade, 2022). En ese contexto las mujeres evidentemente negras no ocupan el espacio nacional:

Manejar esas contradicciones era como: acomodar un mueble para encajar. Ese esquema de encajar o no encajar es el que ha perdurado. Pasé dos años en Philadelphia y los mismos puertorriqueños no creían que yo era puertorriqueña (Figueroa- Calderón, 2020).

Yo dentro de Puerto Rico, yo fuera de Puerto Rico, cuál es mi lugar de pertenencia. ¿A dónde yo pertenezco, puedo rehacer mi lugar de pertenencia? y al hacer esto me doy cuenta de que otros seres tienen la misma dinámica (Reinat-Pumarejo M. , Conversación con María Reinat Pumarejo, 2021).

El clamor por las transpaz(c)es es un reclamo por territorio, el territorio en las mujeres negras y afrodescendientes organizadoras/activistas es la búsqueda por pertenecer, la acción de reclamar espacio es parte de desmontar el sistema racista y colonial. Y ese reclamo por el territorio, no es simple, sino lleno de contradicciones, no concluye, pues la pregunta siempre es, si ese territorio se quiere tal cual, o si necesita una revisión de la estructura geopolítica, si se requiere torcer esos espacios y transformarlos para que entonces sean habitables para las cuerpos racializadas. Estos territorios nos son habitables porque desde allí las cuerpos racializadas siempre serán subalternas:

No sé si era porque era Aguadilla y por la Base Ramey.¹¹⁰ Estaba muy consciente de los norteamericanos y de su superioridad. Me enseñaron que ellos eran superiores. Antes de llegar a los Estados Unidos ya yo sabía la narrativa de supremacía. Yo sabía que se consideraba que eran más limpios, que su sentido de tiempo era mejor, su corrección era mejor, sus prioridades eran mejores. Y aprendí todo eso con la presencia de mi mamá como enfermera de la Base. Experiencias como ir a la playa y saber que ellos segregaron la playa aguadillana. Había una playa para los norteamericanos y una playa para los puertorriqueños. Ellos implantaron su sistema segregación en Aguadilla y yo viví eso. Ese sentido de ser siempre limitado es una cosa que a mí siempre me ha guiado. Es una lucha muy personal porque los

¹¹⁰ La Ramey Air Force Base fue parte de toda la red de bases militares que existieron en el archipiélago de Boriquén por durante la mayor parte del siglo XX. En 1939, el Cuerpo Aéreo del Ejército de Estados Unidos envió al Mayor George C. Kenney a Puerto Rico para realizar un estudio preliminar de posibles sitios de bases aéreas en Puerto Rico, declarando que Punta Borinquen era el mejor sitio para una importante base aérea. Unas 3,796 acres de cultivo de caña fueron adquiridos para uso militar.

puertorriqueños que tenemos que tener nuestro justo lugar y no lo tenemos como colectivo (Reinat-Pumarejo M. , Conversación con María Reinat Pumarejo, 2021).

En ese proceso de adquirir conciencia de territorio subalterno, constituido por las cuerpas racializadas, y por las geografías colonizadas, las activistas sienten el dolor y la angustia de saber que caminaron con identidades no propias, las voces les fueron arrebatadas y aunque griten no son escuchadas. La inferioridad de la territorialidad corporal se extiende a la territorialidad geográfica, a la *matria*.¹¹¹ Se requiere pues un proceso de transformación mayor, en el que la subalterna recupera su voz, su cuerpo y su identidad en una *matria* reconstruida:

Yo dentro de Puerto Rico, yo fuera de Puerto Rico, cuál es mi lugar de pertenencia. ¿A dónde yo pertenezco, puedo rehacer mi lugar de pertenencia? y al hacer esto me doy cuenta de que otros seres tienen la misma dinámica. De dolor, de degradación. Y a pesar de que yo tengo la piel más clara entiendo muy bien lo que es ser racializada, por mi experiencia de mi familia, pero también por mi experiencia en los Estados Unidos. Y esa experiencia muy personal de que soy mujer y se me ha dado un lugar también, un lugar de inferioridad. Soy otra inferior, no hay duda, la identidad que forjaron en mi era de otra inferior, no solo porque no nací en mi familia pero se sino porque todo Puerto Rico es así. Se envían mensajes de que a pesar de que ésta es nuestra *matria*, alguien puede decidir por ti (Reinat-Pumarejo, 2021).

En ese camino, las activistas antirracistas van construyendo un nuevo territorio, un espacio que sirve para sanar, se trata de una *diáspora* interna en los territorios colonizados que va hacia los nuevos territorios imaginados para construir otras posibilidades que les lleve a la sanación

Por otro lado, está el espacio que construyen las mujeres organizadoras o activistas, ese será siempre un espacio que trasciende las fronteras nacionales, lo trasciende por las alianzas y redes que se forjan y que son expandidas por el proceso de lucha. A su vez el movimiento se convierte en casa, frontera que, aunque es abierta es segura para aquellos que confrontan las violencias generadas por el sistema racista/capitalista/patriarcal. La palabra *yoruba* *ilé* significa casa. Si pudiéramos hablar de una *poética* del derecho al espacio y al ser en el activismo antirracista, *ilé* sería la *metáfora* que se traduce en aquello que se anhela y se desea, el espacio en donde somos plenamente acogidos. Desde este espacio *casa* se construyen otras territorialidades que nutrirán el contexto nacional. No sólo lo nutren, lo desmontan para pensarse en identidades que trascienden el proyecto nacional para transformarse en la gran *sombrilla* de la *diáspora*:

Trabajo mucho con mis sentimientos, esas semanas después del asesinato de George Floyd fueron bien duras, porque lo sentimos en piel, garganta, eran nuestros

¹¹¹ Algunas activistas de *Ilé* usan el concepto *matria*, en lugar de *patria*. Hay una organización feminista en Puerto Rico que lleva ese nombre.

padres, hermanos, amigos. Lo sentimos porque fue un luto que no se inicia con George Floyd sino con nuestra trayectoria transatlántica (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

El territorio rescatado no es únicamente espacio físico, sino una extensión de la acción de pertenecer y sentirse segura, Kanisha, otra de las miembros del Colectivo Ilé lo plantea de la siguiente manera:

Las personas que son racistas lo menos que te hacen sentir es segura. Una como persona negra siente que no tiene espacio seguro, la idea es crear esos espacios con la lucha antirracista. Cada vez que alguien aprende algo, esas personas que adquiere un nuevo lenguaje y salen de la burbuja, fomentan que el espacio seguro siga creciendo. Quizás no es un territorio, quizás no tiene nombre, pero se va expandiendo ese lugar. Cuando se entiende, se aprende, entonces se crea un espacio seguro. Hay una canción, Mi Dueña, la escogí como presentación final para el curso de música. Tú tienes que explicar que te hace sentir esa canción, y esa canción es el amor por mi isla, yo quiero finalmente morir en Puerto Rico, porque amo mucho a mi país, pero yo digo que mi gente son mi isla, aunque tú te vayas, tú sigues siendo mi isla, se expande, cuando me siento bien y segura contigo y me siento mejor, eso es mi isla. Hay gente que vive lejos y no dejo de amarlos, eso quiero traspasarlo a mi campo de trabajo, a lo que quiero ser, pase lo que pase, que yo sienta mi espacio seguro, no se trata de donde están mis raíces, es que no importa donde están mis raíces, ellas no se van a romper (Rivera-Millán, 2021).

Kanisha, deja claro que su isla, es un espacio no-geográfico que se expande y va hasta donde están aquellos que la hacen sentir segura y ella junto a otras va construyendo esas posibilidades mediante la lucha antirracista. Esa mirada desmonta el concepto tradicional de nacionalidad forjado en el sistema colonial, para convertirlo en Ilé, concepto yoruba para casa, suelo. Una casa y un suelo que una lleva consigo mediante la lucha antirracista y que se expande más allá de sí.

Traza de cotidianidad

La cotidianidad se despliega de distintas maneras cuando irrumpe en transpaz(c)es por un lado está la manera en que los sistemas como el racismo y el colonialismo logran hacerse invisibles porque son precisamente cotidianos. A veces no se consigue percibir el monstruo porque se esconde en los pliegues del día a día. Es sólo la intuición de que algo está mal lo que alerta. Es la sensación de coraje y malestar que pasa por las cuerpos, lo que alerta de la presencia de las violencias cotidianas. Quizás es por eso que en nuestras sociedades nos llevan a desconfiar de nuestras intuiciones de nuestras emociones.

Pero además la cotidianidad es el espacio subversivo de la alegría, del canto, de la comida y de la ternura. El espacio de la cotidianidad es de por sí ambiguo, carente de respuestas fáciles o antagónicas. La capacidad de las activistas/organizadoras a moverse en ese espacio da posibilidades a una agencia oculta, no comprensible por los poderes hegemónicos (Richmond, 2011) El estar en la cotidianidad ayuda a las organizadoras/activistas a evitar la idealización de los movimientos pues desde lo cotidiano se vive la contradicción y los matices. El espacio de la cotidianidad es el laboratorio que permite desarrollar propuestas creativas e innovadoras.

Sobre la violencia que se asienta en las prácticas cotidianas, Bárbara relata la lucha de su mamá por hacer que encajara en el mundo evidentemente racista de Fajardo¹¹², los intentos iban desde alisar el pelo, hasta medicalizar¹¹³ el cuerpo mediante la asistencia de un endocrinólogo porque la niña desarrollaba rápido sus senos, y su cuerpo. Las investigaciones señalan una y otra vez el tema de la hipersexualización de los cuerpos femeninos negros. Desde muy pequeñas las niñas negras son vistas como objeto de delirios sexuales. Las investigaciones arrojan que la violencia sexual en las mujeres racializadas como negras, es mucho más alto que en las mujeres blancas. Este fenómeno está enraizado en la historia del sistema colonial, y en la trata transatlántica de personas esclavizadas, desde ese contexto se crea en el entendido que las cuerpos de las mujeres negras son para ser explotado en todos los sentidos posibles:

Yo caminaba a pie de la escuela a mi casa todos los días y la cantidad de agresiones que yo recibía era bien intensa, siempre he sido muy alta y voluptuosa desde chiquita, como se violentan las inocencias de las niñas negras, Se hacen como esta cosa exótica “yo nunca me he acostado con una mujer negra (Díaz, 2021).

Las mujeres negras y afrodescendientes negocian cómo sus cuerpos, es decir, la territorio que ocupan, va a salir del espacio de la no pertenencia y de la deshumanización, para estar ubicadas en el espacio de la ciudadanía plena. Ese reclamo de ciudadanía plena se agencia mediante distintas estrategias cotidianas:

¹¹² Fajardo es una de las 78 municipalidades del archipiélago de Borikén, es un pueblo costero con una población afrodescendiente significativa.

¹¹³ Existen amplísima bibliografía que explora el uso de los cuerpos negros por parte de sistema médico, entre esas destacamos Medical Apartheid de Harriet A Washington (Washington, 2007) y el informe elaborado por Citizens Commission On Human Rights, Creating Racism: Psychiatry’s Betrayal. Los cuerpos negros también fueron bestializados mediante lo que se conoció como zoológicos humanos, creadores a nivel popular de la imagen del salvaje desde 1889 hasta 1930 <https://www.youtube.com/watch?v=XSzjUXVjZxk>

Desde que estaba chiquitita me alisaban el pelo, yo nunca le reclamé a mi mamá ni lo haría jamás porque siento que esa fue su estrategia y negociar mi paso por el mundo como una mujer visiblemente negra (Abadía-Rexach, 2020).

Quizás el coraje, la frustración son emociones no destacadas cuando hablamos de los procesos de paz, sin embargo, muchas veces desde algunas dosis de coraje y frustración emerge un activismo que transgrede y tuerce las sociedades racistas. Incluso podríamos pensar que sentimientos como la rabia y el coraje ayudan a las personas a sentirse mejor sobre un pasado que persiste en el presente (Ahmed, 2015):

Estando en noveno grado, yo escribí un ensayo que se llamó algo así como el Racismo de blancos a negros: un discrimen social y con ese ensayo yo participé en un certamen de oratoria, yo tenía unos doce años más o menos. Yo me memoricé mi ensayo lo practiqué con mi maestra de español que es una mujer visiblemente negra. El día del certamen, la maestra se fue a la parte de atrás del anfiteatro, para ayudarme a fijar la vista en el horizonte. Yo hablo muy rápido y la maestra comenzó a hacer señas de que hablara más despacio, yo me puse muy nerviosa y salté partes del ensayo, lo terminé como pude y cuando bajé del escenario me puse a llorar, porque no hice lo que tenía que hacer. Al terminar el certamen el Superintendente de Escuelas de Fajardo, fue donde me felicitaron, por toda la emoción que yo había puesto en el discurso, pues pensaba que ese era el origen de mi llanto, Sin embargo, yo lloraba por no haberlo hecho del todo bien, porque esa es mi lucha (Abadía-Rexach, 2020).

Es claro que el coraje y la frustración emergen, cuando se siente que faltan palabras para explicar lo que se vive cotidianamente. Las palabras faltan no por la incapacidad de quien dice su historia sino más bien por el agotamiento que genera la sorpresa del entorno social cuando se relatan estas narrativas, como si las personas negras vivieran en un territorio y en una cotidianidad inexistente (Winters, 2020).

Esto se manifiesta en enfermedades, dolores de cuerpo, malestar emocional y estas dolencias entre otras son manejadas por las personas racializadas como negras sobre una base cotidiana. En el libro *Black Fatigue*, Mary- Frances Winter, apunta como esa lucha cotidiana que afecta todas las áreas de la vida de las personas negras o afrodescendientes, ha sido suprimida por largo tiempo.

La diferencia con las activistas antirracistas es que ellas son conscientes del impacto en sus cuerpos de esa disrupción generada por el trabajo de transformación de las estructuras coloniales y racistas, que ocasiona incomodidad no solo hacia fuera sino además en el espacio privado y familiar:

Es más cómodo no entrar en lo que te duele. Mientras más consciencia tienes más molesta estás. Con el compromiso emocional a veces somatizamos. El activismo va a requerir no siempre estar cómodo. Va a requerir a veces que tú te molestes a veces hasta con tu mamá o tu abuela que llevan a veces oprimiéndote de toda la vida, sin culpa, no lo hace de maldad jugamos el juego porque eso es lo que nos han enseñado, siendo colonizados dos veces (Figueroa- Calderón, 2020).

Cada vez entiendo mejor. Además, reconozco como esto rompe, como me ha causado hasta enfermedad física. Estuve tres años escribiendo columna para El Nuevo Día , y no leía los comentarios pues muy poco tenían que ver con lo que escribía sino con mi físico: quién es esta negrita que está ahí opinando, como si ella es la que sabe... mucha violencia (Abadía-Rexach, 2020).

Aunque hayamos sanado las heridas producidas por las violencias cotidianas quedan siempre las cicatrices, esas cicatrices profundas visibles (Ahmed, 2015)podrían ser un recordatorio de los cambios aún por hacer en nuestros procesos cotidianos:

Algo que mencionaba Sacha durante una cena en el retiro de Ilé, era que en estos espacios culturales no se dan conversaciones sobre el racismo y cómo opera. Se dice que la Bomba y la Plena es de todos los puertorriqueños, así que todes podemos hacer Bomba y Plena y sí, podemos, pero no podemos eludir las conversaciones sobre el racismo, el colorismo, cómo opera dentro de estos espacios y cómo podemos trabajar en conjunto para erradicarlo. Es muy complejo y contradictorio (González-Jorge, 2021).

Me gusta fijarme en cómo estamos, cómo nos sentimos, de manera individual, pero también entre nosotras mismas dentro de Ilé, cómo trabajamos para asegurar que mantenemos practicas antirracistas y decoloniales en nuestros vínculos internos en el Colectivo, fijarme en cómo trabajamos juntas para no reproducir dinámicas patriarcales y de poder entre nosotras mismas. Mantener nuestros valores alineados entre los esfuerzos comunitarios y la educación antirracista que hacemos y nuestras propias dinámicas. Ilé está conformado en su mayoría por mujeres negras, y es importante reconocer todos los traumas que hemos experimentado y cómo ellos pueden afectar nuestros vínculos (González-Jorge, 2021).

Las organizadoras/activistas no se asumen como víctimas pues saben que son protagonistas del cambio, lo agencian, sin embargo, luchan en el contexto de sociedades que niegan consistentemente sus estructuras racistas y coloniales, estamos educades para que así sea, por ello “hay que explicar una matanza, mientras te matan”.

La alternativa para ellas es romper el silencio y ese silencio es quebrado no solo con las palabras, sino además con la irrupción de la felicidad del baile, la música, la comida, la sororidad y la sensualidad en irrumpe por medio de risas distendidas:

Cuando pienso en paz y también cuando pienso en felicidad, pienso que son estados efímeros. Hay momento de felicidad, hay un momento de paz pero puede haber otra cosa que lo trastoque y no sé si en ese trastoque es que se va o que quedo más abajito pero sigue estando ahí y hace falta otra cosa que lo vuelva a hacer subir. No sé si es ruptura o si es una continuidad que a veces vemos y no vemos (Abadía-Rexach, 2020).

Esa felicidad se saborea, es algo que el sistema racista ya no puede arrancar, aunque las matrices de opresión estén aún en su lugar. En esa cotidianidad responsiva y subversiva, hay varios elementos que distinguen al Colectivo Ilé: el altar, la comida y el entrecuido (ternura). Cada uno de ellos es parte de los procesos de recuperar las voces, de sanar, de construir sus nuevas identidades y de forjar nuevas coordenadas geográficas, es una felicidad decolonizada dentro de una cotidianidad con ritmos diferentes. El altar sirve para nutrirse de las espiritualidades africanas, normalmente demonizadas por las iglesias oficialistas y además sirve para evocar y recordar a los ancestros, como un paso importante en la memoria negada y de celebrar los saberes ancestrales.

Las reuniones presenciales son normalmente acompañadas por comida, en una cofradía¹¹⁴ de la comensalidad, continúa Mayra:

Y lo hablamos todas las veces que nos reunimos, extrañamos esa paz del elemento de preparar juntas el alimento y sentarnos juntas. Mientras tratamos de arreglar el mundo comemos. Esa cuestión caribeña de la ternura mediante por medio del alimento de la comida y la sazón, son parte de nuestra lucha y nuestra paz colectiva. Para nosotras parte importante de nuestra transgresión y de nuestra resistencia en nuestra ancestralidad, con todo lo que implica desde la comida, el fogón, hasta recordar nuestras ancestros y nuestros ancestros, es una mirada al pasado para entender el futuro y reclamar nuestro poder (Díaz, 2021).

El entrecuido (ternura) es acogimiento de cada persona en el proceso de lucha antirracista reconociendo que la lucha habrá de traer sus contradicciones y sus dolores y ese proceso se constituyen en casa entre ellas mismas. El proceso de entrecuido, se manifiesta además en una manera diferente de organizar las reuniones, las cuales por lo general inician con un proceso de conversación sobre como están. No se trata de una mera formalidad sino más bien de un proceso

¹¹⁴ El término cofradía es utilizado con frecuencia en el espacio de Ilé, para referirse a la comunidad de mujeres antirracistas. El término tiene un origen dentro de la religiosidad católica, sin embargo, las cofradías fueron incorporadas por las personas esclavizadas y convertidas en espacio de resistencia religiosa y cultural, quizás una reinterpretación del concepto “malungaje” de los pueblos bantúes. Malungaje alude a fuertes lazos de hermandad y solidaridad generados como consecuencia de saberse coparticipes de vivencias traumáticas. (Méndez-Gómez, 2014)

profundo de escucha y cuando los procesos de conflicto dentro del mismo grupo emergen se busca la oportunidad para visitarlos y conversarlos. Es un ritmo diferente de trabajar que tiene como propósito desmontar la estructura racista y patriarcal, no solo en la protesta y la denuncia sino en las prácticas organizacionales:

Cuando nos reunimos tenemos otros ritmos, unos ritmos anticapitalistas, en los que damos tiempo para saber cómo estamos. Soy parte de una casa de mujeres que están ahí para mí. Esta sociedad está diseñada para que no sobrevivamos y con esa alegría y momentos de gozo subvertimos, lo que se espera, que no sobrevivamos. Vernos como seres que merecemos y damos amor (Díaz, 2021).

Y desde esa cotidianidad se encuerpan otras paz(c)es:

La paz se encuerpa de diferentes maneras todo me lleva en un círculo, es ese círculo que nos envuelve, a veces en forma de espiral. Ese círculo que formamos las caribeñas cuando nos encontramos. Nuestras reuniones presenciales siempre eran en forma de círculo. Cuando nos encontramos siempre tendemos a formarnos en un círculo. Y se concreta en las acciones cotidianas, en mi casa comemos en una mesa redonda. De esas bendiciones ocultas que trajo la pandemia pues ahora nos reunimos más a comer. Se encuerpan en acciones bien grandes y en las cosas cotidianas. Pienso en las líneas de piquete (es un círculo), así que para mí se encuerpa en cuestiones bien cotidianas, pero también en acciones grandes como cuando la gente se organiza, cuando la gente reclama, cuando la gente levanta la voz, que podrían ser entendidas como acciones opuestas a la paz. La lucha me trae paz, de sentirme acompañada encuerpada en esa gente que están conmigo reclamando justicia (Díaz, Conversación con Mayra Díaz 2, 2021).

Ilé es una casa no concluida, una casa que se monta y se desmonta según la necesidad de sus integrantes y según sea la necesidad de cambiar las estrategias para desarticular las matrices de opresión, por eso las transpaz(c)es serán siempre provisionarias y son además giros que quiebran la paz colonial.

Teo-paz-ando

Teo-paz-ar es una aspiración de ser y actuar más allá de las fronteras que nos impone la religión y el quehacer teológico ortodoxo. Es un esfuerzo por romper la violencia ejercida desde las instituciones religiosas, una violencia que muchas veces viene disfrazada de paz. La paz que presentan las instituciones religiosas es un espacio en el que muchos de nosotres no cabemos, por eso fue necesario para mí desarticular lo que es la teología y el papel que han asumido las instituciones religiosas en la construcción de las matrices de opresión. Muchos de los discursos y prácticas de paz desde las instituciones religiosas son propuestas que aseguran la colonialidad

de la religión¹¹⁵ como una herramienta civilizatoria que mantiene en su lugar los sistemas de opresión gestados en las entrañas de la colonización.

En sus más de seiscientos años como territorio colonial, el archipiélago de Borikén, ha sufrido dos momentos civilizatorios claves; el primero bajo la conquista española a partir de 1493 y el segundo en 1898. La guerra expansionista de 1898, Estados Unidos de Norteamérica contra España, conocida como Guerra Hispanoamericana, arrebató los territorios de Puerto Rico, Filipinas, Guam y Cuba al decadente imperio español. El gobierno de Estados Unidos tenía una clara política expansionista y un año antes de tomar posesión de Filipinas, Guam, Cuba y Puerto Rico habría de adueñarse del archipiélago de Hawai'i. Las iglesias protestantes se sumaron inmediatamente al proyecto imperial proveyendo el marco ideológico y teológico de la movida militar y política. Luego de la invasión norteamericana al archipiélago de Borikén, las iglesias protestantes se reunieron en Nueva York para segmentar el campo misionero. Dos perspectivas teológicas de cristianismo social norteamericano llegaron con el objetivo de civilizar al país. Una estaba enfocada en la salvación personal, la moral y la responsabilidad social. La otra estaba enfocada en la necesidad de transformar la sociedad por medio de la ética protestante para depurar los excesos del capitalismo (Silva-Gotay, 2005).

Con beneplácito de la Iglesia y del Estado colonial se solidifica “una moral cristiana que convirtió a los cuerpos caribeños en fetiches sexuales del deseo colonial”¹¹⁶ (Rosado-Román, 2021). Estado colonial e iglesias coludieron con una visión capitalista del valor y la productividad

¹¹⁵ Los teóricos de la descolonialidad han llamado colonialidad del poder, colonialidad del saber, e incluso la colonialidad de género a los procesos que aseguran que los cambios civilizatorios impuestos por los sistemas racista/colonial/patriarcal/heteronormado sigan sosteniendo las bases de esos sistemas. Las siempre presentes resistencias de pueblos y gentes han forzado a estos sistemas de opresión a otorgar concesiones y/o a mutar para presentarse como estructuras totalmente nuevas. Nos parece que los pensadores de la colonialidad desde los caribeños como Aimé Césaire, Frantz Fanon o los latinoamericanos como Aníbal Quijano, María Lugones entre otros no ubicaron con más profundidad la importancia de la organización espiritual de las gentes ni las jerarquías creadas dentro de un elemento fundante del ser humano: la espiritualidad. Son los esfuerzos de reflexión de Gloria Anzaldúa los que nos parecen van explorando una espiritualidad subversiva, desde Nepantla, un espacio de incertidumbre y de creatividad para explorar lo robado a las espiritualidades ancestrales y rearticularlo caminando hacia espiritualidades decolonizadas. Usamos el concepto colonialidad de la religión, con el propósito de explorar cómo se organiza nuestras formas de espiritualidad, lo que es aceptable y lo que no, con quienes entramos en diálogo y con quiénes no y qué define cuáles expresiones religiosas pueden y deben ser demonizadas. Uno de los grandes logros de la colonización fue la supresión de toda otra forma de espiritualidad no cristiana, de religiones, del genocidio de las deidades, del asesinato de otras cosmovisiones y por ende del genocidio espiritual. Pero siempre hubo latidos fuertes de resistencia que se manifiestan en lo que sobrevive de las prácticas de las espiritualidades ancestrales tanto de matriz africana como de los pueblos originarios. Es necesario observar cómo los sistemas de consumo capitalista buscan las maneras de apropiarse de estas prácticas ancestrales mediante la comercialización de las mismas.

¹¹⁶ En el ensayo *The Pimp God and the Welfare Queens: An Economy of Desire in the “Promiscuous Caribbean”* la eticista afropuertorriqueña Alexandra Rosado-Román destaca la complicidad entre Estado colonial y la Iglesia para deshumanizar las cuerpos afrodescendientes.

humana, misógina, utilitaria y racializada. La eticista afropuertorriqueña Rosado-Román lo plantea de la siguiente manera:

These systems engendered economies of all kinds, including economies of desire for so-called “promiscuous” bodies. For the colonizer, darker and impoverished bodies were reduced to an ontologically bulk of incontrollable primal desires that were in desperate need of civilized. Afro-Puerto Rican women were also reduced to a gender role incapable of being independent or self-sufficient apart from male partners or the state (Rosado-Román, 2021).

El concepto del cristianismo expansionista es un desarrollo posterior de la ideología del destino manifiesto que lleva a los Estados Unidos entre otras cosas a arrebatarse territorio a México. El destino manifiesto tiene su base en una ideología de superioridad racial de la nación norteamericana vinculada a la necesidad de la expansión del mercado.

El cristianismo expansionista norteamericano asume que Estados Unidos es destinado por la Providencia misma para cristianizar y civilizar el mundo por medio de su cultura (blanca hegemónica) y mediante la expansión de sus mercados.

A finales del siglo 19 e inicios del 20 se desarrollaron en Estados Unidos de Norteamérica amplios debates sobre el papel de esta nación en el mundo. Un ejemplo de los argumentos en favor de una política cristiana civilizatoria son los discursos del entonces Senador protestante James Beveridge:

No renunciaremos a nuestra parte en la misión de nuestra raza, custodios bajo Dios de la civilización del mundo... Dios no ha estado preparando a los pueblos teutónicos y anglófonos por mil años para la vana autocontemplación y admiración. ¡No! Él nos ha hecho los maestros organizadores del mundo para establecer sistema donde reina el caos. Él nos ha hecho aptos en gobierno para que podamos administrar dicho gobierno entre pueblos seniles y salvajes (Silva-Gotay, 2005).

Por supuesto cuando Beveridge se refería al concepto “nuestra raza” claramente se refiere a los norteamericanos blancos pues ni los pueblos originarios de Norteamérica ni las comunidades negras son consideradas en este discurso ni en la política norteamericana dominante de ese momento. Basado en estas ideologías y teologías, el pensador marxista afroamericano, Cedric Robinson, en su polémico texto *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance* plantea que las jerarquías raciales son parte esencial del capitalismo norteamericano. Añade Robinson que como parte de la implantación del sistema se ejerció un terrorismo de estado desde los inicios de la nación contra los pueblos originarios y contra las personas esclavizadas. Ese terrorismo de Estado es extendido como parte de la política civilizatoria en

Guam, Filipinas, Cuba y Puerto Rico (Robinson, 2019). Desde muy temprano pensadores afroamericanos como W.E.B. Dubois (1945), plantearon que las personas de los pueblos originarios y las personas negras son sujetos semi-coloniales comparables con los pueblos colonizados del mundo asiático y africano (Grosfoguel, 2018).

En Puerto Rico una buena parte de los recién conversos al protestantismo asumieron la teología e ideologías de las iglesias protestantes. El sociólogo puertorriqueño Samuel Silva Gotay afirma que para los conversos puertorriqueños los términos americanización, Estados Unidos, capitalismo, democracia, progreso tecnológico, educación pública y obediencia a las leyes de Estados Unidos, serán sinónimo de evangelio y protestantismo (Silva-Gotay, 2005). Tanto las Iglesias protestantes como la Iglesia católica asumirán una buena parte del proyecto civilizatorio norteamericano blanco, y con ello una manera de entender la moral, el progreso y, lo que es decente. Y por supuesto dentro de lo que es decente no entran ciertas sexualidades, ciertos cuerpos y ciertas espiritualidades.

La cabeza de Cristo: el color del poder del patriarcado racista colonial

Me parece que aún la imagen está ahí, justo después de la puerta principal de la Iglesia, en el pequeño recibidor, una imagen del rostro de Jesucristo que ha acompañado mi imaginario hasta el día de hoy. Un hombre joven de ojos claros, cabello casi rubio, un tanto bronceado. Originalmente fue un boceto en carbón, que el artista convertiría en un lienzo; conocido como la Cabeza de Cristo o El Hijo del Hombre, el cuadro estuvo en muchos hogares e iglesias protestantes. El pintor norteamericano Warner Sallman, hijo de migrantes, cuenta que la imagen vino como parte de un sueño/revelación que tuvo. Dios le revelaba a Sallman la imagen de Jesús (Sánchez-DeLeón, 2019).

Siendo Sallman protestante, su experiencia es rara. Las teologías protestantes, sobre todo aquellas que emanan de la Reforma, han sido por lo general renuentes al uso de imágenes de Jesús o de la divinidad, pues se asume que las imágenes promueven la idolatría. Idolatría o no, ciertamente las reproducciones del cuadro de Sallman, fueron copiosamente vendidas en los Estados Unidos, y la imagen fue icónica culturalmente hablando y con significados diversos.

La Cabeza de Cristo representó para mí el límite de lo que la experiencia de Jesús podía significar en mi vida. Un hombre blanco, norteamericano, sin sexo, pero sensual, que fue el refuerzo de un lenguaje cristológico que hasta hoy nos acompaña. Cristo es ubicado desde categorías de poder y privilegio a las que los cuerpos abyectos no tendremos acceso. El concepto teológico de la salvación está envuelta en categorías y cuerpos de los poderes hegemónicos y

es necesario desvestirles de su poder para que otros cuerpos que han sido oprimidos y desvalorizados puedan ser vistos.

El libro *The Color Christ: The Son of God and the Saga of Race in America* profundiza en la evolución de las subjetividades blancas y el surgimiento de la imagen de un Jesús blanco. No en todos los momentos históricos de Estados Unidos la imagen del Jesús blanco apoyó la ideología de supremacía blanca. Sin embargo, tanto en los momentos cúspides de la esclavitud como en el surgimiento de Estados Unidos como poder imperial, emerge la imagen del Jesús blanco como acompañante de la supremacía blanca, de la supremacía masculina y del poder imperial. Gracias a la creciente industria del cine, los Estados Unidos consiguieron exportar esta imagen del Jesús blanco:

From southern California, film directors presented Jesus as a white-skinned “King of Kings” whose ideas of liberty and justice rose above all other religious and political systems. Somehow, too, this Jesus blessed the objectives of the Ku Klux Klan. Over time, as markets and mentalities changed what was fashionable and trendy, the Hollywood Jesus emerged as younger, tanner, tougher, and shorn of his overt racism. Whether through the use of Technicolor or advanced computer imaging, he remained a white man witnessed by billions throughout the world. As the United States rose to superpower status in the twentieth century, it also became the world’s most active exporter of white Jesus imagery. Through film and art, American businessmen, moviemakers, and missionaries offered the world white Christ figures to consume and worship (Blum y Harvey, 2012, p.12).

Y ese fue el Cristo venerado por la primera, segunda y tercera generación de protestantes en Puerto Rico, que vivimos entre dos aguas: un Jesús liberador y un Cristo cuya corporeidad es la imagen del proyecto colonial. Esa imagen de Cristo fue parte del proceso civilizatorio de la colonia. Esto vino acompañado de otros mensajes promovidos sobre todo por las Iglesias Protestantes históricas, como la proclamación de una visión de doble vara sobre la separación de Iglesia y Estado (al César lo que es del César...). Esa mirada promovió que la jerarquía eclesiástica guardara silencios significativos ante algunas injusticias vidas por el pueblo puertorriqueño. Una de esas luchas fue la denuncia de la militarización del país. Sin embargo, esos silencios significativos se convertían en un arenal de discursos y acciones agresivas cuando se trataba de temas vinculados a la “moral” que por lo general están vinculados a los cuerpos y las cuerpas que no entran dentro del concepto de normatividad de la matriz opresora. Fue poco lo que las iglesias dijeron sobre la situación colonial y sobre el racismo que es parte de ese sistema. No fue sino hasta finales de la década de los noventa que las denominaciones cristianas del archipiélago se insertan de manera activa y visible en favor de la salida de la Marina de los Estados Unidos de la isla de Vieques, un enclave estratégico para Estados Unidos. El liderato

religioso que desde sus inicios se vinculó a la lucha antimilitarista sufrió persecución dentro de las mismas iglesias muchos pastores jóvenes fueron expulsados o tuvieron que exiliarse.¹¹⁷ Algunos sectores de las Iglesias Protestantes históricas fueron claves en el proceso sistemático de reprimir¹¹⁸ los movimientos disidentes y anticolonialistas en el país.

El color de Cristo y la forma de su cuerpo y la desaparición de su genitalia no es una discusión superficial, desafortunadamente, las respuestas desde las estructuras eclesiásticas y desde algunos pensamientos teológicos se llega a afirmar sin mayor problema que Jesús es daltónico, sin miradas al color, al sexo, etc. Cuando las iglesias o cuando el quehacer teológico afirman esto, se ignora intencionalmente o sin intención, lo profundo que el sistema patriarcal racista y heteronormado está asentado en las Iglesias y gran parte del pensamiento teológico.

Cuando Barack Obama emerge como candidato a presidente de Estados Unidos de Norte América, los mensajes del pastor de la iglesia a la que el entonces candidato asistía, el reverendo Jeremiah Wright, se volvieron virales en todo el mundo. Wright se atrevió a hacer toda una serie de maldiciones a la usanza de los antiguos profetas contra los Estados Unidos de Norteamérica por sus políticas racistas e imperialistas. En uno de sus mensajes, Wright concluye afirmado que las acciones del gobierno de Estados Unidos van en contra de Jesús, que después de todo es negro y pobre. Las reacciones no se hicieron esperar, y casi cuestan la candidatura a Obama. Lo interesante fue que algunos pastores afroamericanos afirmaron que el Jesús de Martin Luther King, no tiene color y por otro lado, Obama se desligó de quien había sido su pastor (Blum y Harvey, 2012).

La respuesta política al periodo de Obama fue la victoria de la consigna Hagamos a América Grande Nuevamente, que estuvo acompañada por toda la fuerza de las iglesias evangélicas y de los supremacistas blancos. También hay que colocar en contexto que hoy en

¹¹⁷ Algunos fueron enjuiciados y encarcelados. Uno de esos fue el obispo, monseñor Antulio Parrilla, de la Iglesia Católica, quien en 1979 fue condenado a un año de cárcel por celebrar una misa en solidaridad con los habitantes de Vieques, en terrenos expropiados por la Marina. Monseñor Parrilla fue Obispo Titular de Ucre en lo que hoy es Túnez. Allí hubo una parroquia, perteneciente al proconsulado de Cartago, en el norte de África en la actualidad el lugar se llama Bordj-Bou-Djali. Debido a sus posiciones anticoloniales fue marginalizado por la jerarquía católica del país.

¹¹⁸ El libro *Las carpetas: persecución política y derechos civiles en Puerto Rico* **Fuente especificada no válida.**, relata cómo se dio la persecución política en el archipiélago contra todo movimiento disidente que fuera una amenaza para la estabilidad de la estructura colonial. El “espionaje” contra les disidentes puertorriqueños fue coordinado por les mismos puertorriqueños impulsados por las autoridades federales del gobierno de los Estados Unidos. Las iglesias y sus líderes participaron ampliamente en este proceso de espionaje y represión. A finales de la década de los noventa trabajaba en el entonces Concilio Evangélico ordenando el archivo histórico, allí encontré expedientes (carpetas) creadas por el Secretario General del Concilio Evangélico de Puerto Rico en la década de los setentas, con información de los movimientos y acciones de personas de disidentes en las Iglesias Protestantes históricas.

diversos estados de Estados Unidos de Norteamérica hay movimientos para que no se discutan algunos elementos de la historia de ese país, para que se cambie la narrativa sobre el periodo esclavista, y para prohibir algunos textos en las escuelas como por ejemplo de Toni Morrison, la única escritora afroamericana en haber ganado el premio Nobel de literatura. Cristo sí tiene color: blanco, tiene género: masculino, y está carente de genitalia. La Cabeza de Cristo de Warner Sallman, nunca salió de las estructuras eclesiásticas ni de la reflexión teológica.

Si Dios fuera negro mi compay...

Si Dios fuera negro -mi compay- todo cambiaría

Fuera nuestra raza -mi compay- la que mandaría

Negro fuera el Papa

Y negro el ministro

Los ángeles negros

Negro Jesús Cristo -compay-

En 1979 el compositor puertorriqueño Roberto Angleró lanza la canción festiva y burlona Si Dios fuera negro, la misma tuvo un éxito inesperado en el archipiélago de Borikén. Fue una de las pocas “reflexiones teológicas” sobre el racismo en la isla. La canción no plantea a un Dios negro, sino un imaginario: ¿Qué pasaría si Dios fuera negro? La letra de la canción asume a una Divinidad blanca y desde ahí “explica” la jerarquía de poderes en el archipiélago. Una jerarquía de la que no se habla en general, menos en los contextos eclesiales o en el quehacer teológico, después de todo como decimos en el archipiélago de Borikén: “aquí el que no tiene dinga tiene mandiga.”¹¹⁹

Hasta hace muy poco la reflexión teológica en América Latina y el Caribe, incluyendo a las teologías feministas, no sólo generaron discursos y prácticas asexuadas pero también

¹¹⁹ Esta expresión nos recuerda que el archipiélago de Borikén es habitado por un pueblo mayormente racializado. La expresión viene de una poema de Fortunato Vizcarrondo, ¿Y tú agüela, aonde ejtá?. Este poema fue musicalizado y popularizado en algunas partes de América Latina y el Caribe. En Perú hay una variante de la expresión que dice: quien no tiene de inga tiene de mandiga, quizás en una inclusión de los pueblos originarios. La expresión ha sido utilizada para minimizar la existencia del racismo en Puerto Rico, pues el país se asume como una democracia racial. Le investigadore cubano Tito Mitjans Alayón nombra a este fenómeno mulatocracia, leyéndolo como un fenómeno histórico que es un tipo de racismo antinegro. <https://negracubanateniaqueser.com/2020/11/18/tito-mitjans-alayon-la-mulatocracia-ha-sido-el-instrumento-historico-para-seguir-matando-en-todas-las-formas-a-las-personas-negras/>

incoloras.¹²⁰ Por otro lado, las teologías cuir que emergen desde Latinoamérica y el Caribe y desde Estados Unidos de Norteamérica han mantenido un silencio significativo sobre los procesos de racialización y cómo estos procesos son cruzados por las sexualidades. Es así como el quehacer teológico tanto feminista como cuir se convierte en poco relevante para la experiencia desde las personas afrodescendientes o evidentemente negras.

Muchos coincidirían en que las teologías negras de la liberación pautan su inicio con dos libros de James Cone, *Black Theology and Black Power* y *A Black Theology of Liberation* desde ahí se afirma una Divinidad que se hace negra porque se identifica con el dolor de la gente negra. Esa identificación de la Divinidad “ennegrece” a Dios. James Cone tiene una gran intuición cuando busca ir más allá de las fuentes tradicionales para pensar la teología, es decir, más allá de la Biblia, de la tradición interpretativa y de los escritos de aquellos identificados como grandes teólogos. Cone explora las tradiciones de la espiritualidad afroamericana en los *spirituals* y en los *blues* y de esta manera logra salir de las maneras tradicionales de hacer teología. Sin embargo, la teología de Cone tiene el gran silencio sobre las mujeres negras y por supuesto sobre las personas negras sexo diversas. Delores Williams¹²¹ habrá de ser la primera en responder el vacío de Cone con el libro *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, en donde destaca que el valor central de la Divinidad no es la capacidad de la liberación como plantea Cone, sino el acto de acompañar a las mujeres negras en las acciones de sobrevivencia, porque después de todo sobrevivir es un acto de subversión para las mujeres negras. La fuente para la reflexión teológica de muchas teólogas feministas afroamericanas son las experiencias de las mismas mujeres negras.

Desde América Latina y el Caribe las teólogas feministas negras buscan respuestas teológicas al sistema racista patriarcal sin perder de vista la estructura colonial o la colonialidad y su trabajo reflexivo se hará por lo general en contextos comunitarios. Una pregunta parece inquietar a estas las teologías negras feministas decoloniales: ¿cuál es el lugar de la persona negra, particularmente de las mujeres en los territorios, en los discursos y en el quehacer

¹²⁰ Este concepto de teología incolora o monocromática es presentado por la teóloga argentina Nancy Bedford: “Una teología “incolora” no es una teología que haya superado el racismo, sino que no es consciente de la realidad del racismo y sus consecuencias. Termina siendo una teología monocromática porque no da lugar a una reflexión estructural y sistemática a partir de las vivencias y los reclamos de las personas que se reconocen como gente “de color”. **Fuente especificada no válida.**

¹²¹ Es interesante notar que mientras los libros de James Cone, han sido traducidos al español y al portugués, no tenemos ninguna traducción de los libros de Delores Williams y de casi ninguna de las teólogas afroamericanas tales como Jacquelyn Grant, Kelly Brown Douglas y Katie Cannon entre otras. Por otro lado, los libros de teólogas o biblistas norteamericanas blancas como Sallie Macfague, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza no sólo han sido traducidos al español sino que gozan de una amplia difusión.

teológico sobre todo cuando el discurso teológico ha generado grandes violencias para las comunicades negras. No tenemos la intención de desarrollar una discusión a profundidad sobre las teologías negras de Agustina Luvis Núñez, Cleusa Caldeira, Maricel Mena López y Silvia Regina de Lima Silva, sino dejar las bases para diálogos futuros y el trazo de los conceptos que me llevaron a teo-paz-andar.

Agustina Luvis Núñez

Agustina plantea que el lugar de una teóloga feminista negra decolonial es extraño por ser uno invisible, sus saberes siempre cuestionados son tomados desde la sospecha (Nieves, 2021). En su disertación doctoral: “Sewing a New Cloth: A Proposal for a Pentecostal Ecclesiology Fashioned as a Community Gifted by the Spirit with the Marks of the Church from a Latina Perspective”, Luvis construye una pneumatología que utiliza como base las Fiestas de Santiago Apóstol en Loiza. Estas fiestas combinan la espiritualidad de matriz africana con elementos del catolicismo. Este es esfuerzo audaz, sobre todo porque el contexto de Luvis Núñez es la Iglesia Pentecostal, un espacio religioso con alta resistencia a integrar otras estructuras religiosas. Por medio de las historias de un grupo de mujeres de su iglesia y de la suya propia va presentando la historia de resistencia de la comunidad loiceña y de su protector Santiago Apóstol. De esta manera las fiestas de Santiago Apóstol se convierten en una metáfora de ekklesia y Koinonia en el espacio pentecostal caribeño, es claro, que el pentecostalismo negro del contexto loiceño se diferencia de otros modelos pentecostales. Es claro para Luvis que la fuente de una teología que trasciende las estructuras coloniales, eurocentradas y racistas debe buscarse fuera de los espacios tradicionales, incluso en aquellos espacios que han sido considerados profanos. De esta manera Luvis busca superar los grandes vacíos de reflexión sobre el racismo en las estructuras religiosas y en el quehacer teológico mirando la tradición de las comunidades negras particularmente de sus mujeres. Aquí hay algunas pistas de un giro a la decolonialidad de la religión, más allá de las contradicciones de la misma estructura religiosa pentecostal, es decir el pentecostalismo negro presenta unos bolsillos de resistencia a la matriz racista y colonial (Núñez, 2023).

Cleusa Caldeira

Para Caldeira la monocultura y la teología que en esencia es eurocentrada ha sido responsables de sostener el maafa¹²² a lo largo del tiempo. Reconoce que las primeras teologías negras en Abiyala y la Isla de la Tortuga¹²³ emergen de la teología de la liberación si bien esta teología rompió con la estructura ontológica tradicional de la teología ortodoxa, no rompió con la estructura epistemológica. Esa falta de ruptura sigue produciendo gran dolor en las comunidades negras, por tanto, es urgente un quehacer teológico en el que Dios y la experiencia humana puedan ser entendidas más allá de del pensamiento euro centrado (Caldeira, 2021) (Caldeira, 2022). Inspirada por Frantz Fanon , Caldeira apunta hacia la necesidad de un proceso de(s)colonizador que lleve a sanar mentes y cuerpos.

La teología de(s) colonial y antirracista debe mantener una crítica constante a la matriz colonial del cristianismo y a la misma vez integrar las epistemologías afocentradas en su proceso de reflexión. La teología negra debe tener la intención política de “desontologizar” a las personas negras, profundizando en los efectos de la acción deshumanizadora de la persona negra por parte de colonialidad y del racimo en las vidas.

Caldeira utiliza algunos conceptos de la teología clásica como la theosis/kenosis adaptándolos al proceso de de(s)colonización en lo que Fanon nombró como sociogénesis. En esa línea de la teología clásica Caldeira planteará que la Koinonia no es posible si se ignora el papel del cristianismo en la construcción del racismo y si se ignora la existencia estructural del mismo y sus efectos deshumanizantes. Cuando esta negación ocurre o cuando la teología se hace “incolora”, entonces se es cómplice del racismo sistémico pasa a ser cómplice.

Caldeira convoca a una teología de la interculturalidad en diálogo con los terreiros del candomble, con una hermenéutica que ayude a destacar los valores de la cultura africana, esto es lo que ella llamara teoquilombismo. Los quilombos fueron poblados de personas que huyeron de los procesos de esclavitud, estos territorios representan lo que fue y es la resistencia de las

¹²² *Maafa* es un concepto en una de las lenguas bantú, Kiswahili o swahili que significa gran calamidad. El concepto fue usado por la antropóloga afroamericana Marimba Ani para referirse al genocidio de personas esclavizadas durante el priodo de la Trata Transatlántica. El concepto es discutido por Ani en su libro *Let The Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*.

¹²³ Abiyala es la forma correcta para Abya Yala, tierra en plena madurez o tierra de sangre vital es la manera en que los pueblos Gunadule llaman al territorio que ocupan (gran parte del istmo panameño y una parte de Colombia) **Fuente especificada no válida.** La Isla de la Tortuga (Mankinaak) es la manera en que los pueblos algonquin/ iroquies nombran a su territorio ubicado en parte de lo que es hoy Norteamérica. El concepto Abiyala (Abya Yala) es un concepto que ha sido utilizado y apropiado por feministas comunitarias y mestizas para referirse a todo el continente americano.

comunidades negras en el Brasil. Con otros nombres, tales como cumbe, rochela o palenques, estos espacios liberados¹²⁴ y de resistencia se extendieron por toda Abiyala y el Caribe.

El teoquilombismo es una propuesta de huida de la teología eurocentrada para recuperar la dignidad de cuerpos abyectos particularmente de los cuerpos negros.

Maricel Mena López

La reflexión de Mena López nos deja sin palabras, pues nos recuerda que el origen de la Biblia no es caucásico pues las culturas que generan los escritos bíblicos, narrativas y teologías son semitas, africanas y asiáticas. El concepto de un mundo bíblico caucásico tiene su raíz en los procesos de racialización que emanan de la colonización de las tierras de Abiyala, la Isla de la Tortuga y el Caribe. Incluso Mena López nos recuerda que las raíces de las culturas clásicas griegas y romanas que son asumidas por occidente como las “progenitoras culturales” provienen del mundo oriental y africano (Egipto, Libia, Etiopía). Por ello Mena López invita a hacer una relectura de los textos bíblicos teniendo a África como centro, por ejemplo, cuatro de las doce tribus de Israel eran de origen africano (Mena-López, 2016).

No solo hemos perdido esa ubicación cultural de las narrativas bíblicas, pero además las claves interpretativas han sido construidas con parámetros y perspectivas eurocéntricas. La manera en que en la ciencia bíblica estructura la historia de Israel es una “herencia cultural de los siglos XVIII y XIX y es parte del proyecto colonizador”. Mena López puntualiza que los escritos sobre las narrativas bíblicas en América latina y el Caribe asumieron esas fuentes, por tanto, se lee y se interpreta con una base racista y colonialista.

La pregunta para Mena López es ¿Cómo liberar a la Biblia de la Biblia? Para ello es necesario integrar una lectura con África, es decir, una mirada que considere diversos saberes particularmente aquellos que los sistemas racistas pretendieron eliminar. Hay que asumir que no todo el contenido de la Biblia es palabra de Dios, por otro lado, la lucha por la resignificación identitaria no necesita de la Biblia, pues estas luchas pueden legitimarse con otras narrativas y experiencias. Nos parece que esto en voz de una biblista es una llamada asombrosa para salir de la profundidad de la colonialidad de la religión” que en parte se asienta sobre esas miradas descolocadas de las narrativas bíblicas.

¹²⁴ Tan temprano como en el 1570 se establece, por medio del liderato de Gaspar Yanga, el primero de esos poblados, San Lorenzo de los Negros en Veracruz, México.

En el ensayo titulado Una espiritualidad, alegre, festiva y transgresora desde la praxis Afrocolombiana (Mena López y Agudel Grajales, 2009), Mena López convoca la épica Changó el gran putas del escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella para asumir la pluralidad de las teologías indoafricanas de las tierras Abiyala, la Isla de la Tortuga y el Caribe, el sincretismo subversivo, la resistencia a los dualismos y el reclamo del poder de los ancestros. Estos ejes son para Mena López claves posibles para liberar al cristianismo católico de su matriz opresora, el diálogo vital y siempre abierto permitirá entonces que la vida se levante y esa vida se levanta en la alegría movable de los pueblos afrocolombianos.

Silvia Regina de Lima Silva

Lima Silva piensa en una comunidad diaspórica que quiebra las fronteras nacionales y desde ese espacio fluido que se gestan teologías con África como centro, se trata de una África mítica simbólica que alimenta los sueños de una vida digna. (Silva, 2010). La teología negra feminista tiene como responsabilidad primaria ayudar a torcer los sistemas racistas, androcéntricos y sexistas. La negación y la exclusión de las comunidades negras produce un no lugar el cual debe ser abordado desde la resignificación de la identidad y desde el reconocimiento de los rostros negros como imagen y semejanza de Dios.

La teología ortodoxa como disciplina ha mantenido los saberes de las mujeres negras fuera de su estructura, con epistemologías rígidas y no dialogantes, por esto la propuesta es hacer las teologías feministas negras siempre con un vínculo comunitario y desde las cuerpos de las mujeres negras como un espacio válido para el pensamiento teológico. La historia de las mujeres y de los hombres negros es lugar de Revelación. En tanto hay que redescubrir la historia, rescatar las memorias pues son las fuerza viva del pasado que debe reinterpretar el presente. Para Lima Silva las experiencias religiosas de las tradiciones africanas son parte fundamental de la memoria histórico-religiosa, de esta manera abre la puerta a que la reflexión teológica se desarrolle desde las matrices de espiritualidad africana.

Los espacios diaspóricos

Uno de los ejes temáticos que conectan los pensamientos de Luvis, Caldeira, Mena López y de Lima Silva son los espacios diaspóricos. Estos espacios diaspóricos no solo son una forma histórica y sociocultural de existir para las comunidades afrodescendientes, pero además pueden ser un tipo de conciencia que resignifica a la persona afrodescendiente o evidentemente negra, Ese proceso de concienciación lleva a las personas a ir en huida de las matrices de opresión

para generar espacios propios que se pautan en claves y en ritmos diferentes, una clave y un ritmo de(s)colonizador. Entonces se vive en las diásporas porque hay un abismo de pertenencia generado por la ruptura con el lugar ancestral de origen, se asume las diásporas porque se tuerce la identidad colonial para respirar identidades diversas y se opta por las diásporas como una acción política que quiebre con la matriz de opresión, con la colonialidad de la religión. Teo-paz-ando se articula como un proceso diaspórico en todos sus capas, en toda su complejidad e inestabilidad. Desarticular la matriz del discurso religioso tradicional, desmontar la colonialidad de la religión requiere de un activismo creativo en colectividad, de imaginaciones que nos ayuden a paz-ar fuera del centro de la colonialidad. Teo-paz-ar es verbo de astucia, de “jaibería” que se conjuga de maneras diversas, buscando las fisuras de la colonialidad para crear otras narrativas en espacios diaspóricos.

Desde la astucia del juey¹²⁵ teo-paz-ando

Por algún tiempo en el discurso y en el imaginario puertorriqueño predominó una mirada negativa sobre el juey siendo una referencia a la imposibilidad de caminar hacia delante como pueblo. La metáfora del juey es una aseveración colonial de que sólo luchamos unes contra otros, una aseveración que invisibiliza nuestras resistencias. Sin embargo, el juey, en la tradición de la cuentística oral de los pueblos africanos y la de los afropuertorriqueños, es un embaucador, que busca dentro de la “desventaja” de su vulnerabilidad salir adelante mediante la astucia o mediante estrategias que dislocan los sistemas en los que sobrevive. Muchas estrofas de las narrativas orales coinciden que la cuentística oral de los animales preservadas por las comunidades afrodescendientes son referencias a las situaciones de opresión tanto dentro del sistema esclavista, así como durante el periodo post esclavista. Estos medios orales, así como la danza y la música son sistemas alternativos de comunicación y de resistencia. (Lugo, 2020).

Hay varios animales que son personajes comunes en la cuentística afrodescendiente del Caribe. Son personajes complejos, que buscan salir adelante a pesar de su tamaño o su fragilidad. Embaucadores que son difíciles de describir, pues a pesar de sus trucos y engaños capturan la simpatía de quien escucha la historia, sobre todo capturan la empatía de aquella audiencia que siente en su piel las heridas de los sistemas de opresión.

¹²⁵ Desde la espiritualidad chicana se reclama el espacio de la neptla como el espacio caótico y creativo que busca subvertir los espacios de violencia, las activistas se asumen como nepantleras que son movidas por la astucia del coyote embaucador por excelencia gestado por la Gran Madre. La fuerza y la energía embaucadura del coyote ayuda a las nepantleras a ir más allá con generosidad, a reírse de sí misma, a encontrar dirección y diversión para enfrentar los riesgos y violencias dentro de las matrices de opresión. **Fuente especificada no válida.**

La araña también conocida en el Caribe como anansis (de la cultura Ashanti), la tortuga (de la cultura Yoruba) y el conejo (de la cultura Bantú) son parte de los personajes que buscan maneras ingeniosas de salir a las dificultades de la vida. En este grupo está el cangrejo o juey (de las culturas yoruba y xhosa).

Hay varios relatos en los que se explica que el cangrejo pierde su cabeza por ser demasiado ingenuo, aun así, de manera ingeniosa busca salir adelante con los recursos que tiene. Pero además el cangrejo es parte de la mitología de Ifá¹²⁶. Un patakí¹²⁷ relata el momento en que Orunmila¹²⁸ perseguido por sus enemigos decide lanzarse al mar pero antes escondió su Ifá¹²⁹ en la playa, Cuando los enemigos se cansaron de buscarlo, Orunmila sale del mar pero no encontró su Ifá al no encontrarlo oró a los Meyis, y ante su sorpresa sale un cangrejo de su cueva y en cada tenaza llevaba dos ikin, el cangrejo van entregando en pares hasta completar los 16 ikines del Ifá de Orunmila.

Al hacer el relato de la astucia del cangrejo nos preguntamos si se puede teologizar más allá del concepto raza, más allá del género, más allá de las estructuras coloniales. ¿No ha sido el pensamiento teológico el yunque desde donde se han forjado estas matrices de opresión? Teo-paz-amos para esconder los ikines y de esta manera re imaginar nuestro futuro fuera de las matrices opresivas.

Un vivir teológico sin teología: teo-paz-ando

Las activistas/organizadoras del Colectivo Ilé nunca se han pronunciado como religiosas, de hecho, podríamos decir que se mantienen bastante lejos de las estructuras religiosas, de igual modo es cierto que desde el Colectivo se vive un activismo profundamente espiritual. Es un activismo espiritual que trasciende la religión y la teología, que se vive desde la astucia trinitaria de la risa, la comida y de la capacidad de soñar.

¹²⁶ Ifá es el sistema religioso del antiguo reinado de Dahomey integrado hoy por Nigeria, República de Benin y Togo. Ese sistema religioso llega con las personas esclavizadas al llamado hemisferio americano, preservándose insistentemente a pesar de los esfuerzos de aniquilación religiosa y cultural . Ifá es además un complejo sistema de adivinación y sabiduría de las culturas yorubas, en 2005 fue declarado patrimonio de la humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

¹²⁷ El patakí es un cuerpo de narrativas orales bastante extenso, que tienen una enseñanza o moraleja

¹²⁸ Orunmila u Orula es la deidad de la adivinación y de la sabiduría

¹²⁹ Se refiere a sus ikines que son 16 nueces de palma que al lanzarlos tienen representas distintos símbolos que sirven para el arte de la adivinación.

La risa- No puedo imaginar una reunión del Colectivo Ilé, bien presencial o virtual, sin sonrisas o sin risas. Las sonrisas pueden ser disruptivas en los ambientes condenados a la seriedad monolítica que se fomenta en algunos espacios sociales. Sin embargo, reírse sin vergüenza, distendidamente, usando toda la sonoridad del cuerpo no sólo es disruptivo es un escándalo que desarticula el orden establecido¹³⁰. Y es lo que ocurre cuando las mujeres de Ilé nos reunimos.

En uno de mis viajes a Puerto Rico para asistir a un retiro del Colectivo, fuimos a un conocido restaurante popular de comida criolla caribeña. Éramos cerca de doce mujeres todas negras, llegamos al local con nuestras risas y con la algarabía sonora tan típica del Caribe. Observé que el resto de los comensales nos miraban con atención, había otras mesas con más de cinco personas, es decir, mesas con mucha gente, sin embargo, nuestra mesa llamaba la atención. No creo que nos miraba sólo porque era grupo de mujeres negras, nos miraban porque además de negras nos reíamos con distención. Quizás, yo era la única de la mesa que tenía mis ojos alrededor en un acto de observación constante. Pero la pregunta es ¿por qué llama tanto la atención un grupo de mujeres negras, riendo y comiendo?

En una entrevista a Ochy Curiel para el podcast Negras, se preguntó sobre cómo una caribeña asume la vida en Bogotá Colombia. Curiel respondió que extrañaba dos cosas: las perspectivas de horizonte que da el mar y lo segundo, el bullicio de la risa. Curiel afirmó que la risa bulliciosa es una de las estrategias de los pueblos negros y afrodescendientes para sobrevivir la matriz de la colonialidad. En ese sentido, según Curiel, la risa bulliciosa es parte de las resistencias de los pueblos.

Por qué llaman la atención las mujeres negras cuando reímos sin reparo, ¿será porque no se espera que lo hagamos?, ¿será porque reírse es un desafío?, después de todo no solo sobrevivimos, sino que reímos, gozamos más allá de las violencias sistémicas. Es el anuncio desde la caja torácica de que no hemos sido vencidas, que se está aquí, presente. Por otro lado, la risa es una medicina, que asiste en el proceso de la afrosanación. Hemos ya mencionado que el sistema racista produce enfermedad en las personas, la risa es un antídoto contra las violencias sistémicas (Winter, Black Fatigue. How Racism Erodes Mind, Body and Spirit, 2020).

¹³⁰ En el ensayo Sin aliento: la risa y el llanto al límite del cuerpo la filósofa judeoamericana, Judith Butler plantea que los sonidos que emiten aquellos no acostumbran ser escuchados son cruciales al momento de establecer su presencia y tienen el poder de perturbar las estructuras autoritarias. **Fuente especificada no válida.**

La risa del cangrejo es astucia/burla que lleva a engañar al sistema para hacerles pensar: están satisfechas y conformes. Mientras, que desde nuestra cotidianidad cocinamos proyectos para torcer los sistemas de opresión.¹³¹

La comida- No es posible una reunión presencial del Colectivo Ilé sin comida, buena comida. Comida fresca elaborada por ellas mismas o por compañeras que tienen pequeños negocios de comida, y que ofrecen un menú caribeño. No se trata sólo de consumir la comida como un producto, la comida es un encuentro. Un encuentro para la cotidianidad, para hablar de las familias, para abordar estrategias que les ayudan a manejar la vida, para celebrarse o simplemente para expandirse en el placer de comer. Hay una gran diferencia entre la comida servida en una reunión de negocio y una comida servida en el espacio de una reunión del Colectivo Ilé. En la primera la acción de comer es una transacción comercial, se celebra en función de obtener un beneficio o ganancia. En la segunda la acción de comer es un deleite sanador y erótico que ayuda a las activistas a continuar con las demandas de ser una organización antirracista. Y en ese comer hay también un encuentro con la ancestralidad, pues la comida afropuertorriqueña, se asienta en saberes ancestrales, e incluso en la astucia de combinar lo inimaginable para sobrevivir. Cuando faltan esos espacios para comer, el grupo de mujeres lo resienten y se afirma es tiempo de reunirnos a para beber y comer.

Los pueblos Ashanti (ubicados más o menos en lo que es hoy el territorio de Ghana) intenta explicar lo que perciben como una paradoja de Dios, su cercanía y la misma vez su lejanía de la humanidad. Se cuenta que Dios solía habitar cerca de la tierra e interactuar con los seres humanos. Un día, una anciana estaba cocinando el fufú¹³², cada vez que con el mortero machacaba el ñame, golpeaba a Dios. Cuando Dios protestó, la mujer no prestó atención a las quejas de Dios. Como Dios no pudo soportarlo más se retiró hacia el cielo (Antwi, 2018).

¹³¹ La teóloga mujerista Ada María Isasi Díaz habla de la burla en estos términos: “Burla, meaning tricking/evading, makes it very clear for us Hispanas/Latinas that our mujerista proyecto histórico cannot be a repetition of what is—for much of what is, is worthy of mockery, right?—that we cannot become like the oppressors nor imitate the way they create, understand and interpret reality (well, at least most of the way they do it!). This is our ultimate burla: to turn the elements of confinement in the tiniest of interstices into those needed to create una sociedad en la que quepan todos, a society in which all fit, from which no one is excluded.” **Fuente especificada no válida.**

¹³² El fufú es un alimento básico de la comida de África Occidental, se hace de ñame, plátanos o yuca amasados en morteros. Si bien es un plato que se origina en África, es una de las comidas más comunes del Caribe negro en donde hay diversas formas de elaborarlo y también tiene diversos nombres. En el caso de Puerto Rico una de las variantes se llama mofongo.

El acto de comer en el Colectivo Ilé es parte de una espiritualidad que lleva en si misma a la Divinidad, una Divinidad que no requiere ser convocada por que está en el milagro cotidiano de elaborar las comidas que remiten al pasado, desde un presente que sostiene a las cuerpos que sueñan.

Soñar – El Colectivo Ilé tienen como logo la imagen un pájaro, uno de los símbolos de Sankofa, cubierto por un techo a modo de casa abierta. La Sankofa es un concepto que proviene del sistema de comunicación akan de África Occidental llamado adinkra. Los adinkra que son cientos, representan proverbios y símbolos. La sankofa está representada por dos símbolos, el primero el pájaro con su cuello volteado hacia atrás llevando un huevo en el pico y el segundo una figura que parece un corazón que se dirige a hacia diversas direcciones (Deterville, 2020). Dos proverbios acompañan los símbolos:

1. No hay vergüenza en volver a reclamar o recordar lo que hemos olvidado.
2. Hay que volver a buscar lo olvidado para seguir adelante.

El Podcast del Colectivo Ilé, Negras, siempre concluye con la misma pregunta para les participantes ¿con qué sueñas? Normalmente para les participantes no es fácil responder la pregunta, titubean y una vez comienzan a expresarse no saben cómo parar. Atreverse a imaginar desde nuestros sueños es una de las acciones más restringidas y sigilosamente vigiladas por los sistema de opresión. No se suele soñar más allá de las fronteras establecidas por las estructuras del patriarcado racista capitalista heteronormado y aunque esas fronteras parezcan horizontes sin fin, su sin fin concluye cuando nuestros sueños desarticulan las lógicas de esas estructuras. Entonces, en ese momento los sueños son declarados inalcanzables, imposibles, pues, esa capacidad de soñar más allá de las fronteras de los sistemas de opresión es subversiva. Los sueños subversivos del Colectivo Ilé están fundamentados en los reclamos de lo que hemos olvidado, en el esfuerzo de buscar lo olvidado para continuar adelante, en un balance inseparable de pasado presente y futuro. Ese balance inseparable entre pasado, presente y futuro camina hacia lo que se llama en el Colectivo Ilé como el justo lugar, que quiebra lo que Fanon, Caldeira y otros llaman “el no lugar”.

Teo-paz-ar es pues todo eso y lo más que vendrá al reír distendidamente, al comer con memoria en el presente para defender la revelación de lo cotidiano y soñar subversivamente. Así viviremos en horizontes infinitos que nos lleven con la astucia del cangrejo a golpear la frente de Dios para convivir en paz(c)es, que como la Divinidad, siempre se manifestarán en plural.

Mirando pa el limbo: a modo de conclusión

Iniciamos esta tesis planteándonos que los grupos racializados en particular las mujeres agencian la paz, de una manera distinta a como como es administrada por los estados nacionales. A lo largo del texto hemos expuesto que desde la colonialidad de poder con su jerarquía racial y de género, los estados nacionales, mantienen matrices de opresión tales como el patriarcado, el racismo, la heteronormatividad y el capitalismo. En ese contexto las cuerpos racializadas y las cuerpos de la diversidad sexo genérica han recibido violencias tanto en los tiempos de paz estatales, así como en los tiempos de guerra declarada por los gobiernos. Esas violencias están instauradas en el día a día de nuestros países y se manifiestan en la falta de acceso y/o en el acceso desigual a todos los bienes sociales por parte de las personas y comunidades racializadas. Cerca del cierre del Decenio Internacional para los Afrodescendientes, las metas propuestas por las organizaciones mundiales, regionales y nacionales están muy lejos de alcanzarse¹³³. Más aún podemos afirmar que luego de la pandemia del Covid-19 la situación de las comunidades afrodescendientes ha quedado con mayor desventaja. Las estadísticas regionales revelan que las personas afrodescendientes sufren de mayor violencia policiaca, tienen cifras mayores de mortandad infantil y de muerte en parto existen mayores cifras de violencia y abuso sexual contra las mujeres negras, fueron de los sectores que reportaron más muertes a causa del Covid, entre muchos otros datos (CEPAL, Las personas afrodescendientes y el COVID-19: develando desigualdades estructurales en América Latina, 2021) (CEPAL, 2020). La causa de esta desigualdad tiene sus raíces en la prevalencia de un sistema de jerarquización racial que afecta la vida diaria de las personas afrodescendientes. Los sistemas racistas a lo largo y ancho de la región mantienen mediante las instituciones políticas y sociales la deshumanización de las cuerpos negras que dentro de la

¹³³ Mediante la resolución 68/237 la Asamblea General de la Organización de la Naciones proclamó que desde el 2015 al 2024 se observaría el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, los objetivos que se propusieron los estados fueron:

Promover el respeto, la protección y la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de los afrodescendientes, como se reconoce en la Declaración Universal de Derechos Humanos Universal;

Promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades;

Aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y asegurar su aplicación plena y efectiva.

En este periodo los estados debieron informar sobre los avances alcanzados, los informes en el contexto del Covid-19 por parte de organizaciones como la CEPAL, señalan un grave deterioro en los derechos de las comunidades afrodescendientes o evidentemente negras

colonialidad de poder son colocadas en un espacio de no lugar y no ser por parte de los estados nacionales.

Desde la fundación de los estados nacionales Abiyala y de la Isla de la Tortuga se ha mantenido una guerra contra las cuerpas negras que se manifiesta en las políticas generalizadas a lo largo de la región de emblanquecer las poblaciones, de criminalizar prácticas y costumbres de las comunidades afro, del genocidio epistémico y religioso. Los proyectos de paz nacionales se elaboran con políticas que violentan aún más a las comunidades racializadas, la paz estatal se traduce en violencia para las comunidades racializadas.

Partiendo de ahí no es extraño que las organizaciones antirracistas, sobre todo las organizaciones de mujeres afrodescendientes o evidentemente negras, tengan dudas y sospechas sobre las políticas estatales. Sin negarse totalmente a establecer alianzas estratégicas con los estados tanto el Colectivo Ilé, así como las co-fundadoras de Black Lives Matter han dado prioridad en su lucha antirracista a la capacidad de educar y organizar a las comunidades sobre las manifestaciones del racismo.

Si bien es cierto que cuando iniciamos esta tesis teníamos dudas sobre las estructuras que agencian y administran la paz, no pensábamos que la paz en sí misma como concepto tan difundido y machacado debía ser revisitado y presentado desde otras perspectivas. Dediqué parte de mis años como activista a la lucha pacifista y a las campañas a favor de la desmilitarización, reconozco que fueron luchas que no integraron la complejidad de la jerarquización racial ni de género en los análisis para desarrollar posicionamientos o estrategias. Reconozco que poco abordamos el problema de que lo primero que es militarizado son las cuerpas sobre todo las cuerpas negras, con una sobre representación en los cuerpos militares (los casos de los Estados Unidos de Norteamérica y Puerto Rico), una presencia mayor de base militares en las cercanías de las comunidades de personas afrodescendientes y un uso excesivo de la fuerza en las manifestaciones contra el racismo. Para las organizadoras/activistas antirracistas no hay paz posible sin el desmantelamiento del sistema racista capitalista patriarcal, más aún, la paz, si alguna, es la lucha misma para lograr ese desmantelamiento. El proceso de caminar en y desde el Colectivo Ilé me llevó a entender que la paz en singular coloca sólo la agenda de los estados en el escenario. La paz en singular es una narrativa que mantiene las violencias generadas por las matrices de opresión, ésta es la paz impulsada por los estados y también por las instituciones religiosas, una paz desde la colonialidad del poder. La paz es un valor ético universalizado, sin embargo, lo universal de la paz es establecido desde la exclusión, desde arriba.

En el ensayo *La negritud y las políticas de lo universal*, la filósofa Nadia Yala Kisukidi, nos presenta dos universales, “uno que va por encima y sostiene las lógicas conquistadoras de un centro”. El otro es un universal lateral que está en constante construcción¹³⁴. Es desde ese universal lateral que pensadores de la negritud como Aimeé Césaire y Léopold Sédar Senghor piensan la negritud, no como el lugar para esencializar o sostener el binarismo negro/blanco, sino el espacio abierto para resignificar lo humano, desde la experiencia de la negación de la humanidad de la persona negra. Es decir, desde el término negro/negra creado por el imaginario colonial como el humano rechazado expulsado de su estructura ontológica, se afirma, el nuevo ser (Kisukidi, 2023).

Si extendemos esta idea a la paz, podríamos afirmar que, como un concepto ético universalizado, la paz, proviene de una universalización de encima y por tanto fue y es construido desde la exclusión.

Por otro lado, las paz(c)es como una pluralidad de acciones en donde los movimientos antirracistas y otros movimientos anti sistémicos pueden colocar en el centro las necesidades de las comunidades que han sido ignoradas en los procesos de administrar y agenciar la paz, son pazes de una universalidad lateral siempre abierta. Sin embargo, esto no quiere decir que estos procesos estén carentes de contradicciones y conflictos. Los movimientos anti sistémicos que buscan hacer el giro a la decolonialidad, entre ellos, los movimientos antirracistas de mujeres pueden ser espacios confusos por ello será necesario mantener una crítica amorosa (María Reinat-Pumarejo) de las organizaciones.

Para apreciar esta complejidad, hemos, desde nuestro caminar con el Colectivo Ilé, sugerido ocho trazos de las transpaz(c)es, ocho trazos que quiebran el concepto de paz en singular o paz como concepto ético universal. Planteamos transpaz(c)es transgresoras de las matrices de opresión, propositivas frente a la arquitectura del castigo, que entrecuidan, que desarrollan contranarrativas, rizomáticas, creadoras de contra narrativas, que resignifican lo humano, que expanden territorios y que son cotidianas, con el propósito de ilustrar la complejidad que enfrentan los movimientos antisistémicos en el proceso de hacer un giro en la violencia de la matriz colonial o en la matriz de la colonialidad.

¹³⁴ Kisukidi, está en diálogo con estos conceptos de lo universal desarrollados por Maurice Merleau-Ponty.

Hemos planteado además la necesidad de quebrar lo que hemos llamado colonialidad de la religión en la esperanza de reflexionar sobre salidas a discursos religiosos que siguen sosteniendo las matrices de opresión.

Intentamos que las herramientas para reflexionar sobre la paz hegemónica con las organizadoras/activista torcieran la manera tradicional en que el tema es abordado para de esta manera facilitar nuevas narrativas y conocimientos. Siendo que las mujeres, particularmente las mujeres racializadas y de mujeres racializadas trans y de la diversidad sexo genérica hemos sido sistemáticamente excluidas de los procesos para la construcción de paz, nos pareció que el pensamiento a desarrollar en esta investigación/convivencia debía provenir fundamentalmente de las voces de las mismas mujeres. Quise además colocar mis propias experiencias pues hay una total conexión con las historias que las organizadoras/activistas, de diversas formas ellas como yo hemos vivido y vimos fuera de los sistemas, fuera de lo que es aceptable. Reconociendo la expresión de la poeta lesbiana de descendencia caribeña, Audre Lorde que las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo¹³⁵, intuimos que nuestro material para la reflexión debía ser diferente. Llamamos a nuestro método de observar la metodología del juey palancú pensando en que en algunas tradiciones africanas el juey es un animal astuto y en muchas ocasiones embaucador, que tiene la capacidad de caminar en muchas direcciones y adelantar sin necesariamente caminar de frente. Nos dimos pues a la tarea de utilizar una gran variedad de materiales para buscar otras maneras de contar, usamos recursos musicales, cuentos, aludimos a mitos africanos y sobre todo colocamos la sabiduría de las mujeres afrodescendientes y evidentemente negras al centro de la reflexión con la intención de sostener una conversación horizontal con otras formas de saber definidas como académicas y de permitir que el concepto paz fuese desvestido para mirarlo desde otras perspectivas. En el ensayo La poesía no es un lujo Audre Lorde (Lorde, 2003), nos recuerda que nuestras madres nos invitan a sentir como primer paso para ser libre. Lorde nos llama a buscar desde nuestros sentimientos más profundos, las palabras para decir lo que no se nos ha permitido y el laboratorio para ello es la poesía. Me he preguntado en este tiempo si la investigación puede ser poesía, creo que sí, los trabajos poéticos reflexivos de mujeres como Gloria Anzaldúa, nos dicen que es posible investigar usando todos los recursos que a veces nos niega la academia para permitir que afloren

¹³⁵ Con ese nombre se conoce la presentación que Lorde hizo el “Encuentro personal y político” del Congreso del Segundo Sexo, Nueva York que se llevó a cabo 29 de septiembre de 1979. En este evento Lorde hizo una crítica severa al feminismo blanco por ignorar las diferencias habidas con las mujeres del entonces llamado Tercer Mundo, las mujeres de color y las mujeres negras. Detrás de este no reconocimiento de las diferencias se esconde el racismo de los feminismos blancos. La ponencia es parte de los ensayos que integran la colección de ensayos La hermana extranjera.

los matices, los dolores y las alegrías de nuestras resistencias como mujeres racializadas. En ese camino intentamos apalabrar de manera distinta conceptos que iban emergiendo en las conversaciones y compartires habidos durante el desarrollo de esta tesis. Y para hacerlo usamos la música, el cuento, el mito, la memoria, el cuerpo, la comida y todo lo que es material para hacer poesía. Hay muchas metáforas en esta investigación y tiene que ser así porque como planteamos en uno de los no finales del cuento de Ozaina, la supremacía blanca nos dio las palabras que no nos permiten contar nuestras historias desde lo más profundo.

Esta tesis es solo una embocadura al desarrollo de metodologías decoloniales que nos permitan explorar otras contra-narrativas de resistencia desde las mujeres afrodescendientes o evidentemente negras. Hay espacio para continuar explorando el impacto del racismo capitalista patriarcal heteronormado en la cotidianidad del sistema colonial que vive el archipiélago de Borikén. El espacio diaspórico como generador de nuevas posibilidades teológicas y políticas es un tema que desarrollar que queda en la agenda. Estas vertientes pueden ser abordadas desde distintos saberes incluyendo el pensamiento teológico decolonial.

Otro no final

En este tiempo he tenido el privilegio de acompañar a mi mamá en su proceso de olvido, pero siempre de una manera u otra las memorias regresan. Las memorias de su Yabucoa¹³⁶ natal, en cuyas costas se encuentran el Océano Atlántico y el Mar Caribe. Ella habla de vez en cuando de ese mar/océano por donde entraron personas esclavizadas cuando ya la trata había sido abolida. Aquella mercancía negra entraba desde el este de la isla grande, por medio del contrabando. Y cuenta, cuando la memoria le alcanza, de mi abuelo Gabino, quien junto a su hermano José, eran los únicos herreros de la región. Por eso, construyeron la torre de la Central Roig¹³⁷. Aquella torre era un símbolo de la caña, del mosto y del trabajo libre esclavizado de cientos obreros que por casi nada cortaban la caña. Pero cuando mi mamá no recuerda me dice, me voy a ver el

¹³⁶ Yabucoa es un municipio ubicado al este de la isla grande, Puerto Rico. Fundado en 1793, su nombre deriva de un término taíno que significa “lugar donde se cultiva yuca”. El pueblo es conocido con el apelativo «La Ciudad del Azúcar» o y sus residentes como «Los Azucareros».

¹³⁷ En el año 1870 Don Ramón Aponte y Ortiz de la Renta funda la Hacienda Carmen con un Trapiche de bueyes, en la margen este del río Guayanés. En el año 1878 la hacienda Carmen es adquirida por Don Cristóbal Vallecillo y Morales (español) que le introduce máquinas de vapor y le cambia el nombre a Mercedita. En el año 1904 fue vendida a la Compañía Azucarera del Este. En el año 1909 es comprada por Don Rafael Fabián y funda “The Yabucoa Sugar Company”. En el año 1921 la adquiere mediante compra Don Antonio Roig y le cambia el nombre a Central Roig. <http://web.metro.inter.edu/facultad/esthumanisticos/ciho/centrales/centralroig.asp#:~:text=En%20el%20a%C3%B1o%201909%20es%20comprada%20por%20Don,de%20ca%C3%BAa%20que%20produjeron%2042%2C124%20toneladas%20de%20az%C3%BAcar>.

limbo, siempre le pregunto: ¿dónde está el limbo mami? Y ella siempre me responde: no sé, pero me voy a ver el limbo. El limbo, entre el cielo y el infierno, era el lugar a donde iban las almas de los inocentes, aquellos, que la teología en su momento no les concedió la gracia de entrar al cielo porque no habían sido bautizados. Pero limbo también es juego y baile del carnaval en Trinidad y Tobago y de otras islas del Caribe. En el limbo la danzarina debe intentar pasar por debajo de una barra en posición horizontal con la espalda hacia el suelo. Al pasar por debajo de la barra debe inclinarse hacia atrás y ninguna parte de su cuerpo puede tocar la barra, y ninguna otra parte que no sean sus pies puede tocar el suelo. Si bien el limbo vino a formar parte del disfrute del carnaval, es una memoria del cruce en los barcos que transportaban a las personas esclavizadas, una memoria del espacio que ocupaban como mercancía, una memoria de la capacidad de huir, una memoria de la resistencia y esa memoria tiene la capacidad de transformarse el carnaval, en baile y juego.

Me siento a mirar para el limbo con mi mamá, a recordar con ella y a recordar por ella, no como un ejercicio simple de recrear el dolor sino como un ejercicio que me lleve a resignificar el dolor/herida con una esperanza de baile en el presente, hacia un futuro de liberación para todes. Aṣẹ /Ashé/Aché¹³⁸.

Ozainas del manglar un postludio:



Ozainas del Manglar .mp3 (Línea de comandos)

(Sánchez-DeLeón, 2023)

¹³⁸ Palabra de la espiritualidad yoruba, con diversas acepciones, entre ellas, don concedido para hacer un bien, para hacer que las cosas cambien es un don de virtud concedido por Olodumare y Olofin.

Apalabramiento (un glosario abierto)

Cimarronaje (Cimarronería). Este concepto normalmente se refiere a las personas que lograban huir del sistema de esclavitud. Estas personas crearon comunidades que fueron espacios de resistencia, llamadas quilombos o palenques. Muchas de estas comunidades fueron un dolor de cabeza para el sistema esclavista. Estudiosos como Quintero Rivera utilizan el término de manera un poco más amplia, refiriéndose a dos ángulos que no son opuestos. Por un lado, a la oposición económica al trabajo esclavo y por otro a la oposición política a la dominación estatal. Para Quintero Rivera la matriz de la cual emerge una buena parte de las sociedades caribeñas fue la estructura de contra plantación (Rivera, 2018). La historiadora afro venezolana también hace referencia a este tipo de cimarronaje que representa la resistencia que se dio desde los tribunales; desde ahí, incluso mujeres esclavizadas, consiguieron crear precedentes jurídicos que fueron base de los procesos de abolición de la esclavitud (Laurent-Perrault E., 2018). El concepto cimarronería está vinculado a los esfuerzos de resistencia diversos que emanan desde las comunidades afrodescendientes, de esa manera se utiliza el concepto en el Colectivo Ilé.

Afrosanación. Conjunto de acciones cuya intención es fortalecer cuerpo/mente de la organizadora cuidando su estabilidad integral. Estas acciones incluyen reflexiones sobre la ancestralidad, el placer, el lenguaje no violento, y además incluye actividades más físicas como salidas en grupo a la playa, comer juntas, recibir masajes, etc. Mediante estas actividades se busca que la organizadora se sienta acompañada, escuchada y acuerpada.

Bomba. Es un género musical afropuertorriqueño integrado por varios ritmos, cantos y bailes, que son el resultado de la contribución de personal esclavizadas de África Occidental y Central y de personas negras libres que llegaron de otras islas del Caribe. Posiblemente la palabra bomba tenga sus raíces en las variantes del bantú *gwomba* (batir las manos) o *gwoma* (tambor) (Cepeda y Sánchez, 2022).

Colorismo o pigmentocracia. Explica que en los sistemas de jerarquías racial, la tonalidad de la piel pauta una diferencia en la manera que las personas son tratadas en las estructuras sociales. La mayoría de nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas tuvieron como prácticas “políticas de emblanquecimiento” para asegurar sociedades “aceptables”. En algunos países como México existe lo que algunas estudiosas como Mónica Moreno nombran como mestizaje ideológico, que está enraizado en la experiencia colonial y en políticas civilizatorias y de modernización. Otros llaman al predominio de las pieles más claras como mulatocracia, que el término usado por el investigador Tito Mitjans Ayalón. Hoy tenemos investigaciones que demuestran cómo la pigmentocracia o el colorismo tiene un efecto en el acceso a la salud, las sociólogas Isar Godreau y Mariluz Franco Ortiz han realizado investigaciones que demuestran el impacto de la tonalidad de piel, al momento de solicitar o recibir apoyo médico.

Cuembé. Es un ritmo de bomba, la palabra proviene de una alteración fonética del baile cumbé, la palabra es posiblemente de origen bantú (Cepeda y Sánchez, 2022).

Diáspora/Puente Diaspórico- La palabra diáspora puede ser analizada desde distintos pueblos que se ha visto precisados a migraciones forzadas o voluntarias. Para efectos de las comunidades negras primero reconocemos que la trata atlántica de personas esclavizadas fue la mayor migración forzada en la historia humana. en su momento representó la inversión de capital más grande del mundo, y transformó las antiguas instituciones de la esclavitud en Europa, África y las Américas. Entre principios del siglo XVI y mediados del siglo XIX, se estima que entre diez y doce millones de africanes esclavizados fueron transportados a Abiyala y a la Isla de la Tortuga provenientes de una variedad de pueblos

africanos de África occidental, central e incluso oriental. (Reiter y Atón-Sánchez, 2023). Los descendientes de esas personas son parte de la diáspora africana. También el concepto es utilizado para referirse a un espacio político de acción común y solidaria. El puente diaspórico es una referencia al posible trabajo de intercambio y solidaridad entre pueblos africanos y la diáspora del otro lado del Atlántico o la solidaridad entre los pueblos y personas negras y afrodescendientes en las Tierras de Abiyala y la Isla de la Tortuga. Tito Mitjoans usa el concepto la Puente Prieta como propuesta alternativa al feminista hegemónico. (Mitjans-Alayón, 2020).

Encuerpar o acuerpar. Es utilizado sobre todo por algunas pensadorxs feministas de(s)coloniales para referirnos a un proceso colectivo que pasa por y afecta nuestros cuerpos individuales pero que nunca deja de ser una experiencia colectiva. También de acuerdo con Pulgarín (2019) puede ser entendido como una experiencia de resiliencia. Sin embargo, en el Colectivo Ilé no se usa el concepto resiliencia, pues se entiende como un acomodo al sistema. En ese sentido encuerpar o acuerpar es pasar los procesos por el cuerpo individual y colectivo para llegar a un lugar nuevo, resignificar.

Ilé. Cuando se fundó el Colectivo Ilé en 1992, ILE fue el acrónimo para Institute for Latino Empowerment. También, Ilé es una palabra yoruba que significa, casa, suelo, territorio. Ile-lfe fue un antiguo centro urbano, una ciudad yoruba en el estado de Osun en el suroeste de Nigeria. Habitado desde al menos el primer milenio de la era común fue el poblado más importante de la cultura Ifé durante los siglos XIV y XV de la era común. Una buena parte de las personas esclavizadas y traídas a las Américas provinieron de esta región.

Jamdeo. Es giro al castellano del concepto *jam session*, tomado del verbo jam que tienen distintos significados como agolparse, estorbarse, improvisar. Los *jam session* fueron espacios para que músicos de jazz más formados pasaran sus conocimientos a los músicos principiantes, también eran espacios de improvisación y de experimentación de donde salieron muchas propuestas musicales. En sus orígenes los músicos compartían comida, saberes musicales y propuestas de nuevas expresiones musicales. En algunos espacios *jam* se usa para referirse al jazz **Fuente especificada no válida..** En esta tesis estamos usando el concepto como una metáfora del método de diálogo que buscamos incentivar entre los distintos saberes aquí representados, una manera académica de dialogar sin jerarquías y dando oportunidad a una creatividad amplia.

Maafa. Es una palabra en kiswahili para referirse a una gran calamidad o un gran desastre. Este término fue destacado por la antropóloga y pensadora Marimba Anin en su clásico libro *Let the Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora* (1994) para referirse a la era de la Trata Transatlántica de personas esclavizadas y su efecto en los africanos y sus descendientes. Se estima que más de 100 millones de africanes perdieron la vida y que sus descendientes han sido sistemáticamente violentados durante todo el período post esclavización.

Piquete. Es el bailar/a, el verdadero improvisador, la persona que toca el “subidor” o tambor primo mira al bailar/a y toca la figura o movimiento que el bailar/a está haciendo simultáneamente. Esta acción del bailar/a se llama “piquete” (Cepeda y Sánchez, 2022).

Racialización. De acuerdo con el pensador peruano Aníbal Quijano el sistema colonial / moderno mundo, el cual genera lo que es el continente americano y el Caribe crea la raza como uno de los sistemas de dominación más poderosos que conocemos, no sólo jerarquizó las relaciones en función de rasgos fenotípicos, sino que además sobre esta base jerarquizó otros elementos sociales tales como el trabajo (Quijano, 2020). Es importante señalar que las personas blancas también han sido realizadas en nuestros sistemas racistas, es decir la persona blanca también es creada en este sistema. En el contexto de los Estados

Unidos, grupos de migrantes se volvieron “blancos” es el caso de lxs irlandés, les judíos, entre otros (Ying-Yee, 2008).

Bibliografía

- Abadía-Rexach, B. I. (2015). *¡Saludando al tambor! El nuevo movimiento de la bomba puertorriqueña*. Austin: University of Texas at Austin.
- Abadía-Rexach, B. I. (9 de septiembre de 2020). Conversación con Bárbara Abadía Rexach. (C. S. León, Entrevistador)
- Adriana Arroyo Ortega y Sara Victoria Alvarado Salgado. (2016). Conocimiento en colabor: Reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 47-74.
- Agudelo, P. A. (2011). Pedro (Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales. *Uni/Pluri/Versidad* , versión digital .
- Ahmed, S. (2015). *La cultura política de las emociones*. CDMX: UNAM.
- Alex Ratts y Flavia Rios. (2010). *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro Edições.
- Alexander Ortiz Ocaña y María Isabel Arias López. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 1-20.
- Alexander Ortiz Ocaña y María Isabel Arias López. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 1-20.
- Álvarez, M. C. (2008). Observaciones preliminares sobre la función de la imaginación en la filosofía ética kantiana. *EPISTEME* , 119-128.
- Angela Y. Davis, Gina Dent, Erica R. Meiners y Beth E. Richie. (2022). *Abolition, Feminism, NOW*. U.S.A.: Haymarket Books.
- Ani, M. (1994). *Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*. New Jersey : Africa World Press.
- Antwi, E. B. (2018). *Human Creation in the Image of God. The Asante Perspective* . New York: Peter Lang Publishing .
- Arelis R. Hernández y Laurie McGinley. (29 de Mayo de 2018). Harvard Study Estimates Thousands Died in Puerto Rico Because of Hurricane María . *Washington Post*.
- Ávila, R. (2020). The Other Underground Railroad. En A. K. Milo Kearney, *Fresh studies in Rio Grande studies in Rio Grande Valley history* (págs. 33-51). Texas: Texas Southmost College.
- Bailey, J. (2011). *Jay-Z Essays on Hip Hop's Philosopher King*. North Carolina: Mac Farland and Company.
- Barco-Collazos, J. L. (1979). Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume. *Anuario filosófico*, 131-143.
- Barreto-Cortez, E. (1998). *The Contributions of Participatory Action Research to the Development of Culturally Appropriate Self Evaluations of Latino Empowerment Training Programs*. Boston: Brandeis University.

- Beatriz Nogueira-Beltrão. (2020). El conocimiento cuerpo a cuerpo como forma de resistencia ante el racismo/sexismo epistémico. En I. C. Rufer, *Horizontalidad hacia una crítica de la metodología* (págs. 231-250). Buenos Aires: CLACSO.
- Bernard Reiter y John Atón-Sánchez. (2023). *ROUTLEDGE HANDBOOK OF AFRO-LATIN AMERICAN STUDIES*. New York: Taylor and Francis.
- Bernd Reiter y John Antón Sánchez eds. (2023). *Routledge Handbook of Afro-Latin American Studies*. New York: Routledge Francis and Taylor Group.
- Bonilla, E. S. (1980). *Requiem para una cultura : (ensayos sobre la socialización del puertorriqueño en su cultura y en el ámbito de su poder)*. Bayamón: Ediciones Bayoán.
- Butler, J. (2020). *Formas de resistencia a la violencia de hoy: Sin miedo*. Chile: Titivillus.
- Butler, J. (2021). *Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy*. Chile: Titivillus .
- Cabnal, L. (2017). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política N, 54*, 98-102.
- Caldeira, C. (2021). THEOQUILOMBISM: BLACK THEOLOGY BETWEEN POLITICAL. *Perspect. Teol.*, 137-159.
- Caldeira, C. (2022). *Towards a Black Feminist Theology: Passing Through Africa and Latin America*. Sao Paulo: Editora Recriar.
- CEPAL. (2020). *Afrodscendientes y la matriz de desigualdad social en América Latina . Retos para la inclusión*. Santiago: CEPAL.
- CEPAL. (2021). *Las personas afrodescendientes y el COVID-19: develando desigualdades estructurales en América Latina*. CEPAL.
- Christopher Badura y Amy Kind. (2021). *Epistemic Uses of Imagination* . New York: Routledge.
- Colectivo-Ilé. (abril de 2022). *Colectivo Ilé*. Obtenido de Colectivo Ilé: <https://colectivo-ile.org/>
- Colectivo-Ilé. (2022). *Statement in the Aftermath of Hurricane Fiona*. San Juan: Colectivo Ilé.
- Collins, P. H. (2006). *From Black Power to Hip Hop. Racism, Nationalism and Feminism*. Philadelphia: Temple University Press.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 241-299.
- D.A. Cook y M Bryan. (2022). Blurring Boudaries The Creation of Composite Characters in Critical Race Storytelling. En M. L. Dixson, *Handbook of Critical Theory in Education* (págs. 251-267). New York: Routledge.
- Davis, A. Y. (1995). *Blues Legacies and Black Feminism*. New York: Phatheon Books.
- Dee-Mucina, D. (2013). Ubuntu Orality as Living Philosophy. *The Jornal of Pan African Studies*, 18-35.

- Deterville, A. D. (2020). *A Dissertation Submitted to the Faculty of the California Institute of Integral Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Transformative Studies*. San Francisco : California Institute of Integral Studies.
- Díaz, M. (19 de mayo de 2021). Conversación con Mayra 2. (C. M. León, Entrevistador)
- Díaz, M. (27 de enero de 2021). Conversación con Mayra Díaz 2. (C. S. León, Entrevistador)
- Dickson Adom, Eric Appau Asante y Steve Kquofi. (2016). Adinkra: An Epitome of Asante Philosophy and History. *Research on Humanities and Social Sciences*, 41-53.
- Dimas Sánchez y Jesús Cepeda. (2022). *Ritmos Afro Puertorriqueños*. San Juan: Fundación Francisco Carvajal.
- Edward J. Blum y Paul Harvey. (2012). *The Color of Christ: The Son of God and the Saga of Race in America*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Elbert L. Little; Frank H. Wadsworth y José Marrero. (2001). *Árboles comunes de Puerto Rico y de las Islas Vírgenes*. San Juan: Editorial Universidad de Puerto Rico.
- Figueroa-Calderón, K. (8 de septiembre de 2020). Conversación con Kimberly Figueroa Calderón. (C. S. León, Entrevistador)
- Fontan, V. C. (2013). *Descolonización de la paz*. Cali: Editorial Javeriano.
- Fulchirone, A. (2011). *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: ECAP.
- Garza, A. (2020). *The purpose od Power How We Come Together When we Fall Appart*. New York: Penguin Random.
- Garza, A. (2020). *The Purpose of Power. How We Come Together When We Fall Appart*. New York: Penguin Random.
- Gilles Deleuze y Félix Guattari. (2002). *Mil mesetas capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Gioia, T. (2021). *The History of Jazz*. New York: Oxford University Press.
- Giusti-Cordero, J. (2015). "Madera negra" y carbón en Piñones (Loíza),. *Institute of Caribbean Studies*, 3-71.
- Giusti-Cordero, J. A. (2019). Orígenes de las fiestas de Santiago Apóstol en Loiza , Puerto Rico: resistencia y cultura en la segunda esclavitud !820-1850. En J. A. Navarro, *Gente de color entre esclavos: calidades raciales esclavitud y ciudadanía en el Gran Caribe*. Granada: Editorial Comares.
- González-Jorge, A. (. (10 de noviembre de 2021). Conversación con Angellie González Jorge. (C. S. León, Entrevistador)
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, 11-22.

- Grosfoguel, Ramón y Frances Negron-Muntaner. (1997). *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hanna, S. P. (2012). Cartographic Memories of Slavery and Freedom: Cartographic Examining John Washington's Map and Mapping of Fredericksburg, Virginia. *Cartographica: The International Journal for Geographic*, 50-63.
- Harris, J. B. (2015). *High on the Hog. A Culinary Journey From Africa to America*. New York: Bloosbury.
- Heidl, S. (18 de marzo de 2022). Negra Cubana tenía que ser. (E. L. León, Entrevistador)
- hooks, b. (2001). *All About Love*. New York: New Vision.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficante de sueños.
- hooks, b. (2021). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad*. España: Capitán Swing.
- Ilé, C. (2021). *Manifiesta contra la Violencia Sexual / Género-- Colectivo Ilé*. San Juan: Colectivo Ilé.
- Ilé, C. (2022). *Memorial del Proyecto 319 del Senado de Puerto Rico*. San Juan: N7A.
- Isabel Martínez-de SanVicente y Cecilia Galimberti. (2012). ¿El territorio precede al mapa o el mapa al territorio? En B. Cicutti, *La cartografía como objeto de cultura* (págs. 87-105). Buenos Aires: Nobuko.
- Isar P. Godreau-Santiago; Mariluz Franco-Ortiz; Hilda Lloréns; María Reinat-Pumarejo; Inés Canabal-Torres; Jessica Aymé Gaspar-Concepción. (2013). *Arrancando mitos de raíz. Guía para una enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico*. Cabo Rojo: Editora Educación Emergente.
- Jesús Cepeda y Dimas Sánchez. (2022). *Ritmos afro puertorriqueños*. San Juan: Fundación Rafael Cepeda.
- Jesús Cepeda y Dimas Sánchez. (2022). *Ritmos Afro Puertorriqueños*. San Juan: Fundación Nacional Rafael Cepeda.
- Kisukidi, N. Y. (2023). La negritud y las políticas de lo universal. En L. A. Pedro José Ortega, *Decolonialidad, emancipación y utopías en América Latina y el Caribe* (págs. 119-133). Buenos Aires: CLACSO.
- Laurent-Perrault, E. (2018). Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809. En A. V. Puntiel, *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Venezuela: ICESI.
- Laurent-Perrault, E. (2018). Esclavizadas, cimarronas y las en Venezuela, 1770-1809. En A. Vergara-Figueroa, & C. L. Puntiel, *Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba*. Colombia: Editorial ICESI.
- Laurent-Perrault, E. (2018). Esclavizadas, cimarronas y las en Venezuela, 1770-1809. En , Colombia: Editorial IC. En y. C. A. Vergara-Figueroa, *Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba*. (págs. 1229-1802). Colombia: ICESI.

- Lee B. Brown, David Goldblatt y Theodore Gracyk. (2018). *Jazz and the Philosophy of Art*. New York: Routledge.
- Leymarie, I. (2015). *Del tango al reggae: músicas negras de América Latina y del Caribe*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Lloréns, H. (2021). *Making Livable Worlds. AfroPuertorrican Women Buliding Enviromental Justice*. Washington: University of Washington Press.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- Lucero Ibarra-Rojas y Mariana Anahí Manzo. (2018). La sociología jurídica en América Latina y el Caribe: debates actuales. *Oñati Socio-legal*, 573-585.
- Lugo, J. C. (2020). *De arañas, tortugas y conejos. Presencia de África en la cuentística de tradición oral en Puerto Rico*. Cabo Rojo: #folclorpuertorriqueño.
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia vol. 25, no. 4 (Fall, 2010)*, 742-759.
- Luscombe, R. (22 de abril de 2022). Florida's examples of banned topics in math books derided as 'political theater'. *The Guardian*.
- Maldonado-Torres, N. (2020). El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. *Latin American Research Review*, 560-575.
- María Reinat-Pumarejo y Mariluz Franco-Ortiz. (s.f.).
- Maricel Mena López y Diego Agudel Grajales. (2009). *Espiritualidad Justicia y Esperanza desde las teologías Afro-Americanas y Caribeñas*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez-Mercado, E. (11 de mayo de 2012). Los Katz pierden "la lotería" en Costa Serena. *Periodismo Investigativo*, págs. <https://periodismoinvestigativo.com/2012/05/los-katz-pierden-la-loteria-en-costa-serena/>.
- Martins, A. (2018). Running Away with Language: Inventing Wor(l)ds in the Work of Lelia Gonzalez in 1980s Brazil. *Gender & History*, 255-270.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
- Mcintyre, A. (2008). *Participatory Action Research*. Los Angeles: Sage Publications.
- Mena-López, M. (2016). Raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico. Desafíos para la exégesis y hermenéutica latinoamericana. *REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA*, 17-33.
- Miprv.com. (7 de Mayo de 2012). Resientes de Piñones denuncia negligencia de Recursos Naturales en el caso de Costa Serena. *Capítulos Estudiantil de la Sociedad Ambiente Marino*, págs. <http://www.miprv.com/residentes-de-pinones-denuncian-negligencia-de-recursos-naturales-en-el-caso-de-costa-serena/>.

- Mitjans-Alayón, A. T. (2020). *“LA PUENTE PRIETA”: FEMINISMOS DISIDENTES Y AFRODIASPÓRICOS EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS*. Chiapas: UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS.
- Mónica Moreno-Figueroa y Peter Wade. (2022). *Against Racism. Organizing For Social Change in Latin America*. Pittsburgh : UNIVERSITY OF PITTSBURGH PRES.
- Morrison, T. (1995). Site of Memory. En W. Zinsser, *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*, (págs. 83-102). Boston: Houghton.
- Munyaradzi Mawere y Tapuwa R. Mubaya. (2016). *African Philosophy and Thought Systems: A Search for a Culture and Philosophy of Belonging*. Cameroon: Langaa Research.
- Nieves, J. G. (2021). Agustina Luvis A Life of Wandering through the Horizons of God’s Justice. En C. D. HARTUNG, *Challenging Bias Against Women Academics in Religion* (págs. 209-224). Chicago: ATLA OPEN PRESS.
- Núñez, A. L. (11 de 03 de 2023). <https://archive.org/>. Obtenido de <https://archive.org/details/sewingnewclothpr0000unse/page/n1/mode/2up>
- Olga Araujo, Gloria Bermúdez y Cristina Vega. (2018). Sanación, cuidado y memoria afrodescendiente en el Pacífico colombiano. Las mujeres frente al conflicto armado. En R. M. Cristina Vega Solis, *Cuidado, comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida* (págs. 111-122). Madrid: Traficante de Sueños.
- Orsanic, L. (2022). *La que te parió. Antología puertorriqueña de relatos de parto*. San Juan: Ediciones del Flamboyán.
- Oyèwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la frontera.
- Pamela Felder-Small, Marco J. Barker y Marybeth Gasman. (2020). *Sankofa: African American Perspectives on Race and Culture in US Doctoral Education*. New York: Suny Press.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo WordPress.
- Patrisse Khan-Cullors y Asha Bandale. (2017). *When They Call You a Terrorist*. New York: St. Martin’s Press.
- Piedade, V. (2017). *Dororidade*. Editora Nós.
- Piedade, V. (2020). *Doloridade*. São Paulo: Editora Nós.
- Primera-Hora, R. (17 de abril de 2012). Residentes de Loíza y Piñones siguen en pie de lucha por sus tierras. *Primera Hora*, pág. medio electrónico.
- Quiñones-Rosado, R. (2020). Liberation Psychology and Racism. En L. C.-D. Torres-Rivera, *Liberation Psychology. Theory, Method, Practice and Social justice* (págs. 53- 68). Washington: American Psychological Association Publishing.
- Reinat-Pumarejo, M. (22 de enero de 2021). Conversación con María Reinat Pumarejo. (C. S. León, Entrevistador)

- Reinat-Pumarejo, M. (22 de enero de 2021). Conversación con María Reinat Pumarejo II. (C. S. León, Entrevistador)
- Reinat-Pumarejo, M. I. (23 de 5 de 2018). *Colectivo Ilé*. Obtenido de Colectivo Ilé: <https://colectivo-ile.org/>
- Rettová, A. (2007). Cognates of Ubuntu: Humanity/personhood in the Swahili Philosophy of utu. *Swahili Forum*, 89-134.
- Richmond, O. P. (2011). Resistencia y paz postliberal. *Relaciones Internacionales*, 13-46.
- Richter-Devroe, S. (2010). *GENDER AND CONFLICT TRANSFORMATION IN PALESTINE WOMEN'S POLITICAL ACTIVISM BETWEEN LOCAL AND INTERNATIONAL A*gendas. Exeter: University of Exeter.
- Rivera, Á. G. (2018). La cimarronería como herencia y utopía. En A. S. Jorge, & M. Q. Falcón, *Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo* (págs. 91-117). Buenos Aires : CLACSO.
- Rivera-Cusicansqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera-Millán, K. E. (19 de mayo de 2021). Conversación con Kanisha. (C. M. León, Entrevistador)
- Robinson, C. J. (2019). *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*. London: Pluto Press.
- Rodríguez, J. M. (2007). Getting F****d in Puerto Rico: Metaphoric . En F. N. Muntaner, *None of the Above: Puerto Ricans in the Global Era*, (págs. 129-147). New York: Palgrave Macmillan.
- Rodríguez-Rivera, L. E. (2018). La protección de derechos humanos como imperativo ante la conyuntura de desastres naturales y desigualdad socioeconómica: mirada a Puerto Rico tras el huracán María. *Revista Jurídica UPR*, 772-778.
- Rosado-Román, A. (2021). The Pimp God and the Welfare Queens: An Economy of Desire in the "Promiscuous Caribbean". *Taylor Frances Online Political Theology*, 97-110, DOI: 10.1080/1462317X.2020.1855842.
- Sánchez-DeLeón, C. M. (2019). Los múltiples cuerpos de Jesús. *Concilium*, 703-712.
- Sánchez-DeLeón, D. (2023). Ozainas del manglar [Grabado por D. y. Sánchez]. Orlando, Florida, Estados Unidos de Norteamérica.
- Scott, L. O. (26 de julio de 2017). *Autobiography: Slave Narratives*. Obtenido de Oxford Research Encyclopedia: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.658>
- Silva, S. R. (2010). Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista . *Revista Magistro*, 82-96.
- Silva-Gotay., S. (2005). *Protestantismo y política en Puerto Rico 1898-1930*. San Juan: La Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

- Táíwò, O. O. (2022). *How the Powerful Took Over Identity Politics (and Everything Else)*. Chicago: Haymarket Book.
- Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-Feminism*. Ottawa: Daraja Press.
- Tuhiwais-Smith, L. (2016). *A decolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Chike: LOM Ediciones.
- Twitty, M. W. (2018). *The Cooking Gene A Journey Throught African American Culinary History in the Old South*. New York: Harper Collins Publishing.
- Vargas, C. A. (2022). No poder nombrar la violencia: posicionalidad y emociones. En F. E. Martínez-Moreno, *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico* (págs. 69-90). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Washington, H. A. (2002). *Medical Apartheid. The Dark History of medical Experimentation on Black Americans from Colonial Time to the Present*. New York: Anchor Book.
- Winter, M.-F. (2020). *Black Fatigue. How Racism Erodes Mind, Body and Spirit*. Oakland: BK Publishers.
- Winter, M.-F. (2020). *Black Fatigue. How Racism Erodes the Mind, Body, and Spirit*. Oakland: Berrett-Koehler Publishers.
- Worthington, A. (26 de Junio de 2009). *ACLU*. Obtenido de ACLU: <https://www.aclu.org/blog/national-security/torture/torture-guantanamo-force-feeding-hunger-strikers>